
REFERENCES

1. *Andreev G. I., Smirnov S. A., Tihomirov V. A.* V pomoshch' napisaniya dissertacii i referatov: osnovy nauchnoj raboty i oformlenija rezul'tatov. M.: Finansy i statistika, 2003.
2. *Kohanovskij V. P., Zolotuhina E. V., Leshkevich T. G., Fathi T. B.* Filosofija dlja aspirantov: Uchebnoe posobie. Rostov n/D: Feniks, 2002.
3. Postanovlenie Pravitel'stva RF № 220 ot 09.04.2010.
4. Prjamaja rech': Vjacheslav Ivanov // PostNauka. Academy. Obrazovanie novogo tipa. <http://postnauka.ru/talks/33403> (data obrashhenija 06.12.2015).
5. Set' dissertacionnyh sovetov Rossijskoj Federacii. Oficial'nyj sajt. http://science-expert.ru/dsrf/federal_level/Results/ON/Result_on_1.shtml (data obrashhenija 19.10.2015)
6. *Stepin V. S.* Teoreticheskoe znanie. M.: Progress-Tradicija, 2000.
7. *Shchedrovickij G. P.* Orgupravlenscheskoe myshlenie: ideologija, metodologija, tehnologija. Kurs lekcij. M. 2000. Lekcija 12.

A. И. Извеков

МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ

Рассматривается проблема определения объема и содержания термина «идентичность». Основная сложность трактовки данного понятия состоит в игнорировании лингвистических нюансов его происхождения. Однако философские данные о трансцендентальных структурах сознания и психоаналитической теории структуры личности открывают новые перспективы исследования феномена идентичности личности. В частности, это позволяет иначе увидеть кризис современного человека, возникающий как следствие отказа от духовной свободы.

Ключевые слова: идентичность, идентификация, нравственное и моральное в структуре личности, экзистенциальный переворот, духовная свобода, кризис идентичности.

A. Izvekov

INTERDISCIPLINARY DEFINITION OF IDENTITY

The article considers the problem of the definition of the term «identity» and its modern content. The main difficulty of interpretation of this term is to ignore the linguistic nuances of its origin. However, philosophical knowledge on the transcendental structures of consciousness, and the psychoanalytic theory of personality open up new prospects for the research of the phenomenon of identity. In particular, this allows alternately review modern man crisis that appears as a consequence of refusal of spiritual freedom.

Keywords: identity, identification, mental and moral in the personality structure, existential upheaval, spiritual freedom, identity crisis.

Происхождение термина «идентичность» обнаруживают в работах Шеллинга, и Кьеркегора, и Гуссерля. Однако в значительном числе случаев современные варианты трактовки «идентичности» оказались

необыкновенно далекими и от философии тождества Шеллинга, и от заложенных Кьеркегором идей «делания личностью самой себя», и от гуссерлевского понимания единства сознания, сохраняющего иден-

тичность во множестве ментальных актов. Несмотря на данное обстоятельство, именно на эти источники ссылаются в многочисленных исследованиях по национальной, этнической, молодежной и т. п. «идентичностям» и процессам «идентификации» [1; 5; 7; 8; 17]. Одной из работ, в которой предпринята попытка системного рассмотрения затруднений с понятием «идентичность», является статья В. Малахова с более чем показательным названием: «Неудобство с идентичностью» [12]. Автор предлагает рассматривать три аспекта «идентичности»: философский, социологический и психологический.

В. Сухачев полагает, что термин «идентичность» ведет «свою родословную от позднелатинского слова (IV в.) “*identitas*” — тождество, которое, в свою очередь, производно от местоимения *idem, eadem* — “тот же самый”, то есть по-русски *identitas* означает “то же самое”, “тождество”, “тождество”» [20]. Однако на сложившиеся способы употребления слова «идентичность» в русском языке оказала влияние двойственность его значения в английском. В нем слово «*identity*», во-первых, означает схожесть (*sameness*), и, во-вторых, индивидуальность, самость (*individuality*), личность (*personality*). Неразличение нюансов привело к довольно большой путанице, о которой В. Малахов и выразился как о неудобствах. Главное из них состоит в том, что понятия «схожесть» и «личность» часто подменяются друг другом, хотя следовало бы различать идентичность как синоним самости, и временное поддержание стабильности самости — сохранение идентичности, ее качеств или свойств. Ситуация часто осложняется и недопониманием значений слова «идентификация», которые предполагают и выявление — сопоставление имени и предмета, и сравнение — сопоставление двух предметов для установления их тождества.

В. Малахов полагает, что в самом общем виде философского варианта, «идентич-

ность» предстает или как тождество процесса познания и предмета познания (немецкая классическая философия), или как тождество и различие (феноменология). В социологии, прежде всего в исследованиях Дж. Мида [15], Ч. Кули [11], Э. Гоффмана [4], Г. Гарфинкеля [2], а также Р. Мертона [14], понятие «идентичность» употребляется буквально в смысле «самость». Поэтому в сугубо философском и социологическом вариантах использования термина «идентичность» существенная разница заложена изначально. Хорошо известно, что одними из источников символического интеракционизма были прагматизм и бихевиоризм, из положений их основателей — Дж. Дьюи [6] и Дж. Уотсона [21] — позднее возникает понятие «идентичности» — «самости», формируемой в процессе социального взаимодействия с другими.

В дальнейшем понятие самости претерпевает некоторые изменения у Ч. Кули и И. Гоффмана. У первого оно конкретизируется концепцией «зеркального Я», предполагающей способность индивида воспринимать себя в сознании другого. У И. Гоффмана конструируется представление о спонтанной самости (*I*) и социальных ограничениях самости (*me*) и — далее — так называемый «драматургический подход». В обоих случаях идентичность как схожесть звучит лишь потенциально. В более поздних социологических исследованиях, в частности у Ю. Хабермаса [22] и В. Хесле [23], в значении «идентичность» точно так же доминирует «индивидуальность» или «самость».

