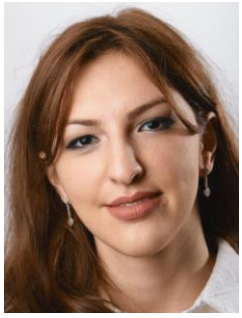
На соискание премии И.И. Шувалова

Монография **«Я и Другой: факторы формирования идентичности в информационном обществе»**

Дряева Элла Давидовна
кандидат философских наук
философский факультет МГУ
доцент



Аннотация работы:

Монография «Я и Другой: факторы формирования идентичности в информационном обществе» опубликована в Издательстве Московского университета в 2020 году, имеет двух научных рецензентов, объем монографии составляет 13 а.л., тираж – 300 экз. Доля участия автора составляет 90%, соавтором монографии является выпускник философского факультета МГУ, к.ф.н., пост-доктор КНР И.А. Канаев.

Монография посвящена рассмотрению и осмыслению стратегий изучения идентичности человека, которые обрели дисциплинарную институционализацию в современной науке. Фокус внимания авторов направлен на поиск зависимости средств формирования и конкретного содержания индивидуальных «Я-концепций» от модели идентичности более высокого уровня, распространяемых в коммуникативной среде культуры.

Проведенное в первой главе работы исследование истории и принципов формирования категории «идентичности» раскрывает преемственность этапов развития Западной культуры и позволяет обозначить ее тенденцию на автономное самоопределение отдельного человека. Одним из ключевых моментов данного процесса стало появление категории субъекта как независимого от внешнего мира центра сознания, которое произошло в начале Нового времени. Сравнительный анализ классического и неклассического

понимания субъекта и процесса познания представлен во второй главе. В третьей главе, достигнутое неклассической философией понимание важности взаимодействия индивидуального сознания с Другим, является основой для описания принципов восприятия человеком себя и мира в рамках современной психологии и когнитивной науки. Четвертая глава посвящена рассмотрению влияния коммуникации на формирование идентичности человека, проблеме трансформации идентичности с течением времени и определяющей роли окружающего общества. Появление виртуального пространства коммуникации и его взаимопроникновение с миром физической реальности рассмотрены в пятой главе. Это позволяет определить понятие «коммуникативной среды» как особой формы организации взаимодействия, объединяющей в себе черты виртуального пространства и действительной реальности. В заключении, проводится обобщение результатов исследования и на их основании объясняется тенденция современной Западной культуры на разделение идентичности человека с данным физическим телом, что проявляется как в пропаганде самопроизвольной самоидентификации в коммуникативной среде, так и в финансировании проектов, позволяющих реально разделить идентичность человека и его тело; раскрываются теоретические и практические следствия данного процесса.

Монография предлагает междисциплинарное осмысление проблемы идентичности и соответствует актуальному уровню научной дискуссии: список использованной литературы содержит 211 источников на русском языке, с акцентом на классические работы, и 92 источника на английском языке, преимущественно современные публикации 2015 – 2020 гг. Монография имеет два приложения: в ходе бесед с академиком РАН В.А. Лекторским и деканом философского факультета МГУ проф. В.В. Мироновым отстаиваются основные принципы исследования в формате живого философского диалога.

Автор, к.ф.н.
доцент кафедры социальной философии
и философии истории
философского факультета МГУ Э.Д. Дряева

Э.Д. Дряева, И.А. Канаев

Я и Другой

ФАКТОРЫ ФОРМИРОВАНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

Э. Д. Дряева, И. А. Канаев

Я и Другой

ФАКТОРЫ ФОРМИРОВАНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

Издательство Московского университета

2020

УДК 111.1
ББК 88.351
Д72

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований по проекту № 20-111-00057, не подлежит продаже

Рецензенты:

В. В. Миронов, член-корреспондент РАН,
доктор философских наук, профессор;

В. А. Лекторский, академик РАН,
доктор философских наук, профессор

Дряева Э. Д.

Д72 Я и Другой: факторы формирования идентичности в информационном обществе / Э. Д. Дряева, И. А. Канаев. — Москва : Издательство Московского университета, 2020. — 264 с. : ил.

ISBN 978-5-19-011523-9

В основе исследования лежат наиболее влиятельные в западной философии концепции формирования идентичности человека. Авторы монографии обобщают современные достижения когнитивной науки и рассматривают классическое и неклассическое понимание процесса познания. Анализ и категориальное разделение понятий идентичности и самосознания позволяют нивелировать противоречия классической и неклассической философии, прояснить исторические тенденции западной культуры и открыть перспективы для обретения идентичности в информационном обществе.

УДК 111.1
ББК 88.351

Автор представленных в книге иллюстраций *И. А. Канаев*.

© Э. Д. Дряева, И. А. Канаев, 2020
© Издательство Московского университета, 2020

ISBN 978-5-19-011523-9

Оглавление

Введение 7

Глава I. Идентичность как теоретическая проблема: культурно-исторические, индивидоцентрические и социоцентрические траектории исследования 20

§ 1. Индивидоцентричные исследования 24

§ 2. Социоцентрические исследования 38

§ 3. Культурно-исторические исследования 48

§ 4. Характеристика понятия идентичности 62

Глава II. Классическая и неклассическая модель познания себя и мира 64

§ 1. Классическое понимание субъекта 64

§ 2. Неклассическое понимание субъекта 71

Глава III. Отношение к Другому в процессе самоидентификации: самоотнесение, восприятие и внутреннее чувствование 82

§ 1. Восприятие окружающего мира 82

§ 2. Восприятие самого себя 88

§ 3. Внутреннее чувствование 93

Глава IV. Влияние коммуникации на формирование идентичности: Я-концепция, «картезианский театр» и проблема изменения самосознания в течение времени 102

§ 1. Формирование Я-концепции 102

§ 2. Ответственность в обществе 109

§ 3. Единство и множественность автобиографий 117

§ 4. Тождество и отрицание идентичности 125

§ 5. Волевое изменение идентичности 135

§ 6. Уровни формирования идентичности 148

Глава V. Трансформация идентичности в информационном обществе 153

§ 1. Характеристика виртуального пространства 153

§ 2. Различие виртуальности и реальности 162

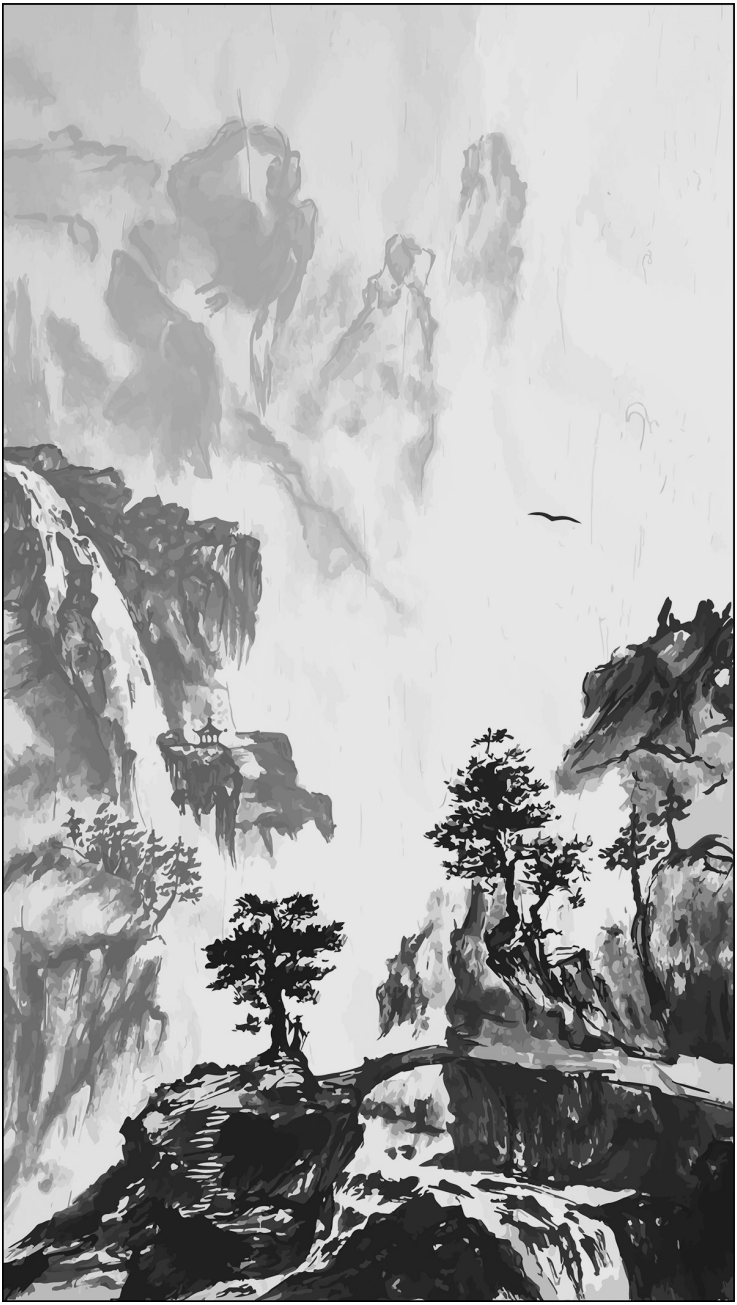
§ 3. Современная коммуникативная среда 169

§ 4. Перспективы обретения идентичности 180

Заключение 198
Итоги исследования 198
Теоретическое обобщение 204
Приложение 209
Что такое Знание? 209
Развитие цифровой культуры 237
Библиография 249

Авторы выражают искреннюю признательность научным руководителям академику РАН В. А. Лекторскому и члену-корреспонденту РАН В. В. Миронову за внимательное обсуждение научных вопросов при подготовке монографии и ценные критические замечания.

Э. Д. Дряева
И. А. Канаев



Введение

Для интеллектуальной культуры XX — начала XXI века одним из ключевых междисциплинарных сюжетов является проблема *идентичности*, которая собирает вместе различные стратегии и предметные области исследования и является общей дискуссионной территорией для всего комплекса наук о человеке: от смыкающейся с естественными науками психофизиологии и нейронауки до традиционно принадлежащих к сфере гуманитарных наук социальной философии, психологии и лингвистики. Ученые подходят к обсуждению проблемы идентичности с разных позиций, однако соглашаются друг с другом в том, что проблема идентичности носит комплексный характер и ее необходимо рассматривать в междисциплинарном контексте, ведь только так можно учесть освещенные различными дисциплинами аспекты этого сложного предмета.

Значимость проблемы идентичности связана с тем, что данный предмет находится на границе дисциплин, занятых исследованием общества и социальных явлений, и дисциплин, сосредоточенных на самовосприятии человеком своего «внутреннего» устройства. Представление человека о самом себе формируется на стыке сугубо внутренней, индивидуально-психологической работы, и при этом неизбежно зависит от положения индивида в мире и различных внешних, прежде всего социальных факторов. Этот конструкт направляет жизненные пути и решения, позволяет людям проводить различия между собой и социальными группами, объясняет массу поведенческих особенностей, включая негативные формы социального поведения в отношении представителей других культур и национальных групп[1]. Поэтому идентичность представляет собой один из ключевых компонентов социально-психологической действительности человека и должна быть исследована в равной мере и как необходимый компонент социальной реальности

[1] *Vignoles L.*, *Schwartz S.J.*, *Luyckx K.* Introduction: Toward an integrative view of identity // Handbook of Identity Theory and Research. Vol. 1: Structures and Processes / eds. S. J. Schwartz, K. Luyckx, L. Vignoles. N. Y.: Springer-Verlag Inc., 2012. P. 3.

(онтологический аспект проблемы идентичности), и как средство объяснения отдельных социальных и индивидуально-психологических проблем и явлений (функциональный аспект).

О растущем интересе и высокой актуальности проблемы идентичности для научного сообщества свидетельствует и стремительный рост числа публикаций по этой теме. С 1960-х по 2000-е годы количество публикаций, в которых термин *идентичность* (*Identity*) присутствует в заголовке или ключевых словах, выросло в 49,5 раза, притом что в целом рост числа индексированных научных публикаций за этот период составил только 7,4 раза[2]; соответственно, публикационная активность вокруг проблемы идентичности росла примерно в 7 раз быстрее, чем общее число научных публикаций, учтенных в различных базах цитирования.

Значение проблемы идентичности подтверждается не только формальными (количественными) показателями, но и непрекращающимися дискуссиями об этом предмете в различных областях обществознания и множащимся числом подходов к трактовке идентичности и ее взаимосвязей с другими предметами в области наук о человеке[3]. С одной стороны, большинство влиятельных исследователей согласны с тем, что к настоящему времени предметное поле изучения идентичности далеко от унификации и что существует серьезная проблема определения самого предмета исследования и обнаружения инвариантной основы в растущем многообразии теоретических и эмпирических (кейсовых) исследований идентичности. Одним из наиболее последовательных и влиятельных борцов за син-

[2] *Vignoles L.*, *Schwartz S.J.*, *Luyckx K.* Introduction: Toward an integrative view of identity // Handbook of Identity Theory and Research. Vol. 1: Structures and Processes / eds. S. J. Schwartz, K. Luyckx, L. Vignoles. N. Y.: Springer-Verlag Inc., 2012. P. 3.

[3] Перечислим лишь некоторые наиболее сформированные стратегии исследования идентичности, к настоящему времени прошедшие первичную дисциплинарную институционализацию (т. е. имеющие общепринятое самоназвание, сложившееся теоретическое ядро, круг репрезентативных представителей и, в некоторых случаях, собственные профессиональные коммуникационные площадки — от конференций до журналов): психоаналитическая, социально-когнитивная, конструктивистская, нарративная, дискурсивная, интеракционная, кросс-культурная, реляционная.

тез и построение единой социально-психологической теории идентичности является Джеймс Котэ. С другой стороны, ряд авторов (преимущественно конструктивистов и близких к ним) считают фрагментацию идентичности не теоретико-методологической проблемой, а реальностью, которая соответствует актуальному положению дел в мире. Соответственно, соглашаясь с констатацией отсутствия единства представлений об идентичности и сложности поиска унифицированной трактовки предмета, они считают такое положение дел естественным и не видят перспектив в развитии теории идентичности в духе классической дисциплины, которое предполагает единство эпистемологического статуса предмета в рамках современной науки[4].

С нашей точки зрения, представляется необходимой выработка определения идентичности, которое может стать основой для обсуждения в рамках учебного курса и предметом критики в рамках научного исследования, поскольку как распространение, так и творческое развитие любого знания требует согласия в том, о чем на данный момент ведется речь. Сформулированное определение не может оставаться неизменным, открытие и примирение противоречий обогащают и трансформируют предмет — но это требует четкого понимания того, о чем ведется речь. Достижению этого понимания и посвящена данная работа.

Казалось бы, достаточно данного в энциклопедии или Википедии определения. Так, в «Новой философской энциклопедии» сказано очень верно: «*Идентичность* — категория социально-гуманитарных наук, применяемая для описания индивидов и групп в качестве относительно устойчивых, „тождественных самим себе“ целостностей... *Идентичность* есть не свойство (т. е. нечто присущее индивиду изначально),

[4] См.: *Cote J.E.*, *Levine C.G.* Identity formation, agency and culture: A social psychological synthesis. Mahwah, N.J., 2002; *Cote J.E.* Identity Studies: How close are we to establishing the social science of identity? An appraisal of the field // Identity: An International Journal of Theory and Research. 2006. No. 6. Pp. 3–25; *Gergen K.* The saturated self: Dilemmas of identity in contemporary life // American Journal of Sociology. 1992. Vol. 97, No. 6. Pp. 1751–1752.

но отношение»[5]. Каждое слово данного определения является предметом специального рассмотрения для многих научных работ. Особый интерес представляет понятие *отношения*: от чего зависит то, что возникает лишь при взаимодействии? Обладает ли субъект познания какими-то свойствами, которые обусловливают его отношения с другими, или же его свойства устанавливаются в самом процессе взаимодействия?.. Для того чтобы добиться действительного понимания, недостаточно выучить пару определений. Как заметил классик диалектического материализма: «Мышление в понятиях направлено не на определение абстрактного единства, мертвого тождества ряда единичных вещей друг другу, а на раскрытие живого реального их единства, конкретной связи взаимодействия»[6].

Представленное в данной книге рассмотрение ограничено историей и современностью западной философской и научной мысли. Многие существующие виды взаимодействия будут рассмотрены в следующих работах. Однако представленная информация отражает актуальные достижения современной культуры и является необходимым основанием для последующего развития и обогащения полученного знания: «Действительно усвоить ту или иную область культуры, ту или иную форму человеческой жизнедеятельности — значит овладеть ею настолько, чтобы самостоятельно, индивидуально, творчески развивать ее дальше»[7].

Развитие положений теории возможно лишь после их твердого усвоения — и наглядные примеры являются необходимыми элементами передачи и объяснения знания. Завершают исследование две беседы авторов книги с академиком РАН В. А. Лекторским и деканом философского факультета МГУ В. В. Мироновым. Диалог позволяет более полно проявить уникальность каждого участвующего во взаимодействии, т. е.

---

[5] *Малахов В. С.* Идентичность // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Ин-т философии РАН; предс. научно-ред. совета В. С. Степин. М.: Мысль, 2000–2001.

[6] *Ильенков Э. В.* Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса // *Ильенков Э. В.* Категории: собр. соч.: в 10 т. Т. 2. М.: Канон+, 2020. С. 64.

[7] Там же. С. 48.

наглядно продемонстрировать явление идентичности. Таким образом, читатель получает возможность сопоставить и критически осмыслить данную в теоретической части книги информацию с рассуждением наиболее высококвалифицированных специалистов. Единство предмета обсуждения позволяет наиболее многогранно проявить взаимодействие, обусловленное различными типами идентичностей: их согласие, противоречие и взаимное обогащение.

В самом общем виде понятие *идентичность* (от лат. *identificare* — отождествлять) можно определить как явный или неявный ответ на вопрос «кто ты?»[8]. В трактовке основателя теории идентичности Э. Эриксона — это «постоянное соотнесение человека со своим собственным Я» вне зависимости от его изменчивости, «субъективное, вдохновенное ощущение тождества и целостности»[9]. Идентичность часто отождествляют с понятием *самосознания*: человек пытается найти себя среди множества образов, существующих в его собственном представлении и сознании других людей, строит модель себя, отвечая на те или иные жизненные вызовы, что для западной мысли представляется невозможным в отсутствии акта самосознания.

Проблема самосознания является одной из самых трудных в современной философии и специальных науках, изучающих сознание и познание: психологии, когнитивной нейронауке, когнитивной лингвистике и др. Дело в том, что понимание сознания невозможно без анализа феномена самосознания, так как последнее является необходимым компонентом первого — в настоящее время распространены теории, которые даже сводят феномен сознания к самосознанию.

Проблема самосознания была одной из основных тем классической философии начиная с Декарта[10]. Есть мнение (высказанное Ю. Хабермасом), что вся классическая европейская философия была философией самосознания. Развитие

---

[8] *Vignoles L., Schwartz S.J., Luyckx K.* Introduction: Toward an Integrative… P. 3.

[9] *Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис. М.: Прогресс, 1996. С. 28.

[10] *Декарт Р.* Метафизические размышления // *Декарт Р.* Избранные произведения. М.: Наука, 1950. С. 314–380.

европейской мысли в XX столетии поставило под сомнение идею о том, что субъект обладает привилегированным статусом в доступе к состояниям собственного сознания. Одним из ведущих утверждений неклассической философии является признание факта, что «Я не прозрачно для самого себя».

О самосознании в его отношении с сознанием и бессознательным, об опосредствовании самосознания отношением к Другому (внешней реальности и другому человеку) было много написано в философской, психологической, культурологической литературе XX века. Работы М. М. Бахтина о диалогическом отношении Я и Ты стали классикой русской философии[11]. Работы феноменологической традиции: Ж.-П. Сартра[12], М. Мерло-Понти[13], Э. Левинаса[14], П. Рикёра[15]; работы Ю. Хабермаса[16] связывают понимание самосознания и сознания с межчеловеческой коммуникацией, т. е. с отношениями Я и других людей. В последние 40 лет проблема самосознания стала актуальной и для аналитической философии, которая ранее ее не рассматривала и даже считала псевдопроблемой[17]. Особый интерес в этой связи представляют работы авторов, следующих аналитической философской традиции: Сёрла[18], Т. Нагеля[19], Г. Стросона[20], Д. Деннета[21], Д. Чалмер-

[11] *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности // Собрание сочинений: в 7 т. Т. 1. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 69–265.

[12] *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2004.

[13] *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб.: Наука, 1999.

[14] *Левинас Э.* Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998.

[15] *Рикёр П.* Я-сам как другой. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2008.

[16] *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2001.

[17] *Райл Г.* Понятие сознания. М.: Идея-Пресс, 2000. С. 21–34.

[18] *Сёрл Дж.* Открывая сознание заново. М.: Идея-пресс, 2002.

[19] *Нагель Т.* Каково быть летучей мышью? Самара: Бахрах-М, 2003.

[20] *Strawson G.* Selves: An Essay in Revisionary Metaphysics. Oxford, 2009.

[21] *Деннет Д.* Виды психики: на пути к пониманию сознания. М.: Идея-Пресс, 2004. 184 с.; *Деннет Д.* По следу Дарвина. Где есмь Я? 2000 // *Юлина Н. С.* Головоломки проблемы сознания. Концепция Д. Деннета. М.: Канон+, 2004. С. 396–427.

са[22] и др. Усилился интерес к этой проблематике у ряда представителей современных когнитивных исследований, которые нередко в особой форме воспроизводят как классические, так и неклассические философские представления о самосознании. Необходимо особо отметить работы Дж. Гибсона[23], Р. Харре[24]. Г. Ленка[25], С. и М. Блексли[26], М. Газзаниги[27]. В отечественной литературе феномен самосознания исследуется в философских работах Э. В. Ильенкова[28], М. К. Мамардашвили[29], Ф. Т. Михайлова[30], А. Г. Спиркина[31], В. А. Лекторского[32], Д. И. Дубровского[33], В. В. Васильева[34], Н. С. Юлиной[35], В. М. Розина[36],

---

[22] *Chalmers D. J.* The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. Oxford, 1996.

[23] *Гибсон Дж.* Экологический подход к зрительному восприятию. М.: Прогресс, 1988.

[24] *Harré R.* Personal being. Oxford: Harvard University Press, 1984.

[25] *Lenk H.* Grasping reality: An interpretation-realistic epistemology, in series on the foundations of natural science and technology. River Edge, N. J.: World Scientific, 2003.

[26] *Blakeslee S.*, *Blakeslee M.* The body has a mind of its own: How body maps in your brain help you do (almost) everything better. N. Y.: Random House, 2007.

[27] *Gazzaniga M. S.* The consciousness instinct: Unraveling the mystery of how the brain makes the mind. N. Y.: Farrar, Straus and Giroux, 2018.

[28] *Ильенков Э. В.* Диалектическая логика: очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1984; *Ильенков Э. В.* Что же такое личность? // С чего начинается личность. М.: Политиздат, 1979.

[29] *Мамардашвили М. К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Азбука, 2010.

[30] *Михайлов Ф. Т.* Общественное сознание и самосознание индивида. М.: Наука, 1990. 222 с.; *Михайлов Ф. Т.* Загадка человеческого Я. 3-е изд. М.: Ритм, 2010.

[31] *Спиркин А. Г.* Сознание и самосознание. М.: Политиздат, 1972.

[32] *Лекторский В. А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2001; Философия, познание, культура. М.: Канон+, 2012.

[33] *Дубровский Д. И.* Психические явления и мозг. М.: Наука, 1971; Сознание, мозг, искусственный интеллект. М.: Стратегия-Центр, 2007.

[34] *Васильев В. В.* Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-традиция, 2009.

[35] *Юлина Н. С.* Головоломки проблемы сознания. М.: Канон+, 2004.

[36] *Розин В. М.* Феномен множественной личности. М.: Либроком, 2013; Розин В.М Личность и ее изучение. М.: Эдиториал УРСС, 2004.

Ю. И. Александрова[37], А. М. Иваницкого[38] и др.; также см. беседу автора книги с В. А. Лекторским в приложении к данной монографии.

Несмотря на то что ряд исследователей при обсуждении проблемы идентичности и сознания обращается к рассмотрению отношения к Другому, в отечественной литературе отсутствует детальное исследование того, как наиболее перспективные подходы в современных исследованиях диктуют необходимость отказа от классического понимания самосознания и дают важный материал для осмысления взаимосвязи идентичности и самосознания.

Произошедшие в начале XXI века изменения повлекли за собой качественное переосмысление роли коммуникаций во всех сферах жизни общества, возникновение новых типов коммуникативных структур[39] и изменение роли коммуникации в развитии социума и культуры. Объемы информационных потоков в современном обществе выросли настолько, что в непрекращающемся процессе их воспроизводства и потребления у человека возникают трудности с синтезом данных и формированием целостного мировоззрения. Обилие стремительно нарастающей информации оказывает влияние на когнитивные возможности человека, следствием чего является поверхностность ее восприятия и трансформация самих способов организации информационных потоков в сознании человека.

Некоторые исследователи полагают, что современная культура трансформировалась из «культуры книги» в «культуру экрана» и это существенно отразилось на особенностях мышления: сознание перестало быть «универсальным» и стало «клиповым», опирающимся на эмоциональные, а не на интеллектуальные познавательные средства[40]. Такой переход можно

[37] *Александров Ю. И.* Введение в системную психофизиологию // Психология XXI века. М.: Пер Се, 2003. С. 39–85.

[38] *Иваницкий А. М.* Естественные науки и проблема сознания // Вестник Российской академии наук. 2004. Т. 74, № 8. С. 716.

[39] *Тихонов О. В.* Социальные сети как пространство самопрезентации индивида // Вестник Казанского технологического университета. 2012. Т. 15, № 22. С. 196–199.

[40] Термин *clip* в переводе на русский имеет следующие значения: «отрезок», «фрагмент», или «отрывок из видеоряда». Одним из первопроходцев

охарактеризовать как замену мировоззрения мироощущением и переход от рационального идеала познания к эстетическому. Такой процесс, очевидно, является регрессом с точки зрения классической западной культуры[41].

Современные коммуникативные среды, основу которых составляет инфраструктура Интернета и его национальных сегментов, представляют собой самоорганизующуюся эволюционирующую систему и обеспечивают тиражирование новых культурных образцов — т. е. формируют новый тип мышления и сознания. Появляются новые понятия, представляющие пользователей Интернета как жителей особого мира: «человек кликающий»[42], «поколение большого пальца»[43], «поколение с опущенной головой»[44]. Фрагментарность, бессвязность и экспансивность новой электронной культуры действуют на людей угнетающе, а тиражируемые электронными СМИ

в изучении клипового мышления является французский социолог А. Моль, который в работе «Социодинамика культуры» (1967) отметил характерные черты культуры (названной им «мозаичной») в постиндустриальном обществе.

[41] См., например, оценку эстетического познания («искусства») в третьей части «Энциклопедии философских наук» Гегеля — параграфы 556–563. См. также: *Межуев В. М.* Феномен книги и национальное в культуре // Общество и книга: от Гутенберга до Интернета. М.: Традиция, 2001. С. 98.

[42] Определение введено В. Тарасенко. Автор исходит из того, что человек — существо прежде всего ручное, т. е. действующее главным образом руками. «Человек начинается с пальцев и рук. Палец умнее, чем мозг. Палец быстрее осваивает предлагаемое ему новое действо, а разум плетется за пальцем, создавая возможные концепции и схемы объяснения» (*Тарасенко В. В.* Антропология Интернет: самоорганизация «человека кликающего» // Общественные науки и современность. 2000. № 5. С. 113–115).

[43] Современные подростки набирают одним большим пальцем SMS быстрее, чем взрослые вводят текст на обычном компьютере. Поэтому подростков прозвали «поколением большого пальца».

[44] В 2014 г. Общество немецкого языка (GfdS — Gesellschaft für deutsche Sprache) опубликовало список слов — определений года: самых интересных, самых употребляемых и самых злободневных. Одним из них стало Generation Kopf unten (поколение с опущенной головой). Интересно, что это «поколение» не имеет возрастных рамок. К нему относятся все те, кто склонил свои головы над экранами смартфонов, планшетов, те, кто живет в них онлайн.

аттракционы[45] позволяют временно отгородиться от личных и социальных проблем, скрыться в мире фантазий и иллюзорных переживаний.

В. В. Миронов сравнивает общение в Интернете с виртуальным карнавальным шествием, где маски на собеседниках позволяют им говорить все что угодно вне зависимости от своего социального положения, пола и т. п., выбирать себе ту роль, которая на данный момент является наиболее привлекательной: «Блестящим условием для нарастания и закрепления карнавала становится Интернет. Общение в Интернете — это виртуальное карнавальное шествие, со всей его атрибутикой. Вместо собеседников — маски, которые позволяют говорить все что угодно, включая оскорбления и пр. Интернет переводит реальную жизнь в виртуальный карнавал, значительно продлевая время его действования»[46]; см. беседу автора книги с В. В. Мироновым в приложении.

В отличие от реальной жизни (т. е. жизни за пределами новых коммуникативных сред), где социальная роль человека определяет его статус и положение в обществе, пользователь социальных сетей обладает куда бóльшим набором средств для конструирования своей роли. Немаловажно и значение возможности нахождения в нескольких «виртуальных реальностях» одновременно — это приводит к возникновению множественной идентичности не как некоего отклонения[47], но как новой нормальности. Пластичность идентичности (демонстрация определенной «маски» в зависимости от ситуации), подавляющее влияние СМИ на мировосприятие и миропонимание человека обостряют проблему подлинности и целостности личностной идентичности индивида.

---

[45] Термин введен С. М. Эйзенштейном для обозначения единицы членения информационного потока с точки зрения производимых им психофизиологических эффектов (эмоциональных откликов) — см.: *Эйзенштейн С. М.* Монтаж аттракционов // ЛЕФ. 1923. № 3.

[46] *Миронов В. В.* Процессы трансформации культуры в глобализирующемся мире: коммуникационный вектор // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2010. № 3. С. 16–17.

[47] См.: *Розин В. М.* Феномен множественной личности. М.: УРСС, 2013. 200 с.

Вследствие данных обстоятельств возникает потребность в осмыслении процесса трансформации идентичности в специфических современных условиях, ключевой особенностью которых в контексте воспроизводства когнитивных процессов являются новые коммуникативные средства и информационные среды. Поэтому можно говорить о переходе к жизни в мире, где существует более одной реальности: пусть мы пока еще и различаем «реальную» и виртуальные реальности, но весьма показательно уже то, что мы называем эту последнюю именно «реальностью», а не фантазией или миражом. Такой процесс сопряжен с неизбежными социокогнитивными изменениями и формированием новой «культуры себя»: в соответствии с множественностью сред обитания, формирование множественности Я происходит практически естественно — тогда как достижение единства Я, которое не даст потеряться в многообразии предписанных и самостоятельно простроенных ролей, является нетривиальной задачей. Однако можно ли при отсутствии объединяющей идентичности вести речь об осознанном действии, ответственности субъекта за свои дела — да и о самом бытии человека?

Было бы опрометчивым утверждать о появлении задачи объединения многих Я лишь в эпоху современности. Например, китайская культура утвердила главенствующую роль семейных отношений, которые проецировались на всю систему мироздания и задавали тон повествования при взаимодействии с Другими и с самим собой[48]. Подобное миропонимание можно встретить и в других традиционных культурах. Свойственно ли оно для Запада? Маловероятно: идеалом для человека Запада является самостоятельное установление своей идентичности: если быть в семье — то лишь по собственному выбору.

Даже если бы и получилось найти некий традиционный для западной культуры ответ (что маловероятно в силу указанного главенствования самоопределения), невозможно пренебречь указанной спецификой современных коммуникативных сред. Современный человек должен не только объединить свои роли в обществе, но и взаимодействовать со своими

[48] *Ames R. T.* Confucian role ethics: A vocabulary. Hong Kong: Chinese University Press, 2011.

множественными Я как с Другими. Такая задача требует не только формирования объединяющей идентичности (что реализуемо достаточно просто) — требование быть субъектом своего действия устанавливает необходимую связь идентичности и самосознания человека. Не будет преувеличением сказать, что ввиду привнесенных техническим прогрессом изменений жизненного мира подобный вызов впервые стоит перед западным человеком. Предлагаемое читателю исследование ставит своей целью рассмотреть взаимосвязь идентичности и процесса самосознания, уделяя особое внимание классическим и неклассическим формам взаимодействия Я и Другого.

Глава I
Идентичность как теоретическая проблема: культурно-исторические, индивидоцентрические и социоцентрические траектории исследования

Основатель гуманистической психологии А. Г. Маслоу считал необходимость *самоидентификации* третьей базовой потребностью человека после удовлетворения физических потребностей и потребности в социальной защищенности. По мнению Э. Фромма, чьи взгляды в значительной степени определили развитие психоанализа и связанных с ним исследовательских стратегий во второй половине XX столетия, потребность очертить границы своего Я связана с самой природой человека. Человек, будучи вырванным из природной среды, сталкивается с проблемой Себя и отношения к Себе: «Потребность в эмоциональном самоотождествлении укоренена в природе человека, исходит из самих условий человеческого существования и служит источником наших интенсивных устремлений»[49].

Наряду с рассмотрением идентичности в контексте проблемы индивидуального Я и персональных средств формирования «образа себя» для обнаружения осознания собственных границ (интроспективно-когнитивная перспектива) вторым ключевым теоретическим истоком исследований идентичности стал символический интеракционизм, использовавший прямо противоположную отправную точку: идентичность — продукт социальных процессов, формируемый на основе социальных взаимодействий[50]. И хотя классики первого поколения сим-

[49] *Фромм Э.* Пути из больного общества. Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 552.

[50] *Stryker S.* In the beginning there is society: Lessons from a sociological social psychology // The Message of Social Psychology: Perspective on Mind in Society / eds. C. McGarty, S. A. Haslam. Cambridge, 1997. Pp. 315–327;

волического интеракционизма Дж. Мид и Ч. Кули не пользовались термином *идентичность*, предпочитая ему различные варианты Я и самости[51], с 1960-х годов благодаря работам Э. Гоффмана[52] использование понятия идентичности начинает прочно ассоциироваться с различными версиями символического интеракционизма[53].

Две эти старейшие (и, возможно, наиболее влиятельные) стратегии исследования идентичности — психоцентрическая и социоцентрическая, — использующие соответственно редукцию к внутренним психическим процессам либо, напротив, к внешним социальным взаимодействиям, — по сути, являются взаимодополняющими и фиксируют две крайние точки диапазона различных подходов, различающихся оценкой значимости внутренних и внешних факторов формирования идентичности. При внушительном разнообразии подходов подавляющее большинство из них укладывается в рамки указанного диапазона и различается либо непосредственно выбором социоцентрической или психоцентрической модели идентичности, либо преимущественным интересом к одному из компонентов комплексной структуры идентичности, либо выбором преимущественного инструмента воспроизводства идентичности.

В соответствии с указанным выше методологическим предпочтением можно провести дополнительное разделение исследований в соответствии с отношением к предмету их рассмотрения.

Serpe R. T., *Stryker S.* The symbolic interactionism perspective and identity theory // Handbook of Identity Theory and Research. Vol. 1: Structures and Processes / eds. S. J. Schwartz, K. Luyckx, L. Vignoles. N. Y.: Springer-Verlag New York Inc., 2012. Pp. 225–248.

[51] Только в литературе по социальной психологии М. Лири и Дж. Таньи насчитали около 50 различных терминов, образованных за счет соединения того или иного предиката через дефис с Я или Самостью (self) — см.: *Leary M. R.*, *Tangney J. P.* The Self as an organizing construct in the behavioral and social sciences // Handbook of Self and Identity / eds. M. R. Leary, J. P. Tangney. N. Y.: The Guilford Press, 2003. Pp. 3–14.

[52] *Goffman E.* Stigma: Notes on the management of spoiled identity. London: Penguin, 1963.

[53] *Stryker S.* Symbolic interactionism: A social structural version. C. A.: Menlo Parc, 2000.

1. Делается прямой выбор в пользу психо- или социоцентрической модели идентичности. Например, ведутся дискуссии о том, является ли идентичность индивидуальным, коллективным или реляционным (воспроизводящимся во взаимодействии с другими) явлением; стабильной или текучей; самостоятельно конструируемой индивидом или социально конструируемой[54].

2. Исследование концентрируется на проблемах формирования и воспроизводства различных механизмов и источников идентичности, таких как групповые[55] или возможные (желательные и избегаемые) идентификации («не быть фашистом», «быть модным»)[56].

3. Основное внимание посвящено формам воспроизводства и поддержания идентичности, включая субъективный способ осознания и поддержания идентификации индивида. Практически все подобные исследования отличаются выраженной переоценкой индивидуальных, «внутренних» факторов формирования идентичности и тяготеют к конструктивистской эпистемологии: трактуют идентичность как результат конструктивной работы субъекта по созданию вербальной формы Я-концепции. Характерными примерами таких исследований являются дискурсивная теория идентичности[57], социокогнитивный конструктивный подход[58] и нарративная теория идентичности[59].

---

[54] *Vignoles L., Schwartz S.J., Luyckx K.* Introduction: Toward an integrative view of identity // Handbook of Identity Theory and Research. Vol. 1: Structures and Processes / eds. S. J. Schwartz, K. Luyckx, L. Vignoles. N. Y.: Springer-Verlag New York Inc., 2012. Pp. 8–12.

[55] *Spears R.* Group identities: The social identity perspective // Handbook of Identity Theory and Research... Pp. 201–224.

[56] *Oyserman D., Leah J.* Possible identities // Handbook of Identity Theory and Research... Pp. 117–148.

[57] *Gee J.P.* An introduction to discourse analysis. Theory and method. London, UK: Routledge, 1999.

[58] *Berzonsky M.D.* A constructivist view of identity development: People as post-positivist self-theorists // Discussions on Ego-Identity / eds. R. J. Kroger. Hillsdale, N. J.: Erlbaum, 1993. Pp. 169–183.

[59] *McAdams D.P.* Personal narratives and the life story // Handbook of personality: Theory and Research / eds. O. John, R. Robins, L. Pervin. N. Y., 2008. Pp. 242–262.

Несмотря на то что перечисленные подходы рассматриваются их адептами как конкурентные, нам они представляются имеющими инвариантную основу и скорее дополнительными, т. е. описывающими диапазоны возможностей, а не взаимоисключающие решения.

В данном исследовании мы будем исходить из того, что идентичность является ответом на вопрос «кто ты?» и она:

1) формируется под воздействием внешней реальности, но представляет собой индивидуальную «внутреннюю» рецепцию этого воздействия;

2) может быть более или менее осознанной;

3) включает дискурсивную (вербально оформленную) и недискурсивную (эмоционально-образную, психофизиологическую) составляющие;

4) может предназначаться для самосознания (внутренняя когнитивная функция) и/или самопрезентации (внешняя адаптационная функция);

5) относительно стабильна, но может меняться под воздействием различных психоэмоциональных (включая биогенные) и социальных факторов;

6) содержит как дескриптивные, так и нормативные (желательные и избегаемые идентификации) компоненты;

7) имеет комплексную иерархическую структуру и обладает внутренней динамикой, обусловленной невозможностью полного соответствия предписываемой (готовой, диктуемой «другими») и эгоцентрической (самостоятельно избираемой) идентичностью;

8) играет ключевую роль в процессах регуляции социального поведения и адаптации, являясь эксплицитным (коммуникативно оформленным) Я субъекта.

Перечисленный набор признаков задает основные контуры модели идентичности и позволяет говорить о наличии двойной детерминации идентификационных процессов. Поскольку идентичность формируется в зоне контакта индивидуального и социального, она всегда определяется как внутренними конструктивно-когнитивными и психоэмоциональными факторами (личностью, индивидом), так и внешними социокультурными факторами (социальной действительностью, другими).

Во многом идентичность оказывается ответственной за баланс персонального и социального в Я-концепции конкретного индивида, формируя для него как границу Себя и Другого, так и допустимые способы действий на этой границе.

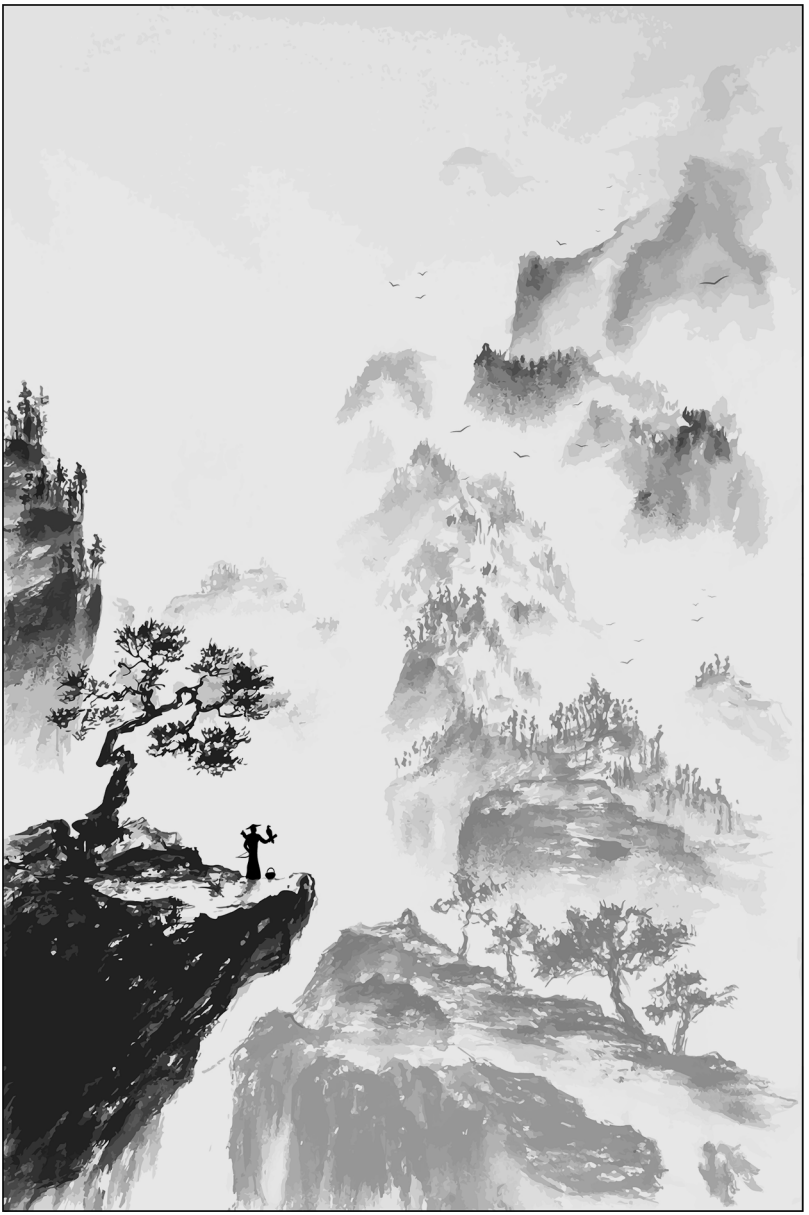
Помимо психологических и социологических исследований идентичности необходимо отдельно отметить культурно-исторические исследования, ориентированные на выявления макрозакономерностей и крупных структурных детерминант в идентификационных процессах и моделях, выходящих за рамки локальных, индивидоцентричных моделей воспроизводства идентичности, рассматриваемых психологами и социологами. Сюда относятся кросс-культурные и социально-исторические исследования идентичности, по сути, пытающиеся предложить своего рода метатеорию идентичности, основанную на выявлении трансформационной парадигмы некоторой инвариатной модели идентичности, структура которой определяется культурой, а конкретное наполнение зависит уже от социально-интеракционных процессов и индивидуальной психики субъекта[60].

Мы постараемся дать более подробную характеристику обозначенным ранее трем типам стратегий исследования идентичности и конкретизировать предложенную модель, одновременно выделив те аспекты проблемы и методы исследований, которые представляются наиболее важными и перспективными с точки зрения проблемы трансформации идентичности в условиях информационного общества.

§ 1. Индивидоцентричные исследования

В качестве самостоятельной проблемы персональная идентичность (как устойчивое тождество субъекта) была поднята в исследованиях Д. Локка и Д. Юма, для которых ввиду эмпирико-сенсуалистских взглядов на познание вопрос о тождестве субъекта был принципиальным и не предполагал очевидного ответа на вопрос о возможности знания и социального статуса

[60] *Smith P.B., Long K.M.* Social identity theory in cross-cultural perspective // Social Identities: Motivational, Emotional and Cultural Influence / eds. R.G. Brown, D. Capozza. Hove: Psychology Press, 2006. Pp. 153–170.



индивида, в частности, о персональной правовой и моральной ответственности.

По мнению Д. Локка, идентичность личности состоит в тождестве непрерывного сознания, а не какой-либо субстанции (вне зависимости от того, материальная она или нет): «Одну и ту же личность образует не одна и та же субстанция, а одно и то же непрерывное сознание»[61]. Поэтому Локк отвергал связь идентичности и души. Душа обладает бессмертием; идентичность может разделяться многими людьми, принадлежащими к разным точкам пространства и времени: жители некоего города, граждане страны. Если представить, что идентичность задана душой, то это будет значить, что возможно перемещение душ. С точки зрения Локка это абсолютно невозможно, поскольку тогда люди из разных эпох могли бы быть одним и тем же человеком.

Идентичность необходима потому, что человек должен нести ответственность за все свои совершенные поступки и может получить за них вознаграждение или наказание. Таким образом, идентичность связывается с социальной стороной человека: тем, что в эпоху Просвещения называлось «нравами» и «нравственными чувствами». Память позволяет человеку помнить обо всех совершенных им ранее действиях.

Однако этот подход подвергся резкой критике со стороны современников Дж. Локка — Д. Батлера и Т. Рида. Они считали, что эта теория не допускает единой сущности личности, поскольку если идентичность задается сознанием, то когда человек временно утрачивает по какой-то причине сознание, он перестает существовать как тот же самый человек. Рид считал, что идентичность — это «продолжающееся непрерываемое существование той неделимой вещи, которую я называю собой. Чем бы это Я ни было — это что-то, что думает, размышляет, решает, действует и страдает. Я не есть мысль, Я не есть действие, Я не есть чувство; Я есть что-то, *что* думает, и действует, и страдает. Мои мысли, и действия, и чувства в каждый момент меняются; они не имеют продолжающегося существования; но это Я, которому они принадлежат, — постоянно.