Среди предшественников психологического понятия «идентичность» указывают на З. Фрейда и К. Ясперса. Но, как отмечает В. Малахов, в словаре З. Фрейда нет слова «идентичность». У З. Фрейда речь идет о внутреннем мире личности, то есть опять же о своего рода самости, истолкованной психоаналитически. Подобный вариант использования термина обнаружива-

ется и в значительной части современных психоаналитических и психологических исследованиях. К. Ясперс в своих ранних исследованиях разрабатывал проблему непрерывности процесса осознания личностью самой себя [28]. Обратное, по его мнению, означает серьезные отклонения, например, у шизофреников. Невзирая на тот факт, что само слово «идентичность» у К. Ясперса тоже практически не встречается, с ростом популярности этого термина ему его приписали. Возможно, еще и потому, что впоследствии некоторые положения психоаналитических трудов К. Ясперса повлияли на психосоциальную концепцию идентичности Э. Эриксона.

С выходом работ Э. Эриксона наступил поворотный момент, в котором «синтезируется» двойственность значений термина «идентичность». С одной стороны, у Эриксона идентичность — это характеристика личности, указывающая на сомоосмысленную самость, на знание собственного Я. С другой — термин указывает на непрерывность процессов самопознания, то есть, в данном случае, на сохранение идентичности их механизмов. Кроме того, Э. Эриксон впервые ставит вопрос о процессе идентификации — установлении тождественности личной идентичности и социальной. Однако при этом понятие «социальной идентичности» трактуется Э. Эриксоном крайне абстрактно.

Психосоциальная теория идентичности Э. Эриксона дала импульс к использованию термина «идентичность» в самом широком контексте. Как заметил он сам, «термин “идентичность” используется в наше время с поразительной легковесностью; по этому поводу можно лишь заметить, что реальный предмет на самом деле очень сложен. Эго-идентичность лишь частично сознательна; в большей степени она подсознательна. Она представляет собой психологический процесс, отражающий разнообразные социальные процессы» [27, с. 78]. При этом очень часто игнорирова-

лись и продолжают игнорироваться не только уязвимые места концепции, но и сама суть термина. По мнению В. Малахова, «то, что философы обозначают в качестве “самости” или “субъективности”, отнюдь не представляет собой некоей естественной данности или само собой разумеющейся сущности» [12, с. 47]. В еще большей степени это замечание относится к неопределенности понятия «социальная идентичность», которое, вслед за Э. Эриксоном, стало чрезвычайно распространенным.

Стоит отметить, что ряд современных психологических исследований социальной идентичности содержит в себе ее корректное и понятное определение как объекта изучения. Например, А. Микляева и П. Румянцева отмечают, что социальная идентичность — это феномен, возникающий на основании осознания личностью своей принадлежности к разнообразным социальным группам [16]. В данном контексте рассматриваются гендерная, этническая, возрастная, профессиональная и т. п. идентичности. Однако такой подход локализует идентичность во внутриличностной структуре и предполагает межсубъектный феномен идентичности не более как наличие ряда общих признаков, таких как политические взгляды, например.

Впрочем, даже в таком варианте остается множество неточностей. Вполне понятно, что индивид способен верифицировать самого себя в качестве члена той или иной группы, слоя или класса. Но результат такого самоотождествления появляется в процессе присвоения или интериоризации индивидом некоторых качеств, черт, характерных для группы, а не в результате сравнения себя с интерсубъективными идеалами или нормами. Личность невозможно уподобить эталонной норме. Поэтому данный подход не применим к таким широким понятиям, как «национальная идентичность» или «этническая идентичность», поскольку за такими определениями крайне трудно обнаружить конкретный объект.

Ошибка, по мнению В. Малахова, состоит в гипостазировании, в превращении теоретического конструкта «социальной идентичности» в нечто, обладающее самостоятельным от теории бытием.

У Э. Эриксона, пожалуй, как ни у кого другого, все затруднения в различных толкованиях термина оказались переплетенными друг с другом до невероятной степени. Кроме того, наряду с «идентичностью» он использует понятия «личной идентичности», «самоидентичности» и «эгоидентичности», среди которых «эгоидентичность» является доминирующим. «Ключом к проблеме идентичности, — отмечает Эриксон, — является способность эго сохранять самоидентичность и неразрывную целостность, несмотря на многочисленные перемены судьбы. Но судьба всегда сочетает изменения внутреннего состояния, являющиеся результатом следующих друг за другом периодов жизни, с изменениями в социальной среде, в исторической ситуации. Идентичность означает также своего рода эластичность сущности важных структур в процессе перемен. Таким образом, хотя это может показаться странным, необходимо, чтобы прочно утвердившаяся идентичность претерпевала радикальные изменения, ибо такая идентичность содержит в себе базовые ценности, общие для разных культур» [27, с. 135]. Следовательно, идентичность понимается еще и в том смысле, что личностное Я каким-то образом ассоциируется с частью одной или нескольких субкультур: этнической, классовой, молодежной и т. п. [18; 19].

Идентичность, по Эриксону, — это и то же самое, что и самость, но также и тождественность механизмов обеспечения временной и пространственной целостности личности. Почему во втором случае используется именно «тождественность», а не просто «непрерывность», например? Для чего вообще нужно понятие «идентичности», почему нельзя заменить его на дру-

гие? Например, определения развивающейся индивидуальности, или личности, способной видеть непрерывность самой себя, или что-то еще в таком роде, выглядят менее лаконичными, но более корректными. Глубокий смысл результатов исследований Эриксона не проясняет потенциала термина, которым он его обозначил. Изначальная проблематичность состоит в неразделенности значений слова «идентичность», в котором неразлично сосуществуют и «тождественность», и «самость». Поэтому в некоторых местах идентичность механизмов развития самости означает у Эриксона то же самое, что и идентичность идентичности. Кроме того, наделение «отделенной» от синонимичной идентичности самости тождественностью должно предполагать объект тождества, то есть ясное определение того, что чему идентично внутри самости. Иначе говоря, вопрос о том, какие элементы в структуре личности должны быть схожи, чтобы появилась возможность говорить не просто о непрерывности осознанной самости, но и о состоянии, в котором достигнута точка внутриличностной идентичности, остался без ответа.

На нерешенность этой задачи у Э. Эриксона наслаивается нерешенность другой. Он отмечает, что формирование идентичности начинается там, где простая интроекция становится недостаточной. То есть наступает момент, когда «механизмы» простого присвоения личностью чужого образа становятся непригодными и начинается созидание своего собственного, который вместе с тем постоянно «встраивается» в социальное окружение. При этом среда обладает весьма важным качеством: она дает перспективу самого себя в обществе. В свою очередь способность видения перспективы становится критерием «успешности» процесса сверки самого себя с тем, что существует вовне. Так формируется представление о том, что личность постоянно пребывает в процессе идентификации.

Естественным образом и процесс обретения личностью своей идентичности — самости, и процесс идентификации самости с чем-то иным невозможно рассматривать безотносительно эталона, по отношению к которому данные процессы в принципе возможны. Для определения «эталона» Эриксон использует понятие «социальной идентичности», которое, как мы видели, осталось не вполне определенным. Впрочем, если не углубляться в детали, все кажется совершенно ясным: в формуле «социальной идентичности» должно обнаруживаться, кто есть не конкретный человек сам по себе, а представитель «вида». Точно так же кажется вполне понятным и такое утверждение Э. Эриксона: «Мы имеем дело с процессом “локализованным” в ядре индивидуальной, но также и общественной культуры, с процессом, который в действительности устанавливает идентичность этих двух идентичностей» [26, с. 31].

Если такая схема и выглядит самоочевидной, то только на поверхности. При малейшем углублении в суть проблемы остается совершенно непонятным, что на самом деле означают понятия «социальной идентичности» и «культурной идентификации». Здесь, как и прежде, без ответа остаются аналогичные вопросы. Возможен ли такой объект, как «социальная самость» и если — да, то что он из себя представляет? Что с чем должно быть схоже в социуме, чтобы можно было говорить о социальной идентичности? Тем более остается без ответа вопрос: схожесть чего с чем конкретно должна быть установлена в процессе социальной (или культурной) идентификации?

Возникло столько противоречий, что не приходится удивляться словам Э. Гидденса: «Эриксон признает, что возможны как минимум четыре коннотации: “осознанное восприятие собственного Я”, “бессознательное стремление к личностной целостности”, “критерий скрытых действий эго-синтеза” и “поддержание внутренней солидарности и идентичности с идеалами груп-

пы”. На наш взгляд, ни одно из этих значений не выглядит достаточно вразумительным; оставим же в покое понятие, включающее их все!» [3, с. 110]. Реакция Гидденса понятна, но все же несправедлива. Впрочем, бесспорное уважение к результатам исследований Эриксона не должно помешать признанию: и понятие «идентичности», и понятие «идентификации» не случайно вызывали подобную критику, они оба требуют дальнейшей детализации. Какой бы вариант детализации ни был выбран, в любом случае логика может быть одной и той же: использовать в качестве характеристики личности понятие «идентичность» в том же смысле, что и «тождественность», можно только исходя из того, что таковая возникает из схожести чего-то чему-то «внутри» самости.

В качестве промежуточного итога можно принять, что в целом идентичность личности возможна, во-первых, в том случае, если личностью обнаружена схожесть каких-то внутренних компонент, составляющих ее структуру. Во-вторых, условием идентичности должна быть преемственность механизмов ее развития. Тогда о каких элементах структуры личности мы должны говорить? Сложность вопроса обусловливается тем, что в настоящее время нет единства трактовок смысла понятия «структуры личности». Структурная модель аппарата психики человека, сформулированная З. Фрейдом, не может дать ответа на этот вопрос. Э. Эриксон, будучи последователем психоанализа, также предполагал в ней три «однородные» субструктуры — ид, эго и супер-эго. Нам неизвестно о развитии Эриксоном поздних предположений Фрейда, что «единое» ид состоит из танатоса и эроса. Тем не менее в этих взглядах заложены предпосылки современной психоаналитической концепции, утверждающей, что структура личности — это «биполярный» феномен. В настоящее время это фактически единственный вариант для того, чтобы рассмотреть понятие

идентичности как схожести неких внутренних структур психического аппарата.

Один из немногих ясно формулируемых социально-философских способов интерпретации проблемы идентичности как тождественности механизмов обеспечения временной и пространственной целостности личности состоит, по мнению В. Сухачева, в обращении к философии И. Канта. «Эмпирическое Я», — отмечает В. Сухачев, — неспособно обладать тождеством без неустанной работы трансцендентальных интуиций; без этого ни о какой идентичности Я говорить нельзя. Вопрос тождественности внутриличностных механизмов — это «не вопрос во мне “одном и том же”, а скорее выяснение того, что является условием возможности такого повтора. И этот удерживающийся повтор (идентичность) не поддается объяснению через форму тождественности учрежденного и учреждающего установления Я» [20]. Этот существенный нюанс подсказывает, что в целях построения модели идентичности будет перспективным сопоставить представления о «биполярности» с тем, что в структуре аппарата психики человека может быть проинтерпретировано как ее «трансцендентальные» свойства.

Один из наиболее развернутых вариантов трактовки структурного аппарата психики человека как бинарного феномена дан в совершенно оригинальной концепции А. Щеголева. Развивая идеи З. Фрейда, он обосновывает, что ид, эго и супер-эго являются бинарными образованиями [24]. Бинарность ид обнаруживается в двух противоположных по сути и направленности влечениях — либидо и мортидо, отличающихся как безусловное стремление к продолжению жизни в потомстве и стремление к разрушению всего вокруг себя с целью безграничного самоутверждения. Биполярность эго обнаруживается в мужском и женском началах, в двух разных способностях к любви: материнской и отцовской. Материнская любовь безусловна: для того,

чтобы быть любимым матерью, не нужно выполнять никаких условий. Напротив, любовь отца является условной, требующей заслужить ее, проявив достаточный набор ожидаемых качеств. Соответственно супер-эго также не является однородным психическим образованием, структурно оно состоит из бессознательной совести, нравственности, происходящей из безусловной любви и доверия к миру, и условной сознательной морали, базирующейся на способности добиваться признания со стороны социума.