[61] *Локк Дж.* Сочинения: в 3 т. Т. 1: Опыт о человеческом разумении. М.: Мысль, 1985, С. 47.

Идентичность персоны есть совершенная идентичность... Она не признает степеней, и невозможно, чтобы персона была отчасти той же самой, а отчасти другой, так как персона есть монада и неделима на части»[62]. Именно этот тезис с точки зрения Рида является, в частности, основой правосудия, ибо в противном случае мы не можем быть ответственны за наши действия.

Д. Юм редуцирует представление Локка о самоидентичности как о тождестве сознания[63]. Идентичность конституируется не изнутри, а извне, т. е. из общества, и формируется через репутацию, славу и т. д. Согласно Юму Я представляет собой всего лишь «пучок восприятий», а сознание есть впечатление о Я как объединенном сложном феномене. При этом Я постоянно созидается внешним миром, а не является внутренним и обладающим принципиально самостоятельным существованием «до» опыта. Фактически, в этот период были впервые сформулированы тезисы о формировании идентичности в культурном пространстве и обществе — т. е. была замечена роль Другого в формировании «образа себя». Человек в этом подходе находит и создает себя через «внешнее» — свою деятельность. Для Юма сознание человека — *tabula rasa*, чистая доска, которую необходимо правильно заполнить. Человеческие качества не заданы с рождения, а формируются воспитанием и образованием. «Начиная наблюдать *себя*, свое я, я никогда не сознаю его отдельно от одного или нескольких восприятий; я вообще ничего не сознаю, кроме восприятий. Следовательно, совокупность их образует я»[64]. Таким образом, Я не обладает онтологической автономией и является просто фокусом, точкой схождения потока переживаний-восприятий.

Принципиальное значение для становления проблематики идентичности в контексте индивидоцентрического контура исследования этой проблемы имеет антропология И. Канта. В его

---

[62] *Рид Т.* Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. СПб.: Алетейя, 2000.

[63] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. Кн. 1. О познании. М.: Канон, 1995. С. 345–358.

[64] *Юм Д.* Исследования о человеческом разумении. М.: Мысль, 1995. С. 15.

работах обнаруживается наиболее зрелая форма трансцендеталистской эпистемологии, обосновывающей автономию субъекта и одновременно фиксирующей его границы (в том числе, описывающей возможный контур идентичности, определяемой в данном случае через моральное поведение в условиях личной ответственности): «Ибо ставит его перед лицом неопределенности конкретных ситуаций и требует, чтобы он принимал решение свободно, автономно, не дожидаясь ни земной, ни потусторонней подсказки»[65].

И. Кант разрабатывает теорию безусловного нравственного выбора и поднимает проблему нравственности, которая в эпоху Просвещения рассматривалась как проблема регуляции социального поведения («нравов» и «нравственных чувств»), на принципиально иной, трансцендентальный уровень, как деятельность в ситуации уверенности[66]. Исходя из того что нравственный закон является всеобщим и необходимым, каждый человек может рассчитывать на то, что другие люди будут поступать одним и тем же образом, действуя в соответствии с требованиями разума. Но для того чтобы такой моральный закон обрел силу, необходимо, чтобы разум имел законодательную силу для каждого индивида и вышел из пассивного состояния, тогда и сформируется новый тип мышления, а за ним и новый тип человека[67]. Тем самым открывается перспектива совместить в представлении о человеке всеобщность (универсальность и непреложность категорического императива и требований морального закона) и индивидуальность, которая появляется на уровне практических действий: каждый индивидуально реализует всеобщий моральный закон, обретая идентичность в практике. Соответственно, практическое действие обеспечивает персонализацию, а моральное начало (трансцендентальный исток) этого действия обеспечивает

[65] *Соловьев Э. Ю.* И. Кант: знание, вера и нравственность // Прошлое толкует нас: очерки по истории философии и культуры. М.: Политиздат, 1991. С. 170.

[66] *Козловски П.* Общество и государство: неизбежный дуализм. М.: Республика, 1998. С. 222.

[67] *Кант И.* Критика способности суждения // Сочинения: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 5. С. 135.

родовую принадлежность и связанные с нею социальные константы, позволяя индивиду быть не только «уникальным», но и «человеком».

Дальнейшее развитие индивидоцентричного контура исследования идентичности связано преимущественно с философской и научной психологией. В свою очередь, теоретическое ядро исследований идентичности в психологии сложилось в психоаналитической традиции. Анализ идентификационных процессов концентрируется здесь на соотношении различных компонентов личностной структуры индивида, описывающихся такими терминами, как *самость*, *Я* и собственно *идентичность*.

Так, согласно З. Фрейду, идентичность является результатом процесса, посредством которого ребенок учится разделять внешние личности и объекты. Внутренний стержень личности в его понимании имеет постоянную идентичность. Для ее обозначения Фрейд использует понятие *Эго*. Эго является индивидуальным центром организованного опыта и планирования, но оно всегда находится в уязвимом положении с инстинктивной стороны индивидов, не находящих полной реализации инстинктивных желаний. Супер-Эго — это интериоризация всех запретов, которым подчиняется Эго. Оно формируется в детстве как интериоризация родительской фигуры («воспитателя») и различных социальных институтов, выполняющих функции контроля индивида. Именно здесь стыкуется психологическое понимание идентичности с социологическим. Ведь личность также формируется под постоянным контролем «обобщенного Другого».

Одновременно в психоаналитической традиции делается акцент на внутренних устремлениях человека. Это связано с пониманием того, что Я, которое есть то, как думает человек о себе сам, и Я, представляющее то, что думают о нем другие, являются совершенно разными представлениями. Попадая под огромный груз требований со стороны социума, человек впадает в кризисное состояние. Основанием такого кризиса является неустойчивое взаимодействие внутренних свойств человека с внешней средой, отсутствие у него согласия с самим собой.

К. Ясперс представлял идентичность как один из четырех формальных признаков сознания Я — понимание того, что я являюсь тем, кем был всегда, и все события в моей жизни происходят именно со мной. По словам Ясперса, примером нарушенной идентичности является уверенность больных шизофренией в том, что происходившие с ними события на самом деле были не с ними, а с кем-то другим[68].

Хотя уже у З. Фрейда присутствует эксплицитная и хорошо разработанная концепция идентичности[69] (так как психоанализ сам по себе направлен на выявление «настоящего Я» человека — его идентичности), терминологически оформил этот предмет и обеспечил выход проблематики за пределы узкоспециальных областей Э. Эриксон: «Если встреча философского и социологического словоупотребления и произошла, то случилось это именно благодаря Эриксону»[70].

Эриксон также считал, что идентичность формируется с первых дней жизни ребенка в его взаимоотношениях с окружающим миром. Таким образом, у ребенка складывается представление о целостности своего Я вне зависимости от ситуаций и взаимодействий с разными людьми. Идентичность в трактовке Эриксона — это тождественность личности самой себе, которая не прерывается во времени и признается окружающими людьми: «Идентичность индивида основывается на двух одновременных наблюдениях — на ощущении тождества самому себе и непрерывности своего существования во времени и пространстве и на осознании того факта, что твои тождество и непрерывность признаются окружающими»[71].

Э. Фромм критиковал концепцию Эриксона с позиции экзистенциальной философии, поскольку считал, что он поддерживает подчиненный характер формирования идентичности по отношению к индустриальному обществу, тогда как подлинная идентичность предполагает свободу и творчество, а не за-

[68] *Ясперс К.* Общая психопатология. М.: Практика, 1997.

[69] См.: *Фрейд З.* Толкование сновидений / пер. с нем. М.: Эксмо; СПб.: Мижгард, 2005.

[70] *Малахов В. С.* Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. 1998. № 2. С. 43.

[71] *Эриксон Э.* Идентичность, юность, кризис. М.: Прогресс, 1996. С. 59.

висимость от оков индустриального общества[72]. Фромм показал сложную взаимосвязь между идентичностью и конкретными историческими условиями (описал влияние тоталитарных систем на личность человека), а также между чувством одиночества и чувством свободы, баланс между которыми необходимо найти в процессе самоидентификации.

К. Юнг настаивал на существовании врожденного состояния «первоначальной идентичности», архетипической способности осуществлять идентификацию. Если Я для него является центром сознания, то Самость является пространством объединения сознательного и бессознательного. Поначалу Я сложно отделить от Самости. Они расходятся лишь со временем. Самость представляет собой упорядоченный принцип целостной личности и таким образом занимает более высокое положение. Задача Я — выполнять требования этой более высокой инстанции.

По мнению Ж. Лакана, изначально Я человека формируется на основе воображения и только потом выстраивается в контексте символических элементов культуры и языка, представляя собой систему взаимоотношения Я и Другого. Впервые увидев себя в зеркало, ребенок связывает разрозненные чувства относительно своего тела в единую картинку. Образ тела в зеркале является первичной идентификацией. «Образ тела завоевывается им в качестве чего-то одновременно существующего и не существующего, по отношению к чему координирует он как собственные свои действия, так и образы тех, кто отражается в зеркале вместе с ним... Любая возможность себя выстроить проходит для человеческой реальности через этот опыт». Такую идентификацию Ж. Лакан называет Идеал Я (*ideal ego*), и она становится базисом для дальнейших идентификаций. «Стадия зеркала — это встреча субъекта с тем, что, являясь реальностью в собственном смысле слова, в то же время ею не является, с виртуальным образом, играющим решающую роль в той кристаллизации субъекта»[73].

---

[72] *Фромм Э.* Психоанализ и этика. М.: Республика, 1993. С. 281.

[73] *Лакан Ж.* Стадия зеркала как образующая функцию «Я» // *Лакан Ж.* Семинары. Т. 1. М.: Логос, 1998.

Образ тела как первичная идентификация изначально будет носить воображаемый характер. Сначала ребенок будет относиться к этому образу как к чужому, но через некоторое время он станет восприниматься как свой собственный, его внутреннее Я. Образ, сформированный на границе, поначалу будет отчужден от ребенка, но затем происходит своеобразная эволюция от восприятия образа в зеркале как чуждого индивиду до того, когда этот чуждый образ станет его собственным; до того, как этот образ будет восприниматься тождественным внутреннему Я. В зеркале индивид видит не себя, а себя смотрящего. Так уже на первых этапах своего становления в идентичность вплетается инаковость, изначальное неравенство самому себе.

Таким образом, для психологических подходов к исследованию идентичности характерен методологический индивидоцентризм, восходящий к Р. Декарту и трансценденталистской традиции в философии сознания: существует субъективное, рефлексирующее пространство личности, которое можно назвать Я или Эго. Я наблюдает за собственной Самостью, которая в различное время может быть разной. Я связано с глубинными сущностными свойствами человека, в отличие от Самости, которая отражает поведенческую ориентацию человека. Однако Я, Самость, Эго и Личность отличаются от понимания идентичности, так как последняя является продуктом двойной детерминации — формируется на стыке внешней детерминации и внутренней индивидуальности, это не просто Эго, это Эго, смотрящее на себя снаружи, нередко чужими глазами, и пытающееся в ответе на вопрос «кто ты?» найти инвариант всех актуальных значимых точек зрения на себя.

В отличие социальных систем эпохи модерна (не говоря уж о более ранних), общество постмодерна существенно осложняет для индивида задачу формирования искомого инварианта, поскольку существенно расширяет число значимых точек зрения и лишает индивида точки опоры в виде единственной готовой модели идентичности, предлагая вместо этого множество траекторий идентификации. Человека, потерявшегося в этом многообразии, не нашедшего свою идентичность, можно уподобить человеку без адреса. Он не может ответить на вопрос

«где я нахожусь и куда двигаюсь?». Все эти поиски себя, своего места в жизни Х. Арендт назвала «тоталитарным соблазном». Главные желания современного человека — зарабатывать и тут же тратить, не оставляя «ни времени, ни подходящего места, чтобы воспитывать свою душу»[74]. Внутренняя жизнь человека редуцируется, формируя «психическую ущербность» и стирая «психическое пространство»: «Это способность жить вне измерения мышления, вне поиска смысла, в пространстве, где не задаются вопросами и не ищут на них ответов, где ничто не ставится под сомнение, не анализируется, но принимается как абсолютная неизменная данность».

Ю. Кристева называет современное состояние общества нигилизмом современности. Сегодня совершенно пропадает пространство для субъективных поступков, что лишает человека пространства и ресурсов для формирования идентичности. «Наша психическая жизнь — это реализованный дискурс, вредящий или спасающий, субъектом которого мы являемся. Нам всем необходимо ее анализировать, расчленяя на составляющие и собирая их вновь в единое целое»[75].

Ю. Кристева рисует портрет типичного пациента современности: это человек, имеющий множество соматических расстройств — сексуальные проблемы, невозможность самовыразиться, с ощущением пустоты, роботизации. От перенасыщения информационным потоком человек сталкивается с ситуацией, когда он уже не может ни читать, ни писать, ни говорить. Его психическое пространство ослабевает и уже не способно «работать» ни с какой информацией. Современность порождает людей, у которых нет слов и нет образов, для того чтобы объяснить. «Они смотрят телевизор для того, чтобы успокоиться. Для того, чтобы не думать, а не для того, чтобы найти там слова и мысли. ... Образы, имиджи становятся средством стирания психического пространства, что успокаивает на какое-то время»[76]. С помощью телевидения проживаются все

[74] *Кристева Ю.* Душа и образ // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск: Водолей, 1998. С. 257.

[75] Там же. С. 256.

[76] *Кристева Ю.* Изоляция, идентичность, опасность, культура... // Вестник Европы. 2005. № 15. С. 227–241.

конфликты, однако они не находят решения, поскольку не требуют его от индивида, предоставляя ему возможность остаться на эмоциональном уровне и не выходить на уровень рефлексии, что препятствует дискурсивному оформлению идентичности.

Внимание к роли дискурсивной составляющей и сходству идентичности с определенного типа «рассказом» привело к формированию одной из наиболее влиятельных в настоящее время, так называемой нарративной теории идентичности. «Если бы кто-нибудь увидел идентичность „со стороны“, она выглядела бы как история, — пишет один из ведущих представителей этого направления Д. МакАдамс. — Усвоенный и развивающийся рассказ с главными героями, пересекающимися сюжетами, ключевыми сценами и воображаемым финалом, представляющий, как человек реконструирует свое прошлое (пройденные главы) и предвкушает будущее (главы, которым еще предстоит появиться)»[77].

Стратегия нарративного анализа идентичности восходит к философской герменевтике XX века. Одним из основателей этого направления принято считать П. Рикёра, который предложил концепцию повествовательной идентичности, согласно которой идентичность представляет собой не естественную данность сознания, а результат некоторых рассказов — нарративов. Таким образом, идентичность формируется как повествовательный базис, состоящий из автобиографической памяти[78]. Самопрезентуя себя, человек вытаскивает из своей памяти воспоминания о себе как о целостном персонаже, и с помощью повествовательного конструирования своего образа формирует идентичность.

Рассказы о своей жизни формируют из хаоса событий последовательную цепочку, тем самым биографическая составляющая помогает человеку достичь общей целостности воспри-

[77] *McAdams D. P.* Narrative identity // Handbook of Identity Theory and Research. Vol. 1: Structures and Processes / eds. S. J. Schwartz, K. Luyckx, L. Vignoles. N. Y.: Springer-Verlag New York Inc., 2012. P. 100.

[78] Более современную версию этой теоретической позиции, адаптированную для исследования идентичности, см.: *Singer J. A.*, *Salovey P.* The remembered self: Emotion and memory in personality. N. Y.: The Free Press, 1993.

ятия себя. Построение идентичности может идти несколькими путями, через приписывание себе некоторых характеристик или через идентификацию с определенной культурной общностью, социальной группой. Приписывая себе личностные свойства, индивид отвечает на вопрос «кто я?». Во втором случае идентичность формируется через социальные роли. В обоих случаях социокультурная среда является необходимым звеном для становления идентичности. Культура здесь понимается «как мир знаков, с помощью которых в человеческом обществе сохраняется и накапливается социальная информация», или «как мир социальной информации, сохраняемой и накапливаемой с помощью созданных людьми знаковых средств». Явления культуры представляют собой совокупность знаков, в которых содержится социальная информация, различные значения и смыслы.

По мнению П. Рикёра, сама культура имеет повествовательный характер. Повествовательностью характеризуются все литературные произведения и сам субъект. Рикёр считает, что проблема личной идентичности напрямую связана с повествовательной идентичностью. В процессе чтения формируется пространство интерсубъективности, где посредством произведения происходит коммуникация в постоянном столкновении миров текста и читателя. Таким образом, смысл произведения не является замкнутым и может сказать больше, чем хотел изначально вложить в него автор. По словам Х.-Г. Гадамера: «... Смысловой горизонт понимания не может быть ограничен ни тем, что имел в виду автор, ни горизонтом: того адресата, которому первоначально предназначался текст... Тексты не добиваются от нас, чтобы мы понимали их как выражение субъективности автора. То, что зафиксировано письменно, свободно от случайности своего происхождения и своего автора и открыто новым позитивным связям»[79]. Важно также отметить неоднозначность процесса чтения, проговаривает ли человек буквально слова, сказанные через него автором, или говорит сам.

Посредством текста человек репродуцирует новую, чуждую идентичность. Чтение всегда связано с интерпретацией

[79] *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. С. 459–460.

и результатом ее является создание «проекта мира, в котором я мог бы жить и осуществлять свои самые сокровенные возможности». Завершая чтение, человек создает новые возможности для понимания самого себя, интегрируя поэтическую деятельность в мир повседневного опыта. Интерпретация текста постоянно отсылает человека к его Я, которое необходимо по-новому осмыслить. Языковая система является первичной, так как именно язык вписывает человека в определенную культуру, формирует его культурную идентичность.

Нарративная идентичность имеет трехуровневую структуру. Первично, на лингвистическом уровне, человек себя каким-то образом именует. Рикёр считает, что именование связывает «абсолютное Я» с идентифицируемой личностью и опирается «на определенную социальную конвенцию, равнозначную нанесенению „я“ на своего рода социальную карту родовых и личных имен». Человек идентифицируется как объект высказывания: «Человек — это существо, способное обозначить самого себя как автора своих высказываний»[80]. Праксиологический уровень закладывает идентификацию человека как автора своих действий. Действия говорят о человеке. Оценка своих поступков в этической интерпретации составляет этический уровень нарративной идентичности: «...Оценивая себя как себя, я уважаю себя как кого-то другого. Я уважаю Другого в себе. Свидетелем этой интернализации Другого в самоуважении является совесть»[81].

По мнению П. Рикёра, человек представляет собой субъект повествовательной идентичности, где он является автором истории своей жизни и осознает себя субъектом деятельности, за которую несет ответственность. Повествуя о своей жизни, человек создает свою идентичность. Нарративная идентичность носит динамичный характер. Человек выстраивает свою идентичность с помощью нарратива. Осуществляя нарративную идентичность, человек воспроизводит себя в нарративном опыте — опыте «чтения» и «письма», перерабатывающем на-

[80] *Черногорцева Г. В.* Сущность человека в философии экзистенциализма. По работам М. Хайдеггера и А. Камю. М.: МАКС Пресс, 2002.

[81] *Рикёр П.* Человек как предмет философии // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 41–50.

личный, ожидаемый и предпочитаемый опыт различного уровня (как собственный, так и общесоциальный) в уникальный целостный рассказ.

Таким образом, для того чтобы у человека сложилась целостная идентичность, он должен быть приобщенным к символическому миру культуры со всеми ее предписаниями и нормами. Познав язык культуры, человек обретает устойчивую систему координат и средство для выражения своей самости. Источником становления идентичности служит единое смысловое пространство культуры. Проводниками в этот мир символов являются знаки и символы. Но для того чтобы получить доступ к знаковому смысловому миру культуры, человеку необходимо взаимодействие с другими людьми! В процессе общения человек соотносит себя с различными ролями и персонифицированными представлениями, которые близки его собственным личностным ориентациям. Он также осваивает традиционные для данной культуры способы мышления и действия.

Формирование личностной идентичности носит процессуальный характер, поскольку никогда не завершается. Идентичность формируется на протяжении всей жизни человека. Тем самым сущностными характеристиками идентичности в современном мире становятся ее текучесть и незавершенность — вплоть до того, что часто возникают оправданные сомнения в существовании инвариантной структуры, стабильного ядра идентичности, что отмечается представителями самых разных исследовательских стратегий[82].

Нарративный подход к анализу идентичности оказывается чрезвычайно перспективным с точки зрения задач данного исследования. Делая акцент на дискурсивности, фрагментированности, подвижности и использовании готовых форм (фрагментов повествования), нарративный подход предлагает модель идентичности, довольно точно соответствующую способу существования объектов в современных коммуникативных средах (см. гл. IV, V). В то же время предлагаемую нарративным подходом модель идентичности необходимо дополнить средствами обнаружения и оценки влияния внешних

[82] *Белинская Е. П.* Изменчивость Я: кризис идентичности или кризис знания о ней? // Психологические исследования. 2015. Т. 8, № 40. С. 12.

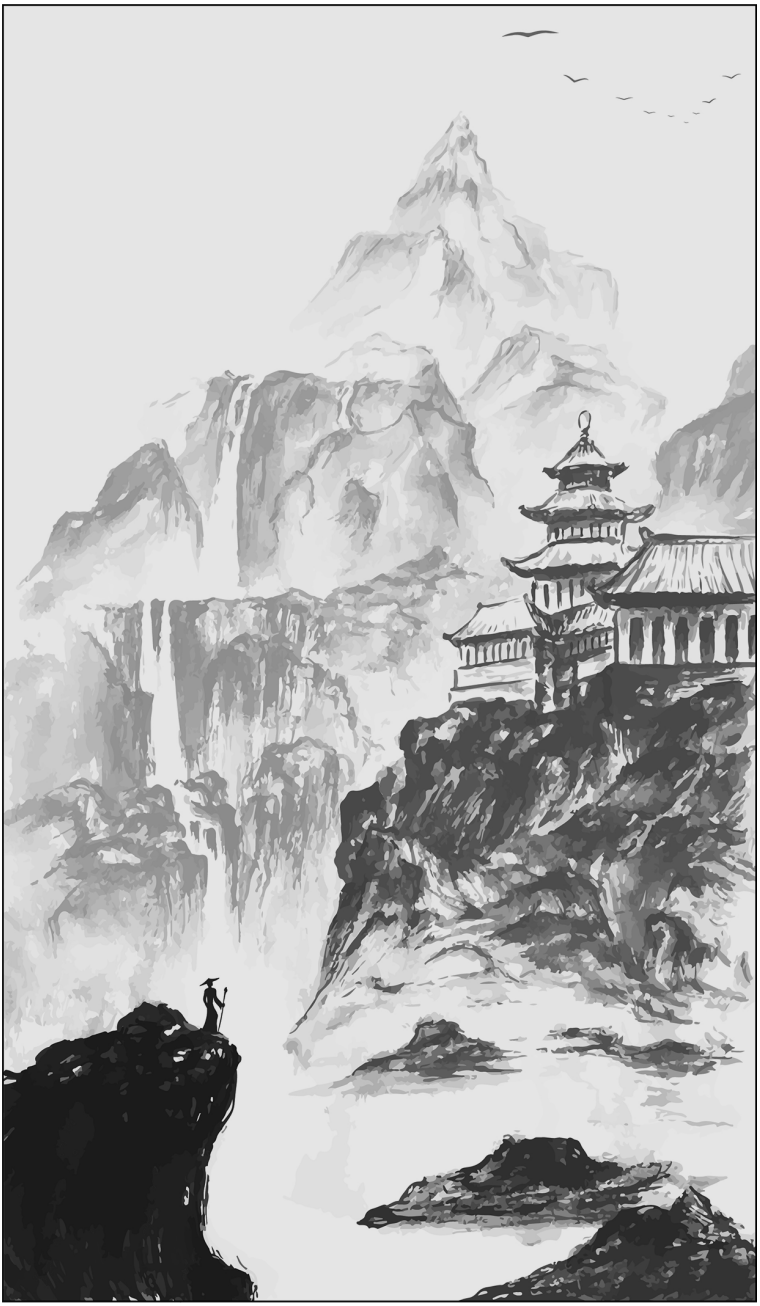
социальных факторов, к числу которых относятся и современные коммуникативные среды.

§ 2. Социоцентрические исследования

Хотя обнаружение идентичности и начало ее исследования связаны с индивидуально-центрической моделью исследования, все же наличие неустранимой зависимости Я от «других» и «общественного человека» от социальных институтов было очевидно уже философам эпохи Просвещения во времена становления психологии; с появлением в XIX столетии социологии эта зависимость стала предметом серьезной теоретической разработки.

Важно понимать, что конструирование персональной идентичности зависит не только от усилий человека. На ее формирование влияют также интерсубъективные взаимодействия. Идентичность индивида постоянно проходит процесс трансформации, поскольку процесс идентификации никогда не прекращается и основной причиной нестабильности, текучести идентичности оказывается именно отсутствие автономии внутреннего мира индивида от переменчивого внешнего социального мира. Этот аспект проблемы активно изучался представителями символического интеракционизма, который и сейчас остается одним из ключевых направлений исследования идентичности[83]. Представители этого направления раскрывали двойственность человеческой природы. С одной стороны, человек участвует в различных социокультурных группах (принадлежность по полу, религии и т. п.), а с другой стороны, его уникальный опыт и сознание отделяют его от других представителей этих групп. Таким образом, человек социализируется в определенном обществе, одновременно испытывая ограничения, наложенные этим обществом, — и формирует представление о самом себе.

[83] *Serpe R. T.*, *Stryker S.* The symbolic interactionism perspective and identity theory // Handbook of Identity Theory and Research. Vol. 1: Structures and Processes / eds. S. J. Schwartz, K. Luyckx, L. Vignoles. N. Y.: Springer-Verlag New York Inc., 2012. Pp. 225–248.



В концепции родоначальников символического интеракционизма Дж. Мида и Ч. Кули идентичность складывается в ходе социального взаимодействия и оценки личности Другими. Нуждаясь в самовыражении, индивид производит определенные действия на социальной арене и в ответ на это получает обратную связь от общества в виде мнения о нем. Таким образом, представление индивида о себе — это отражение сложившегося восприятия его другими. На этом основывается то, что в терминологии Ч. Кули получило название «зеркального Я», а у Г. Мида — «идеи Я».

Дж. Мид, исследовав возникновение самости, установил двойственную природу личности человека. Он выделил несколько аспектов самости: *I* — творческое начало индивида, субъективное восприятие себя; *Me* — совокупность мнений других об индивиде, которые им усваиваются. По мнению Мида, идентичность в своем развитии проходит два этапа. На первом этапе идентичность подвержена влиянию отдельных установок других индивидов. Например, у ребенка есть четкая картина того, что от него требует каждый из родителей. На втором этапе на идентичность воздействуют установки социальной группы, т. е. «обобщенного другого», — организованного сообщества, — которое обеспечивает индивиду единство его идентичности. Таким образом, Мид исследовал, как меняется поведение индивида под влиянием представлений о требованиях со стороны социума.

Развитие теории о символической природе действий индивида позволило сделать следующий шаг в разработке концепции социального взаимодействия. Согласно Дж. Миду, «символы выражают значения тех вещей или объектов, которые имеют значения; они есть части опыта, которые подчеркивают, указывают или представляют другие части опыта, не данные непосредственно в это время и в этой ситуации, которые, благодаря символам, таким образом, представлены и переживаемы... Наборы символов возникают в нашем социальном поведении, в обмене жестами, в контексте языка»[84]. Тем самым Дж. Мид сделал акцент не на объективных действиях индивида,

[84] *Mead G. H.* Mind, self, and society. From the standpoint of a social behaviorist. Chicago: The University of Chicago Press, 1934. P. 122.

а на том, как выглядят в его сознании собственные действия и действия других участников социального взаимодействия[85]. Именно в работах Мида были заложены основы социоцентрического понимания идентичности. Хотя сам он не использовал введенный в оборот Э. Эриксоном через 20 лет после смерти Мида термин *идентичность*, но писал о «самости» (*Self*) — в настоящее время этот термин переводится на другие языки как «идентичность». Например, Х. Абельс, обращаясь в своей работе «Интеракция, идентичность, презентация» к концепции Мида, говорит: «Понятие *self* вполне можно перевести термином *идентичность*. Идентичность возникает, если импульсивное и рефлективное Я находятся в постоянном устойчивом взаимодействии. Если обе стороны Я находятся в гармоничном равновесии друг с другом, мы говорим о состоявшейся личности»[86].

Что касается теории «зеркального Я» Кули, то он выделяет три основных элемента образа Я: наш образ в представлении другого, его мнение об этом образе и самоощущение. Вступая в социальное взаимодействие, индивид стремится выглядеть по-разному. Это указывает на воздействие других людей на его мироощущение. Так, анализируя поведение детей, Кули установил, что уже на втором году жизни дети варьируют свое поведение по отношению к взрослым. Это может выражаться в капризном поведении при общении с близкими людьми[87].

Представителей символического интеракционизма часто критикуют за то, что они не обращают достаточно внимания на социокультурный, исторический аспект, исследуя поведение индивида как бы в «вакууме», в контексте локальных взаимодействий. Акцент сделан на личном выборе индивида, его возможностях управлять ситуацией, при этом сдерживающие факторы остаются недооцененными. Другими словами, исследователи этого направления не объясняют, из чего же складывается нормативное поведение и почему индивиды должны

[85] Там же.

[86] *Абельс Х.* Интеракция, идентичность, презентация. СПб.: Алетейя, 2000. С. 41.

[87] *Cooley C. H.* Human nature and the social order. N. Y.: Schocken, 1964.

вести себя определенным образом в рамках существующих норм и ценностей.

Современная эпоха усложняет поиск идентичности, поскольку человеку становится все сложнее совмещать между собой растущее число социальных ролей. Общественная жизнь требует от человека внимательного отношения к ожиданиям окружающих, учит интерпретировать свою собственную реальность происходящих событий и реальность других людей таким образом, чтобы не разрушать нормальность повседневности[88].

Крайнее выражение этой точки зрения можно найти у американского социолога Ирвинга Гоффмана, который развивает идеи Мида в своей концепции социальной драматургии. Он концентрируется на техниках самовыражения и создания впечатления о самом себе. Изучая взаимодействие человека и общества, Гофман обращает внимание на то, как люди пытаются сохранить свое Я перед другими в повседневной жизни. По его мнению, существует три вида *идентичности*:

1) *социальная идентичность* — личность типизируется социальной группой, к которой принадлежит;

2) *личная идентичность* — индивидуальные свойства личности;

3) *Я-идентичность* — субъективные ощущения личности о самой себе.

Гоффман развивает метафору Шекспира «весь мир — театр, а люди лишь актеры на подмостках»: каждый человек — «актер», который живет и действует, обыгрывая определенную роль. Отдельное внимание Гоффман уделяет идее разделения «публичного Я» и «личного Я». Он говорит о том, что в присутствии других людей на первый план выходит использование «публичного Я», а в кругу близких индивид как бы скрывается за «кулисами», поэтому надобность в проявлении «публичного Я» исчезает и становится возможным открыть свое истинное лицо. Такое разделение «сцены» и «кулис» не означает выделение «истинного» и «ложного» Я, а служит отражением того, что индивид представляет различные аспекты своего Я в за-

[88] *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. С. 279.

висимости от аудитории, с которой он контактирует[89]. Гоффман вводит важное для проблематики идентичности понятие — «политика идентичности», означающее возможность влияния человека на информацию о себе, которая поступает в социум. Существуют специальные техники, с помощью которых эта политика реализуется: избегание, искажение мнения о личности, деиндификация.

Введенное Гоффманом понятие «политика идентичности» позволяет показать, насколько разнообразны могут быть идентичности даже у одного человека. Он также вводит термин «ролевая дистанция», чтобы наглядно показать, как человек сохраняет свою идентичность. Дистанцированность от своей социальной роли позволяет человеку сохранить свою индивидуальность, ведь человек представляет собой нечто большее, чем ему просто предписывает определенная роль, и идентификация в этом смысле является неким узлом, связывающим все роли воедино.

В понимании представителей конструктивистской парадигмы исследования идентичности П. Бергера и Т. Лукмана идентичность является синонимом самоописания и Я-концепции: «...Диалектика индивидуального биологического субстрата и социально произведенной идентичности»[90]. Идентичность носит социальный характер, как подчеркивают Бергер и Лукман: «Идентичность, безусловно, является ключевым элементом субъективной реальности <...> и формируется социальным процессом. Однажды выкристаллизовавшись, она поддерживается, видоизменяется и даже переформируется социальными отношениями»[91]. Важно понимать, что человек в этой концепции идентифицирует себя не с конкретными индивидами, а с некоторыми стереотипами поведения, которые являются характерными для его культурной среды. Таким образом, идентичность нужно исследовать только в контексте конкретных условий: «Идентичность представляет собой

[89] *Goffman E.* Presentation of self in everyday life. N.Y.: Doubledag & Company, Inc., 1959.

[90] *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. С. 93.

[91] Там же. С. 279.

феномен, который возникает из диалектической взаимосвязи индивида и общества»[92].

Конструктивистский подход продолжает немецкий культуролог Я. Ассман. В его понимании идентичность является продуктом культурного конструирования. Он выделяет коллективную и индивидуальную идентичность. Под индивидуальной идентичностью он понимает прочный образ индивидуальных черт индивида, понимание им собственной уникальности. Личная идентичность представляет собой воплощение ролей, которыми руководствуется человек на протяжении своей жизни. В индивидуальную идентичность входит фактическая биография индивида, дата рождения и основные потребности. Личная идентичность связана с востребованностью в социуме. «Оба аспекта идентичности возникают в сознании, которое формируется и специфически определяется языком, представлениями, ценностями и нормами данной культуры и эпохи... Идентичность, в том числе и Я-идентичность, всегда представляет из себя продукт социального конструирования и потому всегда бывает культурной идентичностью»[93].

Ассман подчеркивает, что исследование становления идентичности возможно лишь в социокультурном контексте. Культура необходима как главное условие человеческого существования. Ассман пишет, что каждая культура образует «коннективную структуру», т. е. является связующим звеном между «социальным» и «временным». Она связывает индивида с социумом, образуя общее пространство взаимодействия, обмена опытом и совместной деятельности. Она также связывает временные промежутки, «формируя и удерживая в живой памяти существенные воспоминания и опыт, включая в сдвигающийся вперед горизонт настоящего образы и истории иного времени и порождая тем самым надежду и память»[94]. Эта коннективная структура является гарантом следования узнаваемым образ-

[92] *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. С. 281.

[93] *Ассман Я.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / пер. с нем. М. М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 141.

[94] Там же. С. 15.

цам. Она имеет два аспекта. Первый — нормативный (аспект поучения), второй — нарративный (аспект рассказа). Именно эти два аспекта и формируют идентичность, которая является результатом рефлексии над прежде неосознанным представлением о самом себе. Возможность чувствовать эту рефлексию задается культурой. Идентичность, по мнению Я. Ассмана, всегда является результатом расшифровки культурных символов.

Несколько иной подход к исследованию идентичности обнаруживается в работах современных представителей структурно-функциональной социологии. Английский социолог Э. Гидденс в своей работе «Модерн и самоидентичность» представил идентичность как специфическое явление современной культуры. Он считает, что феномен идентичности родился в период перехода от традиционного общества к посттрадиционному. Вместе с потерей единой традиции и появлением противоречий между глобальным и локальным в социальной жизни перед человеком предстает множество жизненных путей и перспектив, среди которых он должен выбрать свои. Гидденс представил собственное видение причин обострения проблемы самоидентичности. Это, в первую очередь, высокая скорость социальных изменений, глобальный характер социальных процессов и появление особых социальных институтов. Самоидентификация личности может реализовываться как на различных уровнях — индивидуальном и социокультурном, так и в разных формах — культурной, этнической и т. п.

Гидденс концентрируется на исследовании влияния институтов современности на механизмы личной идентификации личности, которые, в свою очередь, также подвергают трансформации эти институты. В его представлении самоидентичность не является набором постоянных характеристик и склонностей, проявленных в определенных действиях. Человек снова и снова осмысляет свое Я, тождество целостного Я достигается постоянной саморефлексией своей автобиографии. «Идентичность и самоидентичность не даны в процессе деятельности, а создаются и поддерживаются в рефлексивной активности повседневной жизни»[95]. Самоидентификация

[95] *Giddens A.* Modernity and self-identity. Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1991. P. 375.

не достигается легко и одномоментно, а переживает ряд дилемм:

1) унификация и фрагментация — рефлексированность Я в великом множестве событий и скоростей внешней среды;

2) отсутствие возможностей или их многообразие — огромный выбор возможностей жизненного пути делает человека растерянным и беспомощным;

3) устойчивые авторитеты или самоопределение, когда они отсутствуют — человек рефлексирует между принятием тех или иных авторитетов и личной причастностью к ним;

4) индивидуальный опыт или стандартизированное поведение, сравнимое с товарным производством.

Таким образом, идентичность формируется на стыке личного и общественного и представляет собой индивидуальную траекторию необходимых выборов, предписываемых неизбежностью взаимодействия с Другими. Личность должна соответствовать требованиям Другого. Мы детерминированы внешним, и все наши представления, и внутренние свойства формируются в зоне взаимодействию с Другим.

Немецкий философ Ю. Хабермас придерживается сходных позиций и выдвигает концепцию «баланса идентичности». Он использует термин *Я-идентичность* как совокупность личностной и социальной идентичностей. Эти идентичности находятся в процессе постоянного взаимодействия. Первое измерение — личностное — является аутентичным, второе — ложным, так как создает лишь иллюзорные представления. Противоречие личностной и социальной сфер провоцирует новые вопросы для осознавания личного в общественном[96].

По мнению Хабермаса, структура идентичности представляет собой вертикальные и горизонтальные измерения. Вертикальная идентичность (личностная) отвечает за связность жизненной истории человека. Горизонтальное измерение (социальная идентичность) отвечает за выполнение различных требований в ролевых системах, к которым принадлежит человек. Установление «баланса Я» в этих переплетенных измерениях возможно с помощью техник взаимодействия. Опира-

[96] *Habermas U.* Communication and evolution of society. Boston: Beacon, 1979. P. 43.

ясь на традиции феноменологии и лингвистической философии, Хабермас утверждает, что главной техникой взаимодействия является язык. «Понимание человеком самого себя зависит не только от того, как он сам себя описывает, но и от тех образцов, которым он следует. Самотождественность Я определяется одновременно тем, как люди себя видят и какими они хотели бы себя видеть»[97]. Действительно, современный человек постоянно чувствует необходимость позиционировать свое Я, прячась за маской статусов и ролей. Ему необходимо соответствовать нормам и правилам общества, но при этом не терять собственную самость.

В концепции В. Хёсле идентичность является многомерным и сложным явлением и зависит от взаимодействия с другими и собственных ментальных актов. «Для того чтобы выжить в мире и удовлетворить законные запросы своего разума, человек должен, помимо последовательности, достичь состояния соответствия. Сознание должно верно отражать внешний мир (в котором особое место занимает тело человека), других субъектов (которые не должны всецело подчиняться внешнему миру) и собственное „я“ человека. Ясно, что отношение к самому себе особенно важно для достижения личностной идентичности. Наблюдение за собственным „я“ нельзя свести к наблюдению за другим субъектом»[98].

Другие люди важны для понимания собственной *идентичности*, потому что только с ними человек может осознавать свое Я и понимать, чем он от них отличается. Хёсле считает, что важной особенностью идентичности является то, что в понимании Канта называлось первоначальным синтетическим единством апперцепции. «Эта рефлексивная способность „я“ может относиться не только к единичным моментам, например, к моему состоянию усталости, но и ко всему человеку (хорошим примером является мысль „Я знаю себя“)»[99]. Хёсле также проводил различие между Я и Самостью, считая, что

[97] *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. М.: Наука, 1995. С. 7.

[98] *Хёсле В.* Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 116.

[99] Там же. С. 117.

проблема идентичности «является проблемой отождествления, идентификации „я“ и самости»[100]. Кризис идентичности связан с тем, что Я отвергает самость. «Несмотря на *идентичность* „я“-субъекта и „я“-объекта, все же необходимо их различать. Позвольте мне называть первую сторону личности „я“ (*the I*), а вторую — самостью (*the Self*). 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 исключающим принципом. С другой стороны, эта формальная функция свойственна всем „я“; их различие определяется различием между самостями...»[101].

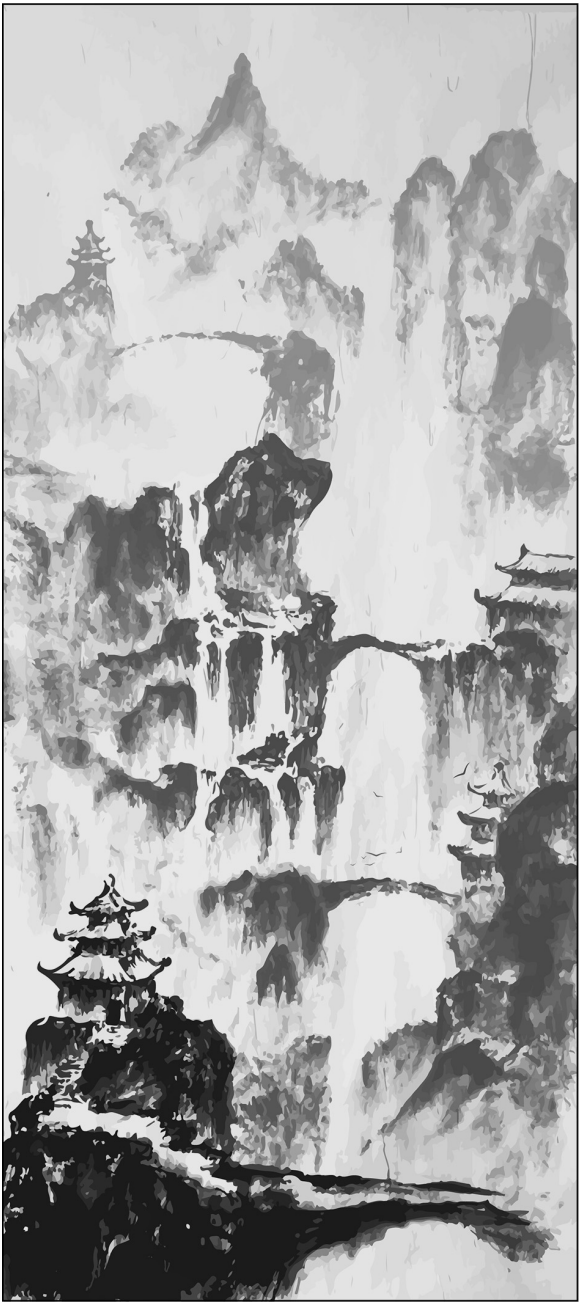
В целом для социоцентрического контура исследования идентичности характерно подчеркивание роли Другого в формирование личностной идентичности человека. В роли Другого может выступать как человек (группа людей), так и обобщенная культура, с который личность взаимодействует — при этом модель взаимодействия и характер его последствий описывается исследователями весьма разнообразно («считывание», «аккультурация», «репрессия», «интериоризация», «конструктивная сборка» и др.). В ходе активного взаимодействия с социумом человек осознает свои черты, отличающие его от других людей и задающие идентичность через обнаруженные границы, и приобщается к ценностям, частично принимая, частично отторгая их, что также формирует уникальный контур персональной идентичности.

§ 3. Культурно-исторические исследования

Культурно-исторические исследования идентичности позволяют увидеть макросоциальные инварианты в структуре и средствах воспроизводства идентичности, рассматриваемой не как индивидуально-психологическая, а как социально-типологическая характеристика, взятая не с точки зрения персональной

[100] *Хёсле В.* Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 115.

[101] Там же.



траектории конструирования или индивидуально-личностных содержательных особенностей, а в аспекте культурных стереотипов, условий и нормативной модели социализации.

Такой подход является продуктивным для анализа влияния макросоциальных факторов на индивидуальную идентичность и выявления типичных черт, соответствующих конкретной эпохе или типу социальных систем. Цель настоящего исследования предполагает как раз такую интерпретацию идентичности, которая усматривает существенную зависимость средств формирования и конкретного содержания персональных Я-концепций от некоторой модели идентичности более высокого уровня, управляемой не локальными интеракциями и индивидуальными субъектами, а макрофакторами, среди которых мы особо выделяем коммуникативные средства и культуру обращения с информацией. В совокупности эти два фактора мы объединяем в понятие «коммуникативная среда» — совокупность социальных средств хранения, трансляции и переработки информации, а также готовых информационных целостностей (книг, сайтов, фильмов и т. п. — объектов, являющихся *коммуникативными формами*, конкретными способами воспроизводства информационных объектов), являющаяся естественной средой обитания современного человека.

Культурно-историческая перспектива исследования идентичности и постановка вопроса о ее трансформации под влиянием возникновения новых коммуникативных сред требует обращения к осмыслению исторического развития идентичности.

Одной из наиболее влиятельных версий истории идентичности является концепция американского исследователя Р. Баумайстера[102], который обратился к анализу взаимосвязи культурно-исторического контекста с изменениями социально-нормативной модели идентичности в различные эпохи. Социально-нормативная модель означает явно или неявно предписываемые индивиду границы допустимого персонального маневра при решении проблемы идентификации своего Я.

Опираясь на обширный исторический материал, Баумайстер выявляет культурные, экономические, религиозные и фи-

[102] *Baumeister R.* Identity. Cultural change and struggle for Self. N. Y.: Oxford, 1986.

лософские основания для появления идентичности и как социального явления, и как теоретического объекта. Р. Баумайстер выделяет два ключевых критерия, позволяющих описывать конкретные формы и оценивать меру сформированности, развитости идентичности — отличительность и континуальность. Под *континуальностью* имеется в виду целостность протекания человеческой жизни во времени. Вне зависимости от внешних изменений Я есть постоянная величина, устойчивое единство. *Отличительность* — каждый человек имеет свои индивидуальные особенности, которые отличают его от других. Таким образом, идентичность позволяет отличать себя от других и схватывать собственное единство во времени, распознавать себя как социально-историческое целое и отличать себя от других целостностей такого рода, а также строить первичные социальные связи по сходству и различию (структурная оппозиция «свой — чужой»).

Основываясь на анализе средств и конкретных форм реализации различительной и континуальной функций, Р. Баумайстер выделяет пять исторических этапов, каждому из которых соответствует особый тип воспроизводства идентичности и степень свободы индивида в ее установлении:

1) предписание идентичности — система родоплеменных отношений;

2) единичная трансформация идентичности — раннее Средневековье;

3) социально-иерархическая идентичность — позднее Средневековье;

4) необязательный выбор идентичность — эпоха Просвещения;

5) необходимый выбор идентичности — современность.

На примере конкретных исторических примеров Баумайстер предлагает модель того, как идентичность человека складывается из тех ценностей и норм, которые характерны для определенного культурно-исторического типа идентичности. Так, этапы 1, 2 и 3 связаны со строгостью и жесткостью общественного уклада, что подразумевает простоту идентификации в условиях полного отсутствия свободы выбора. Этапы 4 и 5 характеризуются терпимостью и гибкостью, свобода

выбора и потребность в самосовершенствовании усложняют самоопределение индивида. Резюмируя свое исследование, Р. Баумайстер приходит к выводу, что становление общества современного типа существенным образом связано с переходом от этапов 1, 2, 3 к этапам 4 и 5. По его мнению, этому процессу свойственны такие стадии:

1) потребность в самоопределении является первым шагом становления индивидуальной идентичности и осознания проблемы взаимоотношений индивида и общества (в обществах, реализующих модели идентичности 1–3 типов, у индивида не существует права выбора, соответственно, не существует и отношений «человек — общество»);

2) следующей стадией является приватизация. Человеку для самоопределения необходима сфера приватного, личное пространство, территория, принадлежащая только ему и обеспечивающая уровень индивидуальной автономии, позволяющий *свободно* поставить вопрос «кто я?»[103];

3) за приватизацией следует отчуждение. Человек понимает, что не может закрыться и сбежать от общества, он зависим и не способен нивелировать социальные противоречия, не способен строить собственную идентичность «из себя», свободно от социальных связей и общественных институтов, и воспринимает это как тотальную зависимость[104];

4) последней стадией является приспособление. Здесь человек обращается к поиску компромисса с действительностью, начинает принимать свою зависимость от общества и искать

[103] Эта (гипотетическая, реконструктивная) фаза развития идентичности может быть ярко проиллюстрирована философией Р. Декарта, методологические рассуждения которого демонстрируют крайнюю ступень индивидуализма и стремления к автономии я (пусть речь и идет формально о «Я» эпистемическом, а не индивидуальном). См., например: *Декарт Р.* Рассуждение о методе // *Декарт Р.* Сочинения: в 2 т. Т. 1 / пер. с лат. и франц. М.: Мысль, 1989. С. 255–261.

[104] В качестве яркого примера такого рода взгляда на человека и его идентичность можно привести концепцию «преформирования» индивида системой социальных институтов, полностью лишающего его свободы «изнутри», путем закладки готовых представлений и мыслительных ходов, отнимающих способность самостоятельно мыслить и критически воспринимать действительность. См.: *Маркузе Г.* Одномерный человек. М.: REFL-book, 1994.

пути самореализации внутри него, принимая неизбежные ограничения и не пытаясь обрести полную автономию.

Для уточнения особенностей современного этапа кратко рассмотрим историю формирования идентичности, взяв за основу предложенную Р. Баумайстером модель. Она представляется нам достаточно адекватной, несмотря на некоторые очевидные упрощения и рассмотрение не-западных или несовременных культур с позиции современного западного человека. Однако предметом нашего исследования является именно понимание идентичности в западном мире, поэтому использование характерных обобщений и расхожего мнения является полностью оправданным и отвечающим цели работы.

В первобытном обществе индивид полностью растворялся в системе родоплеменных отношений, не имея надежных средств четкого различения себя и своего окружения (в равной мере как социального, так и природного). Индивидуальность проявлялась лишь в собственном имени, которое носило сакральный характер и выражало основную сущность человека. Самоидентификации как таковой не существовало. Я человека находилось в полном подчинении коллективного Мы, и отдельные индивиды различались в нем, скорее, внешним образом — например, посредством нанесения на тело специальных знаков, выполнявших функцию своеобразного социального паспорта; это коллективная индивидуальность «для других», не имеющая ничего общего с психологизированным интроспективным представлением об индивидуальности, присущим современному человеку[105]. Л. Леви-Брюль так описывает этот тип культуры: «Там, где мы ищем вторичные причины, устойчивые предшествующие моменты (антецеденты), первобытное мышление

[105] Весьма интересный пример такого рода модели воспроизводства идентичности в современном мире представляет тюремная культура, демонстрирующая высокий уровень структурного сходства с культурами первобытности. Например, в тюремной действительности, как и в первобытном обществе, основным компонентом идентичности является статус в социальной иерархии, который обязательно фиксируется внешними средствами и демонстрируется другим, — например, в форме татуировок, выполняющих, как и тысячелетия назад, функцию общедоступного социального паспорта индивида — его идентичности. См.: *Балдаев Д.* Татуировки заключенных: Альбом. СПб.: Лимбус Пресс, 2001.

обращает внимание исключительно на мистические причины, действие которых оно чувствует повсюду. Оно без всяких затруднений допускает, что одно и то же существо может в одно и то же время пребывать в двух или нескольких местах. Оно обнаруживает полное безразличие к противоречиям, которых не терпит наш разум. Вот почему позволительно называть это мышление, при сравнении с иными, пралогическим»[106].

Первобытный человек действует исключительно по схеме его предков, он повторяет поведение своего рода вплоть до мельчайших деталей. Окружающая действительность воспринимается человеком как абсолютная данность. Ритуальные формы общения с миром определяют пол, имя и социальную принадлежность человека. Российский востоковед Е. Емельянов так описал половую идентичность в Древнем Шумере: «Пол ребенка закреплялся за ним окончательно только после получения им предметов, в которых содержится сущность его пола, т. е. пол, прежде всего, функционален. То, что для современного человека представляется проявлением символизма (когда один предмет указывает на множество других предметов или идей), шумерами воспринималось совершенно иначе. По их представлениям, любая идея есть действие, сила, и сила эта заключена в конкретном предмете. Овладев этим предметом, можно овладеть и силой, которая в нем заключена. Царь — не тот, кто обладает властью (как подумали бы мы), а тот, кто обладает короной, надетой на голову <. . . >. Именно вещи дают человеку его силу и, как следствие, — его статус <. . . >. Дубина и кривое полено — носители военной, захватнической силы <. . . >. Веретено и игла — носители силы соединения и домостроительства»[107]. «Другими словами, реальность, среди которой живут и действуют первобытные люди, сама является мистической. Ни одно существо, ни один предмет, ни одно явление природы не являются в коллективных представлениях первобытных людей тем, чем они кажутся нам. Почти все то, что мы в них видим, ускользает от их внимания или без-

[106] *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление // Психология мышления. М., 1980. С. 131.

[107] *Емельянов В. В.* Ритуал в Древней Месопотамии. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2003. С. 54.

различно для них. Зато, однако, они в них видят многое, о чем мы и не догадываемся»[108].

Первобытное общество, в котором господствует родоплеменная форма воспроизводства идентичности, характеризуется следующими признаками:

— полная идентификация Я с предками и родом, вечное возвращение к прародителям[109];

— пространственно-временная организация действительности не содержит устойчивых дифференциаций «индивид и окружающая среда», равно как и различные моменты времени сливается в едином моменте совместности — все бесконечно повторяется в рамках системы традиционных практик;

— субъектом жизнедеятельности является род, а не отдельный индивид;

— «личная» сфера не существует, отсутствуют рефлексия и индивидуальное самосознание, представлены только внешние формы коллективной идентичности (нательные знаки, иные материальные идентифицирующие атрибуты).

Зарождение персональной идентичности связано с появлением письменности, когда у человека появилась возможность найти самовыражение в написании текста, — по мнению ряда исследователей, представляющих так называемую нарративную теорию идентичности, именно рассказ о себе, начиная с мифа и заканчивая сложными дискурсивными формами самовыражения современного человека, и является основным инструментом создания и воспроизводства идентичности[110].

Однако письменности служила лишь возможностью для самовыражения — культура фактического использования письма для индивидуальной рефлексии еще должна была сложиться. Совершенно ясно, что в борьбе между собственным мнением и традицией в этот период времени всегда побеждали общественные условности. Ибо даже герои греческих трагедий чаще всего терпели поражение, бросая вызов общественным устоям. Культура древних царств четко разделяла мир на две

[108] Там же. С. 134.

[109] *Хюбнер К.* Истина мифа. М.: Республика, 1996.

[110] *McAdams D. P.* Power, intimacy and the life story: Personological inquiries into identity. N. Y.: Guilford Press, 1985.

половины — богов и людей. При этом наличие проводников, путешествующих из одного мира в другой, равно как и наличие героев — плодов плотского союза богов и людей — соединяло оба мира в едином Универсуме.

Человек в этом мире уже индивидуализирован, но не как психологическая целостность, а скорее, как целостность телесная — неслучайно одно из старейших определений человека, принадлежащее Платону («двуногое существо без перьев»), не содержит ни единого намека на «внутренние», психологические характеристики и оперирует исключительно телесными признаками. А. Ф. Лосев пишет: «Человеческое в античности есть телесно человеческое, но отнюдь не личностно человеческое»[111]. «Связи с родственными предками основаны биологически, через общую собственность, через обмен предметами, в совместном бытии. Боги дают идентичность роду, не иметь рода — значит не иметь идентичности. Чему не способствует Бог или герой, то не сопровождается успехом. Боги могут находиться одновременно во многих местах, и при этом сохранять свою идентичность, определяя субстрат пространства»[112].

Таким образом, в части развития идентичности античная эпоха непосредственно примыкает к первобытной и в целом разделяет родоплеменную модель идентичности. В то же время развитие письменности и существенное усложнение социальных отношений, требующих идентификации участников и персональной ответственности (например, обращаясь в городскую администрацию, человек должен назвать свое имя и возраст), закладывают основу для более внимательного ответа на вопрос «кто ты?».

Средневековье завершило процесс перехода от родоплеменной к социально-иерархической идентичности, существенно ужесточив модель социализации и перейдя к более сложной системе социальных дифференциаций. Средневековое общество отличалось строгой сословной иерархией. Существенно

[111] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики (ранняя классика). М.: Высшая школа, 1963. С. 60.

[112] *Заковоротная М. В.* Идентичность человека. Социально- философские аспекты. Ростов-н/Д: Изд-во Северо-Кавказского научного центра высшей школы, 1999.

усилилась личная ответственность за свои поступки, ведь теперь человек стал ответственен не только перед обществом, но и перед Богом. Однако на протяжении большей части Средневековья этот груз ответственности, который в эпоху Возрождения станет одной из ключевых отправных точек для возвышения значения индивида (личностных заслуг, столь значимых для людей Ренессанса) и становления персональной идентичности, наоборот, сдерживал развитие личности и служил опорой ультраконсервативной модели воспроизводства общества. Охранительные ориентиры блокировали, насколько это возможно, ориентиры творческие и строго предписывали человеку оставаться строго на предписанном месте и «не выделяться».

«В те времена о социальном положении человека свидетельствовали многие признаки, в том числе и такие, как несмываемые пятна на руках красильщика. <...> Отдельный индивид, без семьи и конкретной профессии, был безликим. Его идентификация определялась принадлежностью к какому-то роду занятий или, лучше всего, к какому-то хозяину, — так характеризует идентичность рубежа Средневековья и Возрождения Р. Гринблатт. — Семейный очаг, родственные связи, гильдия, корпорация — эти факторы создавали ту или иную персональную идентичность человека. Независимость, самостоятельность не играли никакой роли. Их было трудно и осознать, и проявить. Самоидентификация рождалась только точным и ясным пониманием своего места в иерархии отношений господства и послушания. Любые попытки вырваться из цепей этой иерархии были бы расценены как признаки безумия»[113].

«В таком обществе идентичности легко узнаваемы, как объективно, так и субъективно. Всякий знает про всякого, кем является другой и он сам. Рыцарь является рыцарем, а крестьянин — крестьянином, как для других, так и для себя самого. Поэтому *тут нет проблемы идентичности* [курсив наш]», — резюмируют П. Бергер и Т. Лукман.

Принципиальные изменения в воспроизводстве идентичности связаны с эпохой Возрождения, когда поворот

[113] *Гринблатт С.* Ренессанс. У истоков современности. М.: АСТ, 2014. С. 24–25.

от теоцентризма к антропоцентризму и принципиальные изменения в способах использования и отношения к тексту приводят к трансформации статуса индивида и обнаруживают его в нескольких существенных для становления личностной идентичности новых ролях, в том числе — в роли автора, противопоставленного авторитету традиции и любых социальных институтов[114], в роли мага, способного управлять природой[115]. Из существа, изначально ущербного ввиду первородного греха, слабого и имеющего своей первейшей задачей смирение и служение, человек превращается в центр и модель Вселенной: «Человек есть также мир... Он — микрокосм»[116]. В трактате «О достоинстве человека» Пико делла Мирандола рисует человека синтезом космического и земного бытия: «Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные»[117].

Ренессанс формирует совершенно новую концепцию человека, — по сути, впервые заходит речь об индивидуальности, выходящей за рамки телесной и родовой (групповой) идентичности. Сознательное противопоставления себя «современной» (в смысле — средневековой) культуре на основе идентификации с сильно мифологизированной и идеализированной Античностью, подпитывает не только отрицание авторитетов и презре-

[114] В этой связи очень типично и показательно, например, рассуждение Галилея по поводу Аристотеля: «Аристотель был человек: он смотрел глазами, слушал ушами, рассуждал мозгом; также и я — человек, я смотрю глазами и вижу гораздо больше того, что видел он; а что касается рассуждений, то верю, что рассуждал он о большем числе предметов, чем я; но лучше или хуже меня, по вопросам, о которых мы рассуждали оба, это будет видно по нашим доводам, а вовсе не по нашим авторитетам» (из Послания к Франческо Инголи). См.: *Галилей Г.* Избранные труды. Т. 1. М.: Наука, 1964. С. 76.

[115] О масштабах, содержательных особенностях и значении для развития культуры увлечения магией в эпоху Ренессанса см.: *Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.

[116] *Кузанский Н.* Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1979. С. 260.

[117] *Пико делла Мирандола Дж.* Речь о достоинстве человека // Хрестоматия. Эстетика ренессанса: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1981. С. 248.

ние к современникам, но и формирование лингвистической траектории выстраивания личной идентичности и авторства. Человек эпохи Ренессанса был вынужден быть индивидуальностью, поскольку это оказывалось для него единственным шансом выжить в условиях противостояния с отторгаемой им культурной системой, — отсюда обилие восхвалений собственных достижений и столь же охотные извержения инвектив в адрес конкурентов.

«Почти все монастыри на этом острове [Англии] построены за последние четыреста лет [т. е. в XI — XIV вв.], то есть в эпоху, не создавшую ни выдающихся ученых, ни книг, которые нам нужны»[118], — вот оценка того, что мы сейчас называем «Высоким Средневековьем», данная одним из виднейших итальянских гуманистов Поджо Браччоли. Зато совершенно по-другому он напишет о себе и любимой им Античности: «Эти семь речей Марка Туллия были утрачены Италией. Благодаря неустанным поискам в библиотеках Франции и Германии, исключительной прилежности и старательности лишь одного Поджо Флорентийского они вызволены из мерзости забвения, в котором находились, к свету; восстановлены их изначальные достоинство и исправное состояние, и они возвращены латинским любимцам муз»[119].

Эпоха Ренессанса и последовавшее за ней Новое время открыли дорогу тому, что Р. Баумайстер назвал «необязательной идентичностью» — субъективно свободному конструированию своего Я теми (довольно немногочисленными — !) представителями общества, которые получали доступ к средствам этого конструирования, — образованию и постепенно связывающему с ним высокому социальному статусу. Эта связка становится очевидной в эпоху Просвещения, когда знания и образование («просвещение») из профессионального ремесленного навыка, как они воспринимались в эпоху Средневековья, превращаются в универсальную социальную ценность, каковой остаются и в наше время.

---

[118] *Гринблатт С.* Ренессанс. У истоков современности. М.: АСТ, 2014. С. 232.

[119] Там же. С. 197.

Одновременно с переходом к личному авторству и возникновением нарративного Я[120] — которое первоначально является в буквальном смысле слова нарративным, потому что конституируется лингвистическими средствами в публичном литературном, а не личном психологическом пространстве[121] (см. выше цитату из Поджо Браччоли), — в XV–XVII вв. разворачивается не менее значимое событие в сфере развития коммуникативных средств: «Изобретение средств технического воспроизводства носителей информации (от печатного станка до кинокамеры и т. д.) создало условия для выделения функции управления информационным обменом на уровне культуры в отдельную подсистему»[122].

Появление механических средств тиражирования текстов и последовавшее за ним в XVII в. рождение массмедиа, обозначившее фундаментальную трансформацию коммуникативной системы общества, создало важнейшее условия для появления индивидуальной идентичности — пространство личного выбора в информационной среде, положение дел, при котором информация доступна и избыточна, а не редка и драгоценна. Индивидуальная траектория фильтрации неуклонно растущего информационного потока является формой личного социального участия, которая, будучи произвольной и осознанной, обеспечивает индивидуальное участие в социальной жизни (быть членом общества = обсуждать актуальные новости и иметь «точку зрения») и с необходимостью формирует ту или иную идентичность как точку входа индивида в коммуникативную среду социальной системы (от идеологической са-

[120] *McAdams D. P.* Narrative identity // Handbook of Identity Theory and Research ... P. 100.

[121] Как скажет однажды по поводу публичных литературных идентичностей человек XIX в., совсем по-другому понимающий «личное» и принципиально иначе выстраивающий собственную идентичность: «Исповедь Руссо имеет уже недостаток, что он читал ее своим друзьям» (*Лермонтов М. Ю.* «Герой нашего времени»).

[122] *Вархотов Т. А.* Статус и функции масс-медиа в обществах современного типа // Сб. матер. XVI конф. «Наука. Философия. Религия: Человек перед вызовом новейших информационных и коммуникативных технологий» (г. Дубна, 21–22 октября 2013 г.). М.: Фонд Андрея Первозванного, 2014. С. 150.

моидентификации до выбора индивидуального набора коммуникативных каналов — предпочтений в области газет, авторов и т. д.). «К XVIII веку изменения социальной структуры приводят к необходимости развивать в себе способность правильно определить свое личное место в среде социальных отношений, соответствовать этому месту и с помощью социальных символов выражать свою принадлежность тому или иному слою, партии, культурному сообществу»[123].

В XVIII в. происходит перелом, важный для всего исторического развития человечества. Радикально меняется экономическая и политическая организации общества, трансформируется ценностная система. Будучи веком революций — политических, промышленных, культурных, XVIII век привносит с собой политику эмансипации и активной перестройки системы общественных отношений, включая существенное увеличение социальной значимости индивида и личной ответственности. А нарастающий индивидуализм, первоначально принявший гносеологическую форму (см. ниже о связи Р. Декарта со становлением проблемы идентичности и самосознания), в XVIII веке породил психологию и дальнейшее развитие внимания к индивиду и тому, что собственно и составляет его уникальную (как хотелось людям эпохи Возрождения и как представляется совершенно неизбежными людям после эпохи Просвещения) «индивидуальность». «... Именно в XVIII веке происходит институциализация психологии, — пишет исследовавший становление и развитие психологии в этот период В. В. Васильев. — ... И само слово „психология“, спорадически употреблявшееся еще в XVI веке, получило широкое распространение как раз в XVIII веке»[124].

Таким образом, с эпохи Просвещения проблема идентичности входит в открытую фазу — именно на стыке XVII–XVIII веков совершается тот самый переход от воспроизводства идентичности по типам 1–3 к воспроизводству идентичности

[123] *Заковоротная М. В.* Идентичность человека социально-философские аспекты. Ростов-н/Д: Изд-во Северо-Кавказского научного центра высшей школы, 1999. С. 79.

[124] *Васильев В. В.* Учение о душе в метафизике XVIII века. Барнаул, 2000. С. 5, 7.

по типам 4—5 (см. выше о схеме истории идентичности Р. Баумайстера). Это означает одновременно и проблематизацию идентичности, которая теперь не предписывается, а формируется; не инкорпорируется снаружи в готовом типическом виде (часто оставляя прямые физические следы инкорпорирования на поверхности тела — например, в виде клейма вора или несмываемых пятен на руках красильщика), а регулируется индивидом, становясь его неизбежным (и поэтому нередко мучительным) уникальным ответом на вопрос «кто ты?». Появление психологии в этом отношении чрезвычайно симптоматично, поскольку отражает появление нового предмета — индивидуальности, уникального Я, попытки «ухватить» основания, содержание и средства воспроизводства которого формируют предметное поле исследований идентичности.

§ 4. Характеристика понятия идентичности

На основании сопоставления представленных выше различных исследовательских стратегий можно выделить основные черты понятия идентичности, которые разделяются практически во всех рассмотренных выше работах.

Неизбежность себя и присвоения своего образа, его субъективно «внутренний» характер — такова доминанта индивидоцентричных стратегий исследования идентичности. Социоцентрические исследовательские стратегии, напротив, подчеркивают неустранимость Других и внешней социальной реальности из воспроизводства персональной идентичности конкретного человека. Оба контура смыкаются в зоне встречи Я и Других и заключают внутри себя подвижный и сложный феномен самосознающего индивида, который осуществляет объективацию и присвоение себя на основе инициируемой обществом внутренней потребности.

Идентичность формируется как результат самоописания и самоопределения в актуальной социокультурной среде. Основными механизмами формирования идентичности служат биографическая память, связанная с повествовательным конструированием субъектом своего образа-рассказа

(нарративизацией), и взаимодействие с Другими. При этом идентичность — исторически развивающееся явление, которое в связи с меняющимися требованиями общества к индивиду, социокультурными вызовами и развитием самосознания постепенно трансформируется от эпохи к эпохе. Для ряда западных исследователей, таких как Р. Баумайстер, идентичность оказывается мерой и конкретной формой самосознания индивида в различные исторические эпохи, причем трансформация идентичности представляет собой прогрессивное явление, которое демонстрирует растущий уровень самосознания и автономии индивида.

Глава II
Классическая и неклассическая модель познания себя и мира

§ 1. Классическое понимание субъекта

Несмотря на то что в явном терминологически оформленном виде проблема идентичности поднимается только во второй половине XX века, ее содержательное ядро — проблема тождества и содержания индивидуального Я — существенно старше и восходит к философии XVII века. Именно в этот период отказ от опоры на авторитет и от некритического отношения к знанию резко усилил интерес к тому, кто непосредственно познает окружающий мир, — к субъекту познания. Объединение средневековых религиозных идей о «внеземном» характере сущности человека с потребностью установления своей точки зрения (т. е. размежевание с закодированной в теле предопределенной от рождения социальной ролью — см. гл. I, § 3) приводит к де-психологизации и универсализации субъекта познания

и появлению характерного для классической западной философии понимания субъекта как инвариантного центра познавательной деятельности.

Наиболее отчетливо указанные тенденции было проявлены в работах Р. Декарта, которые не только положили начало классической модели рациональной философии, но и заложили основу для проявившегося гораздо позднее интереса к индивидуальному телу и психике человека[125]. Р. Декарт не рассматривал проблему идентичности в явном виде, однако высказанные им эпистемологические идеи предопределили значительную часть антропологических подходов вплоть до настоящего времени[126] и оказались существенными для понимания важнейшей проблемы построения индивидуальной Я-концепции: тождество психического и телесного Я.

Первым и основополагающим утверждением, на котором Декарт строит свою философскую систему, является разделение ума и тела. Он пишет: «Любое тело мы воспринимаем в качестве чего-то делимого, в то время как любой ум (*mens*), напротив, постигается нами в качестве неделимого»[127]. На основании этого критерия устанавливается онтологическая модель двух не сводимых друг к другу субстанций. В субстанции *мышления*, или чистой феноменальной данности сознания, Декарт находит искомую им абсолютную достоверность — неоспоримость факта мышления. Далее на основании этого положения Декарт утверждает, что раз есть акт мышления, то существует и мыслящий субъект — пожалуй, самое известное в европейской философии высказывание: *Cogito ergo sum — «я мыслю, следовательно, существую»*.

В соответствии с темой текущего исследования нас интересует данное Декартом определение познавательного процесса и, в первую очередь, познания самого себя. Во «Втором

[125] *Васильев В. В.* Философская психология в эпоху Просвещения. М.: Канон+, 2010. С. 14–17.

[126] *Вархотов Т. А.* Картезианская антропология как эпистемологическая рамка современной философии сознания // Философия сознания: классика и современность. М.: Издатель Савин С. А., 2007.

[127] *Декарт Р.* Метафизические размышления // *Декарт Р.* Избранные произведения. М.: Наука, 1950. С. 314–380.

размышлении» Декарт приводит различные примеры восприятия окружающих предметов и приходит к утверждению, что все постигаемое телесными органами чувств постоянно изменяется и не может быть основой для идентификации предмета как «того самого». Он утверждает, что воспринимаемое органом чувств постигается исключительно благодаря способности суждения — т. е. способности мышления. Далее следует вывод: «Коль скоро я понял, что сами тела воспринимаются, собственно, не с помощью чувств или способности воображения, но одним только интеллектом, причем воспринимаются не потому что я их осязаю либо вижу, но лишь в силу духовного постижения (*intellectus*), я прямо заявляю: ничто не может быть воспринято мною с большей легкостью и очевидностью, нежели мой ум»[128] Таким образом устанавливается один из принципов «классической» концепции самосознания — что Я абсолютно прозрачно для самого себя и его познание самодостоверно.

Все воспринимаемое телесными органами чувств подвержено искажению и в нем можно ошибиться. Материальные тела других субъектов воспринимаются посредством органов чувств моего тела, поэтому их существование не столь очевидно, как существование собственного ума. Объективное существование других вообще может быть поставлено под сомнение, что и делает Декарт. Реальность окружающего мира устанавливается им только на основании того, что «демиург не может быть обманщиком», а значит, люди, которых субъект встречает в мире, все же реальны. Однако при смене или отбрасывании теологических идей существование окружающей реальности может быть оспорено, что приводит к утверждениям солипсизма. Во многом благодаря этому система Декарта дала жизнь и другому утверждению классической философии — о том, что индивидуальный субъект существует безотносительно к другим субъектам. Позднее это было очень явно прописано в монадологии Лейбница[129].

Для самого Декарта сознание субъекта не ограничено только самим собой, но связано с безграничным и совершенным

[128] *Декарт Р.* Метафизические размышления // *Декарт Р.* Избранные произведения. М.: Наука, 1950. С. 314–380.

[129] *Лейбниц Г.-В.* Монадология. Сочинения: в 4 т. Т. I. М.: Мысль, 1982.

сознанием, которое служит основой для утверждения об истине воспринимаемого мира. Поэтому можно утверждать, что в философии Декарта индивидуальное сознание все же связано с Другим и даже ведет с ним некий диалог. Не будет большим преувеличением сказать, что как субъекты познания создатель мира и индивидуальное сознание равны: мыслящий ум сам по себе приходит к утверждению собственного существования и не требует для этого наличия высшей воли; последняя лишь гарантирует истинность познания внешнего мира, онтологический статус которого все же вторичен по отношению к миру непосредственного мышления.

Дальнейшее развитие идеи самодостаточности субъекта познания оформилось в целом корпусе классической западной философии. Несмотря на наличие конфликтующих течений и появление линии трансцендентальной философии, которая пыталась устранить вскрытые ранее противоречия, идущая от Декарта убежденность в самодостаточности субъекта познания и достоверности самопознания оставалась неизменной. Поэтому в данной главе не рассматривается весь ход истории классической западной философии (что было бы невозможно). Единственное, на чем стоит заострить внимание, — в философских системах, которые сохраняют ведущую линию декартовского размышления, но отбрасывают религиозные предпосылки, субъект оказывается центром индивидуального сознания, для которого даже собственное тело предстает чем-то внешним и сомнительным. Сознание других существ тем более становится закрытым и недоступным для познающего. Самосознание оказывается независимым от знания о мире, знания о других людях и даже от знания о собственном теле субъекта, которому принадлежит самосознание. Это делает проблематичным как познание мира, так и коммуникацию с другими субъектами. Каждое индивидуальное сознание познает только само себя и знать о Другом может только по аналогии со своими субъективными состояниями. Да и сам Другой — не что иное, как некое явление индивидуального сознания. Тем самым субъект оказался изолированным от окружающего мира и замкнутым в своем индивидуальном сознании.

Указанная проблема в целом характерна для большинства вышедших из классической философии атеистических систем. Сказывается тот факт, что классическое понимание субъекта познания было закономерным развитием средневековых религиозных догматов с учетом специфики и задач Нового времени (Декарт сам открыто утверждал, что его цель — доказать существование Бога и бессмертие души[130]). Попытка отбросить следствие при сохранении основы неизменно ведет к противоречию[131]. Наиболее остро указанная проблема встала в XX веке, который характеризуется появлением неклассической философии. Однако стоит обратить внимание на философию Э. Гуссерля, который заявлял о продолжении дела Декарта, но с исправлением допущенных Декартом ошибок[132]. Разработанная им система принадлежит скорее к линии классической философии, но ее рассмотрение проливает свет на некоторые характерные для современной когнитивной науки идеи, дает понимание их преемственности и характерных трудностей.

Согласно Э. Гуссерлю, научное постижение сознания возможно лишь после проведения «феноменологической редукции»: субъект познания должен совершить *эпохе* — воздержание от суждения об онтологическом статусе (существовании или несуществовании) воспринимаемых вещей отдельно от самого факта восприятия. В результате данной процедуры субъект становится способным исследовать структуры своего сознания в чистом виде и тем самым изучать универсальные законы, в соответствии с которыми устроено сознание каждого живого существа. Гуссерль пишет: «В результате редукции другие из сущих для меня людей превращаются в сущие для меня *alter-ego*, обладающие бытийным смыслом интенциональных импликатов моей оригинальной интенциональной жизни»[133]. То есть существование других субъектов

[130] *Декарт Р.* Метафизические размышления // *Декарт Р.* Избранные произведения. М.: Наука, 1950. С. 314–380.

[131] *Rockmore T.* Hegelian interpretations of Marx // Symposium-Canadian Journal of Continental Philosophy. 2015. Vol. 19 (2). Pp. 212–232.

[132] См.: *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб.: Наука, 2001.

[133] *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 341.

устанавливается по принципу аналогии: чтобы была возможна коммуникация, сознание других субъектов должно быть устроено по тому же принципу, что и мое сознание, иметь ту же структуру. Таким образом, субъект становится не просто центром своего сознания, но выходит за рамки мира, в том числе психических явлений, и получает титул трансцендентального. Весь процесс познания — это абсолютное самопознание, для осуществления которого не требуется никакое взаимодействие с Другим, — трансцендентальный субъект созерцает сам себя. Следствием подобного понимания процесса самопознания стала невозможность разрешения проблемы реальной коммуникации с Другими.

Некоторые проводимые в рамках когнитивной философии современные исследования утверждают не только невозможность решения проблемы солипсизма — но и ненужность поиска какого бы то ни было решения. Так, в ранней статье Дж. Фодора, который является одним из основателей когнитивной философии, предложена концепция «методологического солипсизма»[134]. В противовес общепринятой в то время стратегии бихевиоризма Дж. Фодор указывает на принципиальную «непрозрачность» индивидуальных психических состояний. При этом психические состояния взаимообусловлены по достаточно стабильным правилам, и для их вычисления достаточно знать лишь правила синтаксиса — «язык мышления»[135] человека. Если процессы рассматриваются сугубо формально, то не имеют значения семантические свойства представлений, такие как истинность, референциальность, или соотнесенность с объективным миром[136]. Содержание или семантика представлений в силу уникальности феноменального опыта каждого субъекта не могут быть описаны с помощью

[134] *Fodor J.* Methodological solipsism considered as a research strategy in cognitive psychology // *Fodor J.* Representations: Essays on the foundations of cognitive science. US: The Harvester Press, 1979. Pp. 225–253.

[135] *Fodor J.* The language of thought. N.Y.: Massachusetts Institute of Technology, 1975.

[136] *Fodor J.* Methodological solipsism considered as a research strategy in cognitive psychology // *Fodor J.* Representations: Essays on the foundations of cognitive science. US: The Harvester Press, 1979. Pp. 225–253.

строгого научного метода. По мнению Фодора, психические состояния человека обусловлены воздействиями среды на тело и являются предметом естественнонаучного изучения — так избегается проблема онтологического солипсизма[137]. В поздней работе Фодор также проводит размежевание и с методологическим солипсизмом[138], однако, приводя, по сути, те же аргументы, что «представление ну никак не может не быть обусловленным реальным миром».

Тем не менее постулируется принципиальная изолированность индивидуального сознания и «непрозрачность» Других — так же, как в теориях Декарта и Гуссерля. Отличие в том, что в трансцендентальной феноменологии осуществивший феноменологическую редукцию субъект познает структуру трансцендентального субъекта на основании изучения процессов создания собственного жизненного мира. Дж. Фодор как представитель современной когнитивной науки расширяет материальную базу исследования и охватывает множество социальных взаимодействий различных людей. Но допустить такой метод изучения можно только на основании предпосылки о том, что психики всех людей устроены по сходному образцу — тогда и только тогда будет возможен просчет их реакций на основании формальной характеристики их представлений. Трансцендентальный субъект как схема конституирования опыта вышел за пределы одного человека и стал общим для всего человечества как вида.

Эта методология встречает два основных возражения. Во первых, это очевидное повторение картезианского подхода к изучению сознания как самодостаточной сущности и отсутствие реальной роли Другого в его формировании. Во-вторых, расширение эмпирического материала с одного человека на группу людей не означает решения проблемы коммуникации, поскольку субъект познания остается в единственном виде и представлен самому себе.

---

[137] *Fodor J.* The Language of thought. N.Y.: Massachusetts Institute of Technology, 1975. P. 204.

[138] *Fodor J.* LOT 2: The Language of thought Revisited. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 16.

Основные утверждения классической философии относительно самосознания и роли Другого в его структуре следующие:

— утверждение самопознания как безошибочного способа получения знания, критерием истинности которого является очевидность, т. е. невозможность помыслить иначе;

— закрытость индивидуального сознания, его самодостаточность и безотносительность к существованию Другого;

— наличие некоего центра индивидуального сознания, или Я, которое способно беспрепятственно созерцать собственное тело и состояния сознания. Индивидуальное сознание прозрачно для самого себя[139].

§ 2. Неклассическое понимание субъекта

На смену чисто классическому подходу к изучению самосознания со временем пришли новые концепции. Главным методологическим утверждением классической теории было положение о непосредственном доступе субъекта к состояниям собственного сознания. В связи с этим ее подход к изучению собственных состояний субъекта получил название модели

[139] См.: *Лекторский В. А.* Я // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 2001. С. 497–502.

«привилегированного доступа», которым субъект обладает по отношению к своим собственным состояниям и который противопоставляется познанию внешней реальности. Сторонники данной модели утверждают существование качественного отличия познания «внутреннего» от познания «внешнего»: при самопознании знание добывается непосредственно и абсолютно достоверно представляет изучаемый предмет.

Такая радикальная трактовка не очень популярна в современной науке. Психологические и психоаналитические исследования, а также теоретические работы философов показали, что субъект может ошибаться при квалификации собственных состояний и даже может не знать о своих реальных побуждениях, желаниях и прочем. Достаточно вспомнить работы З. Фрейда[140], в которых отчетливо показано существование сферы бессознательного и ее взаимодействие с сознанием субъекта. При анализе сновидений Фрейд настаивал на том, что представления человека в этом состоянии принципиально изменены под воздействием *вытеснения* и *сопротивления* вытесненным объектам. Соответственно, опровергается классическая идея о том, что познание собственных состояний всегда безошибочно. Некоторые исследователи не соглашаются с подобным описанием, однако явление самообмана признано современной наукой, является темой активного изучения и должно быть принято даже при несогласии с психоаналитическими идеями.

Современные последователи классической модели «привилегированного доступа» предлагают не столь радикальные трактовки, как это было раньше. Так, О. Хаксли писал: «Большинство людей не знают самих себя только потому, что самопознание — болезненный процесс и человек предпочитает ему приятную иллюзию» — это можно назвать «ограниченно безошибочной „трактовкой самопознания“». Но вряд ли смягчение классического принципа непогрешимости самонаблюдения может быть плодотворно. Во-первых, существует множество психологических исследований, доказывающих проблематичность субъективного самоанализа даже в решении бытовых во-

[140] См., например: *Фрейд З.* «Я» и «Оно». Тбилиси: Мерани, 1991.

просов. К примеру, в случае выбора «привлекательного» товара в магазине многие респонденты называют причиной его приобретения выдающееся качество товара, тогда как дело в его положении на полке или же в красочной упаковке. При этом человек может страстно отстаивать свой выбор и приводить многие аргументы в его пользу. В психоанализе это называется интеллектуализацией, что определяется как «преобладание абстрактного умствования над переживанием и признанием аффектов и фантазий»[141]. Эти факты говорят о распространенности самообмана при трактовке собственных состояний и действий. Во-вторых, стоит принять во внимание аргументы философского характера. Провозглашение качественного различия познания «внутреннего» и «внешнего» исходит из посылки об их онтологическом разделении — а это картезианское разделение мира на субстанцию протяженную и мыслящую. Если же это положение отрицается, то отстаивание модели привилегированного доступа даже в ее смягченном варианте не представляется возможным.

Также утверждается, что метод самопознания принципиально отличается от изучения внешних сознанию явлений, поскольку при самопознании якобы снимается различие видимости и реальности, а самопознание имеет дело с некоей «чистой данностью» в отличие от того, что имеет место при познании явлений внешнего мира. Эта точка зрения распространена в среде феноменологов и во многом восходит к определению Гуссерлем феноменологического метода как чистого описания состояний собственного сознания. В соответствии с его замыслом, феноменологическое изучение собственного сознания должно быть именно описанием того, что непосредственно является исследователю в структуре сознания. Избавление от трактовок и видимости воспринимаемого внешнего мира достигается посредством феноменологической редукции[142]. Еще в «Логических исследованиях» Гуссерль посвятил много сил поиску возможного избавления от «эквивокаций» —

[141] *Лапланш Ж., Понталис Ж.-П.* Интеллектуализация. Словарь по психоанализу. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. С. 199.

[142] См.: *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб.: Наука, 2001. С. 77.

двусмысленностей[143]. К каким последствиям в определении индивидуального сознания приводит стратегия феноменологии, уже было показано выше.

Сходное определение собственных субъекту состояний как абсолютно реальных и представленных ему непосредственно встречается среди сторонников теории «квалиа» — как нередуцируемых характеристик субъективного восприятия, недоступных для описания объективными методами. К примеру, Д. Чалмерс так определяет сознательное существование: «Используя знаменитое определение Т. Нагеля, мы можем сказать, что существо сознательно в том случае, если есть нечто *каково это быть этим существом*. Аналогично, психическое состояние сознательно в том случае, если есть нечто каково быть в этом психическом состоянии. Другими словами, психическое состояние сознательно, если имеется качественное чувство — ассоциируемое с опытом качество переживания. Эти качественные чувства также известны как феноменальные качества — или *квалиа*, для краткости. Проблема объяснения причины наличия данных феноменальных качеств и есть проблема объяснения сознания. Это и есть настоящая трудная проблема соотношения сознания и тела»[144].

В основе этого определения «квалиа» лежит известная идея Т. Нагеля, высказанная им в статье «Каково быть летучей мышью». При определении сознания Нагель делает следующее утверждение, преподносимое им как очевидность: «Некий организм впадает в сознательное состояние только тогда, когда *быть* этим организмом на что-то похоже — для него самого»[145]. Таким образом, существование в сознании описывается как установление связи актуально переживаемого с каким-то другим опытом существа. По определению, это действие интерпретации или описания, которое сущностно связано с точкой зрения субъекта. Следовательно, получаемый субъектом актуальный опыт может быть интерпретирован только им самим —

[143] См.: *Гуссерль Э.* Логические исследования Т. II, Ч. 1 // Собр. соч.: В 3 т. М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001.

[144] *Chalmers D. J.* The conscious mind: in search of a fundamental theory. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 1996. P. 4.

[145] *Нагель Т.* Каково быть летучей мышью? Самара: Бахрах-М, 2003.

так как получение этого опыта возможно исключительно с его точки зрения: с определенного места в пространстве-времени и посредством конкретного инструмента восприятия.

Далее Нагель противопоставляет эту строго индивидуалистическую интерпретацию процесса сознания естественнонаучному познанию окружающей реальности, которое, по его утверждению, является областью объективных фактов. Объективные факты могут быть увидены и поняты со многих точек зрения субъектами с разными системами восприятия. При таком определении метода естествознания оказывается, что любое описание субъективного опыта как факта объективной реальности удаляет исследователя от понимания истинной природы сознания, поскольку является отходом от его индивидуальной точки зрения. Соответственно, Нагель считает, что субъективный опыт не может быть изучен теми же методами, что и внешняя реальность, потому что точка зрения любого существа уникальна — и только оно само может понять свое сознание.

Нетрудно заметить, что Нагель говорит о возможности описания сознания путем сопоставления одной части его опыта с другой частью его же опыта: для летучей мыши ее бытие определятся исходя из ее уникальной точки зрения. Таким образом, индивидуальное сознание, если описать его как процесс установления отношений между различными частями опыта, не выходит за собственные рамки, оно остается закрытым и самодостаточным, в точности как в «декартовской» системе. Также представляется неверным определение естественнонаучного описания объекта как не зависящего от системы восприятия субъекта познания, т. е. от его точки зрения. Разумеется, описание мира в физических науках более абстрактно и доступно субъектам с различными точками зрения. Однако вряд ли стоит утверждать о его полной независимости от точки зрения субъекта, в которую входит не только его положение в пространстве-времени, но и его структура сознания. Как было показано в философии науки XX века, результаты эксперимента сущностно связаны с теоретическим оснащением субъекта познания[146]. Если же признать значимость точки зрения

[146] См.: *Никифоров А. Л.* Философия науки: история и методология. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998.

субъекта познания в естественнонаучном описании, то становится непонятным критерий, по которому возможно отделение чисто субъективных данных, т. е. феноменов сознания, от предмета физики. Ведь получается, что, с одной стороны, и факт сознания, и результат естественнонаучного наблюдения зависят от точки зрения субъекта познания; с другой стороны, и в том, и в другом случае возможна интерпретация, т. е. сведение одного к другому, в том числе подведение под понятия и категоризация. Таким образом, обсуждаемый критерий разделения феноменологического и естественнонаучного описаний оказывается неясным. Более того, многие философы не согласны с утверждением Нагеля о том, что современная наука не располагает эмпирическим и теоретическим базисом для постановки и решения проблемы о соотношении сознания и тела. Этот вопрос обсуждается Д. И. Дубровским в статье «Проблема духа и тела: возможности решения (в связи со статьей Т. Нагеля „Мыслимость невозможного и проблема духа и тела“)»[147].

Некоторые современные исследователи отстаивают точку зрения, что способность к восприятию, а значит, и первичные формы самосознания, заложены в структуре простейшего живого организма — клетки[148]. Усложнение структуры и появление многоклеточных организмов, вплоть до человека и культуры, является эволюцией форм преобразования энергии и информации (по мнению авторов, в многоклеточном организме информация используется более эффективно; доступный пример — вычисления, распределенные между многими компьютерами). Наличие переживаний (*квалиа*) оказывается сущностной характеристикой любого живого организма, а человеческое сознание отличается лишь сложностью организации. Данная теория, несомненно, представляет ценные данные для рассмотрения проблемы сознания; тем не менее, она содержит некоторые противоречия, для объяснения которых пришлось бы углубиться в специальные вопросы. Современные естественнонаучные исследования

[147] *Дубровский Д. И.* Проблема духа и тела: возможности решения (в связи со статьей Т. Нагеля «Мыслимость невозможного и проблема духа и тела») // Вопросы философии. 2002. № 10. С. 92–107.

[148] *Miller W. B.*, *Torday J. S.*, *Baluska F.* Biological evolution as defense of 'self' // Progress in Biophysics & Molecular Biology. Mar 2019. Pp. 54–74.

дают богатый фактический материал, но решение задачи его интерпретации и тем более построения единой теории еще далеко до завершения. Это выходит за рамки текущей работы и будет рассмотрено в последующих публикациях.

Иной подход к изучению собственных состояний субъекта исходит из того, что самопознание предполагает в качестве своего необходимого момента отношение к Другому — внешней реальности предметного мира, к другому человеку, и поэтому не может принципиально отличаться от познания внешнего мира, поскольку невозможно без последнего. Естественно, допускаются частные особенности, но это обычно при познании различных предметов. Например, методы биологии отличаются от методов физики, хотя при этом оба этих направления строго научны. Так и в познании собственных состояний: несомненно, имеют место методологические отличия, обусловленные постоянным присутствием объекта изучения в факте сознания.

Как пример такого рода подхода рассмотрим теорию сознания Г. Райла, которая представляется нам интересной в ряде отношений. Сознание определяется Райлом как общее состояние психофизиологической системы: «Утверждения о сознании личности являются, следовательно, особого рода утверждениями об этой личности... выражение „мое сознание“ не означает никакого дополнительного органа. Оно обозначает мою способность и склонность делать вещи определенного рода, а не какое-то индивидуальное устройство, без которого я бы не стал или не смог это делать»[149]. Соответственно, узнать о состояниях сознания можно путем «отслеживания» его деятельности. В процессе жизни человек обучается узнавать состояния Других по их действиям, затем может классифицировать их. Точно так же он может оценить и свои действия, получив тем самым знание о собственном состоянии сознания. Качественно оно не отличается от познания Других, разве что мы осознаем больше своих мыслей, чем мыслей Другого. Это облегчает оценку. Но в то же время мы пристрастно оцениваем самих себя — и это затрудняет адекватную квалификацию состояний. Впоследствии субъект научается влиять

[149] *Райл Г.* Понятие сознания / пер. с англ. под общ. ред. В. П. Филатова. М.: Идея Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. 408 с.