А. Щеголев проводит достаточно четкое разграничение понятий морали и нравственности. «Мораль есть социальная, общественная этика; она базируется на предписаниях должного поведения в данном обществе, на внедренных в сознание людей — членов этого общества — и усвоенных им правилах общения. Мораль ориентирует человека на избранный в данном обществе или в общественной группировке образец поведения, следуя которому члены общества удерживают свою общность от неминуемого распада. <Нравственность же> предполагает в человеке способность любить и сострадать, прежде всего, способность сопереживать жизнь других по совести (со-вести), по внутренней приобщенности всего живого к Высшему источнику одушевленной жизни и благоговению перед ним. Поэтому совесть заявляет о себе, прежде всего, как нравственное чувство сопричастия, сопереживания, сострадания к жизни других живых существ, а вовсе не как принцип должного поведения в обществе» [24, с. 25].

«Трансцендентальное усложнение» модели А. Щеголева означает попытку сопоставления философской и психологической теории идентичности. Ключевыми здесь могут стать некоторые положения, сформулированные К. Г. Юнгом и М. Мамардашвили. Юнг еще в 1916 году ввел понятие «трансцендентальной функции» сознания (супер-эго) [28]. «Кантианские вариации

ции» М. Мамардашвили существенно осовременивают эту идею: «Кант, вслед за Декартом, вводит абстракцию когитально-го сознания: я мыслю — я существую. И эта абстракция есть абстракция феномена осознания. Такого *нечто*, существование чего является присутствием самому себе. Это присутствие сознания сознанию, а не сознание какого-либо содержания. В этой абстракции сознание фиксируется как не имеющее для себя референта в мире и в этом смысле непосредственно различительное» [13, с. 216]. Речь, следовательно, должна идти о сопоставлении постклассических представлений о трансцендентальных (внеэмпирических, не имеющих референта в мире) структурах сознания и новейшей психоаналитической трактовки супер-эго.

Предположение, что супер-эго содержит в себе некие внеэмпирические составляющие, может означать, что оба центра супер-эго — моральный и нравственный — имеют две собственные, внутренние субструктуры. Условно их возможно обозначить как априорную и эмпирическую. Априорная субструктура центров предопределена наличием в них двух разных функций, отличающихся друг от друга своим предназначением. Одна из функций предназначена к воспроизводству прагматических правил сосуществования людей в обществе и способах соответствия им ради выживания. Назовем ее Р-функцией (от прагма — дело, действие), «ответственной» за формирование сферы моральных представлений, «знания» об условиях, которые необходимо выполнить, чтобы быть принятым в общество и, вместе с остальными, создавать средства существования и себя, и социума. Другая функция предназначена к продуцированию конкретных представлений о смысле жизни. Назовем ее S-функцией (от sense — смысл), «ответственной» за формирование нравственной сферы, «знания» о том, ради чего выживание имеет смысл, то есть представлений о целях бытия, оп-

равдывающих средства. Априори работа обеих разных функций должна иметь различное трансцендентальное значение. Таковое для Р-функции состоит в способности продуцировать представления о средствах существования, а для S-функции — о его смысле.

Эмпирическое содержание субструктур центров возникает только в результате реальной работы функций, в процессе экзистенциального приложения трансцендентального значения их работы. Жизненный опыт формирует эмпирическое содержание центров, которое, по идее, тоже должно распадаться на две составляющие. Реальная работа Р-функции должна продуцировать ее собственный специфический эмпирический ряд следствий $P_1 P_2 P_3 \dots P_n$. Эмпирическое значение такого ряда — реальная моральная картина мира человека — усвоенные правила, которые должно выполнить, чтобы быть принятым в общество и наравне с другими его участниками воссоздавать условия (средства) существования, то есть все то, что соответствует прагматическому просчету средств поддержания жизни. Реальная работа S-функции должна создавать свой специфический эмпирический ряд $S_1 S_2 S_3 \dots S_n$, эмпирическое значение которого — нравственная картина мира, объединяющая дискретно данные вещи смысловым единством, отрешенным от прагматики средств. Такая последовательность составляет личностное поле постуляции смысла мира, целостную «картину» символов безусловного нравственного самоопределения человека в нем.

Следовательно, «идеальное» состояние данной субструктуры личности может состоять из двух разных сфер и в априорном, и в эмпирическом смысле. Трансцендентально биполярность супер-эго предопределена «независимыми переменными» функций — изначально различным значением их работы. Биполярность может «подтверждаться» и эмпирически, если в результате приложения функций в супер-

эго возникают неодинаковые «зависимые переменные» — эмпирические Р- и S-целочки.

Следует заметить, трансцендентальное значение и реальное значение работы функций могут быть идентичны, а могут и отличаться. Трансцендентальное предназначение функций и эмпирически осуществляемая ими работа — не всегда одно и то же, а совпадает ли реальная работа функций с их априорным смыслом, зависит от личности. Перипетии жизненного опыта человека могут привести к «перенастройке» функций, заставить их продуцировать не свойственные их предназначению следствия. В таком случае мы встречаемся с кризисными вариантами личности, о чем речь пойдет далее.

В только что рассмотренном «идеальном» варианте нет ничего принципиально нового. Древние сказали о нем в библейском варианте: «Богу — Богово, а кесарю — кесарево». В ту пору внутриличностное должествование различия мирского и духовного нашло именно такую формулу. Однако в наше время об этом стало принято выражаться иначе и несколько сложнее: условие гармоничной личности состоит в наличии конгруэнтности двух разных «фигур» центров супер-эго, между которыми человеком проложена осознанная граница.