на действия Другого посредством своих действий: приказ, просьба. Это действия более высокого порядка, по терминологии Райла. Однажды субъект научается осуществлять их сам с собой, например, приказывать самому себе. При этом используется индексное местоимение Я — индексные слова указывают на место, время или участника произносимого. Путаница в понимании, по мнению Райла, наступает тогда, когда местоимения приравниваются к именам. Субъект пытается найти некую мистическую сущность, обозначаемую Я. Но у него это, естественно, не выходит ввиду того, что никакой такой сущности нет. Есть просто лингвистическое обозначение субъекта действия. Основанием для такого заблуждения, считает Райл, является «систематическая неуловимость» субъектом самого себя. Это связано с тем, что каждое действие способно быть объектом действия более высокого порядка, но не объектом самого себя. Когда субъект произносит «я» — это действие сообщения о состояниях своего тела, своих поступках, оценка совершенного и т. д. Используемый язык не позволяет субъекту фиксировать сам факт произнесения. Для этого требуется все новое понятийное превосхождение актуального акта произнесения. Подводя итог своего размышления, Райл пишет: «Даже если человек, предаваясь философским спекуляциям, на мгновение сосредоточится на проблеме Я, он не сможет — и знает, что не сможет, — ухватить ничего, кроме фалд сюртука того, за кем он охотится. Его добычей является охотник»[150].

Г. Райл определяет познание самого себя как действие второго или более высокого порядка. Это такое действие, объектом которого является другое действие. Научившись осуществлять такие действия по отношению к Другим: оценивать их действия, побуждать к действиям через приказ и прочее, субъект способен применять их по отношению к себе. Частным случаем такого действия является определение состояния своего сознания. Но здесь присутствует одно существенное ограничение: действие не может быть объектом самого себя. Поэтому субъект может определить

[150] *Райл Г.* Понятие сознания / пер. с англ. под общ. ред. В. П. Филатова. М.: Идея Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. 408 с.

только уже произошедшее состояние сознания, так как действие определения будет происходить в ином действии. Здесь происходит обращение к памяти субъекта, и в этом заключена проблематичность предлагаемой Райлом теории самонаблюдения. Во-первых, придется доказывать способность памяти предоставлять объект без искажений, а это очень спорный момент. Во-вторых, можно поставить вопрос, является ли осознание стороннего объекта самосознанием в собственном смысле слова. Воспоминания можно определить как информацию о бывшем положении дел. Ее существенные черты можно записать на внешний носитель или связать с внешним объектом. К примеру, состояние субъекта может быть запечатлено посредством фототехники; последующее рассмотрение полученной фотографии может быть отправной точкой для воспоминания об этом состоянии. Но в этом случае вспоминаемое окажется скорее фактом окружающего мира, чем собственного состояния субъекта — т. е. предметом осознания будет графическое изображение некоего тела, по привычке отождествляемое субъектом с самим собой. Его собственное состояние — акт воспоминания. Но если принять теорию Г. Райла, он не может быть осознан посредством самого себя. Это приводит к определенным трудностям и делает невозможным использование теории Г. Райла в ее изначальном варианте. Однако несмотря на указанное противоречие мы принимаем аргументы Г. Райла о едином принципе познания окружающего мира и фиксации собственных состояний сознания.

Еще одно интересное возражение относительно исключительного статуса самонаблюдения принадлежит Д. Деннету. Одним из главных аргументов против особого статуса самопознания является с его точки зрения то, что мы никогда не можем быть уверены в «чистоте» осознаваемого акта. Он пишет: «Я полагаю, что когда мы утверждаем о простом использовании наших способностей к *самонаблюдению*, то, на самом деле, мы всегда заняты своего рода импровизированной *теоретизацией* — и мы удивительно доверчивые теоретики именно потому, что так *мало* может быть наблюдаемо и так много может быть утверждено без страха

противоречия»[151]. Любое теоретическое высказывание, к которым относится и определение собственного состояния, основано на какой-то теории, выражено в каком-то языке. Где источник таких теорий? Человеческий субъект не обладает врожденной теорией организации опыта, не обучен понятийному языку. Это неоднократно подтверждено многими наблюдениями, например фактом существования детей-маугли. Единственно возможный источник теории и языка — окружающее субъекта общество Других. А как в этом случае можно говорить о том, что субъект выражает свои состояния абсолютно независимо от используемых средств выражения? Даже в естественных науках признано влияние используемой теории и измерительного прибора, т. е. влияние инструмента восприятия на получаемые данные[152]. Вряд ли в случае самонаблюдения это может быть иначе, тем более что дело осложняется предвзятым отношением субъекта к самому себе.

Таким образом, можно выделить два основных аргумента, утверждающих отсутствие принципиального качественного отличия самопознания от изучения объективной реальности. Первый аргумент принадлежит Г. Райлу и говорит о том, что Я используется для указания на всю целостность осуществляющего действие субъекта, а действие самонаблюдения является обычным познавательным действием, объектом которого является другое действие субъекта. Оно осуществляется так же, как аналогичные действия по отношению к Другому: оценка, суждение, приказ и т. д. В течение жизни субъект сначала обучается взаимодействовать с Другими, а уже затем может применить это умение к самому себе. Но, как и любое познавательное действие, оно может столкнуться с ошибкой ввиду недостаточной информированности, предвзятости субъекта познания и иных причин. Второй аргумент высказан Д. Деннетом. Он утверждает, что акт определения собственного состояния является теоретическим актом. Это приравнивает его ко всем прочим действиям субъекта, которые совершаются

[151] *Dennet D. C.* Consciousness Explained. Boston: Little, Brown & Co., 1991. P. 55.

[152] *Никифоров А. Л.* Философия науки: история и методология. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998.

в соответствии с принятой им теорией организации опыта. Схожие убеждения высказывает Р. Харре. Он обосновывает идею о том, что теория поведения субъекта обусловлена обществом. В дальнейшем мы более подробно рассмотрим эту философскую концепцию.

Мы принимаем описанные выше концепции и выступаем за идею качественного единства самосознания и познания окружающего мира. Соответственно, самопознание является фактом психической жизни и должно быть понято не в противопоставленности всем другим видам познания, а в единстве с ними. Самосознание является безошибочным только в том отношении, что оно неизбежно относится к своему носителю — субъекту, конкретной идентичности — и в этом его отличие от других видов познания. Но в определении содержания состояний субъекта (как телесных, так и психических) и в определении субъектом своей идентичности оно может ошибаться так же, как и все другие виды познания.

Глава III
Отношение к Другому в процессе самоидентификации: самоотнесение, восприятие и внутреннее чувствование

§ 1. Восприятие окружающего мира

Рассмотрение классических и неклассических концепций самосознания привело к утверждению принципиальной открытости индивидуального сознания для коммуникации с Другим. Данный принцип опирается на признание деятельности субъекта как важнейшего условия формирования его сознания: деятельность человека общественна по своей сути. Однако необходимо принимать во внимание, что все свои действия в обществе субъект осуществляет посредством собственного тела. Поэтому если стоит задача изучить структуру самосознания субъекта, необходимо в первую очередь рассмотреть то, как субъект осознает свое собственное тело. Субъект, направляющий свой взгляд вовне, при отсутствии понимания

самого себя уподобился бы моряку, который хочет переплыть море на дырявой лодке, при этом не умея ею управлять.

В первом приближении тело человека может быть рассмотрено как совокупность инструментов восприятия или органов чувств. Для описания их функционирования будет использована теоретическая система Дж. Гибсона, которая наиболее полно представлена в работе «Экологический подход к зрительному восприятию»[153].

Основная цель, которую поставил перед собой Дж. Гибсон, — это создание новой теории зрительного восприятия, которая во многом отличается от классической теории восприятия описание работы зрения. Выбор зрения обусловлен тем, что оно играет одну из главных ролей в восприятии человеком окружающего мира. Более того, другие способы восприятия могут быть рассмотрены в соответствии с теми же принципами. Классическая теория восприятия является главным объектом критики Дж. Гибсона. Он считает, что ее определяющая черта — это трактовка восприятия как некоего механического процесса, происходящего чисто автоматически при условии нормального функционирования органов восприятия. Такое понимание восприятия берет свое начало в классической европейской философии и основано на определении пространства как заполненной объектами протяженности. Любое видимое изменение пространства является сменой положения объектов в этом пространстве. Поэтому физиология зрительного восприятия определяется как механическая фиксация этого изменения, возникающая при воздействии соответствующего стимула. Визуальная картина возникает у человека так же, как это происходит при фотографировании: при открытии затвора какая-то часть светового стимула попадает на светочувствительную матрицу, на которой фиксируется это очень короткое событие. Восприятие движения является суммированием последовательности этих кратких мгновений или кадров. Это дает возможность определить движение неизменного объекта как изменение его позиции в некоем абсолютном пространстве. Современные Гибсону лабораторные исследователи

[153] *Гибсон Дж.* Экологический подход к зрительному восприятию. М.: Прогресс, 1988.

человеческого зрения всячески старались повторить эту ситуацию неподвижности органа восприятия и его кратковременного стимулирования. Получаемые результаты вполне вписывались в «механистическую» теорию восприятия, но именно из-за того, как считает Дж. Гибсон, что они помещали испытуемого в неестественные условия, а потому их результаты не могут применяться для объяснения естественного и нормального восприятия.

Дж. Гибсон исходит из предположения, что воспринимающий субъект существует в окружающем мире: «Окружающий мир животного — это то, что его непосредственно *окружает*... Окружение отдельно взятого животного, с одной стороны, такое же, как и у всех остальных животных, а с другой — отличается от окружения любого другого животного»[154]. Все воспринимающие субъекты существуют в одном мире, но каждый воспринимает его с той позиции, которую занимает его тело. Немаловажен и тот факт, что субъекты перемещаются в пространстве — это является причиной постоянного изменения воспринимаемого. В реальных условиях восприятие происходит как перемещение наблюдателя относительно достаточно жесткого окружающего мира.

Согласно Дж. Гибсону, воспринимающий субъект находится в «объемлющем оптическом строе», который воздействует на его органы зрения. Сама по себе стимуляция является необходимым, но никак не достаточным условием для видения. Как утверждает Гибсон, наряду со стимуляцией рецепторов должна быть и стимульная информация для воспринимающего. Так, вводится понятие информации, которая извлекается субъектом из окружающего мира: «Восприятие — не реакция на стимул, а акт извлечения информации. При наличии информации восприятие может состояться, а может и не состояться. У процесса восприятия в отличие от сенсорных процессов нет никакого стимульного порога»[155]. Этот процесс является активным действием субъекта и осуществляется посредством инструмента восприятия — а это, прежде всего, тело субъекта. Субъект

[154] *Гибсон Дж.* Экологический подход к зрительному восприятию. М.: Прогресс, 1988. С. 31.

[155] Там же. С. 97.

участвует в деятельности восприятия как единая психофизическая система, активно взаимодействуя с миром.

В широко распространенном понимании под информацией зачастую подразумевается некое сообщение, которое в закодированном виде передает состояние системы или положение дел. Поэтому, когда Гибсон говорит об извлечении информации из окружающего мира, можно предположить, что тут имеется в виду изъятие сообщения из этого мира. Однако это неверное понимание. Гибсон утверждает, что информация не состоит из сигналов и не подразумевает отправителя и получателя. Воспринимаемый субъектом поток стимулов есть часть реальности, поэтому отражает ее свойства — но то, что именно воспринимается, зависит от субъекта. Если и говорить об информации как о передаваемом сообщении, то таковым она оказывается только для воспринимающего субъекта — как результат деятельности процесса восприятия.

Что же имеется в виду, когда говорится об извлечении информации из окружающего мира? Применительно к случаю зрения Дж. Гибсон рассуждает так: субъекту дан объемлющий оптический строй, какие-то его части изменяются быстрее, какие-то медленнее. Восприятие всегда происходит в движении. Рассмотрение вариативности цветовых пятен не будет плодотворным объяснением. Например, освещение видимого пространства может резко поменяться с яркого на темное, все цвета будут изменены — но это никак не повлияет на наше определение этого пространства как того же самого. Поэтому следует говорить об изменении или неизменности перспективных форм с учетом перемещения наблюдателя. Возмущения оптического строя последовательно упорядочены и потому на основании их регистрации субъект может строить адекватную картину происходящего в окружающем мире.

Таким образом, Дж. Гибсон приходит к концепции деятельностного извлечения информации из окружающего мира. Применительно к зрению субъект обнаруживает устойчивые формы оптического строя. Восприятие заключается в фиксировании определенных параметров инвариантности и вариативности в стимуляционном потоке. Инварианты восприятия могут существовать лишь на фоне какой-то вариативности.

Например, стоящая на столе кружка идентифицируется как один и тот же объект и утром, и вечером в условиях разного освещения. Одно из условий такой идентификации состоит именно в том, что какие-то ее черты меняются, например, освещенные и затененные участки, какие-то остаются неизменными, например, ее форма. Процесс изменения постоянно происходит при перемещении наблюдателя, а как отмечал Гибсон, в реальном мире субъект постоянно находится в движении, рассматривает предметы с разных точек зрения. Устойчивое в воспринимаемом и будет инвариантом, который субъект извлекает из объемлющего светового строя. Перспективно изменяющаяся форма инвариантна и служит основанием для идентификации объекта как того же самого.

Понятие *инварианта* — один из основных принципов экологического подхода Дж. Гибсона. С одной стороны, от устройства тела зависит то, какая стимуляция регистрируется, а какая нет. Это можно назвать разрешающей способностью восприятия. Например, человек может зафиксировать падение листа, но не процесс его роста; в течение своей жизни он может проследить рост дерева, но ландшафт, как правило, остается неизменным. Технические приборы увеличивают возможности восприятия человека, поскольку он расширяет свою собственную способность к выделению инвариантов. Это происходит по многим направлениям: в сторону уменьшения или увеличения размеров наблюдаемого объекта, продолжительности или кратковременности его существования, открытия недоступных человеческому телу способов восприятия: радиационное излучение, инфракрасный свет и т. д. Таким образом, восприятие зависит от возможностей инструмента восприятия субъекта.

Однако выделение конкретной неизменности зависит от деятельности субъекта познания. Принципиальное различие восприятия каждого индивидуального субъекта не ограничивается только особенностями его положения в окружающем пространстве. Субъект обладает определенными потребностями или стремлениями к выполнению действий. К примеру, это потребность в пище. В соответствии со стремлениями субъекта формируется и его восприятие: если человеку необходимо отправить письмо, то в почтовом ящике он увидит соответ-

ствующую возможность, иначе он останется к нему безучастен. Поэтому Гибсон утверждает, что субъект воспринимает не отвлеченные качества предмета, а *возможности* для *взаимодействия* с ним. При этом он выступает против теории, утверждающей изменчивость значения объектов в зависимости от потребностей наблюдателя. Согласно Гибсону, воспринимаемые субъектами возможности «в определенном смысле объективны, реальны и физикальны в отличие от значений и смыслов, которые, как часто считают, субъективны, феноменальны и духовны... Возможность в равной степени является и фактом окружающего мира, и поведенческим фактом. Это одновременно и физическое, и психическое, хотя и ни то, ни другое. Возможность обращена и к окружающему миру, и к наблюдателю»[156].

В случае взаимодействия не с объектом, а с другим субъектом, восприятие возможностей проступает наиболее отчетливо. Это хорошо заметно на примере «парных» контактов, когда возможности совершения действия одним субъектом обусловлены теми возможностями, которые ему предлагает Другой. К примеру, отношения хищник—жертва, продавец—покупатель, самец—самка и т. д. Возможность взаимодействия существует в мире безотносительно к субъекту и является качеством объекта, но от субъекта зависит, обратит ли он на нее свое внимание или нет: состоится или акт восприятия или нет. Дж. Гибсон приводит в пример естественные и бытовые потребности субъекта. Но не стоит труда распространить его размышление на область культуры и увидеть связь потребностей субъекта с уровнем его образования и воспитания. Нельзя увидеть возможность отправки писем через почтовый ящик, если не уметь писать и читать. Многие современные технические средства требуют наличия специальных умений и навыков для управления ими — и только тогда они могут предоставить соответствующие возможности субъекту (люди старшего поколения, как правило, не столь свободны в обращении с коммуникативными

[156] *Гибсон Дж.* Экологический подход к зрительному восприятию. М.: Прогресс, 1988. С. 191.

средами, как молодое поколение, что будет более подробно рассмотрено далее).

Можно утверждать, что восприятие — это осуществляется инструмента восприятия активная деятельность субъекта, которая зависит от его потребностей и возможностей его действия.

§ 2. Восприятие самого себя

Описание восприятия как активного действия по извлечению инвариантов из окружающего мира позволило Дж. Гибсону утверждать, что тело субъекта также присутствует в актуально воспринимаемом опыте. Он пишет: «Оптическая информация, задающая наблюдателю его самого вместе с головой, телом, руками и т. п., сопутствует оптической информации, задающей окружающий мир. Эти два источника информации сосуществуют. Они не могли бы существовать друг без друга. Когда человек видит мир, в это же самое время он видит и собственный нос, вернее, ему даны и мир, и его нос, и его внимание может переходить с одного на другое»[157].

Восприятие собственного тела так же, как и восприятие окружающего мира, есть активная деятельность субъекта по извлечению информации. И так же, как человек способен воспринимать или не воспринимать объекты окружающего мира наряду с предоставляемыми ими возможностями для взаимодействия, он в состоянии и к восприятию инвариантов, проявляющих его собственное тело. Особенность инвариантов, представляющих собственное тело, состоит в том, что они всегда даны субъекту, например, практически всегда в поле зрения присутствует нос и глазницы. Поэтому в силу привычности они зачастую не замечаются субъектом, однако играют очень важную роль в формировании зримого мира.

Свое рассуждение об объемлющем световом строе Дж. Гибсон начинает как описание видимой сферы — так было бы в том случае, если бы человеку было доступно все

[157] *Гибсон Дж.* Экологический подход к зрительному восприятию. М.: Прогресс, 1988. С. 174.

окружающее его пространство. Но это не так: видимое поле человека составляет примерно полусферу. Отсутствующее в актуальном поле зрения скрыто собственной головой наблюдателя, которая в этом качестве не отличается от других объектов, заслоняющих видимое пространство. Различие в том, что для того, чтобы заглянуть за угол здания, нужно его обойти, а чтобы увидеть пространство за спиной, необходимо обернуться. Фактически это перемещения в пространстве точки наблюдения, что сущностно важно для составления ориентации в пространстве. На основании присутствия тела человека в его зрительном восприятии Дж. Гибсон делает вывод о том, что наблюдатель наряду с восприятием своего положение по отношению к окружающему миру воспринимает и свое тело как находящееся здесь же. То есть восприятие собственного тела является одним из необходимых для человека условий представления окружающего пространства и своей позиции в нем. Дж. Гибсон делает такой вывод: «Информация о мире, который окружает точку наблюдения, подразумевает информацию о точке наблюдения, которая окружена миром»[158].

Дж. Гибсон рассматривает только процесс зрительного восприятия, однако положения его теории будут верными и в отношении других способов восприятия человека: осязанию одной руки доступен как объект мира, так и другая рука; нюх может уловить как аромат розы, так и запах собственного тела. Более того, понятие о собственном теле строится на основании всех доступных субъекту органов чувств. Например, как можно было бы сделать вывод о том, что края зрительного поля принадлежат телу субъекта, не имея в наличии их тактильного ощущения? Или возможно ли понять, что слышен хруст собственного сустава, если при этом нет ощущения конечности? Вряд ли. Или же: было бы представление о собственном теле тем же самым, если бы человек имел способность чувствовать радиационное излучение? Таким образом, можно утверждать, что восприятие субъектом своего тела осуществляется с помощью и на основании всех доступных ему инструментов восприятия.

[158] *Гибсон Дж.* Экологический подход к зрительному восприятию. М.: Прогресс, 1988. С. 174.

Как утверждалось выше, сам процесс восприятия — это активная деятельность субъекта, результат которой зависит от него самого. Если тело субъекта проявляется в его актуальном восприятии, то нет никаких оснований для предположения некоего качественного отличия его способа данности от того, как наблюдаются внешние предметы. Дж. Гибсон приходит к такому же выводу и говорит о том, что в восприятие всегда предполагает два полюса, объективный и субъективный, и имеется информация, задающая каждый из них. При восприятии окружающего мира происходит и восприятие самого себя.

При обращении к восприятию возможностей окружающего мира это положение становится особенно ясным. Если субъект воспринимает те возможности, которые соответствуют его потребностям и стремлениям, то он может воспринять и свои намерения посредством изучения объекта своего восприятия. Более того, такое исследование может дать субъекту куда больше информации о его действительном состоянии, чем акт мыслительной интроспекции.

К примеру, если человек сталкивается только с агрессией окружающих и видит в них только опасность, это означает, что его собственное восприятие построено таким образом, что он воспринимает в Других только потенциальных противников и совершенно игнорирует иные способы взаимодействия, к примеру, диалог или же простое безразличие. Соответственно, он сам ведет себя агрессивно, в ответ на что совершенно естественно получает противостояние окружающих, что только подтверждает его убеждения. Среди множества инвариантов восприятия Другого такой субъект выделяет только те, которые согласуются с его собственным состоянием. Если он обратит внимание на то, что именно он воспринимает, это даст возможность изменения собственного сознания. Впрочем, эта тема выходит за рамки нашего исследования и скорее относится к области психологии, где широко обсуждается зависимость восприятия от познавательной установки. Поэтому мы не будем останавливаться на ней более подробно. Отметим только, что теория Гибсона предоставляет теоретическое обоснование многим фактам, которые эмпирически установлены в психологии.

В завершение рассмотрения теории Гибсона отметим еще одну идею, непосредственно связанную с проблемой самосознания субъекта. С давних пор в философии обсуждается проблема реальности воспринимаемого. Одним из самых известных положений картезианской системы является утверждение о том, что все воспринимаемое может быть сном. Под сном в этом случае понимается нечто нереальное, не существующее иначе как в сознании субъекта. На основании своей теории Гибсон предлагает, на наш взгляд, простое и оригинальное решение этого вопроса. Он пишет: «Решающим тестом на реальность является возможность открывать новые черты и детали в процессе тщательного обследования. Можно ли получить новую стимуляцию и извлечь новую информацию из нее? Является ли информация неисчерпаемой? Можно ли еще что-нибудь увидеть? Воображаемое изучение воображаемой сущности не пройдет этой проверки»[159].

Если изучаемый предмет окажется полностью известным субъекту или будет соответствовать всем его предположениям и надеждам, это означает, что восприятие иллюзорно и не соответствует действительности. Возможные неудачи в этом тесте, по мнению Гибсона, связаны с нежеланием или неспособностью субъекта к его проведению. К примеру, в состоянии наркотического видения субъект видит очень приятные образы, он ими увлечен, и это будет причиной того, что он не станет исследовать воспринимаемое, а погрузится в получение удовольствий. Или же наоборот, видения слишком пугающие, человек впадает в состояние ступора и ужаса и попросту не в состоянии совершить проверку воспринимаемого на реальность. В том же случае, если субъект сохраняет трезвое отношение, он всегда в состоянии исследовать предмет восприятия, а значит, и осознать самого себя как воспринимающего[160].

Можно утверждать, что наряду с восприятием окружающего мира субъект воспринимает и собственное тело как занимающее определенную позицию в реальности. При восприятии

[159] *Гибсон Дж.* Экологический подход к зрительному восприятию. М.: Прогресс, 1988. С. 364.

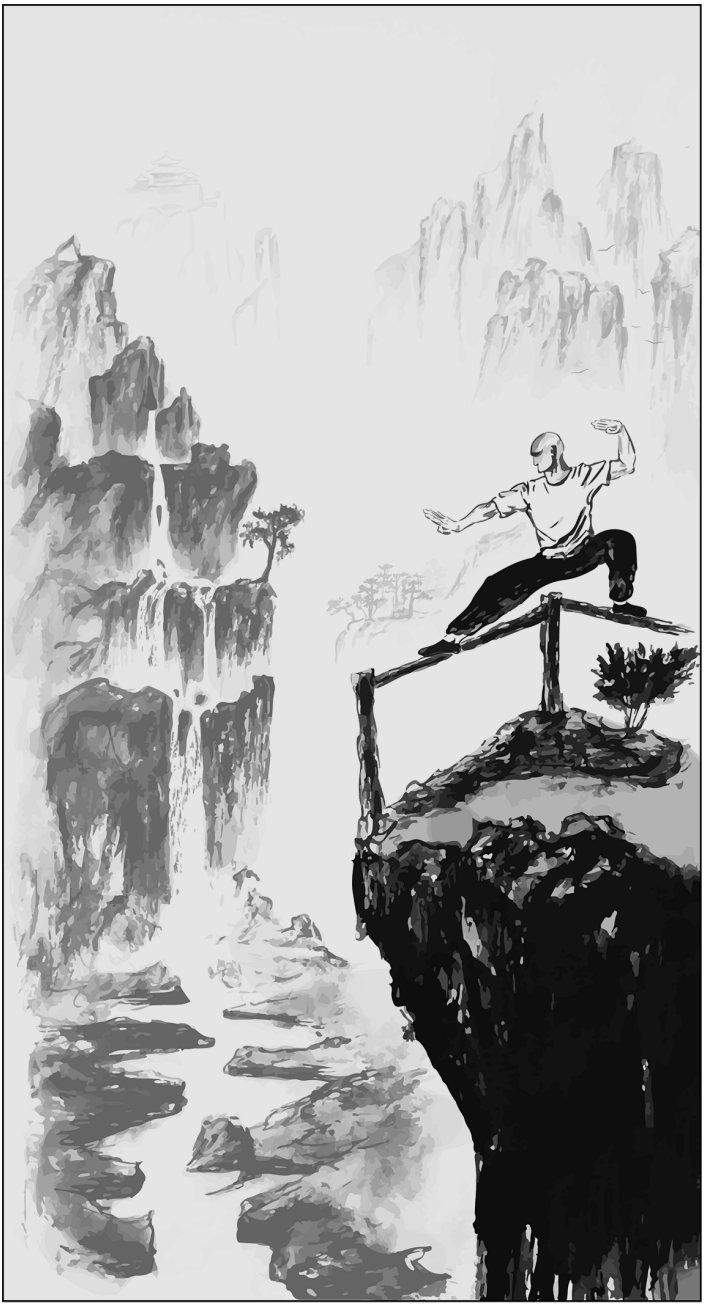
[160] *Лекторский В. А.* Познание, действие, реальность // Вопросы философии. 2017. № 9. С. 5–23.

окружающего мира субъект выделяет в нем те возможности, которые соответствуют его потребностям и стремлениям. Поэтому изучение предмета восприятия может многое прояснить в структуре психики субъекта как для него самого, так и для стороннего исследователя. Также отметим, что восприятие собственного тела, будучи связано с восприятием окружающей реальности, происходит по тем же принципам, что и восприятие внешних ситуаций: оно может иметь различные степени точности и всегда открыто для дальнейшего познания.

Восприятие объекта как предлагающего субъекту определенные возможности взаимодействия не может состояться при отсутствии осознания собственного тела. Разумеется, здесь идет речь не о философской саморефлексии, но о необходимом участии информации о собственном теле: его положении в мире, его движениях и т. д. — в восприятии мира как Другого по отношению к нему. Восприятие собственного тела (эгорецепция по Дж. Гибсону) предполагает восприятие вписанности тела и его движений в структуру внешнего окружения и происходящие в нем события. Положение о взаимообусловленности восприятия внешнего объекта и первичной формы самосознания верно как в случае взаимодействия с объектом, так и при простом позиционировании своего места в окружающем пространстве. В последнем случае важную роль играет ограниченность поля зрения субъекта, посредством которой и представлен он сам в противовес Другому.

§ 3. Внутреннее чувствование

В представленном выше рассмотрении восприятие было определено как активная деятельность субъекта, что дало возможность проявить сущностную связь познания «внешнего» и «внутреннего». Основное внимание было уделено изучению соотношения восприятия окружающего мира и процесса самоотнесения субъекта. Далее стоит рассмотреть роль «внутреннего чувствования», или *проприоцепции*, в формировании самосознания субъекта. В значимости проприоцепции для верного функционирования представления о самом себе нетрудно убедиться. К примеру, потерявшая чувствительность рука



идентифицируется как часть собственного тела только благодаря памяти и кратковременности такого ощущения. Если же такое состояние отсутствия чувствительности и контроля будет продолжительным, то возникнут серьезные проблемы при определении руки как части собственного тела.

Для того чтобы более подробно разобраться во внутреннем чувствовании, мы обратимся к теории отечественного физиолога Н. А. Бернштейна. Наиболее доступно она изложена в его книге «О ловкости и ее развитии»[161]. Из современных источников на иностранном языке интересна работа С. Блексли и М. Блэксли[162]. Поскольку опровержений положений отечественного автора не предлагается, мы будем использовать более доступный отечественный источник.

Одним из основных положений системы Н. А. Бернштейна является то, что при выполнении любого телесного действия задействованы не только двигательные функции организма, такие как напряжение мышц и прочее, но и чувствительные системы организма. Тело человека обладает многими степенями свободы, в отличие, скажем, от поршня в двигателе, поэтому для успешного действия требуется постоянная корректировка правильности осуществления действия. Чувствительные системы обеспечивают контроль над выполнением движения, и их действие получило название «сенсорных коррекций». В качестве примера их необходимости для успеха действия можно рассмотреть случай с замерзшими пальцами. Поскольку нервный импульс от конечностей не поступает, сделать что-то пальцами становится трудно, и даже визуальное наблюдение не спасает ситуацию. Сенсорные коррекции наиболее важны для «ловкого» исполнения любого действия. Бернштейн дает такое определение: «Ловкость состоит в том, чтобы суметь двигательно выйти из любого положения, найтись (двигательно) при любых обстоятельствах»[163]. В случае известных и однообразных действий

[161] *Бернштейн Н. А.* О ловкости и ее развитии. М.: Физкультура и спорт, 1991.

[162] *Blakeslee S.*, *Blakeslee M.* The body has a mind of its own: how body maps in your brain help you do (almost) everything better. N. Y.: Random House, 2007.

[163] Там же. С. 22.

ловкость отходит на второй план и отвечает только за красоту, энергозатратность и рациональность движения. Но она проявляется в случае неожиданных обстоятельств: легко представить ловко подхваченную чашку, сложнее ловко открытую дверь и совершенно абсурдно говорить о ловком срабатывании механической пружины. Это связано именно с востребованностью ловких, т. е. адекватных действий в непредвиденной ситуации или сложного действия (например, бросок копья в цель). При этом, как отмечает Бернштейн, ловкость есть «тренируемое» качество. Это легко наблюдаемо на примере профессионалов своего дела: все их движения отточены, рациональны, максимально эффективны и при этом требуют гораздо меньше физического усилия, чем те же действия новичка.

Согласно Н. А. Бернштейну, у человека существует четыре уровня построения движений. Самый базовый — это уровень тонуса, он отвечает за поддержание требуемого положения тела в пространства. Например, когда человек стоит, его мышцы находятся в «фоновом напряжении», что обеспечивает ему ровное положение, поэтому, теряя сознание, т. е. всякий контроль над состоянием собственного тела, люди падают. Большинство действий этого уровня непроизвольны и отвечают за поддержание требуемого положения в заданных условиях. Второй уровень — мышечно-суставных увязок. Он отвечает за координацию движения тела и конечностей. Им контролируется осуществление любых простых действий, например ходьба или бег. На этом уровне существует большинство «автоматизмов»: т. е. действий, совершаемых без участия сознания. Это освобождает ресурс внимания и позволяет субъекту сконцентрировать внимание на следующем уровне — пространства. Он контролирует положение тела в пространстве, например, обход препятствия или намеренное поднятие кружки со стола. Конкретный способ обхода или траектория движения руки не имеют значения для этого уровня — интересен только результат, который и удерживается в сознании. У человека есть еще и уровень действия, последний. Он отвечает за осуществление сложных операций. Как правило, это взаимодействие с объектами, например, бросок копья для поражения цели или приготовление чая. Конечное достижение цели не принимает

в расчет то, какие перемещения в пространстве и какие движения будет совершены субъектом для его осуществления. Контроль над исполнением движения на каждом нижележащем уровне выполняется без участия сознания субъекта, в автоматическом режиме. Сознание же занято объектом действия, возможно, продумыванием какой-то последовательности. Поэтому в большинстве случаев движения тела субъекта оказываются не осознаваемы. Существование автоматизмов значительно увеличивает способности субъекта. Его сознание оказывается свободным для сложной мыслительной деятельности. Прямой контроль над каждым движением может попросту оказаться вредным, и человек попадет в ситуацию многоножки, у которой спросили, с какой ноги она начинает движение. Она не только не ответила на вопрос, но и вообще не смогла сдвинуться с места.

Нетрудно заметить, что главным принципом системы, предложенной Бернштейном, является активность субъекта действия. Это сближает ее с теорией зрительного восприятия Дж. Гибсона, основной вывод которой заключается в определении восприятия как активной деятельности. Таким образом, мы располагаем двумя концепциями, одна из которых утверждает активность как главный принцип физиологического действия, другая — восприятия субъекта. Это дает возможность связать процессы движения и восприятия на основании идеи активности субъекта.

Впрочем, об этом же говорил и Дж. Гибсон. В своей работе он специально рассматривал случаи передвижения наблюдателя и его действий: локомоции и манипуляции. И хотя он осуществлял их изучение преимущественно для прояснения процесса зрения, его выводы можно распространить на комплексное описание действия субъекта. Он писал: «Считается, что передвижение с места на место — процесс „физический“, а восприятие — „психический“. Мне такая дихотомия представляется ошибочной... Чтобы двигаться, мы должны уметь воспринимать, и наоборот, чтобы воспринимать, мы должны двигаться»[164]. Последнее представляется очень верным. Как

[164] *Гибсон Дж.* Экологический подход к зрительному восприятию. М.: Прогресс, 1988. С. 317.

ясно показано в концепции Бернштейна, любое движение возможно только в том случае, если посредством проприоцепции контролируется его осуществление. Для этого могут использоваться автоматизмы различных уровней, но в основе требуется участие всей психофизиологической системы субъекта. А участие системы в управлении своей деятельностью является самоотнесением и даже может быть названо первичным уровнем самосознания субъекта. Утверждать последнее можно при определении самосознания как участия системы в процессах собственного функционирования. В этом случае самоотчет и другие формы рационализации и осмысления собственного опыта являются видом самосознания, но не исчерпывают его.

Утверждение взаимообусловленности движения и восприятия показывает, сколь велика роль самосознания в жизнедеятельности субъекта. При этом достигается и новое опровержение классического противопоставления сознания и тела, берущего начало от Декарта. В его разделении реальности на протяженную и мыслящую субстанции кроется причина замкнутости индивидуального сознания. Мыслящее по своей сути отражает феноменальную данность, т. е. восприятие. Протяженное есть описание тела и всякого движения. Получается, что изолированность индивидуального сознания возможна только в том случае, если разводятся процессы восприятия и движения, т. е. мыслящее и протяженное. В теоретических системах Гибсона и Бернштейна наглядно показана необходимая взаимосвязь восприятия и движения: восприятие не происходит как фиксация статичных картинок, а требует активности и движения субъекта — это отлично показывает Дж. Гибсон. В свою очередь, движение невозможно в отрыве от процесса восприятия окружающего пространства и, что более важно, собственного тела — это обосновывает Бернштейн.

Еще одним следствием признания неразделенности восприятия и самоотнесения оказывается утверждение о невозможности осознания собственного тела в условиях замкнутости индивидуального сознания. Активность субъекта может быть описана как его перемещение в пространстве-времени. Даже в случае нахождения тела в статичном положении протекает определенное время, а окружающее пространство изменяет-

ся. Поэтому единственным случаем отсутствия движения является состояние полного бессознательного, т. е. тогда, когда отсутствует всякий феноменальный опыт. Но в этом случае и невозможно говорить о чем-то сущем и проводить исследования этого состояния. Если же имеет место феноменальный опыт, то происходит определенное движение в пространстве-времени, и тут совершенно не имеет значения, объективное ли это пространство или, скажем, сновидение. Если же есть некоторое движение, то, в соответствии с теорией Бернштейна, оно может ощущаться как таковое только в том случае, если имеет место чувствование своего тела, т. е. проприоцепция. Это необходимо хотя бы для того, чтобы констатировать неподвижность тела субъекта. А как доказывает Гибсон, внутреннее чувствование возможно только путем соотнесения себя с чем-то внешним. Также им утверждается взаимная необходимость движения и восприятия. Отсюда следует связь процесса восприятия и самоотнесения. Реальное восприятие имеет место только тогда, когда субъект взаимодействует с окружающим миром[165], т. е. с Другим.

Любой феноменальный опыт индивидуального сознания предполагает движение в некотором пространстве-времени: будь то сон или явь, динамика или статика. Ощутить же движение невозможно без чувствования собственного тела, или проприоцепции. Это является первичной формой самоотнесения или самосознания. Параллельно с этим ощутить движение возможно только в том случае, если субъект воспринимает нечто другое по отношению к самому себе, т. е. некую внешнюю себе реальность. Выводом из этих двух положений является утверждение, что необходимым элементом каждого факта сознания является *самоотнесение*, которое возможно только в том случае, если субъект воспринимает нечто чуждое себе, т. е. вступает во взаимодействие с Другим. Таким образом, первым итогом исследования отношения к Другому в структуре самосознания является утверждение, что самосознание возможно только в том случае, если вообще есть взаимодействие с Другим. Следовательно, декартовское

[165] *Гибсон Дж.* Экологический подход к зрительному восприятию. М.: Прогресс. 1988. С. 317.

понимание индивидуального сознания как закрытого в самом себе оказывается невозможным.

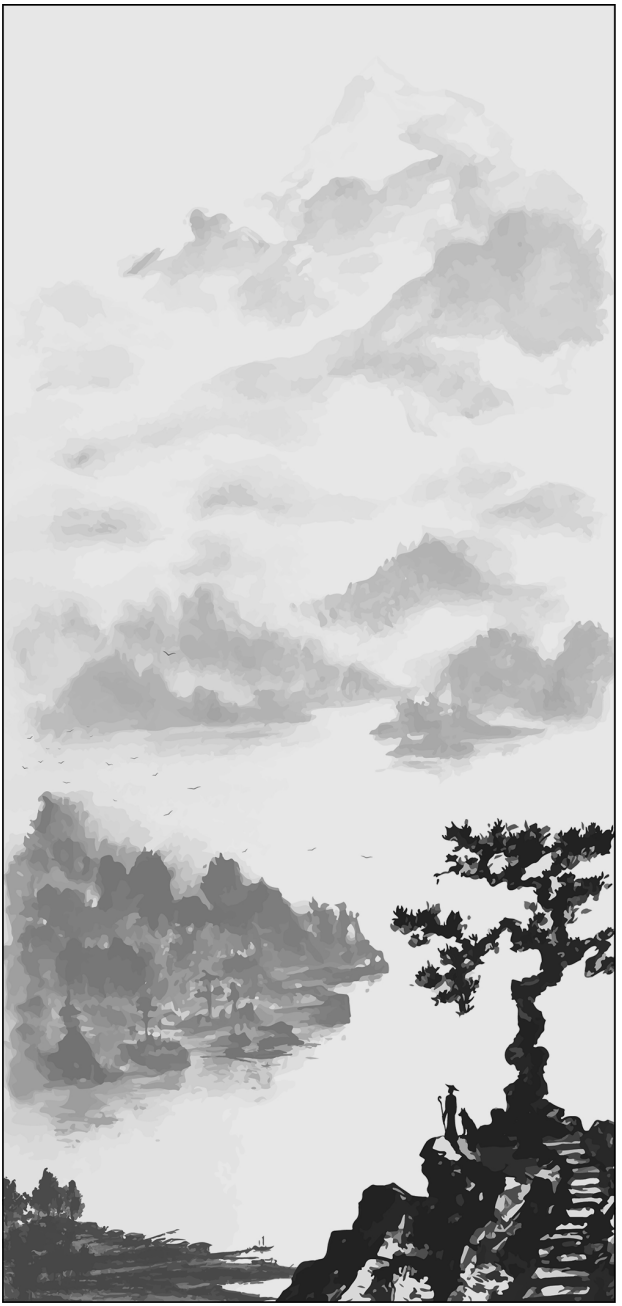
Делая это утверждение, мы должны указать, что оно не является чем-то абсолютно новым в европейской философии. В работах многих философов XX века говорилось о смене идеи классической философии о самотождественном Я на идеи другого рода, предполагающие понимание Я как меняющегося в своих взаимодействиях с миром и другими субъектами. В пример можно привести работы В. А. Лекторского[166]. Можно вспомнить рассмотрение акта сознания как диалектического противоречия между сознанием иного и сознанием себя у Д. И. Дубровского[167]. В данном исследовании мы пытаемся показать, что эти философские идеи находят сегодня соответствие в развитии специальных когнитивных наук, которые ранее находились под влиянием классических представлений о сознании и самосознании (например, в работах Дж. Фодора), а ныне ассимилируют неклассическое философское понимание этих проблем. Это относится к работам Дж. Гибсона, который сегодня рассматривается многими как основатель нового, современного этапа в развитии когнитивной науки. Это характеризует и некоторые другие современные когнитологические концепции, которые мы будем иисследовать далее.

Самосознание оказываются неизбежно связанным с восприятием Другого, и эти два вида деятельности субъекта не могут происходить отдельно друг от друга. Другое является необходимым условием самосознания субъекта. На этом уровне анализа Другое предстает в виде любой части окружающего мира, отличной от субъекта. Взаимодействия с другими субъектами специально рассматриваются в следующих главах.

---

[166] *Лекторский В. А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 170.

[167] См.: *Дубровский Д. И.* Психические явления и мозг. М.: Наука, 1971. С. 209–229.



Глава IV
Влияние коммуникации на формирование идентичности: Я-концепция, «картезианский театр» и проблема изменения самосознания в течение времени

§ 1. Формирование Я-концепции

В предыдущей главе мы рассматривали функционирование инструмента восприятия субъекта познания — его тела. На основании принятых теорий было сделано утверждение, что *самоотнесение* является обязательной составляющей любого феноменального опыта субъекта. Оно же было определено как первичная форма самосознания. В свою очередь, взаимообусловленность процессов восприятия и самосознания свидетельствует о необходимости отношения к Другому в структуре самосознания. Однако осознание собственного тела не является единственным условием человеческого сознания. В философии XX века множество работ посвящено доказательству роли коммуникации и взаимодействия с другими людьми в формировании сознания и самосознания человека. Это проанализировано, в частности, в трудах В. А. Лекторского[168]. Далее мы обратимся к изучению процессов коммуникации и их роли в становлении самосознания субъекта.

В первую очередь зададимся вопросом, достаточно ли синтеза отдельных способов восприятия: зрения, осязания, слуха и т. д. для формирования представления человека о своем теле? В любом акте восприятия субъект является исходной точкой воспринимаемого поля, все воспринимаемое соотносится с ним, и только так формируется представление о собственном положении в пространстве. Если бы субъект обладал одним

[168] См.: *Лекторский В. А.* Субъект, объект, познание. М.: Наука, 1981; *Он же.* Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 180; *Он же.* Философия, познание, культура. М.: Канон-Плюс, 2012.

способом восприятия (скажем, зрением или осязанием) представления о собственном теле не могли бы возникнуть, поскольку каждый вид восприятия существует в пределах установленных рамок. Глаз не видит дальше заслоняющего края некой поверхности, осязание не чувствует ничего, что не касается тела. Любое восприятие ограничено рамками инструмента, оно происходит как бы внутри него и уловить собственные границы не может. Только благодаря наличию нескольких способов восприятия, направленных на изучение одной реальности, субъект получает знание о том, что границы видимого поля относятся к его телу и являются его носом и глазами, а тактильное ощущение на поверхности кожи свидетельствует о прикосновении к определенному предмету. Неслучайно все живые существа, способные к целенаправленному передвижению, обладают более чем одним способом восприятия.

Однако совокупность нескольких способов восприятия лишь дает возможность позиционирования себя в окружающем пространстве и изменения своего места в нем. Если бы существование субъекта ограничивалось только курсированием в пространстве, он был бы чем-то наподобие стороннего наблюдателя, использующего доступные инструменты восприятия. Но каждый субъект вступает во взаимодействие с окружающими его предметами и другими живыми существами. И это взаимодействие приводит к определенным последствиям: благоприятным или неблагоприятным. Для достижения первого и избегания второго требуется верная оценка своих возможностей, а это является формой соотнесения себя и окружающего мира. Здесь субъект предстает уже не как простая сумма инструментов восприятия, он должен соотносить с миром свои возможности как целостной системы. Животное добывает себе пищу и сражается с конкурентами. Если оно не будет знать своих возможностей по добыче еды и противостоянию сопернику, его существование не будет долгим, и оно не оставит потомства. Чтобы адекватно воспринимать предлагаемые окружающим миром возможности, необходимо иметь знание о способностях своего собственного тела. Таким образом, соотнесение себя и окружающего мира присутствует уже на уровне простейших животных. Конечно же, оно по большей

части не может быть названо «сознательным»: кошка охотится на мышь не потому, что она в акте саморефлексии отдает себе отчет в том, что она более грозный хищник и способна убить грызуна, а потому, что она кошка, а кошки охотятся на мышей. Такое поведение заложено в ее природе, оно инстинктивно.

В существовании человека куда более высока роль воспитания и обучения. И, разумеется, это относится и к осознанию своих возможностей по взаимодействию с окружающим миром. Большое многообразие реакций человека позволяет изучить процесс становления его сознания в ходе взаимодействия человека с Другим. А так как основная среда действий человека — это окружающее его социальное пространство, становится ясно, что представление о самом себе формируется у человека в процессе коммуникации с другими людьми.

В современной философии широко обсуждается тема социальных условий в процессе становления человеческого сознания. К примеру, это описание взгляда Другого в произведениях Ж.-П. Сартра, новейшие исследования зарубежных психологов и философов в области социального конструирования, а также отечественная философская традиция, в которой становление личности признавалось результатом действия биологических и социальных условий. В своей работе мы обратимся к теории русского философа М. М. Бахтина, поскольку в ней большое внимание уделено процессу формирования представления субъекта о самом себе.

В работе «Автор и герой в эстетической деятельности»[169] М. М. Бахтин разрабатывает проблематику принципиальной незавершенности отдельного субъекта и необходимость существования Другого для придания целостности субъекту. Описание процесса восприятия Бахтин начинает с установления различий между субъектами. Он пишет: «Когда я созерцаю цельного человека, находящегося вне и против меня, наши конкретные действительно переживаемые кругозоры не совпадают. Ведь в каждый данный момент, в каком бы положении и как бы близко ко мне ни находился этот другой, созерцаемый

[169] *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений: в 6 т. Т. 1. М.: Языки славянской культуры, 2003. 955 с. С. 69–265.

мною человек, я всегда буду видеть и знать нечто, чего сам он со своего места вне и против меня видеть не может»[170]. Это могут быть различные принципиально недоступные Другому части его тела, например, его затылок или фон за его спиной, его голова, выражение лица — да и само его целостное представление. Принципиальная недоступность многих вещей в самовосприятии рассматривается Бахтиным применительно к эстетической деятельности. Однако эти утверждения подходят и для описания тела человека в единстве его органов восприятия. М. М. Бахтин пишет: «Наружность должна обымать и содержать в себе и завершать целое души — единой эмоционально-волевой познавательно-этической установки моей в мире, — эту функцию несет наружность для меня только в другом: почувствовать себя самого в своей наружности, объятым и выраженным ею, я не могу, мои эмоционально-волевые реакции прикреплены к предметам и не сжимаются во внешне законченный образ меня самого. Моя наружность не может стать моментом моей характеристики для меня самого»[171]. Субъект «изнутри» принципиально не может воспринять то, как он предстает в окружающем мире. Он дан самому себе только в виде определенных восприятий и представлений, а также реакций на его действия, проявляемые другими субъектами. Он не может быть внеположен самому себе просто потому, что не обладает отделенным от тела инструментом восприятия. Поэтому для того, чтобы воспринять самого себя как часть объективного мира, необходимо отнестись к себе как к Другому. Однако это связано с методологическими трудностями. М. М. Бахтин утверждает, что, переживая жизнь в категории своего Я, субъект не сможет собрать ее в сколь-нибудь законченное целое.

Отношение к самому себе как к Другому возможно в акте теоретического самопознания, так как оно отвлекается от реального мира, не привязано к конкретному субъекту. Но мир теоретического познания отвлечен от реального мира, поэтому невозможен и перенос теоретически сконструированного и понятого на реальное тело субъекта: часто ли основанные

[170] Там же.
[171] Там же.

на рационализации решения изменить образ жизни приводят к эффективному результату? Для того чтобы тело субъекта могло быть синтезировано в единство наружности, необходимо участие Другого, который изначально воспринимает субъекта как тело и как наружность. Теоретические установки, как отметил М. М. Бахтин, неприменимы к конкретному переживанию тела, потому что они интерсубъективны по своей сути. Поэтому создание некой теории собственной наружности всегда будет самообманом для субъекта. Это будет отражением его желаний, но не будет соответствовать его реальной наружности, явленной Другим. Для прояснения объективной связи наружности с внутренним миром субъекта Бахтин обращается к теме любви к своему телу и желанию соответствующих ему наслаждений. Он утверждает, что любовь к собственному телу проявляется в стремлении к получению соответствующих чувств и впечатлений, которые доступны посредством тела, — но вызывает их Другой с помощью своего отношения к субъекту. Отсюда видно, что собственная наружность дана субъекту посредством реакции Других на его действия и проявления. Для этого необходимо участие в общественных отношениях как средство получения реакции Другого на собственные действия: «Многообразные рассеянные в моей жизни акты внимания ко мне, любви, признания моей ценности другими людьми как бы изваяли для меня пластическую ценность моего внешнего тела»[172].

Таким образом, в соответствии с теорией Бахтина, реальное понимание своего тела формируется у субъекта в процессе коммуникации с Другим и на основании реакций Другого. Если Другие проявляют нежность по отношению к субъекту, представленному для них в виде его тела, то и собственное отношение к телу будет у субъекта положительным и благожелательным. Если же окружающие критикуют его, то субъект будет недоволен своим телом, какими бы физическими характеристиками оно ни обладало. Особенно отчетливо и ярко это проявляется в детстве, в период формирования самосознания и личности: как постоянная похвала, так и постоянная критика

[172] *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений: в 6 т. Т. 1. М.: Языки славянской культуры, 2003. 955 с. С. 69–265.

являются причиной неадекватного восприятия собственного тела субъектом. В дальнейшем это становится причиной многих психических проблем.

(Роль детского переживания в формировании идентичности является настолько популярной и конъюнктурной темой в современной западной культуре, что представляется затруднительным найти не ангажированный и объективный источник. Как пример: паразитирование на реальной опасности травмирования идентичности в процессе формирования — широко тиражируемая идея об «уникальности» всех и каждого используется для наиболее эффективного продвижения товара на рынке[173].)

В работах М. М. Бахтина можно встретить интересные категории, посредством которых он описывает восприятие Другого: в первую очередь, восприятие субъекта осваивает категорию *другого-для-меня* — это отношение к воспринимаемому объекту как к существующему отдельно от субъекта. Такое отношение доминирует в первичных формах культуры, например, это типичная установка бытового взаимодействия, когда окружающий мир «без лишнего умствования» воспринимается независимым от воли субъекта. Такая познавательная установка позволяет успешно оперировать с предметами и добиваться успеха в повседневных делах.

Вторая познавательная категория, возникающая у человека, — отношение *я-для-другого*. В это время субъект обретает понимание себя как определенной целостности и материального бытия, противостоящего окружающему миру. Посредством анализа эстетической деятельности Бахтин показывает, как оформляется понимание собственной наружности, — это уже было рассмотрено выше. Осуществляемое в этой категории мышление позволяет оценивать то, как субъект предстает в глазах окружающих, что непосредственно связано с возможностями, которые он может извлечь из мира.

Третья категория, описываемая Бахтиным, — *я-для-себя*. Это результат обращения взгляда субъекта на самого себя,

[173] *Smith A. N.* Pursuing “Generation snowflake”: Mr. Robot and the USA network’s mission for millennials // Television & New Media. 2019. Vol. 20 (5). Pp. 443–459.

который служит началом для рефлексивного самосознания. Располагая опытом предстояния Другому в виде тела и восприятия тела Другого, субъект способен отнестись к себе как к Другому. В этом акте субъект приходит к пониманию существования себя как индивидуального сознания в окружающем мире, и ему открывается возможность рационального самопознания.

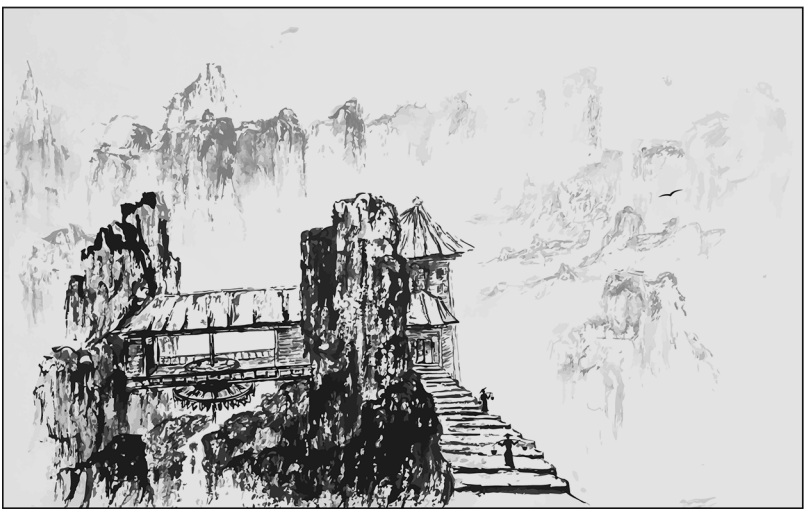
В категории *я-для-себя* субъект относится к себе как к Другому: он может исследовать собственное сознания, свое Я, свою наружность по тем же принципам, что и предметы окружающего мира. В теории М. М. Бахтина показана необходимость реального взаимодействия с другими субъектами для формирования субъектом представления о самом себе — субъект относится к себе так, как к нему относятся Другие.

В предыдущей части исследования на основании анализа теорий Дж. Гибсона и Н. А. Бернштейна мы показали необходимую взаимообусловленность процессов самосознания и восприятия и пришли к выводу, что в любом феномене сознания обязательно содержится элемент самосознания, которое, в свою очередь, невозможно без соотнесения себя и Другого. Однако здесь речь идет о первичной форме самосознания, позволяющей субъекту успешно передвигаться по окружающему пространству и выполнять естественные действия. Другое в этом случае выступает как внешний субъекту мир. В целях исследования более сложных форм самосознания, таких как понимание собственной наружности, мы обратились к философской концепции М. М. Бахтина, изучение которой позволило сделать утверждение о том, что для осознания своей наружности, т. е. своего тела как части объективного мира, необходимо взаимодействие с другими субъектами. Сначала субъект обучается восприятию тела Другого, затем приходит к осознанию того, что он сам точно так же представлен для Другого в виде тела. В завершение этого синтеза субъект становится способен отнестись к самому себе как к Другому, совместив образ себя и взгляд на иное. Таким образом формируется представление о собственном Я как об особого рода телесной идентичности.

Образ собственной наружности является важной составляющей структуры самосознания субъекта. Самосознание развивается на основе первичного самоотнесения, поэтому можно утверждать, что самосознание возникает не просто как опосредованное отношением к Другому, а как результат отношения к себе как к Другому, превращение этого взгляда Другого в часть внутреннего самосознания. Акт отношения сознания к самому себе оказывается возможным только через выход сознания за свои пределы и отнесения к *Иному*: внешнему миру или другому человеку.

§ 2. Ответственность в обществе

Ранее мы рассмотрели базовые формы самосознания субъекта. Было установлено, что осуществляемые субъектом действия в некоем пространстве-времени будут успешны только в том случае, если субъект соотносит себя с окружающим миром. Так устанавливается основа самосознания и самоидентификации, что, в свою очередь, может быть успешно только в случае единства с процессом восприятия Другого — в смысле иной субъекту реальности. При этом субъект не может адекватно воспринимать возможности окружающего мира, если



не имеет представления о собственном теле. Человек ввиду ограниченности врожденного знания и большой роли общественных отношений формирует понимание собственного тела в процессе коммуникации с Другими. Обладая опытом взаимодействия с другими людьми, человек способен прийти к пониманию собственного тела как равноправной части окружающего мира. Это является отправной точкой рефлективного самосознания.

Однако нужно учитывать, что отношения субъекта с Другим не исчерпывается взаимодействиями на уровне тела. Они являются важным средством общения, но не единственным. Большую роль играет также коммуникация в процессе совершения сложных действий, она лежит в основе большинства типов общественных отношений в современном обществе. Для успешного действия в социальном пространстве субъект должен овладеть принятыми в его окружении способами взаимодействия — это то, что принято называть социализацией: воспитание, образование и обучение субъекта. Во время этих процессов продолжается формирование идентичности субъекта. На заложенной ранее основе понимания самого себя происходит все большее усложнение структуры самосознания. В результате достигается многообразие структур индивидуального сознания и уникальность созданной идентичности.

Многие современные философские и научные теории происхождения сознания утверждают зависимость структуры сознания от тех социальных взаимодействий, в которых участвует субъект. Такие взгляды на становление сознания утверждаются известным современным философом и психологом Р. Харре. Он пишет: «Сознание не является какой-то сущностью, но есть система убеждений, структурированных по типам грамматических моделей... сама структура нашего сознания (и, возможно, сам факт того, что мы им обладаем) основана на социальных представлениях»[174]. Далее мы подробнее рассмотрим его работу Personal being, в которой исследуется то, как на основании коллективных взаимодействий возникает индивидуальное сознание.

[174] *Harré R.* Personal being. Cambridge: Harvard University Press, 1984. P. 20.

В первую очередь Харре вводит понятие «персона» (*Person*). В общем виде ее можно отождествить с социальной ролью. Это указание на агента общественных взаимодействий, который прописан в их организации. В современной западной культуре отношения между субъектами устроены таким образом, что предполагают существование отдельных субъектов, их совершающих. Совокупность отношений, подразумевающих одного агента, создает персону, поэтому ее можно обозначить как «точку сборки» общественных отношений. А если учесть, что взаимодействия между агентами происходят в социальном пространстве, то станет понятным проводимое Харре отождествление персон с местами. Субъект, принимая участие в общественном отношении, занимает место агента, прописанное в этом отношении. А так как в социальном пространстве отношения, предполагающие одного агента, фокусируются на одной персоне, субъект занимает место этой персоны. Он автоматически получает права и обязанности этой персоны, прописанные в других ассоциированных с ней социальных отношениях.

Например, для того чтобы получить официальное вознаграждение за выполненную работу, необходимо заключить договор с работодателем. Заключение этого договора предполагает получение дохода, который облагается налогом. Соответственно, субъекту нужно присутствовать в списке налогоплательщиков, что помещает его и в другие социальные отношения, приписываемые гражданину. Поэтому участие в одном общественном взаимодействии возможно только при занятии места предполагаемой им персоны. В современном обществе отчетливо видно разделение персон и ассоциированных с ними материальных тел. Это проявляется в возможности участия в отношениях без физического присутствия на месте их совершения. К примеру, автоматическое списание налогов или передача характеристики по месту работы. Такое действие, происходящее в социальном пространстве, имеет реальные последствия для всей жизни субъекта.

Отделение персон друг от друга также прописано во взаимном соотнесении общественных отношений. Более того, поскольку эти взаимодействия осуществляются субъектами

в реальном мире, они могут быть эмпирически наблюдаемы и фиксированы. Например, если некто отдает команды другим, а те их выполняют, то этот человек является лидером или руководителем. Это означает его включенность в структуру формальной или неформальной иерархии. Поэтому можно утверждать, что персона — это принцип, который разграничивает существа в общественной реальности. Субъект, занимающий место персоны в социальном пространстве, должен осуществлять все те действия, которые свойственны этой персоне. В приведенном выше примере с персонами работодателя и работника каждый из них должен платить налоги и участвовать в других законодательно закрепленных действиях. Если он этого не делает, то для него наступают неблагоприятные последствия, к примеру, в древности была практика изгнания из общины, а современное общество пытается принудить гражданина соответствовать принятой персоне.

Персона создается общественными отношениями, предполагающими одного агента. Это дает право ее описания как принципа организации этих отношений или же их теории. Харре дает сходное определение: «Персона — это сущность, которая упорядочивает свою активность в соответствии с теорией о его или ее собственной организации»[175]. Описываемая «теория собственной организации» — это убеждения субъекта, которые являются информационной причиной его активности в пространстве общественных отношений. Когда субъект занимает место персоны, он структурирует собственную психику сообразно ей. Однако он достаточно удален от персоны, и она скорее является его инструментом, нежели им самим. Например, многие дети обращаются к себе в третьем лице — так, как их называют окружающие люди. Подобная практика встречается и во многих традиционных культурах. Если в западной культуре так ведет себя взрослый человек, то это кажется странным и может быть даже ненормальным. Причина заключается в том, что рассматриваемое социальное пространство предполагает иное отношение субъекта с персонами, чем их простое использование как инструмента.

[175] *Harré R.* Personal being. Cambridge: Harvard University Press, 1984. P. 22.

В речи о самом себе принято называть не свое имя, а употреблять местоимение «я». Оно означает крайнюю степень приближенности, аналогичную с пространственным указанием «здесь» — тогда как имя отсылает к чему-то, находящемуся в отдалении, «там». Но, как утверждают многие философы, произошло смешение индексных слов, указующих на обстоятельство совершения действия, с реальными именами, связанными с действительными объектами[176]. В первую очередь это относится к индексному слову «я», которое стало подразумевать существование некой реальной сущности на месте ее указания, тогда как в действительности оно обозначает того, кто говорит, как точку в окружающем мире. Реальное место занимает вся психофизиологическая система субъекта, а не какая-то его отдельная часть[177].

В процессе своего развития субъект входит в разные социальные группы, отношения между участниками которых сильно различаются. К примеру, это семейная, школьная, дружеская и рабочая общности. Соответственно, в каждой из них субъект обладает отдельной персоной, которые могут весьма радикально различаться, например, стеснительный на работе клерк может быть домашним тираном.

Но даже если не существует такого сильного противопоставления, которое является психическим отклонением, субъект должен свести свои персоны воедино. Это необходимо потому, что во всех социальных группах субъект действует посредством своей единой психофизиологической системы, сопоставленной с его материальным телом. В связи с этим субъект несет ответственность за свои действия в каждом социальном пространстве. Если он не будет обладать пониманием своего единства, то его будут ждать неблагоприятные последствия. Другие люди воспринимают одно и то же материальное тело, поэтому они и относятся к нему как к олицетворению одного и того же субъекта.

---

[176] *Харре Р.* Социальное построение «собственных Я» // Синтаксические и семантические исследования неэкстенсиональных логик / Ин-т философии РАН. М.: Наука, 1989.

[177] *Райл Г.* Понятие сознания / пер. с англ. под общ. ред. В. П. Филатова. М.: Идея Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 157–197.

Для определения способа объединения субъективного мира Р. Харре использует понятие «самость» (*Self*). Самость создается через усвоение основных принципов разделения персон, которые приняты в социальном пространстве. Так, индексное слово «я» получает свой референт в виде определенных убеждений об устройстве себя и окружающего мира. Это будет самоидентификация с социальной ролью, например, когда субъект говорит о себе: «Я — рабочий». Также может иметь место синтез нескольких персон, тогда субъект говорит о себе: «Я — ученый и родитель». При этом субъект соотносит себя именно с *функциями* выбранной персоны, а не с некой сущностью. Его убеждения касаются осуществления действий, а не определения себя по аналогии с объектом, как это было в «классической» философии. Поэтому самость может быть определена как способ организации собственного опыта — т. е. определенная идентичность субъекта познания.

Когда субъект усваивает структуру общественных отношений, он задает себя как уникальную точку в социальном пространстве. Ее можно обозначить и как точку зрения или восприятия, и как точку действия или активности. Осуществление действия более важно, чем самоопределение субъекта в его внутреннем диалоге, поскольку только при осуществлении активности можно утверждать, что убеждение субъекта о своем устройстве, его идентичность, является действительной причиной его действий. И только на основании действий может быть проявлена индивидуальность субъекта. Харре пишет: «Самость как агент — это не таинственная вещь, а убеждение, которое наделяет субъекта способностью действовать в соответствии с окружающей его моделью общественных взаимоотношений»[178]. При этом нужно принимать во внимание, что самость — это убеждение, т. е. «теоретический принцип, принятый в ходе социальных взаимодействий»[179].

Рассмотрим теперь то, что можно извлечь для нашего исследования из описанной теории. Как стало известно в ходе проведенного выше анализа, процессы восприятия и самоот-

[178] *Harré R.* Personal being. Cambridge: Harvard University Press, 1984. P. 180.

[179] Ibid.

несения взаимообусловлены и не могут быть разделены. При этом самоотнесение будет успешным только в том случае, если субъект соотносит себя с Другим, потому что только так достигается возможность целесообразного действия в окружающем пространстве-времени. Более сложные типы взаимодействия требуют осознания собственного тела и, в первую очередь, его соотнесения с возможностями, предоставляемыми миром. Для этого требуется иметь представление о собственном теле. Человек достигает этого в процессе взаимодействия с другими людьми: сначала он взаимодействует с телом Другого, затем начинает понимать, что для Другого он дан посредством своего тела, и в итоге он становится способен отнестись к своему телу, которое является его собственным проявлением, как к Другому.

Теория Р. Харре согласуется с ранее рассмотренными в нашем исследовании концепциями: Харре также утверждает принципиальное значение идеи активности субъекта при объяснении функционирования индивидуального сознания. Соответственно, становление самосознания субъекта определяется как продукт его активной деятельности. Существуя в социальном пространстве, субъект совершает действия, возможность которых предполагается в его окружении. В ходе совершения этих действий он овладевает определенной персоной, а в дальнейшем формирует и свою идентичность (или самость) как центр своего сознания, с которым субъект идентифицирует самого себя. Последнее, по мнению Р. Харре, необходимо для того, чтобы субъект мог совершать ответственные поступки и успешно функционировать в мире. При этом Харре отстаивает положение, что самость (идентичность) — это определенный способ структурирования сознания, а не какая-то сущность, вещь или идея — т. е. определенная *теоретическая концепция Я*. В соответствии с его теорией, обладать самостью означает совершать такие действия, которые соответствуют теории организации опыта субъекта. Следовательно, «быть самосознающим — значит формировать свой опыт по принципу единства и иметь среди знания знание о том, что он так структурирован»[180]. Субъект обладает самосознанием в том случае,

[180] Ibid. P. 161.

если он отдает себе отчет в своих действиях: он знает о том, *что* именно он совершает и что это совершает именно *он* как субъект деятельности. Это можно описать более кратко — как совершение ответственного поступка и действие на основании собственных решений, а не в силу привычки, общественного течения и подобных внешних субъекту обстоятельств. Таким образом, самосознание субъекта скорее проявляется в его действиях, чем в его словах или даже убеждениях о самом себе — и неизбежно предполагает развитое понимание своей идентичности.

Эта концепция самосознания по своей сути продолжает линию, которую мы наметили в предыдущей части исследования. Как показано в теории М. М. Бахтина, субъект может прийти к самосознанию себя посредством отношения к своему телу как к Другому. Для этого, разумеется, требуется опыт реального взаимодействия с Другим. Р. Харре описывает самосознание как ответственное совершение действий. Но это возможно только в том случае, если действия субъекта исходят из одного начала, субъект обладает пониманием собственной целостности — своей идентичностью. Идентичность, или Я-концепция, формируется как самоотождествление с одной или несколькими социальными ролями. А они могут быть усвоены субъектом только в процессе коммуникации с другими членами общества. Взаимодействие с Другим оказывается необходимым условием развития самосознания и формирования идентичности как условия ответственного совершения действий.

Однако обретение субъектом способности к самосознанию — это не единственная роль коммуникации. Проявить некое действие можно только в том случае, если существуют субъект и объект действия. В соответствии с теорией Р. Харре, самосознание не есть нечто статичное и не может быть достигнуто раз и навсегда — это процесс структурирования своего опыта по определенному принципу, составной частью которого является знание о том, как именно он структурирован. И если субъект не будет вновь и вновь получать опыт коммуникации с Другим, то он не будет сознавать самого себя. Собственно, возможны всего два пути, когда самосознание не будет присутствовать. Во-первых, это отсутствие всякого феноме-

на индивидуального сознания. Но в этом случае и говорить о чем-то не имеет смысла. Во-вторых, это бессознательное существование, когда субъект не является автором собственных решений (например, это поведение в состоянии алкогольного опьянения или вызванное какой-то неконтролируемой эмоцией). В этом случае нет реального самосознания, так как нет знания о структуре своего сознания. Но пребывание в сознании зависит от самого субъекта, точнее, от его стремлений. Поэтому не имеет значения, насколько часто и сколько людей пребывают в сознании в окружающем мире, нас интересует принципиальная возможность и способы достижения самосознания.

Итак, на основании анализа теории Р. Харре мы смогли расширить понимание самосознания, достигнутое ранее. К полученным ранее выводам было добавлено рассмотрение формирования структуры индивидуального сознания в процессе коммуникации с Другими. Субъект, вступая в общественные взаимодействия, усваивает определенные теории поведения, или персоны, и начинает структурировать свой опыт и восприятие в соответствии с ними — так формируется его Я-концепция, или самость. Ее сущностной чертой является знание о структуре своего сознания. Это знание проявляется как совершение ответственных поступков, т. е. таких действий, автором которых субъект себя осознает и принимает их последствия. Такая способность самоотнесения к социальному пространству возникает на основании общественных взаимодействий и может функционировать только тогда, когда субъект вступает в реальную коммуникацию с Другим. Таким образом, осознание самого себя как определенной идентичности и активного деятеля опосредовано отношением субъекта к другим людям и усвоенным на их примере ценностям и правилам поведения.

§ 3. Единство и множественность автобиографий

Формирование идентичности не есть одномоментный процесс, однако оно происходит постоянно и должно поддерживаться соответствующими действиями субъекта. Согласно Р. Харре, субъект может изменить Я-концепцию только при

вхождении в новое сообщество. По утверждению другого известного философа, Д. Деннета, индивидуальность субъекта возникает в процессе рассказывания им историй о самом себе[181]. Поэтому необходимо постоянное участие в коммуникации с Другим.

Таким образом, рассмотрение коммуникации как условия для формирования и поддержания самосознания привело нас к проблеме изменения самосознания в течение времени. Вряд ли может быть оспорен тот факт, что в процессе развития субъекта его самосознание изменяется, и порой очень существенно. В первую очередь, это соответствующие этапам физиологического развития тела изменения. Каждый может наблюдать превращение ребенка в подростка, а затем во взрослого. Однако очень часто можно заметить, что человек в годах ведет себя как ребенок. Это наталкивает на мысль о том, что физиологические изменения могут быть необходимой, но далеко не обязательной частью изменения идентичности и роста самосознания. Поэтому мы рассмотрим историческое изменение самосознания вне приуроченности к этапам развития тела.

Одним из необходимых элементов самосознания субъекта является его автобиография: те сведения о себе, которые он знает как свою историю, а также его опыт, память и прочее. Это знание помогает субъекту поддерживать единство длительности своей Я-концепции: если он не будет помнить ничего из происшедшего с ним, ответственное и осознанное поведение будет затруднительным.

Сначала рассмотрим понятие автобиографии как памяти субъекта о происшедших с ним событиях. Распространенный философский аргумент против использования памяти при определении актуального состояния указывает на то, что сам факт воспоминания происходит в настоящем, поэтому ему недостижимо прошлое в его исходном значении. В истории философии много было сказано как в пользу этого аргумента, так и против него. Мы не станем подробно рассматривать эту проблему, поскольку для ее решения потребуется

[181] *Деннет Д.* Почему каждый из нас является новеллистом // *Юлина Н. С.* Головоломки проблемы сознания. Концепция Д. Деннета. М.: Канон+, 2004. С. 427–446.

рассмотрение всей когнитивной системы человека, что выходит за рамки заявленной темы. На наш взгляд, замечание Р. Харре по поводу воспоминаний субъекта более весомо. Основываясь на теории социального происхождения идентичности, Р. Харре определяет автобиографию как производное от убеждений и способностей к действию субъекта. История субъекта создается им самим в соответствии с той моделью поведения, которой он придерживается в обществе и с которой идентифицирует сам себя. Харре пишет: «Для создания автобиографии некоторые мои убеждения о самом себе должны выступать как воспоминания о том, что я когда-то думал, делал, чувствовал и чем наслаждался. Но, как мы могли убедиться, не существует никакого феноменального качества такого опыта, который удостоверял бы его содержание как реально происходившее. Категория *убеждений-в-виде-воспоминаний* социально сконструирована и иерархично организована. Автобиография включает в себя социальные условия подтверждения воспоминаний»[182].

Для подтверждения точки зрения Р. Харре можно обратиться к известному факту, когда действия, неприемлемые с точки зрения морали общества, в котором находится субъект, попросту им не запоминаются. Это происходит ввиду того, что его сознание структурировано в соответствии с принятыми им нормами поведения, и он сам не допускает в сознание тех фактов, которые могут повредить его самоидентификации. Эта тема широко рассматривалась в традиции психоанализа З. Фрейдом в его описании механизма вытеснения. Фрейд определял вытеснение как один из основных процессов, возникающих при противостоянии моральных норм человека и его инстинктивных стремлений. Недопустимые влечения вытесняются Я в область бессознательного, так как не могут быть согласованы с ведущими принципами организации сознания. Используя терминологию Р. Харре, можно сказать, что зачастую в теории организации опыта субъекта, или его идентичности, нет места для некоторых стремлений человека. Признание их существования опровергло бы эту теорию точно

[182] *Harré R.* Personal being. Cambridge: Harvard University Press, 1984. P. 214.

так же, как проверочный эксперимент опровергает научную теорию. Во избежание этого субъект вытесняет это желание, невозможное с точки зрения принятой им теории. Но стремление имеет причину действия в теле субъекта, оно возникает с некоторой периодичностью, поэтому субъект не может вытеснить его из своего сознания раз и навсегда. Ему приходится постоянно противостоять давлению из бессознательного, что и приводит к появлению различных неврозов[183].

Еще одно свидетельство, подтверждающее зависимость автобиографии и других представлений о самом себе от принятой теории организации опыта, можно найти в работах, посвященных изучению людей с синдромом множественной личности (*multiple personality disorder* — MPD). Такие субъекты характеризуются резким изменением типа поведения в зависимости от ситуации, что принято объяснять наличием двух или более личностей. Н. Хемпфри и Д. Деннет в своей работе, посвященной изучению этой проблемы[184], приводят в пример женщину, у которой ее лечащий врач констатировал MPD. Ее поведение обычно было застенчивым и даже кротким, тем не менее, о ней ходили слухи как о распутной особе, что и побудило ее обратиться за помощью психолога. Во время одного из приемов после сеанса легкого гипноза ее поведение резко изменилось, она стала кокетничать с врачом и назвалась другим именем. В дальнейшем у этой женщины были проявлены и другие модели поведения. Характерным является то, что в период активности различных личностей субъект обладает воспоминаниями текущей и не помнит ничего из периода активности других. Целью лечения ставится синтез различных моделей поведения в единство ответственной личности, хотя это далеко не всегда получается.

Принципиальное качество, выделяющее людей с MPD, в том, что они не синтезируют различные модели поведения (персоны) в единство одной идентичности. Это позволяет

[183] См.: *Лапланш Ж.*, *Понталис Ж.-П.* Вытеснение. Словарь по психоанализу. СПб.: Центр гуманитарных инициатив. 2010. С. 142; *Фрейд З.* О психоанализе. Мн.: Поппури, 1997.

[184] *Humphrey N.*, *Dennet D.* Speaking for our selves: An assessment of multiple personality disorder // Raritan. 1989. No. 9. Pp. 68–98.

им избегать конфликтов между противоречащими принципами организации опыта. Структура сознания таких людей либо не сформирована до уровня единства, либо структурирована по принципу его отсутствия. Н. Хемпфри и Д. Деннет предполагают, что четкое различение отдельных личностей может происходить во время врачебной практики и является реакцией пациента на предположение врача о том, что он обладает множественными личностями[185]. Таким образом, обычная несогласованность и неорганизованность опыта облекаются в форму разных личностей со своими именами и историей.

Исследование субъектов с MPD наиболее часто основывается на традиции психоанализа, объяснительная стратегия которого заключается в поиске особой «травматической» ситуации в период раннего развития. Так было и в наиболее известном случае Б. Миллигана, описанном в книге Д. Киза[186]. В голове у печально известного американского насильника Билли Миллигана сосуществовали 24 разных личности, у которых были разные имена, разный пол, возраст и национальности. В результате признания судом у подсудимого синдрома множественной личности он был оправдан и направлен на принудительное лечение в психиатрическую клинику. Экспертиза показала, что появление личностей связано с неоднократными побоями и насилием над Миллиганом в детстве со стороны его отца.

Отечественный философ В. М. Розин предлагает собственную трактовку причин возникновения «множественной личности»[187]. Травматическая ситуация, особенно в случае неблагополучной социальной среды, является достаточно обычным явлением и подвергается ей множество людей. Однако далеко не у всех формируется несколько идентичностей, или Я-концепций. «Ядро личности, — пишет В. М. Розин, — задают пред-

[185] *Humphrey N., Dennet D.* Speaking for our selves: An assessment of multiple personality disorder // Raritan. 1989. No. 9. Pp. 68–98.

[186] См.: *Киз Д.* Множественные умы Б. Миллигана. М.: Эксмо, СПб.: Домино, 2003.

[187] См.: *Розин В. М.* Феномен множественной личности. М.: Либроком, 2013.

ставления, позиционирующие человека в обществе, задающие основные детерминанты его поведения и жизненного пути»[188]. Все это отсутствует в случае субъектов с MPD. Развитие субъектов с MPD соответствует внешней социальной среде окружающей их культуры. К примеру, различные идентичности Б. Миллигана отражали основные модели массовой американской культуры: англоман-интеллектуал, герой боевика и т. д. Поэтому само создание нескольких идентичностей скорее связано с теми общественными отношениями, которые окружают субъекта и являются для него средством решения проблемных ситуаций посредством порождения новой личины. Так, по утверждению В. М. Розина, вполне возможно, что видимость синтеза личин Б. Миллигана, наблюдавшаяся в ходе его лечения, была лишь реакцией на ситуацию. В ответ на требование врачей и писателя о синтезе своей истории в единую протяженность автобиографии была создана идентичность «учителя», который либо действительно помнил все происшедшие с ним события, либо подтверждал сведения, предъявляемые ему окружающими его людьми. В любом случае эта личность обладала цельной автобиографией — и, на наш взгляд, не столь важно, была ли она подлинной или выдуманной, потому что в автобиографии большинства людей присутствует как отражение реальных событий, так и некая фантазия. Последнее выражается хотя бы в том, что не все события фиксируются субъектом ввиду предвзятости его восприятия, а многое просто домысливается, например, отношение Другого к субъекту. Также представляется важным то, что личность «учителя» прекратила свое существование или крайне ослабла после прекращения взаимодействия с теми людьми, которым она была интересна. Сам же Б. Миллиган, скорее всего, вернулся в привычное состояние отсутствия целостности сознания.

Рассмотренный пример людей с MPD и в особенности его объяснение В. М. Розиным еще более убеждают нас в том, что автобиография субъекта формируется в соответствии с теми общественными взаимодействиями, в которых он участвует. Современное общество настаивает на диахроническом

[188] Там же. С. 164.

единстве одного субъекта, но нетрудно предположить общественную формацию, где иное положение дел было бы нормой. Ведь даже в окружающем социуме субъекты, не обладающие конституирующей инстанцией, могут существовать достаточно долго и зачастую весьма успешно. Само существование «маргинальных» слоев общества и их образ жизни — серьезный вызов общепринятым понятиям нормальной идентичности.

В связи со всем вышесказанным зависимость автобиографии от принятой идентичности уже не предстает чем-то невозможным. Теоретически это объяснимо с позиции теории Р. Харре: определенные убеждения субъекта предстают «в виде воспоминаний», которые зависят от того, в какое общество входит субъект и какая идентичность им поддерживается на данный момент[189].

Таким образом, при изучении субъектов с MPD были получены свидетельства о том, что самосознание субъекта формируется в процессе совершения действий. Убеждения человека о самом себе, включающие описание наличного состояния и память о происшедшем, с необходимостью должны быть согласованы с принятой им Я-концепцией — его идентичностью. Только те суждения, которые соответствуют ей, допускаются субъектом в сознание и становятся частью самосознания. Все, что способно опровергнуть Я-концепцию как определенный способ действия в мире, субъектом не осознается. Существуют общественные предписания о том, что следует помнить, а что забыть. Таким образом, актуально осознаваемое: убеждения субъекта о самом себе, его память, интеллектуализация собственных состояний и прочее — оказывается зависимым от его представления о самом себе, от его актуальной идентичности. А она формируется и поддерживается в процессе коммуникации с Другими. Можно сделать вывод, что мнение субъекта о самом себе, в том числе и его память, преимущественно обусловлены социальными взаимодействиями, в которых субъект принимает участие.

[189] См.: *Harré R.* Personal being. Cambridge: Harvard University Press, 1984. P. 214.

§ 4. Тождество и отрицание идентичности

В предыдущих параграфах этой главы мы рассмотрели взятое в отдельном моменте времени представление собственной истории в индивидуальном сознании. Это привело нас к выводу, что автобиография субъекта зависит от действующей на данный момент теории организации опыта — его идентичности, или Я-концепции. Однако этим не исчерпывается временной аспект

существования индивидуального сознания. История субъекта может быть определена как продолжительность его существования. Это более широкое понятие, чем автобиография: оно включает в себя как актуально осознаваемые, так и неосознаваемые события прошлого. Многое из того, что субъект не помнит из происшедшего с ним, есть условие его нынешнего состояния. Он может не помнить каких-то событий своей жизни потому, что они не соответствует его актуальной Я-концепции, а может быть и так, что в событии не содержалось ничего, что бы запомнилось. К примеру, спортсмен не может рассказать что-то уникальное о каждой из своих тренировок, но актуальное состояние его тела — это результат каждой из них, а не только тех, что запомнились ему. Поэтому можно утверждать, что каждая проведенная им тренировка формировала его тело и, следовательно, является одним из условий его самосознания на данный момент времени. Даже одна пропущенная тренировка внесет изменение в структуру его тела и, соответственно, его самоосознавания. Самосознание субъекта несет в себе результаты всей его активности, всех его совершенных поступков, а не только тех, что согласуются с его текущей самоидентификацией, в том числе наличное самосознание субъекта может радикально отличаться от его представлений о себе, имевших место в прошлом. При этом он остается тем же субъектом.

Тема изменения самосознания субъекта широко изучается в современной философии и психологии и обозначается как проблема *кризиса идентичности*. Данное понятие было введено Э. Эриксоном, который утвердил научное использования понятия *идентичность*. Эриксон использовал термин *«диффузия идентичности»*, понимая под этим расщепление образов Я и потерю целостности. Он исследовал данную проблему в связи со своей работой с пациентами, которые потеряли чувство самоидентичности в годы Второй мировой войны. Попав на войну и испытав стресс, они перестали чувствовать историческую преемственность и непрерывность времени. Такого рода кризис может быть преодолен, ведь у человека существует постоянная потребность в некоторой устойчивой системе идей, представляющих четкий образ мира. Идентичность находится постоянно в развитии, а самоидентификация представляет

собой процесс постоянной дифференциации. С расширением круга общения идентичность начинает приобретать все более содержательный характер.

Из современных исследований наиболее лаконично и глубоко данная проблема освещена в работе В. Хёсле «Кризис индивидуальной и коллективной идентичности»[190]. Следует напомнить, что классическая философия понимала идентичность как самотождественность субъекта: Я было равно Я. Неклассическая философия, наоборот, рассматривает индивидуальность субъекта как изменяющуюся во времени[191]. Хёсле так определяет это обстоятельство: «Идентичности угрожает сила, которая, в конечном счете, разрушит идентичность реального объекта самому себе. Эта сила есть время»[192]. Так как субъект существует в реальности, он не может избежать изменений с течением времени и в итоге перестанет быть тождественен себе прошедшему. Процесс изменения происходит постоянно, и можно говорить об изменении идентичности в каждый момент времени. Е. О. Труфанова проводит сравнение определения идентичности с установлением вероятности обнаружения частицы в определенной точке пространства-времени. Она пишет: «Идентичность указывает на высокую вероятность того, что личность является близкой к тому, какой она была мгновение назад, но все же не стопроцентно такой же. Главное чудо идентичности заключается в том, что я остаюсь собой вопреки любым изменениям»[193].

Результаты проведенного выше исследования позволяю прояснить временной аспект идентичности. Мы пришли к выводу, что самосознание субъекта зависит от его действий. Поэтому каждое совершаемое действие приводит к изменениям

---

[190] См.: *Хёсле В.* Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 112–123.

[191] См.: *Лекторский В. А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2001.

[192] *Хёсле В.* Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 112–123.

[193] *Труфанова Е. О.* Личностная идентичность как инвариант знаний индивида о себе // Знание как предмет эпистемологии. М.: ИФ РАН, 2011. С. 87.

в самосознании. Стоит учитывать, что отказ от совершения действия также является определенным поступком, зачастую более значимым, чем осуществление действия. Восприятие также является активным действием субъекта — это было показано на примере теории Дж. Гибсона. Поэтому всегда, когда субъект находится в сознании и совершает действия, он тем самым постоянно вносит изменения в свое текущее самосознание. Однако ввиду того что некоторое из изменений не фиксируются человеком, имеет смысл ограничить исследование заметными «вехами» в развитии самосознания субъекта, прохождение которых и обозначаются как кризисы идентичности.

В. Хёсле методологически разделяет самосознание субъекта на две части — его *самость* (*the Self*) и его *Я* (*the I*). Понятие самости, используемое Хёсле, в общем виде повторяет главные моменты концепции Р. Харре и с некоторыми уточнениями соответствует используемому нами понятию идентичности. Это определенный способ организации опыта, который усваивается субъектом в процессе общественных взаимодействий посредством самоотождествления с выбранными правилами общественных отношений. Существование самости требует наличия определенного уровня самосознания, которое возникает у субъекта в процессе коммуникации с Другими. Как мы показали в предыдущих главах, этот процесс происходит на основе самоотнесения субъекта в процессе восприятия окружающего мира и его образа собственного тела; также на примере концепции Баумайстера прослеживается историческое развитие способности к самоосознаванию и построению индивидуальной идентичности[194].

При разделении *самости* и *Я* Хёсле подчеркивает сложность подобного действия. Он пишет: «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 исключающим принципом. С другой стороны, эта формальная функция свойственна всем „Я“; их различие определяется различием

[194] *Baumeister R.* Identity. Cultural change and struggle for self. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 1986.

между самостями, которые, следовательно, могут определять также способы, какими единичные „Я“ выполняют свою функцию. Чрезвычайно важно понять, что различие между „Я“ и самостью относительно. „Я“ является наблюдающим началом, самость — наблюдаемым; „Я“ современного человека научилось наблюдать за его самостью и чувствами»[195]. Как видно из приведенной цитаты, Хёсле утверждает, что субъект способен занять позицию над собственной *самостью*, сделать ее объектом восприятия. Для осуществления этого ему придется получить доступ к точке зрения, которая обеспечивает возможность восприятия собственной *самости*. Как это происходит, Хёсле описывает посредством рассмотрения кризиса идентичности.

Сущность кризиса идентичности, по утверждению Хёсле, заключается в невозможности отождествления Я и самости. В жизни субъекта иногда наступают ситуации, когда он более не может идентифицировать себя со своей *самостью* или Я-концепцией, — с тем, что он был как тело и как сознание в прошлом. Хёсле определяет это осуществляемое Я отвержение своей самости. Такое отвержение может быть явным, а может идти окольными путями, когда, к примеру, человек обвиняет Других в собственных неудачах, выдвигает претензии к миру, обвиняя его в своей ничтожности. Соответственно, будут различаться и последствия кризиса. Он может быть преодолен, а может затянуться, и вся жизнь человека станет наполнена отвращением к самому себе, которое он не сможет ни преодолеть, ни прекратить. «Сделать кризис явным, признаться себе в дальнейшей невозможности идентифицировать себя со своей самостью — важный шаг к преодолению кризиса идентичности», — пишет автор[196]. Но какие же причины лежат в основе невозможности поддержания прежней идентичности?

В качестве основной причины кризиса Хёсле выделяет невозможность идентификации человека со своим телом. Это происходит из-за невозможности сопоставления новых потребностей, отражающих реальное состояние тела субъекта,

[195] *Хёсле В.* Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 112–123.

[196] Там же.

и его старой системы ценностей. Так происходит, например, в период полового созревания у человека. В это время неожиданно наступает момент возникновения новых желаний и стремлений, которые обусловлены гормональными изменениями. При этом идентичность субъекта остается той прежней, которая была сформирована во время детства. Поэтому происходит столкновение устоявшегося самосознания, проявляемого в совершении определенных «детских» действий, и необходимости совершать новые действия, обусловленные процессом взросления. Возможность этих действий не прописана в прежней идентичности, а зачастую и прямо осуждаема ею. Так происходит в случае общественной культуры, не допускающей проявления естественно-биологических стремлений у подростков. В большинстве случаев субъект под действием физиологических изменений своего тела приходит к изменению своей Я-концепции, и его самосознание начинает включать возможность новых действий. Однако бывает и так, что новая Я-концепция не формируется или формируется с отклонениями, обусловленными неестественными нормами коммуникации с Другими. В этом случае создается область бессознательного, в которую вытесняются осуждаемые общественной моралью действия. Вытесненные физиологические стремления не могут быть полностью уничтожены, поскольку основаны на потребностях тела субъекта. Поэтому происходит их трансформация, что является причиной извращений и неврозов. Эта тема широко освещалась в работах З. Фрейда, поэтому далее мы не будем на ней более останавливаться[197].

Вторая возможная причина кризиса идентичности — невозможность примирения с собственной конечностью. Когда субъект понимает свою смертность, он в силу естественного страха пытается избежать своего конца. Это даже может привести к самоубийству, и, хотя самоубийство из страха смерти звучит достаточно несуразно, но, по утверждению Хёсле, оно может произойти. Преодоление этого кризиса сложнее, чем кризиса, связанного с половым созреванием, и далеко не каждый человек проходит этот этап. Наиболее

[197] См.: *Фрейд З.* «Я» и «Оно». Тбилиси: Мерани, 1991.

часто встречается попытка убежать от собственной конечности путем попадания в бессознательное состояние: это может быть употребление опьяняющих веществ или членство в различных религиозных организациях, обещающих «вечную жизнь». Еще возможным бегством от смерти является «уход в чистое царство форм, — будь то искусство, наука или философия»[198]. Необходимо заметить, что с подобным кризисом идентичности может столкнуться только субъект, обладающий достаточным уровнем самосознания для постижения своей конечности. Это открытие требует определенного самоосмысления и подчас выступает его логичным завершением. При этом преодолеть его с помощью одних только абстрактных умозаключений невозможно, поскольку они так или иначе приводят к идее ограниченности индивидуального сознания. Благоприятный исход для субъекта возможен только в случае успешного формирования новой идентичности, которая основана на более глубоком уровне самоосознавания.

Еще одной причиной кризиса идентичности может быть обнаружившееся несоответствие между поведением субъекта и принятыми им же моральными нормами. Это может быть результатом как осознания ошибочности морали, например, в случае солдата, выполняющего противоправный приказ, так и противоречием различных моделей поведения, требующих разных действий: например, гражданина и друга. По утверждению Хёсле, «самый глубокий и отчаянный кризис идентичности является результатом убеждения в том, что не существует никаких моральных норм». Еще стоит отметить случай, когда субъект приходит к полному балансу между Я и *самостью*, что будет означать отсутствие движения психической жизни: »«Я» может прийти к выводу, что развитие самости закончено и дальнейшая жизнь более не имеет смысла»[199]. Наряду с кризисами индивидуальной идентичности Хёсле рассматривает и кризисы коллективной идентичности, т. е. кризисы социальных институтов. Ввиду того что они состоят из индивидуальных

[198] *Хёсле В.* Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 112–123.

[199] Там же.

субъектов, их кризисы по форме во многом повторяют стадии развития индивидуального сознания.