Слово «конгруэнтность» дает точную характеристику гипотетически наилучшему соотношению эмпирических содержаний центров, формирование которых происходит без отклонений от трансцендентального значения работы их функций. Конгруэнтность предполагает, что содержание центров не замещается друг другом: нравственный смысл не подменяется средствами существования, в то же время нравственность не превращается в требование уничтожить условия. Элементарный пример личности с конгруэнтными центрами — это патриот, верящий в идеалы Родины и как гражданин государства осознанно выполняющий его законы. Таким образом,

конгруэнтность содержаний центров супер-эго определяет неразрываемую «эластичность» эго, обеспечивает преемственность механизмов его существования «несмотря на многочисленные перемены судьбы». В то же время без чувства реальности, обретаемого в эго, конгруэнтность невозможна в принципе.

Нужно ли личность, выстраивающую конгруэнтность центров, наделять еще и «идентичностью»? Если — да, то первое, что приходит на ум, это предположение, что идентичность должна происходить не из конгруэнтности, а из идентичности эмпирических следствий разных функций центров супер-эго. Однако в таком случае мы неизбежно должны предположить, что средства существования и его смысл становятся для человека одним и тем же. Идентичность такого рода составляет условие, например, тотальной зависимости личности от всего широчайшего спектра средств, начинающегося с комфорта и заканчивающегося наркотиками. Только в такой путанице может звучать убедительно лозунг Макиавелли: «Цель оправдывает средства». Обратный пример — человек, тотально опровергающий прагматизм и гедонизм, фанатик, разрушающий все средства существования. В любом случае, подобное представление об идентичности не что иное, как критерий деградирующей личности.

Попытки представить идентичность не просто как непрерывность психических процессов, а как «соответствие самому себе» точно так же не приемлемы: воссоздающаяся в процессе экзистенции конгруэнтность двух центров супер-эго всегда выстраивается заново, каждое такое состояние не повторяет предшествующее. Обратное принципиально отрицает возможность развития личности, ибо в процессе развития, если что-то и сохраняется неизменным, то не эмпирическое содержание центров, а их конгруэнтность, происходящая из трансцендентальной структуры

их образования. Поэтому попытки представить идентичность как буквальную самождественность личности (идентичность самому себе) абсурдны и обретают актуальность в карикатурном восклицании «сегодня с утра я сам не свой». Но несмотря на все возражения, нет сомнений, что термин «идентичность» наряду с понятием «конгруэнтности» имеет собственное значение в эмпирическом эквиваленте трансцендентального.

Э. Эриксон совершенно не случайно указывает на прямо противоположный признак идентичности: она рождает вдохновенное чувство собственной целостности. Такое не может возникнуть в условиях, когда один из центров подавлен другим, то есть в условиях нарушения их конгруэнтности. И в самом деле, идентичность возникает вовсе не из схожести эмпирических содержаний центров, или идентичности «самому себе». Личность можно наделить еще и идентичностью при соблюдении опять же двух условий, первое из которых — априорное, второе — эмпирическое.

Априорное — главное — условие идентичности предполагает, что значение эмпирических P- и S-рядов, возникающих в результате реальной работы функций центров супер-эго, идентично трансцендентальному значению их работы. Иными словами, идентичность возникает тогда, когда трансцендентальное значение работы функций и их реальная работа соответствуют друг другу, то есть схожи. Это может произойти только в том случае, если личность не «перенастраивает» работу функций, и S функция не выполняет работу P, а P не выполняет работу S.

Эмпирическое условие идентичности, по сути, есть следствие из априорного. Если априорное условие выполнено, то в таком случае возникают отличные друг от друга эмпирические содержания центров, между которыми личностью проложена граница, позволяющая говорить об их кон-

груэнтности. Тогда личность образует две разные «фигуры» супер-эго: в одной из них эмпирически складывается представление об условиях, в другой — о смысле. А эмпирически поддерживаемая конгруэнтность центров «подтверждает» ее априорное условие, и полноценная идентичность личности состоит из двух — P-и S-составляющих.

Если оба условия выполнены, мы действительно можем говорить о личности, достигшей функционального состояния идентичности, или, сокращенно, — просто идентичности. Таким образом, идентичность или ее отсутствие — важнейшая характеристика направленности процесса наполнения двух центров супер-эго эмпирическим содержанием: наличие идентичности свидетельствует о «нормальной» работе функций. Ее отсутствие, напротив, говорит о различных нарушениях, главное из которых состоит в подмене смысла бытия средствами существования.

Однако возникает следующий вопрос о возможных вариантах понимания процессов идентификации. Само слово «идентификация» имеет две основные коннотации. Во-первых, выявление, определение чего-либо, то есть установление идентичности предмета и имени, и, во-вторых, сравнение идентифицированного предмета с другими предметами для проверки их схожести. По отношению к личности не встречается ничего иного, только в отличие от предметов, с которыми имеет дело человек, по отношению к нему самому появляются «человеческие» нюансы. Каждый может быть творцом двух процессов: «самоидентификации» и «социальной идентификации».

Установление идентичности трансцендентальных значений работы функций и значений эмпирических рядов, образованных ими в процессе реальной работы, есть процесс «самоидентификации», результатом которого является ответ на вопрос «кто я есть?». Проще говоря, это обретение «знания» о самом себе. «Социальная иден-

тификация» — процесс сопоставления выявляемого «предмета» личности с чем-то внешним по отношению к ней. Весьма удобно предположить, что это есть процесс сравнения полученных вариантов ответа про себя с объективными эталонами, содержащимися в социальном «знании» о человеке как представителе «вида». Разумнее говорить о едином процессе идентификации, в котором неразрывно взаимообусловлены обе его составляющие. Но нераскрытым остается вопрос: каким именно образом?

Ю. Хабермас совершенно точно определил: гарантию своей идентичности можно получить только от других. Личность всегда проецирует себя в интерсубъективный горизонт жизненного мира, так как отдельный человек не может реализовать свою индивидуальность в одиночку. «Окажется ли выбор его собственной жизненной истории успешным или нет, зависит от “да” или “нет” других» [22, с. 39]. «Да» или «нет» других, выискиваемые человеком в интерсубъективном горизонте, и составляют, предположим, идентификационный контекст личности, точнее говоря, интерсубъективное пространство идентификационных эталонов, находящееся внутри социальной реальности в целом.

Следует определиться хотя бы в самом общем виде: что из себя представляют и социальная реальность, и содержащиеся в ней идентификационные эталоны. Социальная реальность как интерсубъективный феномен не может не воспроизводить в себе хотя бы какие-то качества создающих ее субъектов. В нашем контексте естественно предположить, что она, как и структура личности, должна быть биполярной. Только в каком смысле?

Таковая двойственность была подмечена еще Августином, разграничившим град земной и град Божий. Спустя столетия отголоски древней идеи были доведены до логической завершенности И. Кантом [10]. Именно у него «град земной» предстает как

цивилизация, суть которой — внешняя благопристойность, свод представлений о правилах, формально регулирующих дисциплину людей и позволяющих существовать обществу как целому, преследуя прагматические средства выживания. «Град Божий» — или культура — воссоздается как совокупность артефактов, репрезентирующих нравственную цель, ради которой существование и общества, и людей имеет смысл.

Личностные P- и S-цепочки, составляющие биполярное «знание» субъекта о себе в мире, на социальном уровне превращаются в их интерсубъективную «сумму», в биполярный «атом» социального знания о мире. Подобно биполярной структуре личности, в результате объективации субъективных цепочек возникает не унифицированное «знание», а также биполярное, распадающееся на «знание» цивилизации и «знание» культуры. «Знание» цивилизации глубоко прагматично, его принцип и предназначение — польза, так как оно возникает как интерсубъективный феномен эмпирических результатов P-функции супер-эго. Оно состоит из трех основных частей, конкретика которых зависит от типа обществ. Во-первых, практическое решение задач обеспечения выживания (техника, экономика, производство). Во-вторых, организация собственного функционирования, приведения к взаимодействию индивидов (право, юриспруденция, закон). В-третьих, благосостояние (уровень материального потребления и комфорт).

«Знание» культуры формируется совершенно иным принципом — принципом смысла. Интерсубъективный аналог S-цепочек должен репрезентировать социально зафиксированные универсальные представления о смысле существования и человека, и общества. По идее, оно должно содержать в себе и соответствующие идентификационные эталоны, составляющие для личности критерии, на основании которых можно сверить верность

личностного пути освоения смысла и цели бытия.

С определением понятия «идентификационных эталонов» все значительно сложнее. Интерсубъективную систему координат — никем формально не определенное пространство идентификационных эталонов — поспешно назвали «социальной идентичностью», но до сих пор никто не прояснил, по какой именно причине. Тем не менее можно гипотетически допустить, что внутри двух видов социального «знания» могут возникнуть два принципиально разных пространства идентификационных эталонов. Одно из них должно репрезентировать эталоны человека, создающего средства существования (эталон морали, условий), другое — человека, сопричастного смыслу бытия (эталон нравственности, смысла). И в действительности мы имеем дело со сложнейшим динамическим равновесием между субъективными представлениями и производными от них интерсубъективными координатами, с которыми сами представления могут быть сравнены.

Вслед за этим кажется логичным и предположение, что интерсубъективное «знание» цивилизации предоставляет возможность идентифицировать личностные эмпирические результаты Р-функции, интерсубъективное «знание» культуры — результаты S-функции. Но данный взгляд на процесс идентификации — не более чем иллюзия.

Кардинальные изменения структуры личности, произошедшие за последние полтора столетия, привычным образом интерпретируются понятием «экзистенциального переворота» [9]. Его суть состоит в возникновении феномена духовной свободы, выраженной, прежде всего, в свободе формирования своего смысла бытия-в-мире. При этом единственным свободным результатом самоопределения относительно смысла может быть только личностный миф о мире — субъективный символ внут-

реннего ядра личности, являющий «картину смысла». По не кодифицированному условию духовной свободы такой миф обладает свойством перманентной незавершенности. Его конкретика переформируется личностью постоянно в зависимости от перипетий экзистенции. Экзистенциалы личностного «нарратива», повествующего о нравственном содержании мира, выявляются поэтапно, становясь вехами личностного становления.

Аксиоматика «правил» обнаружения смысла, объективно еще не установленная, точно так же находится в пределах только личностной компетенции. Такой вид компетенции не является даром, привнесенным кем-то или чем-то извне, он локализован в структуре личности и если и реализуется человеком, то только исходя из его собственного решения. Это предполагает личностную легитимность любого мифа о смысле. Это же означает, что вопрос о смысле мира остается открытым, и человек, желает он того, или нет, должен в условиях свободы самостоятельно и независимо определять правила исполнения трансцендентального значения работы S-функции. Признание свободы эмпирических следствий S-функции «диктует» свое важнейшее условие — невозможность верификации, фальсификации или идентификации таких результатов по отношению к чему угодно внешнему. Любое обратное означает только одно — несвободу.

До «экзистенциального переворота» идентичность — соответствие трансцендентальных и эмпирических значений Р- и S-функций — возникала вовсе не в результате процессов идентификации, а как результат усвоения интерсубъективных правил, содержащихся в обоих видах «знания». Универсальные «знания» и цивилизации, и культуры давали такую возможность, и человек «легко» мог выстроить два разных эмпирических центра супер-эго, содержание которых было конгруэнтно. Процессы идентификации, если и играли в

этом какую-то роль, то глубоко второстепенную.