Приведенные выше примеры показали, что В. Хёсле рассматривает кризисы идентичности как необходимые этапы в развитии самосознания. Он пишет: «Если бы не было кризисов идентичности, не было бы и прогресса индивидов и институтов; значит, следует не избегать кризисов идентичности, но направлять их в правильное русло»[200]. Правильное направление развития кризиса идентичности состоит в том, чтобы, во-первых, адекватно оценить отвергаемую *самость* (Я-концепцию), увидеть в ней не только препятствие для дальнейшего роста, но и средство, послужившее достижению настоящего состояния. Если же новая самость будет построена всецело на противодействии старой, она будет связана с ней посредством ее отрицания и реального изменения не произойдет. Отрицание предполагает отрицаемое, так же как сражение всегда происходит с противником. Преодолеть отвращение к прежней самости возможно посредством определения своей истории как необходимой части жизни. Хёсле пишет: «Если я признаю скрытую закономерность своего прошлого, то я могу примириться с ним, даже если и отвергаю его, исходя из принятых мною новых норм»[201]. В этом утверждении можно увидеть отголоски идеи, предложенной Ф. Ницше для преодоления ограниченности воли: «Всякое „было“ есть обломок, загадка, ужасная случайность, пока созидающая воля не добавит: „Но так хотела я!“. Пока созидающая воля не добавит: „Но так хочу я! Так захочу я!“»[202]

Однако осознание прошлого опыта как необходимого этапа своего становления — лишь первый шаг на пути прохождения кризиса идентичности. Следом за ним должно произойти формирование новой Я-концепции, которая будет отвечать новым потребностям и стремлениям субъекта. Только в этом случае субъект сможет признать ее «как себя» и продолжить свое су-

[200] *Хёсле В.* Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 112–123.

[201] Там же.

[202] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. М.: Академический проект, 2007. С. 143.

ществование в обществе. Выше мы показали, как происходит формирование структуры самосознания субъекта. В первую очередь, субъект должен овладеть своим телом как инструментом восприятия и отделить себя от окружающего мира. Как правило, у человека этот уровень самосознания редко изменяется после его формирования. Исключением могут быть случаи сильного повреждения физического тела или его радикального изменения, к примеру, из-за регулярных и долговременных занятий физкультурой. Это приводит к изменению самосознания субъекта на уровне его тела, которое будет происходить постепенно и может быть осмыслено только по прошествии некоторого времени. Второй этап достижения самосознания — это формирование представления о собственном теле или образа Я. Как мы показали, это происходит на основании реакций других субъектов. В это время образуется отношение субъекта к своему телу, и оно зависит от того, в какой социальной группе он будет находиться. К примеру, в разных общностях могут быть разные стандарты красоты, и субъекты с одним и тем же типом тела будут обладать в корне различным самосознанием: один будет чувствовать себя привлекательным, другой же нет. Третий этап заключается в формировании Я-концепции как определенного способа организации опыта. Это возможно только на основании первых двух ступеней самосознания, и здесь роль социальных различий возрастает еще больше, вплоть до индивидуации в мельчайшей социальной группе — семье. Через три этих этапа проходит структурирование самосознания субъекта, будь то в первый раз в его жизни или же в последующие моменты преодоления кризисов идентичности. Эти выводы полностью совпадают с утверждениями В. Хёсле. Он пишет: «Только выбрав, каким ему быть, только найдя свое место в социальной иерархии разных людей и функций, „Я“ может достичь новой и стабильной идентичности»[203].

В. М. Розин также рассматривает процесс создания новой личности в процессе развития субъекта и отводит определяющую роль общественным отношениям, в которые вступает субъект. Он пишет: «Воссоздавая себя, мы реально опираемся

[203] *Хёсле В.* Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 112–123.

на помощь других, на саму творческую работу (усилия) по воссозданию... Наши усилия являются эффективными лишь в той мере, в которой они совпадают с общим ходом нашей эволюции (развития), а также поддерживаются извне ситуацией, в которой мы находимся»[204]. Создание и воссоздание собственной личности, как утверждает автор, в большинстве случаев невозможно без поддержки Другого. Субъект может изменить себя, лишь оттолкнувшись от чего-то иного: окружающих людей, культурной базы и т. д. Таким образом, формирование и воссоздание индивидуального сознания возможно только в случае участия во взаимодействии с Другим. В. Хёсле пишет: «Другие люди важны для моей *идентичности* не только в силу создаваемых ими образов моей личности. Я могу быть идентичен себе только в том случае, если являюсь индивидом, т. е. отличаюсь от других людей»[205]. Действительно, субъект получает способность к самосознанию посредством коммуникации с Другим: так формируется его отделение себя от окружающего мира, понятие о собственном теле и, наконец, его Я-концепция как определенная и подчас уникальная теория организации опыта.

Причиной возникновения каждой из структур сознания субъекта является наличие соответствующего окружения. Для того чтобы существовать среди простейших живых организмов, необходимо отделять себя от иного и уметь целенаправленно передвигаться в пространстве. Существование более сложных животных, обладающих разнообразными способами взаимодействия, требует представления о собственном теле. А жизнь в обществе, регулируемом нормами социального поведения, не может протекать без наличия идентичности у индивидов, составляющих это общество.

Разумеется, не стоит забывать и о значении материального обеспечения структур самосознания, т. е. соответствующего тела. Но, как утверждает современная наука, тело живого существа является продуктом эволюционных изменений. При

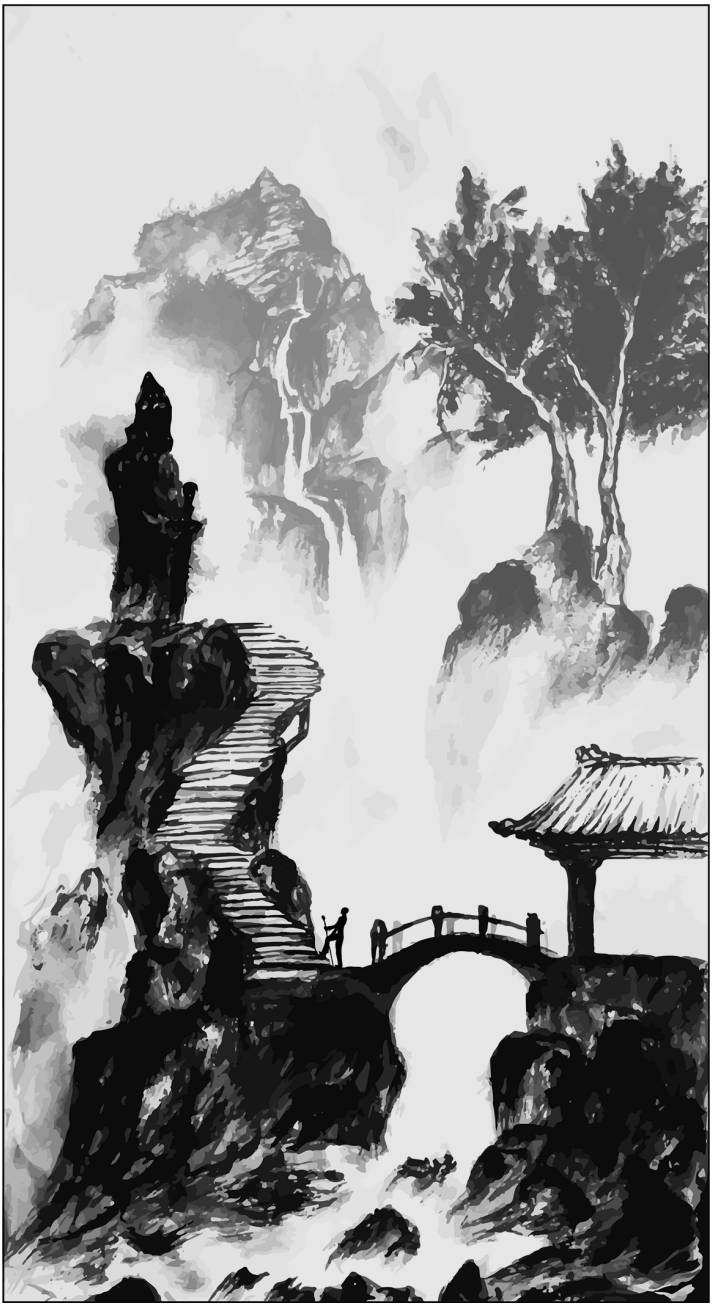
[204] *Розин В. М.* Феномен множественной личности. М.: УРСС, 2013. С. 171.

[205] *Хёсле В.* Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 112–123.

эволюции вид претерпевает изменения, т. е. меняется его идентичность. Трансформация идентичности происходит при смене деятельности субъекта, что, в свою очередь, связано с изменением структуры самосознания. Таким образом, формирование определенных особенностей непосредственным образом связано с изменением самосознания субъекта. А необходимость индивидуализации сознания возникает только в том случае, если субъект встречается с Другими.

§ 5. Волевое изменение идентичности

Современное общество дает человеку новые возможности для формирования собственной уникальной идентичности — но также и ставит новые вызовы. Характерные черты современного коммуникационного общества будут рассмотрены на основании эмпирических данных в следующей главе. Однако стоит предварительно отметить несколько чисто философских аспектов. Довольно распространенной проблемой современного социума становится подмена формирования собственной идентичности сверхактивностью: человек отвлекается от формирования концепции своего Я с помощью повышенной активностью в социуме. Такое игнорирование собственной сущности может быть связано с отсутствием навыка принятия себя в контексте неблагоприятных отношений с обществом и не является чем-то новым: стоит лишь вспомнить литературу эпохи Романтизма и непонятого страдающего героя. Однако несоответствие общественного мнение о человеке его собственной Я-концепции не всегда приводит к кризису. Нормой как раз является преодоление несоответствия и частичное приспособление к непреодолимым условиям жизни. Как правило, «страдания юного» отходят на второй план, когда наступает необходимость самому добывать пропитание. Современное западное общество, как правило, обеспечивает приемлемый для существования уровень телесного и психического комфорта — но, тем не менее, именно в такой ситуации часто возникают «хронические» случаи кризиса идентичности. «По-видимому, умение „устраиваться в жизни“, добывать жизненные



блага, утверждать и расширять свою позицию в жизненной борьбе обратно пропорционально вниманию, уделяемому вопросу о „смысле жизни“. А поскольку это умение, в силу животной природы человека и определяемого им „здравого рассудка“, представляется самым важным и первым по настоятельности делом, в его интересах и совершается это задавливание в глубокие низины бессознательности тревожного недоумения о смысле жизни. И чем спокойнее, чем более размерена и упорядочена внешняя жизнь, чем более она занята текущими земными интересами и имеет удачу в их осуществлении, тем глубже та душевная могила, в которой похоронен вопрос о смысле жизни»[206].

Обобщая данные проведенного выше рассмотрения, можно утверждать, что *кризис идентичности* происходит в том случае, если человек воспринимает неминуемое разногласие с Другими по поводу своей Я-концепции поверхностно: т. е. отмечает факт противоречия, но не пытается ни понять его причины, ни снять его с помощью преодоления себя и мнения Других. Таким образом, причина кризиса не столько в противоречии общественного и личного, сколько в отказе от принятия собственной сущности во всей полноте актуальной данности. Современная западная культура пошла по пути отрицания противоречий между вариациями индивидуальных Я-концепций и ожиданиями традиционного общества.

В современном мире язык, религия и традиции занимают второстепенное место, а идентичность формируется на все более интуитивном уровне. Этническая принадлежность перестала фиксироваться документально и стала правом выбора, который осуществляется в зависимости от желания человека. Культурная миграция повлияла на способность формировать в себе чужую культурную идентичность. Сегодня человек, рожденный в России, может иметь гражданство США, работать в Великобритании и иметь семью в Швейцарии. В связи с этим даже появилось специальное понятие — «конструктивная

[206] *Франк С.* Смысл жизни // Смысл жизни: Антология / сост., общ. ред., предисл. и прим. Н. К. Гаврюшина. М.: Издат. группа «Прогресс-Культура», 1994. С. 150.

маргинальность»[207], которое (по задумке использующих его людей) обозначает умение человека выходить за рамки своей культуры, понимать особенности чужой культурной традиции и находится немного «над» этим культурным разнообразием. Вот только представляется открытым вопрос: действительно ли такой человек становится «над» национальными культурами — или же превращается в «безродного космополита»? Вне зависимости от принятой точки зрения динамика общественных структур (хотя бы по количеству относительного прироста с каждым новым поколением) пока что демонстрирует большую эффективность культур традиционных.

Сходные процессы в западном обществе демонстрирует гендерная и сексуальная идентичности, которые подвергаются целенаправленной трансформации. Пропаганда сексуальности приводит к упрощению получения сексуальных удовольствий вне института брака и любовных отношений (а современные коммуникативные среды представляют все более удобные средства поиска одноразового партнера). Изменились нормы в отношении сексуального поведения. Гомосексуализм, считавшийся ранее извращением, в настоящее время рассматривается как право человека выбрать приемлемое для него сексуальное поведение. Относительно недавняя легализация гомосексуальных браков в США и ряде стран западной культуры выводит данный тезис в легальную сферу. Обществу навязывается понимание гендера как необязательного статуса[208]. Гендер может быть изменен в зависимости от желания человека. Также появились категории, уже не вписывающиеся в традиционное понимание гендера, — трансгендеры — чья гендерная идентичность находится вне пределов биологического пола.

Идея эмансипации как равенства возможностей трансформировалась в отказ от всяких предопределенных строением

[207] *Bennett M.J.* Towards ethnorelativism: A developmental model of intercultural sensitivity // Education for the Intercultural Experience / ed. by R. M. Paige. USA: Intercultural Press, 1993. Pp. 21–71.

[208] *Bergstrom-Lynch C.* Free to be you and me, maybe: lesbian, gay, bisexual, and transgender parents doing gender with their children // Journal of Gender Studies. 2019. Vol. 29 (3). Pp. 282–294.

тела структур идентичности человека (таких как половая принадлежность и пр.). Не обязательно вдаваться в анализ вполне очевидных последствий такого мировоззрения для существования культуры и общества (которые очевидны при рассмотрении актуального состояния традиционных европейских культур) — один лишь представленный выше анализ необходимой взаимосвязи первичных форм телесного самоотнесения и формирования Я-концепции отчетливо демонстрирует тщетность пренебрежения структурой тела. Очевидно, что идентичность человека намного более пластична по сравнению с другими известными живыми существами, однако сфера неизменно предопределенного намного превышает сферу допустимого к изменению[209].

Но даже если принять налагаемые данным телом ограничения, правомерен вопрос: осуществимо ли волевое изменение собственной идентичности — или же человек лишь влеком течением трансформаций собственного тела и окружающей культуры? То есть правомерно ли приведенное в первой главе убеждение Баумайстера в эволюции самосознания западного человека[210]. — или же данный процесс является не более чем поверхностным проявлением социально-экономических процессов? Диктуемый современной западной культурой выбор гендера, этноса и любых компонентов идентичности: его совершает сам человек — или же он предписан извне?

Так, Д. Деннет, один из наиболее известных сторонников сведения всего богатства психической жизни к более простым взаимодействиям, предлагает радикальное сведение процесса самоосознания к совокупности внесознательных воздействий (все рассмотренные выше концепции утверждали *обусловленность* сознания внешним, но не его редукцию). Рассуждая о понятии *интенциональности* (целеустремленности или осмысленности действия), Д. Деннет отстаивает его чисто методологическое применение: поведение сложных

[209] См. выводы исследования С. Блексли и М. Блексли: *Blakeslee S.*, *Blakeslee M.* The body has a mind of its own: how body maps in your brain help you do (almost) everything better. N. Y.: Random House, 2007.

[210] *Baumeister R.* Identity. Cultural change and struggle for self. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 1986.

систем методологически эффективно описывать исходя из предположения о том, что они стремятся к определенной цели, в соответствии с которой и сообразуют свое существование. По мнению Деннета, при описании объекта науки наряду с интенциональной установкой также существует физическая установка, которая использует причинное объяснение и физические законы поведения материи, а также установка дизайна, оперирующая понятиями конструкции и общей структуры изучаемой системы. Физическая установка и точка зрения дизайна отражают реальное положение дел, тогда как интенциональная установка есть лишь способ описания, используемый для упрощения мыслительной деятельности[211]. В соответствии со своими убеждениями, Деннет определяет сознание как продукт эволюции, сформировавшийся в процессе «естественного отбора» на основании соединения миллионов роботоподобных клеток[212]. Отличие сознания от клетки в том, что оно описывается как интенциональная система второго порядка — т. е. такая система, которая может иметь представления о внутренних состояниях других систем и заниматься их моделированием в соответствии со своими потребностями.

В соответствии с концепцией Д. Деннета, в психике человека невозможно выделить никакого реального наблюдателя, который имел бы доступ ко всем психическим состояниям и управлял бы мышлением существа. Такую модель Деннет называет «картезианским театром» и яростно опровергает. Сознание живого существа, по его убеждениям, строится по принципу «множественных набросков», которые являются психической реализацией эволюционной стратегии «поиска и развития», бессознательной по своей сути, однако имеющей определенную направленность. В этой полифонии мыслей образуется определенный центр, к которому сходятся рассказы и представления субъекта — его идентичность и автобио-

[211] См.: *Юлина Н. С.* Головоломки проблемы сознания: концепция Д. Деннета. М.: Канон+, 2004. С. 206–214.

[212] См.: *Деннет Д.* По следу Дарвина. Где есмь Я? // *Юлина Н. С.* Головоломки проблемы сознания: концепция Д. Деннета. М.: Канон+, 2004. С. 397–428.

графия[213]. В процессе этих рассказов субъект утверждается в собственном понимании себя самого и убеждает в нем других. В основном это служит для доказательства своей ценности и соответственно права на получение определенных благ. То, какой именно окажется идентичность существа, во многом случайно и напоминает идеализированный в западной культуре процесс выбора главы государства — он такой же человек, как и все граждане, но наделенный правом говорить от лица всех остальных. Условия окружающего мира, преимущественно в виде общественных отношений с другими людьми, направляют и обусловливают выбор центральных убеждений. В этой концепции идентичность человека — это одно из рядовых убеждений или историй существа о самом себе, которое волей случая попало в центр его повествования[214]. В такой теории идентичность оказывается нормативным понятием — т. е. результатом общественного соглашения о том, кого считать сознательной личностью, за чьи действия и на кого налагать ответственность[215].

Убеждение Д. Деннета в том, что при достаточном развитии естествознания будет возможно полностью отказаться от интенциональной установки и описать все действия человека как результат до-сознательного уровня взаимодействия, представляет собой крайнюю точку зрения в современной науке. Однако наличие связи между идентичностью человека и функционированием его тела не представляет сомнения (что было показано и в нашем рассмотрении). В Калифорнийском университете доктором М. Якобони недавно был проведен эксперимент по магнитному воздействию на правое полушарие мозга человека в процессе распознавания себя на фотографии: при 20-минутном воздействии магнита, которое вносило временное искажение в работу мозга, человек уже

[213] См.: *Деннет Д.* Почему каждый из нас является новеллистом // *Юлина Н. С.* Головоломки проблемы сознания: концепция Д. Деннета. М.: Канон+, 2004. С. 428–447.

[214] См.: *Humphrey N.*, *Dennet D.* Speaking for our selves: An assessment of multiple personality disorder // Raritan. 1989. No. 9. Pp. 68–98.

[215] См.: *Деннет Д.* Условия личностного // *Юлина Н. С.* Головоломки проблемы сознания: концепция Д. Деннета. М.: Канон+, 2004. С. 447–477.

не мог отделить собственное изображение от лиц других[216]. Процесс самосознания не может быть отделен от мира окружающей природы, а формирование идентичности оказывается одним из проявлений эволюционного развития жизни. Как писал Ф. Бэкон, «человеческий ум, затемненный и как бы заслоненный телом, слишком мало похож на гладкое, ровное, чистое зеркало, неискаженно воспринимающее и отражающее лучи, идущие от предметов; он скорее подобен какому-то колдовскому зеркалу, полному фантастических и обманчивых видений. Идолы воздействуют на интеллект или в силу самих особенностей общей природы человеческого рода, или в силу индивидуальной природы каждого человека, или как результат слов, т. е. в силу особенностей самой природы общения»[217].

Спор о том, включено ли в структуру человека индивидуальное принятие решения далек от завершения. Два факта нам представляется крайне важными и заслуживающими внимания. Во-первых, это принципиальная неоднозначность *символа*, которыми оперирует сознание — а при отсутствии неизбежной причинной связи было бы ошибкой говорить об однозначной предопределенности[218]. Сознание оказывается тем, что направляет предлагаемые телом возможности к цели собственного стремления: принцип развития в условиях неопределенности уже прочно утвержден в современной науке[219]. Во-вторых, мышление в категориях противопоставления индивидуального и социального, единичного и общего — характерно для западной культуры и, даже можно сказать, является наследием классической философии. Использование данных понятий полностью оправдано при анализе существующего

[216] См.: *Blakeslee S.*, *Blakeslee M.* The body has a mind of its own: how body maps in your brain help you do (almost) everything better. N. Y.: Random House, 2007. Pp. 204–239.

[217] *Бэкон Ф.* Великое восстановление наук: соч. в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1977. С. 307–311.

[218] *Gazzaniga M. S.* The consciousness instinct: unraveling the mystery of how the brain makes the mind. N. Y.: Farrar, Straus and Giroux, 2018.

[219] *Пригожин И.*, *Стенгерс И.* Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / пер. с англ. под общ. ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича, Ю. В. Сачкова. М.: Прогресс, 1986.

в западном мире концепта идентичности — но при рассмотрении вопроса о структурной организации человеческого вида заслуживает дополнительного рассмотрения. Второе из указанных возражений является предметом нашего предстоящего исследования — тогда как практический смысл первого возражения можно резюмировать к требованию наличия знания и его широты.

Одним из необходимых условий свободного действия является обладание информацией о том, что возможны различные модели поведения, т. е. субъект должен иметь достаточно подвижную систему убеждений, в которой отсутствует жесткий догматизм взглядов на окружающий мир. Однако ситуация оказывается обратной: биологическая природа человека стремится к самосохранению и наибольшему комфорту существования. В природе соответствие Я-концепции субъекта окружающей реальности чрезвычайно важно для выживания организма, например, мышь не может «не верить» в кошку. Человек способен творить собственное пространство в противовес природе: в условиях современного общества создается все больше условий для того, чтобы убеждения соответствовали не природной реальности, а установленным нормам социального взаимодействия. Это хорошо видно на примере моды и популярности различных рекламируемых товаров и услуг. Человеку оказывается биологически целесообразно иметь убеждения, соответствующие принятым нормам общества, а не отражающие естественное положение дел. Возвращаясь к описанным выше случаям изменения гендера и прочих составляющих идентичности, можно спросить, сколько таких фактов обусловлено реальными проблемами несоответствия функций тела и общепринятой социальной роли; сколько случаев обусловлено требованиями дискурса? В современном мире складывается ситуация, когда «просвещение» оказывается технически очень просто осуществимым благодаря наличию прогрессирующих средств распространения информации — однако отсутствует спрос на знание. Людям выгоднее следить за модой и течением общепринятых взглядов, чем заниматься самопознанием.

В идентичности человека одно из основополагающих мест занимает комплекс убеждений о том, что допустимо

к существованию, а чего не может быть в реальности. Рассмотренная выше система трансцендентальной феноменологии настаивает на необходимости кардинально сменить познавательную установку для возможности познания структур своего сознания — совершить «эпохе» по отношению к миру. Это означает вынесение значимости мира «за скобки» и, в первую очередь, отказ от рассмотрения его как существующего[220]. Рассмотренные нами данные современной науки ставят под вопрос осуществимость такой процедуры средствами чистого мышления: любая теоретизация будет опираться на используемую субъектом Я-концепцию, а значит, будет неявно подразумевать реальное существование соответствующих теоретических положений (влияние предпосылок теории на ход исследования хорошо показано в работах И. Лакатоса[221]). Однако сама постановка задачи в трансцендентальной феноменологии заслуживает внимания.

Если рассмотреть структуру убеждений человека, то окажется, что он не только убежден в существовании того, что считает реальным, но такое же место занимает и убеждение в невозможности существования определенных предметов или событий: не бывает кентавров, невозможно летать на помеле. Особенно интересна именно область убеждений, которая запрещает существование чего-то неизвестного. Разумеется, она несет большую практическую пользу и является хранилищем опыта и некоторого знания. Абсолютная неуверенность приведет к крайнему скепсису, когда будет неизвестно, реален ли падающий потолок или нет. Поэтому разделение убеждений существа на «истину» и «ложь» биологически и эволюционно оправдано[222]. Но сколько раз в истории науки, казалось бы, очевидное открытие откладывалось по причине твердого убеждения научного сообщества относительно наблюдаемого в том, что «этого не может быть, потому что не может быть никогда»?

---

[220] См.: *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб.: Наука, 2001.

[221] *Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М.: Медиум, 1995.

[222] См.: *Деннет Д.* Почему нам важно понимать это правильно. Постмодернизм и истина // *Юлина Н. С.* Головоломки проблемы сознания: концепция Д. Деннета. М.: Канон+, 2004. С. 477–492.

Как показывает практика, преодолеть убеждения относительно существования и не-существования чрезвычайно трудно. Например, можно попробовать объяснить достижения квантовой механики или иную современную физическую теорию среднему обывателю без соответствующей информационной подготовки. Вряд ли это увенчается успехом. Мировоззрение, в лучшем случае сформированное на основании школьного курса естествознания, откажется всерьез принимать существование одних объектов с подчас поразительными характеристиками и отсутствие столь по бытовому привычных предметов, а услышанные слова будут интерпретированы в рамках обыденного мировоззрения.

Одним из средств для преодоления ограничений данного мировоззрения издавна является творческая деятельность. Искусство по своему определению выходит за рамки существующего: художественное произведение — это то, что в процессе своего становления трансформируется из несуществующего в существующее, реализуется из небытия при помощи творящего его субъекта. Так, нечто невозможное в текущей реальности становится ее частью, пускай и в виде художественного произведения. То, что при этом невозможное зачастую оказывается состоящим из осколков реальных предметов, как кентавр или ехидна, не имеет принципиального значения: можно встретить человека или лошадь, но каждый нормальный человек уверен в невозможности повстречать кентавра. И когда он читает про кентавров или олимпийских богов, равно как видит их на картине или посредством другого средства изображения, он сознает, что воспринимаемое им нереально, а в нереальном не действуют убеждения относительно невозможности существования.

Произведение искусства устанавливает свои законы возможности существования. Воспринимающий такое произведение погружается в созданный мир, его собственные убеждения относительно существующего и несуществующего на это время теряют значимость. Можно сказать, что временно осуществляется «эпохе» по отношению к воспринимаемому, и субъект познания наблюдает только свои феномены: мысли, чувства, представления — и не забоится о вопросе «реального»

существования предметов своего восприятия. В вымышленном мире возможно установление любых норм взаимоотношения между персонажами. Соответствующие этим нормам события и действия в дальнейшем воспринимаются как естественные. Таким образом, у автора художественного произведения оказываются в руках мощные рычаги для управления мировоззрениями тех, кто будет воспринимать его произведение. И пускай это длится только некоторое время, но идея, если она достаточна ярка и «реальна», может крепко утвердиться в системе мировоззрения воспринимающего — когда его «фильтр существования» был временно отключен. В своей «обыденной» познавательной установке субъект мог и не воспринять эту мысль, если она радикально противоречила всему его мировоззрению.

Зачастую подаваемые в художественном произведении идеи оттеняют значимые грани реальных процессов. В романе С. Лема «Эдем»[223] описывается гуманоидная цивилизация, пришедшая к «добровольно-принудительной» диктатуре формально не существующей власти. Это положение дел не очень трудно представить для современного человека. Интересную параллель можно провести между предлагаемой Д. Деннетом концепцией идентичности и воззрениями одного из роботов-монахов, которыми тот поделился с Ийоном Тихим во время его двадцать первого путешествия. Робот говорит о том, что убеждение — это формирование психофизиологической структуры организма, и, в сущности, не имеет значения, посредством чего оно будет осуществлено: логических доводов или же перепрограммирования мозга. Поэтому научные и философские споры с некоторых пор ведутся не путем ученых прений, а как соревнование в том, кто кого перепрограммирует. Робот-монах объясняет, что «шансы обеих сторон на выигрыш зависели бы от технических средств, так же как некогда шансы обеих сторон на победу в диспуте зависели от словесной аргументации. Ибо обращать неверующих — значит передавать информацию, заставляющую уверовать»[224]. Стоит отметить, что товарищи

[223] См.: *Лем С.* Эдем. М.: АСТ, 2008.

[224] *Лем С.* Звездные дневники Ийона Тихого. Путешествие двадцать первое. М.: АСТ, 2009.

робота, который был перепрограммирован в ходе научного спора, не стали возвращать его к исходному состоянию, так как на то не было его свободной воли. Робот-монах рассказывает главному герою историю своей планеты, попутно объясняя, что «там, где каждый может быть лишь таким, каков он есть, он остается „при своем“ по необходимости. Там, где каждый может быть иным, чем есть, он будет дробить свою судьбу, перескакивая из бытие в бытие»[225].

Во время тринадцатого путешествия Ийон Тихий попадает на планету, где обитают лишенные индивидуального сознания существа. Там каждый индивид ничем не отличается от другого и каждый новый день занимает случайно распределенное общественное положение. Так сохраняется неизменный порядок должностей и семейных отношений, тогда как существа, исполняющие их, каждый день разные. Назначенный главному герою адвокат объясняет, что в таких условиях индивидуальное сознание попросту не может возникнуть. Он говорит: «Кто же я такой, я сам, вне сегодняшней должности? Фамилия, имя? У меня их нет. Лицо? Благодаря биологическим операциям, которые столетия назад проделаны у нас, лицо мое точно такое же, как у всех. Должность? Она изменится в полночь. Что же остается? Ничего»[226]. Вскоре житель планеты сменяется другим, неотличимым от первого, сам же Ийон Тихий как можно скорее покидает эту планету. В этой истории, еще не возможной в современном человеческом мире, наглядно показана связь между личностью и теми функциями, которые она выполняет в обществе. Если функции все время разные, а все тела одинаковы, то идентичность не сможет возникнуть, поскольку не с чем будет проводить самоотождествление. Не по такому ли пути идет современная западная культура в требовании ничем не ограниченного выбора своей идентичности? Не представляется принципиальным, будут ли все тела одинаковы или же каждое тело будет уникальным: в лесу нет ни одного тождественного другим дерева — но в стопке поленьев они все одинаковы. Если будет постоянно дробить свое бытие — останется что-то от первоначального требования

[225] Там же.
[226] Там же.

быть ответственным за все свои действия или же поступки будут обусловлены веяниями моды? Последняя не возникает стихийно, но является лишь средством распространения товаров и услуг, т. е. формируется целенаправленно. При утрате идентичности человек западной культуры перестанет быть субъектом действия — а это означает превращение в объект воздействия со стороны Другого.

§ 6. Уровни формирования идентичности

Обобщая проведенное выше рассмотрение, можно утверждать, что различие в идентичности отдельных субъектов происходит по мере повышения уровня социальной структуры:

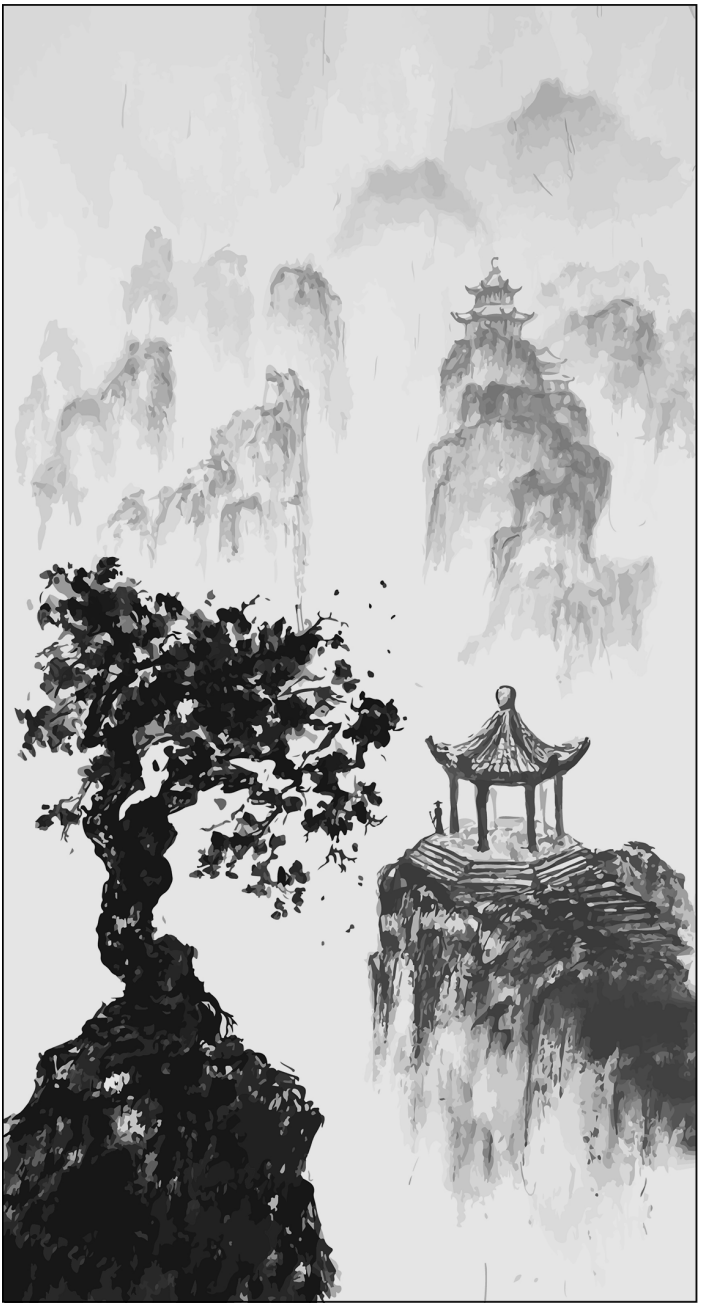
— на уровне отделения собственного тела от окружающего пространства у субъектов одного биологического вида идентичность практически не различается;

— на уровне отношения к своему телу идентичность связана с общей культурной ситуацией;

— на уровне теорий организации опыта, или Я-концепций, различие между идентичностями является наибольшим.

Основой указанной структуры является относительная тождественность инструмента восприятия в пределах человеческого вида. Исключением могут быть случаи врожденного или приобретенного повреждения тела, а также продолжительной и целенаправленной тренировки по овладению неким навыком. При качественном увеличении способностей восприятия субъекта, например, посредством использования различных технических средств, а также при регулярной и целенаправленной тренировке ума и тела, самосознание субъекта может быть расширено за пределы естественных ограничений его физиологических органов восприятия. Это приведет и к изменению его идентичности.

Поскольку в структуре идентичности субъекта разнообразие накапливается по мере продвижения «вверх» в развитии субъекта, нижние уровни оказываются общими для различных элементов верхнего уровня. Поэтому возможно изменение Я-концепции при сохранении того же отношения



к собственному телу. В большинстве случаев именно так происходит при преодолении кризисов идентичности, связанных с изменением моральных норм и прочих убеждений человека. В то же время очевидно, что изменение нижнего уровня приведет к изменению уровня верхнего. Так происходит при переходе от одной возрастной стадии к другой, что выражается в кризисе переходного возраста. В это время у человека меняются физиологические потребности и способности, соответственно и способы коммуникации становятся другими. Изменение Я-концепции происходит с необходимостью, и зачастую новая идентичность заключатся в прямом отрицании прежних норм. Насколько более радикальными будут изменения идентичности при полной смене инструмента восприятия (тела) или его качественной трансформации с помощью технических улучшений — вопрос открытый[227].

Как правило, изменения на уровне отношения к собственному телу оказываются вынужденными для субъекта, например, в случае взросления или старения. Для преодоления кризиса субъект предпочитает трансформацию своей Я-концепции посредством приведения своих убеждений в соответствие с непреодолимыми обстоятельствами. Как правило, такие изменения не затрагивают основополагающего уровня самосознания. Однако в любом случае для действенного изменения идентичности принципиальным является изменение совершаемых действий — а это возможно только при расширении или даже радикальной смене круга общения. Как показал анализ концепции Р. Харре, чтобы сформировать новую самость, необходимо полностью войти в иные социальные отношения[228]. В большинстве случаев изменения идентичности (как в основополагающих уровнях самоотнесения, так и на уровне Я-концепции) происходят по ходу течения жизни: поступление в учебное заведение, начало и смена места работы, миграция и пр. Целенаправленно-волевые изменения идентичности являются исключением — и даже не столько

[227] *Roden D.* Posthuman life: Philosophy at the edge of the human. London: Routledge, 2015.

[228] *Harré R.* Personal being. Cambridge: Harvard University Press, 1984. P. 26.

из-за объективной трудности данного процесса (профессиональное выполнение работы или ежедневная забота о членах семьи являются куда более трудными делами) — но из-за отсутствия разработанной теории волевого трансформирования своей идентичности субъектом познания.

Тем не менее трансформация идентичности является неоспоримым фактом современной реальности. Более того, как верно отметил Баумайстер, в современном обществ этот процесс предполагает некий волевой импульс самого субъекта: все-таки каждый дееспособный человек наделен правом выбирать свое семейное окружение, род деятельности, имя и другие характерные черты своей идентичности. Тот факт, что в большинстве случаев подобный выбор обусловлен окружением субъекта, лишь подтверждает деятельную природу человека и необходимость творческого созидания своей жизни. Постоянно растущее значение и возможности коммуникации в жизни любого человеческого общества не только изменяют привычную среду обитания, но и создают новые пространства общения.

В следующей главе мы рассмотрим некоторые конкретные примеры того, как происходит изменение идентичности в современных коммуникативных средах. Последние активно используют отмеченное нами в предыдущем параграфе свойство художественного творчества для преодоления актуально данных границ. Более того, они предоставляют каждому участнику возможность быть не только зрителем, но и автором своего собственного повествования в намного более свободной форме, чем это было возможно ранее. Разумеется, речь идет о принципе рассматриваемой деятельности: ее актуальное воплощение, как правило, не выходит за рамки самодеятельности и является объектом манипуляции со стороны контролирующего данную среду Другого. Однако овладение каждым инструментом требует продолжительного исторического процесса, а представленные в данной работе разъяснения принципов построения идентичности в коммуникационном обществе являются необходимым в рамках западной культуре актом саморефлексии.

Глава V
Трансформация идентичности в информационном обществе

§ 1. Характеристика виртуального пространства

Для выявления особенностей построения идентичности в современном обществе обратимся к понятию «коммуникативная среда». Современный мир представляет собой глобальное коммуникационное пространство, названное Маклюэном глобальной коммуникационной деревней. По мнению М. Кастельса, под мощным воздействием новой коммуникационной системы, опосредованной социальными интересами, политикой правительств и стратегиями бизнеса, рождается новая культура реальной виртуальности, при которой целостность человеческого опыта концентрируется в «мультимедиа-тексте»[229]. Это культура производства и потребления образов, где коммуникация представляет собой не только процесс передачи информации, но и способ ее создания. Современная коммуникативная среда — это «иконическая повседневность» в бесконечном потоке знаков, не отсылающих к реальному объекту. Понятие *симулякр* — «образ, лишенный сходства»[230] — уже не только прочно вошло в язык специальных дисциплин, но и стало достоянием массовой культуры. Симулякр не предполагает существования подлинника — это образ без прототипа, знак без референта — что часто приводится для иллюстрации разрушения классической схемы «означаемое — означающее» (мы не обсуждаем истинность или ложность данной концепции, да и само понятие симулякра противоречит данной дихотомии). В конечном счете, не репрезентация отражает реальность — но происходит обратное воздействие, и реальность становится похожей на репрезентации. С понятием

[229] *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура / пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана. М.: ГУ ВШЭ, 2000.

[230] *Делез Ж.* Логика смысла / пер. с фр. Я. И. Свирского. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С. 232.

симулякра связывают развитие гиперреальности: как пишет Ж. Бодрийяр, все сферы общества переходят в «сферу гиперреальности», теряя при этом подлинность и субстанциональность[231], а симулякры, составляющие суть гипперреальности, своей избыточностью упраздняют реальность.

Непосредственно связанная с разрушением однозначной связи «знак — означаемое» черта современного коммуникативного пространства — это стирание границ между вымыслом и реальностью. Некоторые современные исследователи считают, что сетевой характер медиакультуры захватил монополию на формирование повестки дня, а сама реальность стала носить виртуальный характер и ускользать из современной жизни. Так, Т. А. Вархотов пишет: «Как и любые комплексы наблюдений, содержания массмедиа неоднородны и могут противоречить друг другу, однако проверка достоверности может быть осуществлена только посредством обращения к альтернативным массмедиа, а не к привилегированному источнику под названием „реальность“. И дело здесь не в „манипуляции“ и намеренной маскировке „фактов“, а в том, что степень сложности „фактов“, о которых идет речь, выходит далеко за пределы индивидуального опыта и может обеспечиваться только сложной сетевой инфраструктурой с большим числом данных и участников, т. е. системой массмедиа. Иными словами, если мы хотим оставаться на том уровне сложности представлений о действительности, которым мы в настоящее время располагаем, у нас попросту нет иного средства доступа к „реальности“ (т. е. альтернативного средства наблюдения). <. . . > Современные массмедиа оказываются основным и, по существу, единственным средством доступа индивида к „большой“ социальной действительности. А поскольку мы не способны эффективно различать условия познания и условия существования, то можно сказать, что современная действительность существует посредством массмедиа, — другим способом она не дана и не может воспроизводиться»[232].

[231] *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или Конец социального / пер. с фр. Н. В. Суслова. Екатеринбург: УрГУ, 2000. С. 103.

[232] *Вархотов Т. А.* Статус и функции массмедиа в обществах современного типа // Сб. матер. XVI конф. «Наука. Философия. Религия: Человек

Разрушение традиционной системы ценностей и снижение качества распространяемой информации приводят к нарушению пропорции между высокой и низовой культурой. Под высокой культурой в данном случае понимается идеализированная часть культуры, требующая определенной подготовки при ее восприятии. Низовая часть культуры связана с традициями и нормами повседневной жизни. «Последняя становится массовой не только по количеству вовлеченных в нее субъектов, но и по упрощенному качеству потребляемого продукта. В результате доминирующим фактором оказывается не смысл или качество продукта творчества, а система его распространения (тиражирования)»[233]. Большое распространение получают всевозможные шоу, построенные по форме коммуникации, в которых «господствует не индивидуальное творчество, а реализуется принцип соучастия или одновременного участия. Участие — форма коммуникации без необходимости передачи какого-то смысла»[234]. Такого рода публичные представления рассчитаны не на осмысление, а на инстинктивные чувства и сиюминутные реакции толпы и воспроизводят характеристики средневекового карнавала — но не как исключительного события, а в рядовой повседневности.

Проводя сравнение с карнавалом, важно отметить, что *шоу* строится по отношению к эгалитарной культуре извне, и если карнавальная культурная усиливает культурные различия, то шоу унифицирует и обезличивает участников. Втягивая человека в ограниченное жизненное пространство, функционирующее под эгидой конвенциональных кодов власти и массовой культуры, шоу делает человека зависимым от него[235]. Здесь

перед вызовом новейших информационных и коммуникативных технологий» (г. Дубна, 21–22 октября 2013 г.) М.: Фонд Андрея Первозванного, 2013.

[233] *Миронов В. В.* Трансформация культуры в пространстве глобальной коммуникации // Медиаскоп. 2009. № 2. URL: https://cutt.ly/4ylV6Kk (дата обращения 06.05.2020).

[234] *Миронов В. В.* Современное коммуникационное пространство как фактор трансформации культуры и философии // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2006. № 4. С. 41.

[235] *Мальковская И. Л.* Многоликий Янус открытого общества: опыт критического осмысления ликов общества в эпоху глобализации. М: URSS, 2005. С. 237.

обнаруживается обстоятельство, которое отмечают многие исследователи, — медиа-коммуникация создает виртуальную реальность: «Мультимедиа... делают виртуальность нашей реальностью»[236]. Стоит оговорить, что виртуализация не всегда связана с применением компьютерных технологий, но является общей характеристикой современного способа коммуникации в западной культуре: «Виртуализация... это любое замещение реальности ее симуляцией/образом — не обязательно с применением логики виртуальной реальности»[237]. Поэтому проблема «виртуального» приобретает особую актуальность и является предметом исследования на протяжении последних лет в различных областях знания (физики, психологии, философии и др.).

Современная философская литература заимствовала термин «виртуальная реальность» из компьютерного мира. Вторая половина XX века ознаменовалась бурным развитием информационных технологий. Произошла информатизация всех сфер человеческой жизни — от повсеместного пользования компьютерами до автоматизированной системы управления и попытки создания «электронного правительства» (уже в веке нынешнем). В 1970-х годах компьютерный художник Майрон Крюгер использовал для своих работ название «искусственная реальность». Затем это понятие подхватил разработчик программного обеспечения Жарон Ланье[238], сделав реальность «виртуальной»[239]. С точки зрения философски исследований проблема виртуальности рассматривается в теориях постмодернизма конца XX века: исследователи пытались найти определение произошедшему столкновению научно-технического прогресса и культуры, переходу от «производственного» порядка к поряд-

[236] *Кастельс М.* Информационная эпоха. Экономика, общество и культура / пер. с англ. под ред. О. Шкаратана. М.: ГУ ВШЭ, 2000. С. 608.

[237] *Иванов Д.* Общество как виртуальная реальность // Информационное общество: сборник / сост. А. Локтионова; отв. ред. Е. Г. Кривцова. М.: АСТ, 2004. С. 373.

[238] *Дряева Э.Д.* Понятие виртуальной реальности в философском контексте // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2014. № 11. С. 20.

[239] *Lanier J.* You are not a gadget. A manifesto. N. Y.: Alfred A. Knopf, 2010. P. 128.

ку «воспроизводственному». Так, существует несколько линий в обсуждении «виртуальной реальности».