Современная потребность в идентификации возникает именно как результат «экзистенциального переворота» и касается, в первую очередь, S-центра структуры личности. Современные механизмы установления идентичности принципиально отличны от ее «старого», «наивного» варианта. В отличие от прошлого, вопрос о смысле для духовно свободной личности всегда остается открытым: ничто не является ее раз и навсегда установленными критериями, образующими четкие координаты соответствия «эталону». Идентичность S-центра бесконечно возникает и разрушается, никогда нельзя определить ее точные эмпирические характеристики. Все эмпирически образованное о смысле в процессе экзистенции подвергается сомнению, переосмыслению и вновь воссоздается. Возникающие состояния идентичности — вероятностные, квантовые, и часто оказывается так, что рациональные методы самоопределения идентичности бессильны, как бессилен микроскоп в исследовании кварков, составляющих ядро атома.

Так возникает парадокс духовной свободы: потребность в ограничивающем ее идентификационном контексте, в который личностью могут быть превращены любые артефакты социальной реальности, находящиеся внутри ее «знаний». Иными словами, неспособность реализовать свободу может спровоцировать личность на поиск ее «правильного» эталона. В свою очередь, эти обстоятельства актуализируют проблему идентичности и «перенаправляют» ее решение по ложному пути идентификации. Сложилось промежуточное положение человека. В вопросе о смысле он уже может не доверять старым глобальным мифам о нем, но не может полностью довериться и самому себе. Человек уже не находит способа верить «на слово» догмам авторитетов, но часто не может обойтись и без «свободно» выбранных эталонов сравне-

ния. Одиночество внутри неосмысленной ответственности за личностный смысл оборачивается экзистенциальными состояниями страха, тревоги, тоски, неуверенности. Неопределенность состояния духовной свободы, сопряженное с неизбежным одиночеством в ответственности за нее, предполагает и бесчисленное количество условий, при которых данное состояние для потенциально свободной личности непереносимо.

«Знание» цивилизации сейчас соответствует такому запросу едва ли не наилучшим образом. Обратим внимание: человек обрел свободу только в S-центре, а вовсе не в P-центре. Цивилизация претерпела множество революций — научно-техническую, демократическую, потребительскую, однако ни одна из них не изменила сути этого «знания». Оно как было, так и остается не чем иным, как эксплицитным образом средств существования, все многочисленные перемены в котором изменили его количественные характеристики, но не повлияли на принцип качественного формирования — прагматизм. Необыкновенно преобразившись, цивилизация сохранила принципы своего «знания». Оно все так же, как и прежде, репрезентирует прагматические цели и остается столь же универсальным, каким было в момент своего возникновения. Обогатившись политическими свободами, оно само по себе не дает свободы духовной и вообще имеет к ней лишь косвенное отношение. Имея в своей природе биологическую составляющую, люди вынуждены усваивать и репродуцировать правила поддержания средств существования, будучи зависимыми от них.

«Знание» культуры, напротив, уже в XX и, тем более, в XXI веке претерпело значительно более радикальную революцию. Его качественная трансформация только внешне отразилась в недоверии метанарративам, вслед за чем оно перестало выглядеть в глазах человека как универсальный фено-

мен, содержащий образ смысла. Внутренне содержание изменений состоит в возникновении «неуниверсальной» *личностной культуры смысла* вместе с тем, как «квантовая» идентичность S-центра стала безусловной прерогативой личности. До тех пор, пока человек не знает, как с этим справиться, «кодифицированная» четкость, ясность правил цивилизации часто и легко воспринимаются личностью в качестве универсальных идентификационных эталонов, дающих ложную стабилизацию лабильного нравственного центра. Такое превращение цивилизации в идентифика-

ционный контекст для эмпирических рядов S-центра — результат свободного и, по сути, метафизического решения личности. Как следствие, эмпирически возникающие ряды S-центра подвергаются личностью сравнению с чем угодно, лишь бы избавиться от нестабильности и неопределенности. В результате этого может наступить кризис S-составляющей идентичности, условия для которого возникают тут же, как только нравственное решение о смысле пытаются удостоверить посредством идентификации с моральными или иными артефактами цивилизации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Волкова О. Профессиональная идентичность в условиях маргинализации российского общества. М.: Макс Пресс, 2005. 207 с.
2. Гарфикель Г. Исследования по этнометодологии. СПб.: Питер, 2007. 334 с.
3. Гидденс Э. Устроение общества: Очерк по теории структурации: Пер. с англ. М.: Академический проект, 2003. 634 с.
4. Гоффман Э. Представление себя другим в повседневной жизни. М.: КАНОН-пресс-Ц, 2000. 157 с.
5. ДAUDРИХ Н. Социальная идентичность: методический аспект // Социологические исследования. 2000. № 13. С. 77–95.
6. Дьюи Дж. Общество и его проблемы. М.: Идея-Пресс, 2002. 159 с.
7. Заковоротная М. Идентичность человека: социально-философские аспекты. Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 1999. 199 с.
8. Иванова Н. Социальная идентичность: теория и практика. М.: Изд-во СГУ, 2009. 453 с.
9. Извеков А. Трансформация структуры личности: смысл духовной свободы человека постмодерна // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. СПб., 2012. № 2. Т. 2. С. 35–44.
10. Кант И. Трактаты и письма М.: Наука, 1980. 457 с.
11. Кули Ч. Человеческая природа и социальный порядок. М.: Идея-пресс, 2001. 327 с.
12. Малахов В. Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. 1998. № 2. С. 43–54.
13. Мамардашвили М. Кантианские вариации. М.: Аграф, 2002. 320 с.
14. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура: Пер. с англ. М.: АСТ: Хранитель, 2006. 873 с.
15. Мид Дж. Г. Избранное: Сб. переводов / РАН ИНИОН; Центр соц. науч.-информ. исследований. М., 2009. 290 с.
16. Микляева А., Румянцева П. Социальная идентичность личности: структура, механизмы формирования. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2008. 190 с.
17. Ожигова Л. Н. Психология гендерной идентичности личности. Краснодар: Кубанский государственный университет, 2006. 290 с.
18. Павленко В. Представления о соотношении социальной и личностной идентичности в современной западной психологии // Вопросы психологии. 2000. № 1. С. 135–141.
19. Симонова О. Социологический смысл понятия идентичности к концепции Э. Г. Эриксона // Вестник Московского университета. Сер. 18: Социология и политология. М.: МГУ, 2001. № 2. С. 103–121.
20. Сухачев В. Пределы идентичности // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1998. Сер. 6. Вып. 4. № 21 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/texts/sukhach/limits.html>
21. Уотсон Дж. Б. Психология как наука о поведении. М.; Л.: Госиздат, 1926. 384 с.