Инструментальная трактовка виртуальной реальности предполагает осуществляемое за счет определенных технических средств погружение в искусственно созданный мир, который по сравнению с физической реальностью предоставляет идентичные по характеристикам, но различные по содержанию предметы восприятия. «Виртуальная реальность — это технология трехмерного информационного взаимодействия человека и компьютера, которая реализуется с помощью комплексных мультимедиа-операционных средств. При этом для человека в реальном времени создается иллюзия непосредственного вхождения и присутствия в искусственном (мнимом) мире, сформированном на базе вычислительных и программных средств. Для представления человеку объемной визуальной информации в таких системах используются средства трехмерного отображения. Для создания эффекта касания или перемещения пользователем предмета виртуального мира применяется механизм биологической обратной связи тактильного типа. Таким образом, виртуальная реальность создает у человека ощущения, которые дают ему основание считать и быть уверенным, что он находится в реалистической трехмерной виртуальной среде и что он может успешно физически взаимодействовать с трехмерной виртуальной средой»[240]. Представляется интересным подход исследователей А. Крокера и М. Вэйнстейна, которые под виртуальностью подразумевают новый тип отчуждения: «Отчуждение собственно „человеческого“ от плоти необходимо для создания виртуальной реальности»[241]. То есть *виртуализацией* ученые называют отчуждение человека от собственной плоти в процессе пользования компьютерными технологиями; при этом человек превращается в подключенное к сети тело (*wired body*), обладающее лишь виртуальной биологической формой и нервной системой.

[240] *Яковлев А. И., Катыс Г. П.* Виртуальная реальность — новая информационная технология человекомашинного взаимодействия. М.: Международная инженерная академия, 1999. С. 6.

[241] *Kroker A., Weinstein M.* Data trash. The theory of the virtual class. Montreal: New World Perspectives, 1994. P. 66.

Крокер и Вэйнстейн пишут: «Подключенное тело является техноидной формой жизни, которая наконец „пробила“ мертвую скорлупу человеческой культуры»[242]. На наш взгляд, данный подход абсолютизирует принцип искусственности виртуальной реальности и ее зависимость от физической модификации тела человека. Это заметно редуцирует сферу применимости понятия виртуальной реальности и в целом является крайне узким пониманием происходящих процессов.

Психологическая трактовка виртуальной реальности была предложена Н. А. Носовым и является одним из частных видов виртуальных реальностей, а также одним из слоев человеческой психики, который возникает в соответствующих условиях. Носов предлагает выделять один из уровней психической реальности, на котором пребывает человек, — и относительно данного уровня все прочие потенциально существующие реальности считает виртуальными. Акцент делается на исследовании процессуального, событийного аспекта психики. Психологическая виртуальная реальность с этой точки зрения — это отражение психикой процессов, происходящих в самой же психике[243]. Данное понимание виртуальной реальности исходит из идеи «полионтологичности», согласно которой существует много несводимых друг к другу реальностей: например, бодрствование и сон. Более широкий подход отождествляет понятие психологической виртуальной реальности и внутренний мир субъекта: «Каждый человек в своем воображении творит бесконечное количество виртуальных реальностей — это наши фантазии, мечты, жизненные планы, некоторые из таких миров творящему их индивиду представляются почти (а то и совсем) реальными, другие же даже не осознаются»[244].

Коммуникативная трактовка виртуальной реальности рассматривает предмет исследования как устойчивый инвариант коммуникации. Введя понятие «гиперреальность»,

---

[242] *Kroker A., Weinstein M.* Data trash. The theory of the virtual class. Montreal: New World Perspectives, 1994. P. 66.

[243] *Носов Н. А.* Психология виртуальных реальностей // Аномалия. 1995. № 3. С. 34–37.

[244] *Орехов С. И.* Поиск виртуальной реальности. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2002. С. 183.

Ж. Бодрийяр показал, что знаковая репрезентация и точность технического воспроизводства объекта создают другой объект — *симулякр*. В симулякре присутствует больше реального, чем в настоящем «реальном», поскольку детальность делает его избыточным. Этим термином Бодрийяр обозначает виртуальный характер вещей — заменившее оригинал подобие: «И без сомнений, именно сегодня мы присутствуем при исчезновении <. . . > эстетической формы симулякра — в пользу безусловного симулякра, т. е. в пользу примитивной сцены иллюзии, где мы снова встречаемся с нечеловеческими ритуалами и фантасмагориями культур, предшествующих нашей культуре»[245]. Виртуальная реальность есть совокупность симулякров — уподобляемых «отчужденным знакам» специфических объектов. Общественное бытие, насыщаясь симуляциями, превращается в гиперреальность: мир образов, где виртуальность и реальность практически неразличимы. М. Эпштейн писал так: «Постмодерновая культура довольствуется миром симулякров, следов, означающих и принимает их такими, каковы они есть, не пытаясь добраться до означаемых. Все воспринимается как цитата, как условность, за которой нельзя отыскать никаких истоков, начал, происхождения»[246]. Эпштейн также затрагивает соотнесенность понятия «виртуальность» с выражением, широко используемым в средствах массовой информации и быту, — «как бы». Это синтаксическое построение призвано передать наличие чего-то виртуального в описываемой ситуации. Г. Л. Тульчинский в предисловии к монографии Эпштейна «Философия возможного» замечает: «Показательна в этой связи речевая фигура, чрезвычайно популярная в нынешней России (в массмедиа, от студентов слышу на каждом шагу) — „как бы“: „Я, как бы, пошла“, „Он, как бы, ответил“, „Они, как бы, договорились“». Эпштейн воспринимает «как бы» как «знак расширяющихся модальностей и стирающихся граней между действительностью

[245] *Бодрийяр Ж.* Эстетика иллюзий, эстетика утраты иллюзий // Элементы. 2000. № 9. URL: http://www.arcto.ru/article/555 (дата обращения 11.06.2020).

[246] *Эпштейн М.* Информационный взрыв и травма постмодерна // Звезда. 1999. № 11. С. 220.

и возможностью»[247]. По его мнению, в отличие от Запада, где виртуальность слита с техникой и средствами массовой информации, в России виртуальность «...уже стала повседневностью и не нуждается в каких-то особых технических ухищрениях, кодах и переключателях»[248]. Последнее утверждение, на наш взгляд, является крайне спорным.

Онтологическая трактовка виртуальной реальности говорит о предмете как о реально существующем, но «недовоплощенном»: С. С. Хоружий считает, что исследование виртуальной реальности возможно только в такой философии, которая устранила бы абсолютное господство категорий *сущности*, *причины*, *формы* и *цели* и имела бы совершенно иные концепции возникновения явления или события. Хоружий приводит в пример философский дискурс, где в триаде А–В–С (А — потенциальная возможность, В — энергия, С — осуществленность), энергия находится ближе к левому члену ряда — потенции, возможности. С точки зрения Хоружего, эта структура может применяться для обозначения разных философских позиций в зависимости от понимания центрального термина. Если раньше энергия представляла собой «исполнение» (достижение определенной цели), то теперь она является *энергий* «почина», изначального импульса воплощения из возможности в действительность. Данная трактовка *энергии* коррелируется с пониманием виртуальности в схоластической философии (свертывающее все в себе дерево Кузанского, где также в основе лежит энергия почина)[249]. По мнению Хоружего, «горизонт наличного бытия... есть область „связанной“ энергии», т. е. связанной в некоторую форму. А событием со «свободной» энергией является событие, не имеющее реальной длительности и протяжённости. У такого события «не было времени сформироваться», оно еще

[247] *Эпштейн М.* О виртуальной словесности // Русский журнал. 10.06.1998. URL: http://old.russ.ru/journal/netcult/98-06-10/epstyn.htm (дата обращения 10.06.2020).

[248] Там же.

[249] *Дряева Э.Д.* Понятие виртуальной реальности в философском контексте // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2014. № 11. С. 20.

не обрело формы. Другими словами, оно «отчуждено от сущности», «не обналичено» — и является виртуальным событием[250]. Сущность виртуальных событий представлена так: «Они осуществляют наименьшее выступление из потенции, представляя собой как бы „минимальные события“, сущие на пороге событийности как таковой»[251]. Хоружий также говорит о том, что феномен трансформации модальностей восприятия характерен не только в процессе погружения в виртуальную реальность, но также в состояниях измененного сознания, и актуален не только при исследовании психики человека. Например, в физике есть понятие «виртуальная траектория», по которой могла бы передвигаться частица, — эта траектория обладает свойствами физической, но одновременно лишена части ее условий и свойств. При изучении психики человека виртуальная реальность представляет собой действительную среду деятельности субъекта, эта реальность также обладает большинством характеристик эмпирической реальности, но (пока что) лишена определенной части ее характеристик (скажем, однозначности смерти игрока). Таким образом, Хоружий предлагает выделить основу свойств, которые определяют понятие виртуальности во всех сферах его применения.

* * *

Представленные концепции виртуальной реальности выделяют разные стороны предмета изучения. Со стороны обыденно-бытового понимания виртуальное пространство позволяет нарисовать любую картину мира и создает иллюзию реальности виртуальной жизни. Перспектива окунуться в такую среду очень привлекательна, так как каждый человек осознает, что момент виртуальности снимает с него ответственность за содеянное в этом пространстве. Будучи практически абсолютной копией реальной жизни, виртуальная реальность лишена ограничений. Г. Рейнгольд в своей работе «Виртуальные миры и путешествие в киберпространстве» говорит о виртуальной реальности как о новой параллельной действи-

[250] *Хоружий С. С.* Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // *Хоружий С. С.* О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 311–352.

[251] Там же. С. 338.

тельности: «Виртуальную реальность можно рассматривать как магическое окно, которое позволяет заглянуть в другие миры, будь то мир молекул или мир наших фантазий»[252].

Необходимо отметить, что ряд исследователей опасается, что виртуальная реальность может быть использована в большей степени во вред для манипуляции сознанием человека. Как правило, виртуальная реальность считается некой «недореальностью», т. е. сугубо техническим инструментом для копирования обыденной действительности.

§ 2. Различие виртуальности и реальности

Важная особенность виртуального пространства, которая отличает его от действительности, — возможность мгновенного доступа к любой области пространства без каких-либо значительных усилий. Виртуальная реальность представляет собой систему объективаций специфических возможностей, которые искусственны и условны по своему происхождению и существованию (потому что полностью зависят от человека), но при этом вполне материальны (воспринимаемы) и действенны в смысле их способности включаться в практики более высокого уровня. С одной стороны, данные предметы «нереальны», потому что как только мы от них отказываемся, они перестают существовать в качестве воспринимаемых «вещей» (остаются простыми агрегатами); с другой стороны, до тех пор пока соглашение об их значимости остается в силе, они действенны и практически значимы — т. е. «реальны». С точки зрения рассмотренной выше «деятельностной» теории познания на данном этапе развития технологий виртуальные объекты не предоставляют субъекту познания возможностей исследования[253], которые были бы не предписаны создателем данной виртуальной реальности. Субъекту познания дается определенная свобода выбирать форму воздействия на себя со стороны виртуального объекта — но подлинное взаимодей-

[252] *Рейнгольд Г.* Умная толпа: Новая социальная революция. М.: Фаир-пресс, 2006. С. 416.

[253] *Лекторский В. А.* Познание, действие, реальность // Вопросы философии. 2017. № 9. С. 5–23.

ствие пока отсутствует. Данный критерий представляется нам наиболее эффективным для решения вопроса об истинной «реальности» воспринимаемого мира.

В книге «Социальное конструирование реальности» П. Бергер и Т. Лукман представляют свое видение данного вопроса: «Среди множества реальностей существует одна, представляющая собой реальность par excellence. Это реальность повседневной жизни. Ее привилегированное положение дает ей право называться высшей реальностью. Напряженность сознания наиболее высока в повседневной жизни, т. е. последняя накладывается на сознание наиболее сильно, глубоко и настоятельно. Невозможно не заметить и трудно ослабить ее властное присутствие. Следовательно, она вынуждает меня быть к ней предельно внимательным. Я воспринимаю повседневную жизнь в состоянии бодрствования. Это бодрствующее состояние существования в реальности повседневной жизни и ее восприятие принимается мной как нормальное и самоочевидное, т. е. составляет мою естественную установку»[254]. Фокус сознания может перемещаться из одной реальности в другую: мир состоит из множества различных реальностей, и мы можем маневрировать от одной к другой. Например, состояние, которое испытывает человек, когда просыпается или когда переключается из повседневности в игровую реальность. Но именно необходимое взаимодействие с Другим отличает повседневную жизнь от других осознаваемых нами реальностей. На данный момент человек может просто отключить питание у любого технического проводника виртуальной реальности и выйти из нее. Совершается ли это в реальной жизни или же человек не может отказаться от комфортного образа себя — в точности повторяет проблему *забытья* и *потери себя* в мире, которая обсуждалась в традиции экзистенциализма[255]: несовершение выбора не означает отсутствие возможности.

Наряду с необходимым присутствием Другого как непредсказуемого фактора событий мир повседневной жизни име-

[254] *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. М.: Медиум, 1995. С. 40.

[255] *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.

ет особую пространственно-временную структуру, которая является принудительной: существование человека строго упорядочено и определено течением времени. Само наличие пространственно-временной определенности актуального положения не является определяющим: несмотря на то что виртуальное пространство по-иному структурировано, оно также может налагать ограничения на субъекта восприятия. Однако виртуальная временность, как правило, не континуальна, а дискретна. В одиночной компьютерной игре человек может вернуться и изменить не понравившееся развитие событий. В многопользовательских играх и прочих информационных шоу события, как правило, цикличны и не являются необратимыми до момента смены правил — так каждому желающему предоставляется возможность поучаствовать в интересующем его событии. Необратимость ситуации в социальных сетях и большая сложность удаления однажды опубликованной информации связана с тем, что данные технические средства в большей мере принадлежат повседневной реальности.

Виртуальный мир оперирует готовыми формами и надстраивается над реальной действительностью (здесь мы не имеем в виду имитацию, а говорим о симуляции. Имитация подразумевает связь с первостепенной реальностью, симуляция же денатурализует реальность) и в силу специфических особенностей легко может тиражироваться средствами массовой культуры. Ж. Бодрийяр по этому поводу пишет: «Все что нам остается — тщетные притворные попытки породить какую-то жизнь помимо той, которая уже существует. Мы живем в постоянном воспроизведении идеалов, фантазмов, образов, мечтаний, которые уже присутствуют рядом с нами и которые нам, в нашей роковой безучастности, необходимо возрождать снова и снова»[256]. Виртуальная среда лишена телесности, вечна, и благодаря обладанию «эфирным, виртуальным, невесомым — телом, которое не заточает нас в инертной материальности и конечности»[257] защищает человека от переживания смерти.

[256] *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла / пер. с фр. Л. Любарской, Е. Марковской. 2-е изд. М.: Добросвет, 2000. С. 7.

[257] *Жижек С.* Обойдемся без секса, ведь мы же пост-люди! URL: http://klinamen.com (дата обращения 10.06.2020).

С. Жижек называет такой опыт трагическим, так как утрачивается возможная только благодаря телу «укорененность в мире». Забвение тела и отсутствие переживаний своей конечности не побуждает к объединению многообразия опыта в единую *идентичность*: «Только реагируя на травматический толчок, можно начать говорить, войти в символическую вселенную»[258]. По мнению С. Жижека, в современном мире удовольствия «овеществляются» и рассчитываются: опосредованные техническими средствами переживания перестают быть переживаниями в собственном смысле слова. «Здесь Другой выступает чисто формально, являясь „идеальным двойником“, лишенным „качеств“»... Он «очищен от всех примет враждебности, агрессии, инаковости... Важно лишь играть по общим правилам, а кто ты — черный, желтый, белый — совершенно не важно»[259].

За сверхкоммуникативностью (выставление частной жизни в блогах, социальных сетях) скрывается возрастающее равнодушие и отказ от свойственных человеку связей. Современные исследования показывают, что в восприятии Другого в коммуникативных средах начинают доминировать не столько собственные черты Другого, сколько особенностями представления информации, а образ Другого начинает строиться путем идеализации собеседника «по своему образу и подобию»[260] — тогда как в классической культуре скорее образ себя строился по образу Другого (см. выше). Пресловутая свобода, даруемая анонимностью виртуального пространства, по сути, оставляет собеседника один на один с собой. Другой, который ранее выступал гарантом собственного присутствия индивида и точки отсчета для определения собственной идентичности, нивелируется.

По мнению Ж. Делеза, Другой дает индивиду возможность противопоставлять внутреннее и внешнее, а потеря Другого

[258] *Жижек С.* Обойдемся без секса, ведь мы же пост-люди! URL: http://klinamen.com (дата обращения 10.06.2020).

[259] *Подорога В.* Гибель Twinpeaks // Отечественные записки. 2001. № 1. URL: http://magazines.russ.ru/oz/2001/1/p11.html. (дата обращения 11.06.2020).

[260] *Войскунский А. Е.* Групповая игровая деятельность в Интернете // Психологический журнал. 1999. № 1. С. 126–132.

связана с разрушением категории возможного и распрямлением мира: «Другой есть странный обходной маневр, он загоняет мои желания в объекты, мою любовь в мир»[261]. Когда Другой отсутствует, субъект остается тождественным своему образу или Я-концепции — воплощенный, но недостижимый идеал классической философии! Такое восприятие приводит к тому, что «другие не схватываемы более как другие, поскольку недостает структуры, которая могла бы дать им это место и эту функцию»[262]. В отсутствии Другого, с котором можно было бы соотнести свои жизненные устремления, индивид обречен искать, старательно, но тщетно, «самореферентное определение»[263]: «Мы уже не претерпеваем процесс отчуждения, не становимся другими (в этом присутствовала по крайней мере какая-то доля инаковости, и, оглядываясь назад, мы воспринимаем отчуждение как Золотой век), нас уже не лишают нас самих в пользу Другого, нас лишают Другого в пользу Того же самого; иными словами, нас лишают всякой инаковости, всякой необычности и обрекают на воспроизводство Того же самого в бесконечном процессе отождествления, в универсальной культуре тождественности»[264].

* * *

При сопоставлении различных аспектов виртуальной среды и действительной реальности можно выделить следующие общие черты.

1. Эффект погружения — субъект полностью сосредоточен на восприятии интересующего события и фокус его сознания находится в переживаемом мире. Чтобы отвлечься от повседневных проблем и от виртуальной жизни, необходимо совершить усилие, подчас немалое.

2. Интерактивность — в соответствии с деятельностной природой восприятия, человек испытывает интерес только

[261] *Турнье М.* Пятница, или Тихоокеанский лимб / пер. с фр. И. Валевич, В. Лапицкого. СПб.: Амфора, 1999. С. 298.

[262] Там же. С. 290.

[263] *Бауман З.* Пьер Бурдье, или диалектика vita contemplativa и vita activa / пер. с англ. А. Д. Ковалева // Социологический журнал. 2015. № 3. С. 5–19.

[264] *Бодрийяр Ж.* Город и ненависть // Логос. 1997. № 9. С. 107.

тогда, когда вероятно открытие возможностей воспринимаемого предмета. Ранее в литературе и кинематографе непредсказуемость и нетривиальность сюжета являлись одним из главных признаков качественного произведения. Появление электронных развлечений предоставляет участнику видимость влияния на происходящие события.

3. Самоупорядоченность — каждое пространство строится по определенным принципам, которые не должны противоречить друг другу, или же такое противоречие должно быть объяснено. В любом художественном произведении нарушение установленных правил сразу же снижает эффект погружения. Это особенность также основана на деятельной функции восприятия и естественном стремлении к познанию объективных закономерностей.

Наряду с указанными общими чертами современные виртуальные миры отличаются от действительной реальности по следующим признакам.

1. Несамодостаточность — современные виртуальные пространства не обладают самодостаточностью: они требуют внешнего источника для поддержания своей работы — как для сугубо материального обеспечения энергией, так и для создания всего видимого зрителем мира трудом программирующего субъекта. Также виртуальные среды не могут обеспечить реализации простейших потребностей тела человека в еде и отдыхе. Ресурсная несамостоятельность выражается и в необходимости оплаты труда поддерживающего систему персонала, которая зависит от продаж продукта, — но для покупки виртуальных миров пользователь должен располагать источником получения необходимых средств.

2. Видимость свободы — ни в одной из существующих в настоящее время виртуальных сред не достигнут главный критерий реальности воспринимаемого предмета — возможность его изучения и бесконечный потенциал открытия новых возможностей для взаимодействия. В развлекательных играх и шоу все выборы и возможности развития ситуаций заранее программно предписаны; в социальных сетях отклик регламентируется предлагаемыми формами коммуникации. Субъект может лишь выбирать способ воздействия виртуального

мира — но не может с ним по-настоящему взаимодействовать.

3. Отсутствие Другого — обусловлено недостижимостью факта реального взаимодействия с предметом познания. Даже в случае коммуникации с другими людьми их отклик ограничен рамками установленной системы и в любом случае не может выйти за пределы виртуальной реальности (случаи переноса взаимоотношений из виртуального мира в реальный целиком обусловлены способностями коммуникации субъектов в реальном мире и не относятся к характеристике виртуальной среды). Возможность выбирать лишь комфортное для собственной Я-концепции взаимодействие избавляет от необходимости преодоления *кризиса идентичности* и тем самым закрывает путь развития способности самосознания. Отсутствие Другого резко снижает возможности развития события — и субъект познания оказывается заперт в круге «вечного возвращения».

§ 3. Современная коммуникативная среда

Отмеченное выше слияние виртуальных пространств и действительной реальности предопределяет выделение понятия *коммуникативной среды* как особой формы организации взаимодействия в современном мире. В самом узком смысле коммуникативной средой является современная глобальная сеть и ее национальные сегменты. Рассмотрев характеристики этой среды, мы сможем раскрыть содержательные стороны развития идентичности в новом для нее коммуникативном пространстве. В своей совокупности сетевое пространство (Интернет) отличается от других виртуальных сред. Более того, представляя глобальную сеть как самоорганизующуюся среду, мы предполагаем, что она не является конечной областью знаний. Интернет постоянно развивается, все больше погружает в себя социальный контекст и вовлекает во взаимодействие все большее количество субъектов действия.

Интернет-коммуникации присуще совмещение информационных и коммуникативных функций. Коммуникативная

функция Интернета является, в первую очередь, общественной — а не безлично-информативной. Как считает М. Кастельс, несмотря на все попытки регуляции, приватизации и коммерциализации, Интернет характеризуются широчайшим распространением, многосторонней децентрализацией и гибкостью[265]. Интернет-коммуникации свойственна большая доля анонимности: человек может взаимодействовать с участниками сетевого общения, выражать свое мнение без раскрытия своей реально-телесной идентичности, поэтому человек выражает себя более открыто, чувствуя свою безнаказанность. Интернет-коммуникация предполагает наличие единого статуса участника коммуникации, т. е. упраздняется статус как принцип. Сеть дает возможность избежать социальной категоризации, классификации по полу, возрасту и т. д. Зачастую именно такая возможность не связанного с реальной идентичностью самовыражения является мотивацией для участников интернет-коммуникации.

Следующая характерная особенность — ненормированность поведения. Ввиду отсутствия риска разоблачения и личной отрицательной оценки окружающими человек проявляет большую свободу. Неограниченное число контактов позволяет одновременно, но изолированно общаться с различными собеседниками. Все это дает возможность управлять впечатлением о себе. Интернет-коммуникация благодаря указанным выше характеристикам дает возможность конструировать новую *сетевую идентичность* согласно своим желаниям и предпочтениям. Бестелесность позволяет нарисовать предпочтительный внешний облик, а следствием редукции невербальных проявлений является осознанное управление впечатлением о себе. В связи с физической не-представленностью собеседников нивелируется ряд барьеров, связанных с внешним обликом, социальными характеристиками, полом, возрастом и компетентностью человека в обсуждаемых вопросах. С одной стороны, отсутствие невербальной информации уменьшает эффект «стереотипа», с другой стороны — идеализирует представление о собеседнике путем приписывания ему желаемых

[265] *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М.: ГУ ВШЭ, 2000. С. 43.

качеств (см. в предыдущем параграфе об отсутствии реального Другого). Невзирая на то что в текстовой коммуникации существует возможность выражать свои чувства, отсутствие непосредственного физического контакта участников коммуникации приводит к затруднению передачи и восприятия аффективной составляющей общения. Это приводит к тому, что человек может не только выражать свои чувства, но и легко их скрывать, равно как и выражать те чувства, которые в данный момент не испытывает. Передающие эмоции символы представляют собой ничто иное, как набор текста.

На основании специфики общения в коммуникативной среде некоторые исследователи говорят о появлении новых типов *сетевой* или *множественной идентичности*. На данный момент этот термин не имеет четкого определения и используется в целом ряде значений: как синоним динамичной, изменчивой идентичности; в качестве маркера принадлежности к связанному с компьютерными технологиями сообществу; в качестве результата самопрезентации личности в социальных сетях; как некая альтернативная идентичность, существующая в виртуальном пространстве и обладающая отличными от реальной идентичности характеристиками[266].

Во многих исследованиях рассматриваются характерные особенности данного феномена. Так, Е. В. Летов отмечает такие особенности сетевой идентичности, как усложненность, открытость, поиск альтернатив дальнейшего развития[267]. По мнению О. Н. Астафьевой, сетевая идентичность является элементом «социокультурной идентичности личности, которая относится к осознанию своей принадлежности к определенной (не всегда фиксируемой в реальном социуме) общности, осуществляющей деятельность (в основном потребление и передача знаний и информации) в информационно-коммуникативных средах, прежде всего в ком-

[266] *Косенчук Л. Ф.* Концепции виртуальной или сетевой идентичности: критический анализ // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 5. URL: www.science-education.ru/119–14630 (дата обращения 20.05.2020).

[267] *Летов Е. В.* Сетевая идентичность в контексте культурных процессов информационного общества: автореф. дис. … канд. филос. наук. М., 2013. С. 19.

пьютерном виртуальном пространстве»[268]. Л. Ф. Косенчук соглашается с рассуждениями О. Н. Астафьевой, однако, по ее мнению, высокий уровень владения компьютерной техникой не является определяющим фактором формирования сетевой идентичности, так как отождествлять себя с «людьми сети» могут и обычные интернет-пользователи[269].

Однако в последнее время идея создания сетевой идентичности как построения альтернативной идентичности зачастую отрицается. Если акцентировать внимание на стремлении личности к самоутверждению как в реальной жизни, так и в пространстве компьютерных сетей, то можно предположить, что формы самопрезентации в Интернете привлекательны для пользователей как символические объекты, отражающие характеристики реальной идентичности. Таким образом, индивид конструирует не новую идентичность, а создает «виртуальную презентацию» для нее. И. В. Костерина говорит о несостоятельности концепции сетевой идентичности в связи с полным ее слиянием с реальной идентичностью человека. Сетевая идентичность конструируется по тем же принципам, что и в действительной реальности, чему способствует снижение и критика анонимности в Интернете[270]. Л. Ф. Косенчук также считает, что сама концепция *виртуальной* или *сетевой идентичности* была состоятельна в период тотальной анонимности Интернета, на данный момент уже устарела. Сегодня наблюдается «стремление личности к репрезентации своих подлинных свойств, что отражает значимость самоутверждения личности в процессе ее самоконструирования» [271]. Тем

[268] *Астафьева О. Н.* Виртуальные сообщества: «сетевая» идентичность и развитие личности в сетевых пространствах // Вісник Харківського національного університета: Теорія культури та філософія науки. 2007. № 776. С. 120–133.

[269] *Косенчук Л. Ф.* Концепции виртуальной или сетевой идентичности: критический анализ // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 5. URL: www.science-education.ru/119–14630 (дата обращения 20.05.2020).

[270] *Костерина И. В.* Публичность приватных дневников: об идентичности в блогах Рунета // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. 2008. № 3. С. 183–191.

[271] Там же.

не менее желание и ориентация пользователей на трансляцию своей реальной идентичности в виртуальном пространстве может входить в противоречие со стремлением пользователей создания и поддержания идеализированного образа Я, что часто приводит к формированию ложной идентичности[272].

Подобная ситуация противоречия между снижением анонимности в среде Интернета и желанием сформировать выгодно отличающийся от реального образ Я может приводить к созданию набора идентичностей, в котором одна является «развиртуализированной», другие же представляют собой анонимные и зачастую весьма отличные от реального образы. Так, человек живет в ситуации *множественной идентичности*, которая ранее была доступна лишь во время карнавала — или же была показанием к отчуждению от общества (одержимость) или лечению (рассмотренный выше случай Б. Миллигана и др.). Дополнительные идентичности могут быть как вымышленными, так и иметь некоторые сходства с реальностью. «Можно считать, что легкость конструирования дополнительных — альтернативных — сетевых идентичностей и простота презентации их вместе с привычной для пользователей Интернета анонимностью (правда, относительной, что не всегда рефлексируется пользователями) в существенной степени способствует выстраиванию множественных нетождественных между собой идентичностей, если не прямо провоцирует такой процесс»[273]. Среди наиболее заметных возможностей конструирования альтернативных идентичностей — феномены виртуальной смены пола, т. е. замены половой идентичности[274]. Тем не менее исследования по проблеме самопрезентации индивида в виртуальной реальности показывают, что большинство профилей в социальных сетях

[272] *Рябикина З. И., Богомолова Е. И.* Возможные изменения субъектной позиции личности в связи с нарастающей виртуализацией ее бытия // Человек. Сообщество. Управление. 2013. № 2. С. 76–90.

[273] *Войскунский А. Е., Евдокименко А. С., Федунина Н. Ю.* Сетевая и реальная идентичность: сравнительное исследование // Психология: журнал Высшей школы экономики. 2013. Т. 10, № 2. С. 98–121.

[274] *Turkle Sh.* Life on the screen: Identity in the age of the Internet. N. Y.: A Touchstone Book, 1995. 352 p.

идеализированы и не отражают реальную идентичность[275], при этом сами пользователи абсолютно убеждены в реальности свой идентичности в профиле социальной сети[276]. Также имеют место и культурные особенности: к примеру, размещения на своих страницах не соответствующих реальности материалов с меньшей вероятностью стоит ждать от немецких, нежели от американских студентов[277]. То есть сетевая идентичность обязательно включает некоторые элементы реальной идентичности — но возможно и обратное влияние: сконструированная идентичность может послужить поводом для повышения самооценки в реальной жизни человека (скажем, при достижении некоего мастерства в виртуальном мире).

Коммуникативная среда принадлежит к действительному миру как факт реальности, а значит, наследует и все актуальные задачи по формированию культуры и общества. Как пишут Джаред Коэн и Эрик Шмидт, в ближайшее время состоится «переход от ситуации, когда личность формируется офлайн и позднее проецируется в сеть, к созданию онлайн-личности, которая затем воплощается в реальном мире, окажет огромное влияние на граждан, государства и компании. И от того, как удастся решить проблемы конфиденциальности и безопасности личных данных, будут зависеть границы человеческой свободы»[278]. По крайней мере, на данный момент под «созданием онлайн-личности» не стоит понимать крайне футуристические концепции программирования с нуля Я-концепции и ее «загрузку» в тело носителя. Все намного прозаичнее, проще и уже

[275] *Manago A. M.*, *Graham M. B.*, *Greenfield P. M.*, *Salimkhan G.* Self-presentation and gender on MySpace // Journal of Applied Developmental Psychology. 2008. Vol. 29. Pp. 446–458.

[276] *Back M. D.*, *Stopfer J. M.*, *Vazire S.*, *Gaddis S.*, *Schmukle S. C.*, *Egloff B.*, *Gosling S. D.* Facebook profiles reflect actual personality, not self-idealization // Psychological Science. 2010. Vol. 21(3). Pp. 372–374.

[277] *Karl K.*, *Peluchette J.*, *Schlaegel C.* A cross-cultural examination of student attitudes and gender differences in Facebook profile content // International Journal of Virtual Communities and Social Networking. 2010. Vol. 2 (2). Pp. 11–31.

[278] *Шмидт Э.*, *Коэн Д.* Новый цифровой мир. Как технологии меняют жизнь людей, модели бизнеса и понятие государств. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. С. 44.

является частью повседневной жизни — создаваемый в сети виртуальный образ человека уже стал частью действительной реальности и оказывает реальное воздействие на судьбу человека. Например, просмотр профиля в социальной сети при устройстве на работу теперь нередко имеет большее значение, чем резюме и рекомендации, так как считается более объективным. При этом упускаются из вида программируемый характер любого виртуального пространства, т. е. его зависимость от субъекта, который распоряжается данной сетью, и способность данного субъекта произвольно вносить изменения. Сложно не согласиться с мнением представителей компании Google о зависимости границ личной свободы от безопасности данных — также как нельзя не указать на максимальную политическую и культурную ангажированность данной корпорации и осуществляемую ей цензуру.

Как было показано в предыдущих главах, обретение идентичности проходит в два этапа. На первом этапе человеку необходимо погрузиться в межличностное общение. В процессе взаимодействия человек приобщается к социальным ценностям и нормам, развивает эмпатию. На втором этапе необходима целенаправленная деятельность по присвоению и отстаиванию своей Я-концепции. Коммуникативная среда в стихийном порядке творит различные группы по интересам (любители надувать мыльные пузыри, спать на прохладной стороне подушки, лопать шарики и т. п.). Несмотря на интенсивность общения в таких группах, ценность и значимость подобного общения для приобретения идентичности является сомнительной.

Что касается реализации второго этапа обретения идентичности в интернет-пространстве, то и здесь возникают свои сложности. С одной стороны, в Интернете человек имеет доступ к любым произведениям искусства, ресурсам образовательной и научной ценности; с другой стороны, отсутствие взгляда Другого предоставляет полную свободу выбора деятельности, которой человек хочет заниматься. Наличие такой свободы зачастую деструктивно, поскольку подталкивает к «зависанию» на развлекательных ресурсах и предпочтение их умственно-духовной деятельности по собственному саморазвитию. В обыденно-традиционной жизни, когда человек

подходит ко второму этапу формирования идентичности, он уже имеет некоторый багаж опыта преодолений, который позволяет ему постичь свою сущность как единое целое. Виртуальная среда не способствует накоплению такого экзистенциального опыта, который способен побудить к осознанию человеком своей сущности. Ввиду кажущейся анонимности выражение глубоких эмоций и чувств замещается поверхностными эмоциями, что делает проблемным и синтез опыта в целое единой идентичности: зачем нести ответственность за свои дела, если можно просто переключить канал получения впечатлений?

Принцип вхождения в новое сообщество наиболее ясно наблюдается при взаимодействии с иной культурой. По мнению М. Дж. Беннетта, осознание различий между «своей» и «чужой» культурой проходит в несколько этапов[279]. На первом этапе человек возводит физические и социальные барьеры и дистанцируется от всего, что отличается от его привычной культуры. Затем происходит этап принятия: отличие культуры Другого воспринимается как угроза, но уже признается как реальный факт. На следующем этапе человек также признает различия, но в некоторой степени испытывает чувство превосходства. И только затем может появиться уважение к отличиям в поведении и системе ценностей Другого. Следом за признанием следует эмпатия — человек развивает альтернативные коммуникативные модели и осознает культурные различия как часть собственной идентичности. На последнем этапе — конструктивной маргинальности — может произойти приобщение к чужой культуре, которая начинает восприниматься как своя собственная[280].

Рассмотренная модель является достаточно универсальной и может быть использована при анализе приобщения идентичности человека к иной культуре в различных случаях взаимодействия. Характерный пример дает история взаимодействия западного общества с традиционными культурами:

[279] *Грушевицкая Т. Г., Попков В. Д., Садохин А. П.* Основы межкультурной коммуникации. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2002. 298 с.

[280] *Садохин А. П.* Межкультурная коммуникация. М.: Альфа-М, 2004. С. 138.

только в тех случаях, когда человек Запада встречал возможность сопротивления, за оппонентом признавался статус такого же человека (хотя и на более низкой ступени развития — см. суждения Гегеля о культуре Китая). В тех случаях, когда туземное население не было способно оказать существенного сопротивления, оно зачастую было отнесено к миру животных. Такое отношение обусловлено в первую очередь тем, что из-за различия в материально-техническом уровне развития для представителей Запада коренное население было не реальным другим субъектом, но лишь объектом воздействия. Отношение к туземцу как к собеседнику встречалось крайне редко и было лишь основанным на исключительном уровне самосознания некоторых высококультурных людей исключением, которое подтверждало правило.

Изменение статуса незападного мира обусловлено главным образом трансформацией его социально-экономической значимости — он стал реальным Другим. Произошло бы данное изменение в случае сохранения западной культурой своего привилегированного статуса или даже просто при возможности избежать контакта? Это маловероятно: до наступления современной эры коммуникации знание об иных культурах и обычаях было по большей части увлекательной сказкой. Нечастые путешественники лишь рассказывали небылицы о чудных местах — но для обывателя существование иной культуры не было ощутимым. Неслучайно и повсеместное деление по этническому признаку осуществлялось в городах вплоть до середины XX века. Только когда материально-технический прогресс сделал встречу представителей различных культур неизбежной обыденностью трудовых отношений и отдыха — стало появляться понимание реальности иной культуры. И, стоит заметить, что человечество находится лишь в начале данного пути.

Современная коммуникативная среда, с одной стороны, является необходимым условием описанного выше встречи Другого. Но, с другой стороны, она предоставляет и способ избежать нежелательного взаимодействия, поскольку субъект может просто переключить канал получения информации или перестать общаться с нежелательными для себя Другими. Та-

ким образом, необходимость трансформации своих убеждений и своей идентичности зачастую устраняется. Нередки случаи, когда человек находит себе друзей по интересам в совершенно иных культурах, общается с теми, с кем общаться комфортно, кто поддерживает его Я-концепцию и не провоцирует формирование и преодоление кризиса идентичности. Комфортные условия существования всегда притягательны — и может произойти так, что коммуникативная среда из средства, расширяющего границы идентичности, превращается в единственно существующую реальность, которая подчиняет себе человека[281]. Поскольку человек пока не способен полностью перейти в виртуальный мир, но вынужден как минимум совершать простейшие санитарные и питательные действия, формируется *множественная идентичность* — но не сложно-составное сознание, а отсутствие осознания «основного» и «дополнительного».

Указанное противоречие отсылает к философской проблеме наличия *сущности* (что занимало классическую философию) или неправомерности поиска таковой (на чем настаивала философия неклассическая). Коммуникативная среда делает очень наглядным практическое воплощение указанных категорий в виде «быть» или «казаться». Кажущаяся анонимность виртуальной среды практически не дает возможности избежать преувеличения видимости выставления образа себя. Если сравнить усилия, необходимые для создания видимости в действительной реальности повседневной жизни и в виртуальном мире, то они окажутся несоизмеримы. Данную проблему хорошо проиллюстрировал И. Гоффман: «Для создания в доме обстановки сдержанного достоинства хозяину дома, может быть, придется суетливо бегать по аукционным распродажам и торговаться с антикварами. Для подготовки стихийно-неофициальной аудиобеседы (либо телевизионного ток-шоу — *прим. авт.*) ведущему придется прописать свой сценарий

[281] *Богомолова Е. И.* Конструирование личностной идентичности, проблемы приватности личности, ее анонимности и безопасности в социальной сети // Матер. V Междунар. конф. молодых ученых «Человек. Сообщество. Управление. № 2. Психология — наука будущего». М.: Ин-т психологии РАН, 2014. С. 70–72.

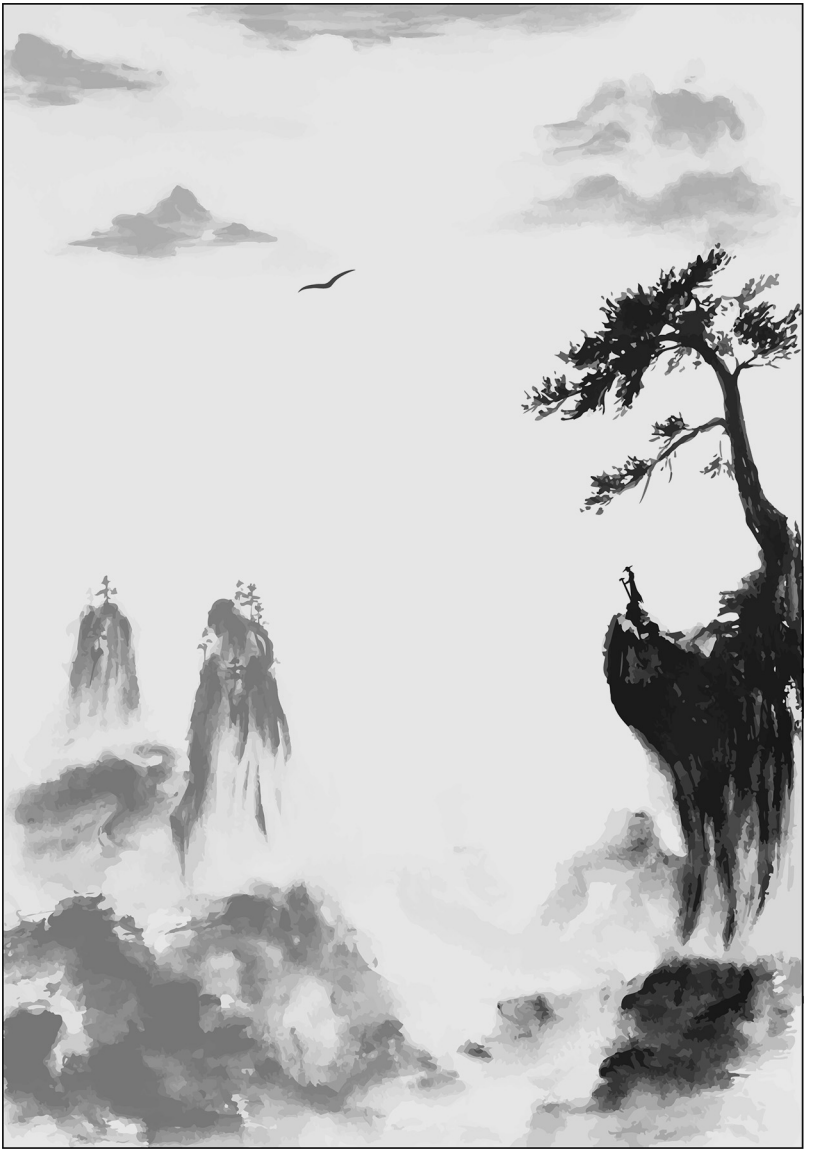
особенно подробно и кропотливо, чтобы без ошибок следовать содержанию, ритму и темпу обыденных разговоров»[282]. То есть в реальности повседневной жизни даже поддержание видимости требует значительных усилий и зачастую трансформируется в творческое изменение окружающей реальности. Хотя нельзя не отметить тенденции к развиртуализации современной коммуникативной среды из-за обилия перекрестного представления информации и возможности проверки высказываемого суждения, все же виртуальный мир остается намного более пластичным для манипуляции образами себя со стороны субъекта. Стоит еще раз обратить внимание на характерный для коммуникативной среды калейдоскоп масок. Как пишет В. В. Миронов: «Блестящим условием для нарастания и закрепления карнавала становится Интернет. Общение в Интернете — это виртуальное карнавальное шествие со всей его атрибутикой. Вместо собеседников — маски, которые позволяют говорить все что угодно, включая оскорбления и пр. Интернет переводит реальную жизнь в виртуальный карнавал, значительно продлевая время его действования»[283].

§ 4. Перспективы обретения идентичности

Представленный анализ современной коммуникативной среды проявляет диалектическую взаимосвязь виртуального пространства и действительной реальности — что неизбежно влияет на процесс формирования идентичности у использующих данную среду субъектов. С одной стороны, основные стремления человека к обретению признания со стороны Другого остаются неизменны — что подтверждает фундаментальную роль взаимодействия с Другим в процессе формирования индивидуальной идентичности и обретения способности к самосознанию. С другой стороны, предоставляемые техническими средствами возможности самопрезентации побуждают

[282] *Гоффман И.* Представление себя другим в повседневной жизни. М.: Канон-пресс, 2000. С. 65.

[283] *Миронов В. В.* Процессы трансформации культуры в глобализирующемся мире: коммуникационный вектор // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2010. № 3. С. 16–17.



субъекта познания испытывать различные типы существования с помощью создания набора идентичностей, которые сфокусированы на непохожем опыте взаимодействия.

В предшествующем рассмотрении нами была предложена модель уровней формирования идентичности, которая объединяет два указанных аспекта. Как было показано, методологически оправданно выделять три уровня самосознания:

1) телесное самоотнесение (идентичность биологического вида);

2) образ себя (культурная идентичность);

3) концепция «Я» (индивидуальная идентичность).

Коммуникативная среда допускает еще большую вариативность самосознания субъекта:

4) множественная идентичность (набор Я-концепций в одном теле).

На данном этапе сложно предугадать, по какому пути пойдет дальнейшее развитие формирования идентичности в коммуникативной среде: будет ли обретение идентичности полностью деанонимизировано и вернется к стадии обретения единой Я-концепции, обеспечивающей ответственность субъекта за все свои социальные роли? Или же будут найдены средства и выработаны правовые нормы для совмещения различных идентичностей в теле одного человека? Или же будет открыта некая неясная на данный момент альтернатива? В любом случае, взаимодействие с Другим является необходимым компонентом каждого этапа обретения самосознания и формирования идентичности.

Необходимо отметить и обусловленное виртуальным аспектом коммуникативной среды изменение принципов обретения идентичности: если в реальности положение в пространстве-времени по-прежнему является определяющим (формирование идентичности на основе семьи, этноса и т. д.), то в современной коммуникативной среде все большее значение приобретают личные прагматические интересы человека: выбираемый им круг общения в сфере труда и отдыха. Так, если ранее субъект практически не мог избежать столкновения с Другим, перемещение коммуникации в виртуальное пространство снижает число затрагивающих идентичность человека конфлик-

тов. Человек получает большую свободу в выборе собеседника и, совершенно естественно, избегает встречи с бросающим вызов его идентичности Другим. Такое положение дел не только высвобождает время для занятия творчеством и познания — но и лишает необходимого для роста самосознания преодоления *кризиса идентичности*, который вызван столкновением с Другим. Даже обсуждавшиеся ранее возрастные кризисы идентичности теряют свою остроту, так как отсутствует необходимый взгляд Другого — который только и может быть источником отождествления субъекта со своим отражением. Творчество субъекта, который лишен опыта преодоления кризиса идентичности, остается инфантильным (потому что преодоление кризисов и есть «взросление»); познание зациклено на получении подтверждающей его Я-концепцию информации, поскольку не имеет причин для выхода их «зоны комфорта».