22. *Хабермас Ю.* Понятие индивидуальности // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 35–40.
23. *Хесле В.* Кризис идентичности // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 112–123.
24. *Щеголев А.* Чем платит человечество за перерождение культуры в цивилизацию: О бинарной структурной модели психического аппарата // Санкт-Петербургский университет. 1997. № 9. С. 24–27.
25. *Эриксон Э.* Дети и общество. СПб.: ООО «Речь», 2002. 416 с.
26. *Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис. М.: Прогресс, 1996. 217 с.
27. *Эриксон Э.* Трагедия личности. М.: Алгоритм; Эксмо, 2008. 256 с.
28. *Юнг К. Г.* Трансцендентальная функция // Избранное. Минск: ООО «Попурри», 1998. С. 19–53.
29. *Ясперс К.* Общая психопатология. М.: Практика, 1997. 156с.

REFERENCES

1. *Volkova O.* Professional'naja identichnost' v uslovijah marginalizatsii rossijskogo obshhestva. M.: Maks Press, 2005. 207 s.
2. *Garfikel' G.* Issledovanija po etnometologii. SPb.: Piter, 2007. 334 s.
3. *Giddens Je.* Ustroenie obshhestva: Ocherk po teorii strukturasii: Per. s angl. M.: Akademicheskij proekt, 2003. 634 s.
4. *Goffman Je.* Predstavlenie sebja drugim v povsednevnoj zhizni. M.: KANON-press-C, 2000. 157 s.
5. *Daudrih N.* Sotsial'naja identichnost': metodicheskij aspekt // Sotsiologicheskie issledovanija. 2000. № 13. S. 77–95.
6. *D'jui Dzh.* Obshhestvo i ego problemy. M.: Ideja-Press, 2002. 159 s.
7. *Zakovorotnaja M.* Identichnost' cheloveka: Social'no-filosofskie aspekty. Rostov n/D: Izd-vo SKNC VSh, 1999. 199 s.
8. *Ivanova N.* Social'naja identichnost': teorija i praktika. M.: Izd-vo SGU, 2009. 453 s.
9. *Izvekov A.* Transformatsija struktury lichnosti: smysl duhovnoj svobody cheloveka postmoderna // Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo Universiteta im. A. S. Pushkina. SPb: 2012. № 2. T. 2. S. 35–44.
10. *Kant I.* Traktaty i pis'ma/ M.: Nauka, 1980. 457 s.
11. *Kuli Ch.* Chelovecheskaja priroda i sotsial'nyj porjadok. M.: Ideja-press, 2001. 327 s.
12. *Malahov V.* Neudobstva s identichnost'ju // Voprosy filosofii. 1998. № 2. S. 43–54.
13. *Mamardashvili M.* Kantianskie variatsii. M.: Agraf, 2002. 320 s.
14. *Merton R.* Social'naja teorija i sotsial'naja struktura / Per. s angl. M.: AST: Hranitel', 2006. 873 s.
15. *Mid Dzh. G.* Izbrannoe: Sb. perevodov / RAN. INION. Tsentr sotsial. nauchn.-inform. issledovanij. M., 2009. 290 s.
16. *Mikljaeva A., Rumjantseva P.* Sotsial'naja identichnost' lichnosti: struktura, mehanizmy formirovanija. SPb., Izd-vo RGPU im. A. I. Gertsena, 2008. 190 s.
17. *Ozhigova L. N.* Psihologija gendernoj identichnosti lichnosti. Krasnodar: Kubanskij gosudarstvennyj universitet, 2006. 290 s.
18. *Pavlenko V.* Predstavlenija o sootnoshenii sotsial'noj i lichnostnoj identichnosti v sovremennoj zapadnoj psihologii // Voprosy psihologii. 2000. № 1. S. 135–141.
19. *Simonova O.* Sotsiologicheskij smysl ponjatija identichnosti k kontseptsii Je. G. Eriksona // Vestnik Moskovskogo Universiteta. Ser. 18: Sotsiologija i politologija. M.: MGU, 2001. № 2. S. 103–121.
20. *Suhachev V.* Predely identichnosti // Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta. SPb.: Izd-vo SPbGU, 1998. Ser. 6. Vyp. 4. № 21 [Elektronnyj resurs]. Rezhim dostupa: <http://anthropology.ru/texts/sukhach/limits.html>
21. *Uotson Dzh. B.* Psihologija kak nauka o povedenii. M.; L.: Gosizdat, 1926. 384 s.
22. *Habermas Ju.* Ponjatie individual'nosti // Voprosy filosofii. 1989. № 2. S. 35–40.
23. *Hesle V.* Krisis identichnosti // Voprosy filosofii. 1994. № 10. S. 112–123.
24. *Shhegolev A.* Chem platit chelovechestvo za pererozhdenie kul'tury v tsivilizatsiju: O binarnoj strukturoj modeli psihicheskogo apparata // Sankt-Peterburgskij universitet. 1997. № 9. S. 24–27.
25. *Erikson E.* Deti i obshchestvo. SPb.: ООО «Rech'», 2002. 416 с.
26. *Erikson E.* Identichnost': junost' i krizis. M.: Progress, 1996. 217 с.
27. *Erikson E.* Tragedija lichnosti. M.: Algoritm, Eksmo, 2008. 256 с.
28. *Jung K. G.* Transtsendental'naja funkcija // Izbrannoe. Minsk: ООО «Popurri», 1998. S. 19–53.
29. *Jaspers K.* Obshhaja psihopatologija. M.: Praktika, 1997. 156 s.