В западном мире уже нередки случаи, когда человек вместо принятия собственного тела и стремления его конструктивного изменения полностью уходит в виртуальный мир, пренебрегая нормами приличия и даже элементами санитарии. Необходимая для людей с врожденными или приобретенными повреждениями тела концепция «бодипозитива» в своих крайних формах превращается в требование к обществу принимать любые отклонения индивидуального человека. До тех пор пока западная культура с помощью властных функций убеждает в отсутствии самой категории «отклонения» — но наличия «вариативности», — субъекты с такой формой идентичности чувствуют себя комфортно. Однако неизбежные случаи столкновения с носителями традиционной культуры грозят непреодолимым кризисом. Современная динамика геополитических и кросскультурных взаимодействий уже не вселяет столь большой уверенности в «конце истории» и безусловной победе западной культуры[284]. Это обстоятельство стоит учитывать хотя бы из стремления к самосохранению.

Разумеется, инфантильный побег от Другого не является однозначной характеристикой современной коммуникативной

[284] *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек. М.: АСТ, 2005. 592 с.

среды в западной культуре — но, как любое критическое замечание, акцентирует внимание на экстраординарных случаях обсуждаемого предмета. Впрочем, положительная роль современной коммуникативной среды вряд ли может вызывать сомнение, поэтому намного меньше нуждается в анализе. Повсеместный отказ от достоинств современного информационного общества не представляется осуществимым, да и был бы очевидным регрессом человека. Поэтому наиболее интересен вопрос о том, куда приведут порождаемые коммуникативной средой уникальные и новые формы взаимодействия.

В современной коммуникативной среде создана инфраструктура, которая учитывает психофизиологические и социальные особенности человека и представляет практически все грани человеческой жизни. С технической точки зрения современная коммуникативная среда не дает субъекту возможность непосредственного получения телесного опыта в отрыве от собственного тела: в монитор смотрят глазами, тактильные ощущения по большей части пока еще недоступны. Но, во-первых, поглощенный виртуальным миром фокус внимания игнорирует подобные ограничения и живет в рамках предоставляемых ощущений и переживаний. Во-вторых, прямое восприятие психикой виртуального мира кажется технически осуществимым в среднесрочной перспективе. В-третьих, переплетение виртуального и реального в коммуникативной среде стирает само данное разграничение — их полное слияние является очевидной тенденцией современности.

Само по себе повышение значимости виртуального мира не может ни устранить, ни преодолеть характерные черты виртуального пространства, которые ранее были нами обозначены как *несамодостаточность*, *видимость свободы* и *отсутствие Другого*. Если данные черты будут преодолены или устранены в ходе последующего развития технологий, то речь уже будет идти о слиянии независимых реальностей. Однако на данный момент отсутствуют технические предпосылки и, что более важно, экономическая заинтересованность в подобной трансформации. Репрезентация сформированной в традиционном обществе идентичности в виртуальном пространстве уже стала реальным фактом и определяет некоторые особенности

идентичности человека (что было рассмотрено нами ранее). При сохранении указанных тенденций следует ожидать полноценного формирования идентичности человека в коммуникативной среде, которое будет в куда большей мере обусловлено особенностями виртуального пространства.

Среди трех указанных характеристик несамодостаточность виртуального пространства неочевидна для рядового пользователя: усложнение виртуальных миров стремится к охвату всех возможных способов действия человека (которых не так уж и много), а неминуемые ограничения либо принимаются как «правила игры», либо могут быть принимаемы как само собой разумеющиеся (для тех, чье сознательное существование начинается в коммуникативной среде). В реальности люди тоже не летают как птицы, однако данное ограничение не является чем-то трагичным. Видимость свободы действия и предопределенность событий становится ясна лишь при достаточном уровне саморефлексиии и не занимает большинство пользователей. Да и разве не те же самые проблемы соотношения судьбы и свободы воли занимают философов испокон веков? Поэтому лишь отсутствие Другого, а точнее, возможность избегать нежелательного Другого, сущностно отличает виртуальный мир от действительной реальности.

Необходимо отметить, что современные виртуальные миры всячески стремятся именно предоставить такого Другого для своих пользователей: наибольшей популярностью пользуются либо открытые миры, где человек соревнуется с другими участниками, либо проработанные и сложные для освоения одиночные проекты, удивляющие поворотами сюжета и в ряде случаев затрагивающие не менее острые вопросы, чем произведения классической литературы. Эффект погружения и видимость влияния на события многократно усиливает воздействие виртуальных миров по сравнению с книгой или фильмом. Разнообразные социальные сети также предполагают общение с реальными людьми, а не с роботами. Тем не менее из-за незаметных для рядового пользователя, но сущностных характеристик виртуального мира: его несамостоятельности и видимости свободы действия — предоставляемый опыт всегда будет лишь имитацией, а другой остается лишь симулякром.

Далеко не в последнюю очередь финансовая составляющая является причиной такого положения дел: мало кто будет покупать игру, в которой требуется прикладывать соизмеримые с реальной жизнью усилия; никто не станет добровольно участвовать в социальной сети, из которой нельзя выйти. Если же реализуется какое-то из указанных условий: например, участники игровых соревнований получают за это деньги и даже могут быть официально трудоустроены; участие в аккаунте социальной сети по месту работы может быть обязательным для сотрудника — это свидетельствует об отмеченном выше приоритете действительной реальности. «Профессиональные» игроки ничем не отличаются от остальных работников развлекательной сферы; использование социальной сети для рабочих контактов иногда замещает переписку по электронной почте, которая в свое время пришла на смену корреспонденции на бумаге; используемый для научной работы компьютер выполняет свою изначальную функцию повышения эффективности проводимого исследования.

Все эти и другие аспекты крайне опосредованно или же вовсе не связаны с виртуальным миром. До тех пор пока виртуальные мира несамостоятельны, они требуют совершения действий в мире действительной реальности и не могут предоставить пользователю полной энергетической автономии, потому что требуют вложений от пользователей некого ресурса (не имеет значения, сколько опосредующих звеньев содержит данная цепочка). Если ситуация изменится, то виртуальное трансформируется в реальное и речь будет идти о взаимодействии двух или более самостоятельных реальностей. Скорее всего, в каждой из них будет реальный Другой и реальная свобода действия. Однако на данный момент не наблюдается ни одной причины для подобной трансформации, так как превращение виртуального пространства в автономную реальность уничтожит его коммуникативную функцию и сделает невозможным извлечение прибыли — поэтому не имеет перспектив в рамках западной культуры.

В западной культуре, наоборот, отчетливо прослеживается тенденция к снижению реальной составляющей и повышению роли виртуального аспекта коммуникативной среды. В некото-

рых аспектах наблюдается попытка перенести коммуникативные модели виртуальной среды в пространство действительной реальности. Например, выбор гендерной идентичности по типу создания персонажа виртуальной реальности[285], очевидно демонстрирует характерное для виртуальной реальности отсутствие Другого: «Неважно, что считают остальные, — будь собой!» Вопрос о том, что значит «быть собой», не может быть осознан в данной познавательной установке, так как формирование идентичности основано на осознании актуальных способностей собственного тела и невозможно без взаимодействия с Другим — а это принципиально недостижимо в случае доминирования виртуального аспекта в коммуникации.

Говоря о невозможности формирования идентичности, мы, как и большинство современных авторов, исходим из традиционных для западной культуры представлений об идентичности человека как принципа самотождественности в любой момент осознанного существования, который объединяет и упорядочивает различные формы получения опыта. Предложенная в начале данного параграфа концепция множественной идентичности, которая позволяла бы эффективное сосуществование нескольких Я-концепций в одном материальном теле, еще должна быть выработана (если это вообще произойдет). Реальным фактом современной западной культуры являются случаи расщепления самосознания индивидуального человека на независимые множественные идентичности: одна для действий в действительной реальности и поддержания своего биологического существования, остальные — по количеству виртуальных миров, в которых действует субъект.

Несмотря на видимость свободного творчества (что является одной из принципиальных характеристик любой виртуальности), обретаемые в виртуальном мире идентичности могут варьироваться лишь в установленных создателями виртуального мира пределах. То есть пользователь может лишь выбрать

[285] *Bergstrom-Lynch C.* Free to be you and me, maybe: lesbian, gay, bisexual, and transgender parents doing gender with their children // Journal of Gender Studies. 2019. Vol. 29. Pp. 282–294; *Froden S.*, *Quennerstedt A.* The child as a gendered rights holder // Childhood — A Global Journal of Child Research. 2019. Vol. 27. Pp. 143–157.

один из представленных ему вариантов собственной идентичности — но не создать ее сам. Естественное человеческое желание индивидуации является крайне эффективным источником коммерциализации продукта: люди готовы вкладывать большие усилия, чтобы получить видимость уникальности. Однако сущность современных цифровых технологий предполагает возможность полного копирования любого элемента, поэтому на данный момент в виртуальных мирах принципиально недостижима неповторимость[286]. Наиболее вероятно, что обретение неповторимости невозможно при отсутствии самостоятельности и требует наличия реальной свободы действия — что будет означать преобразование виртуального мира в реальность. До тех пор пока виртуальное пространство сохраняет свои сущностные характеристики, оно служит инструментом создания коммуникативной среды. Поэтому предлагаемые коммуникативной средой виртуальные идентичности всегда будут лишь набором заранее предписанных ролей.

В заключение следует рассмотреть возможное возражение: в каждом человеческом обществе набор социальных ролей также ограничен; как считали в недавнем прошлом, так и вовсе практически однозначно предопределен при рождении. И только возникновение коммуникативной среды во второй половине XX века дало необычайно широкие возможности для смены социальной роли. Разумеется, было бы ошибочным не заме-

[286] В реальности, наоборот, каждая вещь и даже каждый момент времени принципиально неповторимы. Более подробное рассмотрение данного вопроса неизбежно затрагивает проблемы соотношения числа и образа (цифрового и аналогового аспекта), вовлекает в рассмотрение достижения современной физики и нейрофизиологии. Указанные вопросы не могут быть рассмотрены в виде ссылок на несколько источников, но требуют более глубокого анализа и будут представлены в последующих работах авторов данного исследования. На данный момент можно лишь понадеяться на некоторый базовый уровень понимания читателя, который удержит от возражений по типу: «А я могу сам себе нарисовать уникальный аватар — поэтому я неповторим!»; «Полученное при рождении тело разделено всего на два пола, и только предоставляемый либеральным обществом выбор гендера дает возможность быть уникальным!»; «Я читал, что современная физика установила квантование структуры пространства, а значит, действительный мир по своей сути цифровой!» и пр.

чать произошедшие изменения. Однако не стоит полагаться на видимость и пренебрегать сущностными аспектами рассматриваемого явления.

1. Не стоит преувеличивать значение количественных характеристик социальной мобильности в современном обществе: смена адреса работы и лейбла на униформе вряд ли может считаться таковой. Смена страны проживания, которая ранее неизбежно вызывала трансформацию идентичности, в современном мире может практически не иметь последствий именно благодаря наличию коммуникативной среды. Обретение более высокого социального статуса случалось и прежде (по заслугам или ради забавы привилегированного класса), а современные средства коммуникации лишь умело распространяют информацию о подобных случаях.

2. Действительный факт некоторого увеличения социальной мобильности обусловлен сугубо инструментальным использованием коммуникативной среды в целях оптимизации издержек производства. То есть речь идет об эволюционном изменении действительной социальной реальности, а не о коммуникативной среде самой по себе.

3. Социальная структура действительной реальности может быть объектом революционного преобразования. Можно иметь любые убеждения относительно общественной динамики и свободы воли человека, однако в действительной реальности взаимодействие всегда происходит с Другим человеком, который по своему онтологическому статусу является таким же субъектом познания и действия, тогда как виртуальный мир в силу своей несамостоятельности обязательно предполагает находящегося за пределами мира демиурга, который устанавливает все правила и в крайнем случае может просто отключить подачу энергии к данному миру. Поэтому для обитателей виртуального мира он не является Другим и с ним невозможно реальное взаимодействие.

С учетом рассмотренных выше обстоятельств представляется наиболее вероятным, что развитие коммуникативной среды в западном обществе идет по пути повышения доли виртуального аспекта и переноса сформированных принципов обретения идентичности в действительную реальность (выбор

гендера и пр.), и данная тенденция сохранится в среднесрочной перспективе. В соответствии с принципами рассматриваемых предметов и явлений, виртуальное пространство будет приобретать все большую значимость, а предлагаемые виртуальным миром идентичности станут вступать в конфликт с формируемой в действительной реальности идентичностью: виртуальные Я-концепции (Я-симулякры) будут иметь доминирующее значение. В силу принципиальной зависимости виртуальных миров от действительной реальности последняя не может превратиться в такой же симулякр, поэтому связанная с реальным телом субъекта идентичности все же будет формироваться. При наличии подавляющего приоритета виртуальности идентичность реального тела может быть вытеснена в сферу бессознательного — точно так же, как происходит вытеснение влечений тела (механизм «вытеснения» достаточно подробно описан в работах З. Фрейда). Практически неизбежное в данных условиях превращение множественной идентичности в норму общественных отношений является ближайшим вызовом для человека западной культуры — и от его преодоления будет зависеть место в действительной реальности[287].

* * *

Возможные последствия все более глубокого проникновения информационных технологий в сущность человека рассматриваются в «постгуманизме»[288]. Отечественные авторы традиционно уделяют внимание проблемам этики. Так, М. Эпштейн поднимает вопросы о том, ожидают ли духовно-этический потенциал человека качественные изменения при трансляции из мира действительной реальности в мир виртуального пространства. Останется ли «новый» человек человеком в прежнем смысле слова? Будет ли он также лю-

[287] Данная ситуация является неизбежным следствием истории и действительности западной культуры. Для восточных культур, особенно Китая, проблема виртуализации стоит не так остро или же вовсе отсутствует. Современная коммуникативная среда Китая практически полностью деанонимизирована и поэтому является не более чем инструментом реального общения и труда.

[288] *Roden D.* Posthuman life: Philosophy at the edge of the human. London: Routledge, 2015. 220 p.

бить и вдохновляться? «По сравнению с накалом противоречий нового всечеловека, биотехновида, может показаться мелкой борьба в душе „всечеловека“ ставрогинского, карамазовского или даже пушкинского типа. Можно ли обладать скоростью света или подвижностью волны — и сохранить тоску по дому? Можно ли проникать взглядом в подкожную жировую клетчатку, в строение внутренних органов — и одновременно наслаждаться прикосновением к коже другого существа? Можно ли знать о другом «все» — и одновременно любить его? Можно ли быть информационно прозрачным для других — и одновременно сохранить чувство стыда, застенчивость? Как быть и вполне машиной, и вполне человеком, не убивая в себе одного другим? Если видеть будущего человека как возможность новой гармонии и новой трагедии в отношениях между организмом и механизмом, между рожденным и сотворенным, то мы находимся лишь на первом подступе к этой гигантской фигуре, для которой тесен будет масштаб шекспировских и гетевских трагедий»[289].

Изображаемый Эпштейном «биотехновид» представляет собой человека, чья психика получила непосредственный доступ к коммуникативной среде, — т. е. следующий этап слияния реального с виртуальным, когда будет возможно избежать конечность существования индивидуальности при помощи копирования идентичности на новый носитель. Правомерно ли мнение о том, что для неконечного субъекта проблемы конечного человека окажутся слишком мелкими — но не будет ли ровно наоборот и не окажется ли бесконечное и всезнающее Я слишком мелко для тех преодолений, которое являются повседневной рутиной смертного человека?

С точки зрения представленных в данном исследовании достижений современной когнитивной науки проблема полной оцифровки Я-концепции не является фантастической или неосуществимой. Необходимо собрать достаточное количество данных о проявлениях субъекта в социальном пространстве, дополнить их схемой индивидуальной активности нервной системы — и слепок психики человека будет готов. Такой «гомункул»

[289] *Эпштейн М. Н.* Протеизм // Проективный философский словарь: Новые термины и понятия. СПб.: Алетейя, 2003. С. 330–334.

сможет достаточно эффективно взаимодействовать: по некоторым данным, современные программы уже проходят тест Тьюринга, т. е. неотличимы от живого собеседника в течение установленного отрезка времени; современные нейросети уже способны к созданию законченных произведений. Остается лишь установить подобную программу на подготовленную материальную базу, в которой прописаны немногие характерные для человека видовые стремления: самосохранение, воспроизводство, самореализация. Но будет ли такой «биотехновид» живым в человеческом понимании этого слова? Если допустить полное копирование Я-концепции и ее перенос на новый носитель — будет ли это тот же субъект? Таким вопросом задавались Д. Хофтштадтер и Д. Деннет в происходившем в начале 80-х годов XX века обсуждении[290]: если предположить «телепортацию» на расстоянии (скажем, с Марса на Землю), при которой старое тело полностью сканируется и уничтожается после отправления, а новое тело на основании полученного психофизического «слепка» по молекулам собирается в приемнике, — сможет ли телепортированный субъект доказать самому себе тождественность себя нового с собой до телепортации? Могут ли воспоминания быть лишь созданной иллюзией наличия автобиографии? Является ли телепортированный человек тем же самым — или же тот человек умер в устройстве приемника, а его место заняла созданная копия?

Если принять тождество идентичности и актуальной Я-концепции, вряд ли можно найти приемлемое логическое решение поставленным выше вопросам: размышление основано на предпосылках и знании актуальной Я-концепции, поэтому не может выйти за его пределы и, соответственно, не может служить основанием для доказательства его подлинности. Однако, как нами было показано при рассмотрении процесса самосознания, Я-концепция принадлежит к верхнему уровню идентичности человека — тогда как основополагающий уровень самоотнесения в первую очередь связан с телом субъекта; а формируемый окружающей культурой уровень образа Я, как правило, не представлен в Я-концепции в развернутой фор-

[290] *Hofstadter D. R., Dennet D. C.* The Mind's I: Fantasies And Reflections On Self & Soul. New York times Basic Books, 2001. 521 p.

ме (скорее, он принадлежит к тому, что З. Фрейд называл бессознательным). Актуальная Я-концепция представляет собой наиболее изменчивый компонент, который должен быть периодически трансформирован в ходе преодоления кризиса идентичности (иначе мы говорим о задержке в развитии человека). Поэтому тиражирование одной лишь Я-концепции (как набора актуальных на данный момент убеждений) не имеет даже близкого отношения к созданию дубля конкретной идентичности — но скорее напоминает сцену переодевания на карнавале в костюм короля или шута. Костюм не сделает ремесленника правителем — а если такой конфуз все же случится, обман будет довольно быстро раскрыт.

Возможно ли копирование нижних уровней идентичности, которые либо полностью не представлены в актуальной Я-концепции, либо же искажены ее теоретическими предпосылками? Если допустить (как это делают Хофтштадтер и Деннет) полное дублирование структуры тела на молекулярном уровне, ответ кажется положительным. Однако может ли современная наука дать неопровержимые гарантии того, что структура индивидуальной психики не протягивается до более фундаментальных уровней? Электромагнитная природа мозговой активности способна вызвать сомнения в однозначном ответе (а значит, и поставить под сомнение осуществимость создания однозначной копии сознания, поскольку не учитывает аспект неопределенности электрона[291]). Более того, имеют ли все приобретенные человеком навыки, которые являются неотъемлемой частью его идентичности, прямой референт в виде структур мозга? Будет ли отличаться структура мозга человека, который знает на один китайский иероглиф больше, чем другие? Или существует способность понимания смысла иероглифа по аналогии с известными составными символами?[292]

[291] *Gazzaniga M. S.* The consciousness instinct: unraveling the mystery of how the brain makes the mind. N. Y.: Farrar, Straus and Giroux, 2018. 288 p.

[292] Символ 禾 изображает злак; символ 口 изображает рот; символ 刀 изображает нож. Соединение 禾 и 口 в символе 和 трактуется как понятие согласия. Соединение 禾 и 刀 в символе 利 можно интерпретировать и как выгоду, и как возможность. Каково возможное значение соединение 刀 и 口 в символе 叨?

Представляется сомнительным, что данные вопросы имеют однозначный ответ. Тем не менее можно возразить, что они несущественны — нередки случаи потери памяти или некоего навыка (ходьбы, речи, чтения) в результате повреждения нервной системы человека. Однако тело такого человека непрерывно существует во времени и пространстве и, наиболее вероятно, что многие аспекты существования тела еще попросту не изучены. Например, какую роль на уровне самоотнесения и самоотождествления с собственным телом имеет факт непрерывности физического тела? Пока не было получено ни одного научно подтвержденного случая переноса сознания из одного тела в другое. Наряду с непрерывностью существования тела не менее важно и восприятие человека со стороны его окружения (семья, коллеги) как того же самого. Именно совокупность данных условий во многих случаях помогает преодолеть временную утрату некой психической функции или телесного умения — или даже сформировать новую идентичность.

Хофтштадтер и Деннет дают описание именно такой идеальной ситуации, когда субъект с перенесенным сознанием приобретает тело с тождественной функциональностью и попадает в те же отношения в семье и обществе, что были ранее. В таком случае — если Другие будут относиться к нему как к тому, кем он был прежде, — наиболее вероятно, он и сам примет данную идентичность. Тем не менее вопрос остается: будет ли он действительно идентичен самому себе до смены тела — или же все это не более чем вновь сконструированная идентичность?

Необходимо отметить, что указанная работа Хофтштадтера и Деннета была написана чуть менее полувека назад и основана на традиционном понимании идентичности: общественные отношения построены именно по принципу наличия уникальной идентичности и ее необходимой связи с одним единственным материальным телом человека. В предложенной Хофтштадтером и Деннетом ситуации перенос идентичности субъекта из одного тела в другой является единичным случаем, поэтому не затрагивает норму общественных отношений. Возможно, окружающие люди первое время будут с недоверием присматриваться к «телепортированному» человеку, но если его пове-

дение будет оставаться в пределах нормы, окружающие примут его как того самого субъекта. С точки зрения Деннета существование отдельной от суммы тела и общественных отношений идентичности — это иллюзия. Поэтому, если идентичность будет перенесена на новое тело в условиях именно такой ситуации, то с большой долей вероятности это действительно будет та же самая идентичность и тот же самый субъект познания вне зависимости от того, что произошло с прежним субъектом: был ли он перенесен в новое тело — или же была создана точная копия убитого при «телепортировании» человека. Однако как будет развиваться ситуация в «постчеловеческом» обществе, где описанный случай будет не единичным событием, а нормой?

Фактическое осуществление программы «постгуманизма» и неограниченный перенос идентичности человека с одного материального носителя на другой — предполагает намного более жесткие критерии для признания субъекта самотождественным. В традиционном обществе биологический способ существования человека и основанная на нем система общественных взаимоотношений являются неявным фундаментом концепции идентичности человека. Так, встретив не узнавшего нас друга, мы будем озадачены причинами такого отношения: так ли сильно изменились мы сами — или же дело в полученной другом травме? Если в коммуникации с Другим мы несколько раз сталкиваемся с недостоверностью сообщаемых сведений — мы перестанем ему доверять[293]. Убеждение в непрерывности реальности распространяется и на идентичность себя и Другого. Если же подобная связь с уникальным материальным телом будет утеряна, а идентичность Другого всегда будет под вопросом — будет ли существовать сама категория Другого? На данном этапе не представляется, как технический прогресс смог бы упразднить объективные законы физической реальности, потому что любая техника является определенным объектом в пространстве-времени. Поэтому, какими бы глубокими ни были создаваемые человеком виртуальные миры, они всегда будут энергетически несамостоятельны. Однако

[293] Подробнее о проблеме знания см. в приложении.

упразднение Другого вполне осуществимо в пределах коммуникативной среды именно благодаря осуществляемому слиянию реальности с виртуализированной системой взаимоотношений. Другой же является источником не только кризиса идентичности — но и дает поддержку для его преодоления. Данные функции могут быть разделены между различными субъектами: например, в случае кризиса профессиональной пригодности и семейной поддержки, в случае кризиса переходного возраста и творческой самореализации. Также указанные функции могут быть объединены в одном субъекте: в случае семейного воспитания или же трансформации мировоззрения в ходе обучения под руководством наставника. Лишившись Другого, человек останется один на один с собой перед лицом безразличной реальности. Наверное, достаточно глубокое, чтобы охватить весь мир, сознание способно увидеть Другого в самой реальности — но способен ли на это тот, кто бежит от своей конечности и от другого человека в комфортный виртуальный мир?

Заключение

Итоги исследования

Проведенное исследование формирования идентичности в информационном обществе прояснило употребление многих понятий, которые актуальны для современной философии и междисциплинарных исследований. Были рассмотрены наиболее влиятельные в западной культуре концепции формирования идентичности, обобщение которых дало возможность определить наиболее значимые факторы формирования идентичности в традиционном человеческом обществе. Естественное стремление человека к участию в системе общественных отношений является условием принятия актуальной социокультурной среды и установленных в ней норм. Одним из главных инструментов приобретения и поддержания социальной роли является упорядочивание собственного опыта в связное течение автобиографии и ее последующее воспроизведение. Традиционная западная культура предполагает объединение всех доступных для субъекта социальных ролей (персон) в Я-концепцию, с которой субъект самоотождествляется — так формируется идентичность (самость) человека [294]. Требование упорядоченности действий человека под началом определенной идентичности является следствием повышения социальной мобильности и снижения роли родовых отношений — что обусловливает необходимость индивидуальной ответственности человека. В западной культуре данный процесс стал общественно значимым на рубеже Нового времени и до сих пор сохраняет направленность на растворение традиционных родовых связей и повышение значимости отдельного человека. Таким образом, формирование идентичности является историческим процессом и предопределено социально-экономической динамикой развития общества[295].

Формирование опыта по принципу самотождественной идентичности было осмыслено в понятии субъекта. Появление

[294] См. гл. I, § 1, 2; гл. IV, § 1, 2.
[295] См. гл. I, § 3.

данного понятия необходимо предполагало отделение от противостоящей «внешней» реальности, что, будучи подкрепленным некоторыми предшествующими религиозными убеждениями, привело к формированию «классического» понимания субъекта как полностью автономного центра самопознания и принятия решений[296]. Последующее развитие философии и науки шло по пути конкретизации понятия субъекта — т. е. было установлением связей с проявлениями действительной реальности и включение прежде неосознаваемых элементов в состав идентичности человека. Признание наличия сферы бессознательного и сложной структуры Я ознаменовало переход к «неклассической» философии[297]. В рамках социально-исторической трансформации данный процесс является прогрессирующим утверждением самодостаточности отдельного человека. Поэтому расширение способностей индивидуального самосознания является принципом западной культуры и критерием прогресса[298].

Современная наука предоставляет достаточно информации для понимания многих принципов осуществления самосознания. Каждый акт познания является активным взаимодействием с окружающим миром, которое требует наличия инструментов восприятия, а их упорядоченность именуется «телом». Инструмент восприятия взаимодействует с определенным аспектом бесконечной окружающей реальности и предопределяет доступные возможности взаимодействия, тогда как состояние реальности устанавливает актуальные возможности взаимодействия — объединение доступного и актуального происходит в действии. Способность выделять устойчивые инварианты действия тела является восприятием в собственном смысле слова. Воспринимаемый предмет представлен субъекту как набор возможностей взаимодействия, которые обусловлены состоянием тела субъекта и действительным положением дел. Из-за постоянной изменчивости реальности и способности тела изменять окружающую среду возможности взаимодействия с каждым предметом принципиально неисчерпаемы: т. е.

[296] См. гл. II, § 1.
[297] См. гл. II, § 2.
[298] См. гл. I, § 3, 4.

критерий восприятия реального предмета — это возможность его бесконечного познания. В свою очередь, познание предмета необходимо предполагает взаимодействие с ним. В реальном мире все тело вовлечено во взаимодействие с предметом, а не какой-то один из органов тела. Поэтому необходимым условием познания (как любого целенаправленного действия) является знание актуального положения и возможностей движения собственного тела[299]. Знание о собственном теле называется самоотнесением и является первичным уровнем самосознания[300].

Постижение самоотнесения со своим телом является первым и необходимым навыком живого существа: чем сложнее упорядоченность тела (чем шире возможности взаимодействия с окружающим миром) тем больше времени требуется для самоотнесения и тем меньше количество врожденных способностей. Человеческая форма требует процесса обучения и социализации. Так как общественные взаимодействия основаны, но не предопределены формой тела человека, необходимо освоение самоотнесения с окружающим обществом. В отличие от приобретения навыка управления частями собственного тела, отдельный человек является частью общества, поэтому в данном случае требуется его собственное согласование с действиями окружающих. Избежать данного процесса невозможно, так как в начале жизни человек нежизнеспособен без помощи со стороны людей. Другие люди воспринимают человека как определенное и завершенное тело, т. е. формируют некий образ, который и передается человеку при взаимодействии. Образ человека — это совокупность всех проявлений со стороны окружающих его людей, который со временем оформляется в виде убеждений о характеристиках собственного тела и нормах поведения. Данный образ является объектом самоидентификации человека как члена общества (обращение к себе в третьем лице служит наиболее наглядной иллюстрацией). Поэтому наличие образа себя является первым компонентом идентичности человека[301].

[299] См. гл. III, § 1, 2.
[300] См. гл. III, § 2, 3.
[301] См. гл. IV, § 1, 2.

Коммуникация с равными по онтологическому статусу другими людьми необходима для формирования «образа себя», потому что только так возникает потребность в согласовании собственных действий с окружающим обществом. Если окружение является более высоким по онтологическому статусу, оно императивно регулирует поведение человека, задача которого — лишь точное выполнение команд. Если окружение является более низким по онтологическому статусу, оно воспринимается человеком как объект воздействия и единственная трудность — лишь адекватное управление собственным телом. Как дрессура, так и обожествление со стороны общества не требуют от человека согласования своих действий с окружением, поэтому его самосознание не превышает уровня самоотнесения с собственным телом. Если же окружение человека предлагает разнообразные формы взаимодействия: и регулирует поведение человека, и поддается его воздействию — оно оказывается подлинным Другим. Таким образом, диалог с Другим — это необходимое условие обретения собственного образа и начала формирования идентичности, которые необходимы для обретения места в обществе и реализации собственно человеческой формы существования.

Усложнение системы общественных отношений (в социогенезе и онтогенезе) приводит к участию в различных общественных группах, в которых образ человека различается. В итоге человек обретает некоторое количество социальных ролей (персон, масок). Ввиду того что в каждой группе человек представлен в виде того же самого тела, а также имеет место взаимное переплетение социальных групп (семья, друзья, государство и др.), перед субъектом возникает задача согласования предлагаемых разными группами образов под единым началом. На данном этапе усложнения идентичности отдельные образы могут быть сформулированы в виде набора убеждений о самом себе и о возможностях взаимодействия с Другими — или же подобные суждения усваиваются из взаимодействия с окружающим обществом. Как правило, на данном уровне формирования идентичности субъект может сформулировать суждения о самом себе и дать некоторый ответ на вопрос «Кто ты?». Поэтому более-менее непротиворечивое объединение предлагаемых

различными социальными группами образов (персон) принято называть Я-концепцией (личность, самость) — которая и является субъектом общественных взаимоотношений в западной культуре[302].

Неизбежные изменения тела человека и его социальных ролей неизбежно приводят к трансформации нижних уровней самосознания: самоотнесения с телом и образов себя (персон). Критическое накопление переживаний, опровергающих текущую Я-концепцию, вызывает необходимость ее отбрасывания — что обозначается как кризис идентичности. Взаимодействие с Другим является необходимым условием накопления противоречий актуального опыта со старой Я-концепцией, в то же время оно служит материалом для формирования новых образов себя (персон) и объединение их в новую Я-концепцию (личность, самость) — что обозначается как преодоление кризиса идентичности. Последовательное преодоление кризисов идентичности обозначается как процесс взросления и в норме является процессом расширения самосознания. Сходные этапы прослеживаются не только в жизни отдельного человека, но и в длительности западной культуры, породившей данную концепцию идентичности[303].

Развитие информационных технологий во второй половине XX века привело к возможности создания достаточно сложно структурированного виртуального пространства, которое поддается воздействию субъекта и тем самым дает эффект погружения в предмет восприятия. Однако в отличие от реальности виртуальное пространство не автономно и требует постоянного поддерживания извне (что дает возможность произвольного изменения порядка пространства со стороны его демиурга); возможности взаимодействия с предметом строго ограничены заранее установленными действиями (что не позволяет непрерывно углублять исследования предмета восприятия); нежелательной встречи с Другим можно избежать (что не создает необходимости преодоления кризиса идентичности)[304]. В начале XXI века развитие информационных технологий и эко-

[302] См. гл. IV, § 2, 3.

[303] См. гл. I, § 3; гл. IV, § 4–6.

[304] См. гл. V, § 1, 2.

номические факторы привели к совмещению действительной реальности с виртуальным пространством — что проявилось в появлении коммуникативной среды. Реальный и виртуальный аспекты могут быть представлены в коммуникативной среде в различном соотношении и взаимодействие с Другим служит наиболее отчетливым признаком: если диалог с Другим, охватывающий сотрудничество и конфликт, является необходимым элементом — доминирует реальный аспект; если конфликта с Другим можно избежать или же категория Другого вовсе отсутствует — доминирует виртуальный аспект. Коммуникативная среда с доминированием виртуальности не способна побудить субъекта к формированию собственной идентичности — но предлагает заранее запрограммированный набор персон. Субъект, для которого участие в подобной коммуникативной среде становится приоритетным, не обладает опытом преодоления кризиса идентичности, а значит, его идентичность либо остается на сформированном ранее уровне и со временем становится все более инфантильной — либо вовсе не принадлежит человеку, а предоставляется демиургом виртуального пространства[305].

На данный момент тенденцией развития западного общества является повышение значимости виртуального аспекта и постепенный перенос характеристик виртуального пространства в действительную реальность. Это достигается посредством создания доминирующе виртуальной коммуникативной среды. Наиболее характерное проявление данной тенденции — это требование западной культуры признавать любые произвольные изменения идентичности человека в отрыве от упорядоченности материального тела (определяющей уровень самоотнесения) и актуальных общественных связей (предоставляющих образы субъекта со стороны Других). Постулируется необходимость согласования образа человека (который в акте коммуникации передается со стороны Другого) с пожеланиями самого человека — а это является противоположностью естественного порядка обретения образа себя и формирования идентичности. Таким образом, категория Дру-

[305] См. гл. V, § 3.

гого размывается и исчезает — и данный процесс неизбежно ведет к потере способности самоотнесения в обществе и делает невозможным формирование идентичности[306].

Теоретическое обобщение

Исследование истории и принципов формирования категории идентичности проясняет преемственность этапов развития западной культуры и позволяет обозначить ее главную тенденцию как стремление к автономному самоопределению отдельного человека. Одним из ключевых моментов данного стремления стало появление категории субъекта как независимого от внешнего мира центра сознания, которое произошло в начале Нового времени. Дальнейшее развитие привело к осознанию значимости телесной упорядоченности и наличия бессознательной сферы психики, которые находятся за рамками традиционного понимания субъекта и привели к трансформации данной категории. Были признаны структурная сложность и наличие бессознательного в структуре субъекта познания, а также принципиальное влияние инструмента восприятия на результаты наблюдения: данные принципы принято считать характерной чертой неклассической западной философии. Проведенное нами исследование демонстрирует сущностную преемственность классической и неклассической философии и их приверженность достижению автономности отдельного человека. Поэтому характерной чертой современных стран западной культуры служит требование самопроизвольного установления идентичности человека вне зависимости от действительной структуры тела; актуальным и наиболее финансируемым направлением науки является разделение идентичности и человеческого тела.

На текущем этапе стремление к обретению автономии пришло к самопротиворечию. Создаваемая и распространяемая в западной культуре коммуникативная среда отдает предпочтение виртуальному аспекту, в котором принципи-

[306] См. гл. V, § 4.

ально отсутствует категория Другого. Попытка перенести характерное для виртуального пространства одномоментное и произвольное обретение идентичности в действительную реальность приводит к приоритету индивидуального мнения над традиционной системой общественных взаимоотношений и предопределяет исчезновение категории Другого из действительной реальности. Обретение Другого в виртуальном пространстве не может произойти ввиду несамостоятельности виртуального мира и предопределенности всех возможных действий на этапе конструирования данного пространства. Поэтому преобладающе виртуальная коммуникативная среда не может служить средством обретения идентичности человека — но лишь предоставляет фиксированный набор масок, а их объединение в Я-концепции и обретение идентичности не происходит. В данных условиях человек не способен ни осознать свои действия, ни нести ответственность за свои поступки: поощрение и наказание пользователей всецело зависит от решения демиурга коммуникативной среды[307]. В лучшем случае возможно формирование множественной идентичности по принципу расщепления психики на отдельные роли, которые активны в различных сегментах коммуникативной среды.

«Схлопывание» идентичности и откат способности самосознания до уровня набора масок[308] обусловлено отсутствием диалога с Другим. В свою очередь, стремление избежать Другого может быть представлено как естественное развитие стремления западной культуры к автономии отдельного человека. Однако, как было продемонстрировано в настоящем исследовании, достижение самостоятельности (формирование идентичности) неизбежно предполагает развитие способности самосознания. Как и любое действие, осознание требует наличие объекта — т. е. существование Другого. Начиная с осознания себя в обществе людей, категория Другого неразрывно

[307] Вряд ли можно найти лучшее проявление произвольности установления ответственности, чем события последних лет, когда западные средства массовой информации утратили даже видимость распространения объективной информации и анонимные сообщения пользователей социальных сетей цитируются главами государств.

[308] См. беседу с В. В. Мироновым в приложении.

связана с окружающими людьми, а действительное познание самого себя происходит в форме диалога[309]. Исчезновение категории Другого в современной Западной культуре обусловлено теоретической ошибкой разделения процесса самосознания и формируемой идентичности — и является нарушением конкретной взаимосвязи деятельности и ее результата. Отделение результата деятельности (идентичности) от порождающего процесса (самосознания) неизбежно приводит к мистификации исследуемого предмета и потере как одного, так и другого.

Ясное понимание категориального различия идентичности (определенного предмета) и самосознания (деятельности субъекта) представляется нам необходимым для их сохранения в составе действительной реальности и является главным теоретическим результатом проведенного нами исследования. Тот, кто отправится на поиски такой «вещи», как самосознание, не сможет «ухватить даже фалд сюртука того, за кем он охотится», — потому что его добычей является не охотник, а само действие охоты. Попытка воссоздать идентичность в отрыве от порождающего данную «вещь» процесса создаст лишь симуляцию и бледное подобие, которое рассыплется от первого дуновения действительной реальности.

Понимание идентичности человека как результата деятельности самоосознания дает теоретическое обоснование интуициям ведущих отечественных исследователей о необходимости диалога с Другим и об опасности отказа от ответственности и конечности человеческого тела в попытке обрести виртуальное бессмертие. Заложенная в проведенном исследовании теоретическая основа делает возможным изучение истории и перспектив развития идентичности западной культуры. Выше было отмечено возникновение классической трактовки субъекта в начале Нового времени, однако данное понимание опирается на предшествующие религиозные убеждения и, более того, прослеживается во всем комплексе индоарийской мифологии.

[309] Ни одно научное исследование не может обойти вниманием влияние Другого на формирование идентичности: от социоцентрических концепций и до натуралистских идей когнитивной науки. Также см. беседу с В. А. Лекторским в приложении.

Какова причина такого настойчивого стремления к самостоятельности отдельного человека? Очевидно, присутствует связь либеральной экономической модели с культурной программой полной автономности индивида — но что является причиной, а что следствием? Незападные культуры проходили и проходят через похожие общественно-экономические формации, однако не ставили и не ставят цели автономности индивида — поэтому проблемы потери Другого и растворения собственной идентичности в них не так актуальны. Стремление к автономии и обязательные в данном случае попытки контролировать Другого повторяют принцип самоотнесения с собственным телом. Является ли попытка воспринять весь мир как собственное тело расширением самосознания — или же, наоборот, недостатком его глубины? Требует ли развитие самосознания человека формирования идентичности — или же это один из многих возможных путей?

Приложение

Что такое Знание?

Владислав Александрович Лекторский. *Академик РАН, доктор философских наук, профессор, декан философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук*
Илья Александрович Канаев. *Постдоктор, научный сотрудник философского факультета Университета Сун Ятсена, Китайская Народная Республика*

И. А. Канаев. Владислав Александрович, расскажите, пожалуйста, о понимании знания в европейской философии. Если конкретнее, меня интересует проблема обоснованности знания.

В. А. Лекторский. Вопрос об основании знания — самый главный вопрос. О знании давно стали рассуждать философы, хотя теория познания как таковая возникла довольно поздно. В середине XIX столетия один германский философ придумал такое название: «теория познания». И даже у тех философов, которые до этого специально писали о теории познания и для которых эта проблематика была центральной, не было такого названия. Его нет ни у Локка, ни у Юма, ни у Канта: название появилось позже. Но проблематика теории познания стала центральной для западной философии с XVII века, с Декарта. В античности она не была центральной, там в центре была онтологическая тематика: что такое бытие, реальность и пр. Но там уже обсуждались вопросы, связанные с теорией познания.

Одним из первых, кто внятно рассуждал об этой проблеме, был Платон. У Платона практически всегда в диалогах фигурирует Сократ, который сам ничего не написал, как известно. В основном все, что мы знаем о Сократе, мы знаем со слов Платона. Поэтому иногда возникает мысль: а был ли Сократ на самом деле, может, Платон все это придумал? И что на самом деле сказал Сократ, никто же не знает: никто не видел, не слышал, не записал. Но вроде бы, Сократ был, потому что кроме Платона о Сократе писал Аристофан: есть у него пьеса,

где он высмеивает Сократа. То есть был такой персонаж в истории. Следуя Платону, Сократ задавал людям разные вопросы, ставил их в неудобное положение и, по-видимому, получал большое удовольствие, когда человек оказывался в таком состоянии, что не мог ответить и страшно раздражался. А Сократ радовался: смотри, тебе казалось, что ты знаешь, а на самом деле ты ничего не знаешь.

И вот в одной беседе Сократа с Таэтетом ставится вопрос о том, что такое знание. Из разговора выясняется, что в первую очередь я должен сказать, что нечто имеет место. Второе: важно чтобы это высказывание было истинным. Если я сказал, что на улице идет дождь, выглянул в окно — а никакого дождя нет: значит, хотя я и утверждал, что идет дождь, я не знал этого, ошибался. Значит, это было не знание, а ложное мнение. Но вот такой интересный вопрос задает Сократ своему собеседнику и приводит пример: представьте себе, что путник идет по дороге, ему нужно попасть в Афины. И вот он видит, что дорога раздваивается, и по какому пути идти, чтобы попасть в Афины, он не знает. Он остановился в недоумении и вдруг видит, что какой-то человек выходит из леса. Он его спрашивает о том, какая дорога ведет в Афины. Тот говорит, что левая. Путник пошел по ней и действительно пришел в Афины. Высказывание чужака оказалось истинным. А теперь Сократ задает вопрос: это высказывание можно считать знанием? Казалось бы, да, так как оно истинное, и значит, тот, кто его высказал, обладал знанием. Но на самом деле, говорит Сократ, ничего подобного: оно было истинным, но тот, кто его сказал, говорил наугад — и попал в точку. То есть можно высказать истинное суждение, которое будет таковым благодаря случайности. Но если бы этот путник спросил своего собеседника, почему он думает, что левая дорога ведет в Афины, тот не смог бы ничего ответить. Потому что он сам не знал, какая дорога туда ведет. Значит, для того, чтобы нечто было знанием, оно должно быть на чем-то основано. Если бы чужак сказал, что левая дорога ведет в Афины потому, что он много раз ходил по ней и приходил в этот город, — он как-то обосновал бы свое высказывание. И можно было бы считать, что это знание. А если суждение случайно оказалось истинным, это

не есть знание. Или еще другой пример: вы вошли в комнату, вас спрашивают, сколько времени? Вы отвечаете, что шесть часов. Часы действительно показывают шесть. Но вы не знали, когда отвечали. Ваше высказывание случайно совпало с тем, что в это время было шесть часов. Поэтому настоящее знание должно быть чем-то обосновано.

Или еще пример, который я сам изобрел. Представим себе, что какой-то антрополог изучал племя, которое имело мало контактов с внешним миром. Он изучал язык, нравы этого племени и спустя какое-то время, когда он стал более-менее понимать язык этих людей, он обнаружил странную вещь: каждое утро члены этого племени осуществляют ритуал. Они собираются около большого пылающего костра и жрец произносит слова, которые члены племени хором повторяют: «Сумма квадратов двух катетов равна квадрату гипотенузы!». Антрополог был поражен: они знают теорему Пифагора!.. Знают они? Не знают. Оказывается, ранее был какой-то другой антрополог, который научил их этим словам. А те их выучили, не понимая смысла. Но эти слова складываются в предложение, а предложение является истинным, оно соответствует тому, что есть на самом деле. В самом деле, в треугольнике сумма квадратов двух катетов равна квадрату гипотенузы. Но если их спросить: почему, докажите? Доказать не могут, обосновать не могут — и вообще плохо понимают смысл своей же речи. Поэтому дело не в том, чтобы ваше высказывание или мнение соответствовало тому, что есть — а нужно еще его обосновать. Какие способы обоснования есть? Они есть разные. Вы можете обосновывать ссылкой на опыт: вот, посмотрите — увидите; все смотрят на улицу, видят дождь — значит, суждение подтверждается фактами опыта. Другой способ обоснования — доказательство. Если я доказал теорему, то я знаю соотношение катетов и гипотенузы в прямоугольном треугольнике потому, что могу доказать теорему Пифагора. Значит, есть два способа обоснования: либо ссылка на опыт, либо доказательство. И то, и другое: разные формы обоснования. Когда возникла экспериментальная наука, стало возможным что-то с помощью эксперимента обосновать. То есть в любом случае знание должно быть обоснованным. Если нет обоснования

какого-то суждения — то это не знание, это мнение, которое может оказаться как истинным, так и ложным. А так как мы хотим руководствоваться не мнениями, а знанием, то мы пытаемся это мнение превратить в знание, т. е. как-то его обосновать.

В любом нашем действии, если хотим знать, что получится в результате, мы должны уметь предсказать, что будет происходить в результате того, что мы будем нечто делать. Значит, нужно знание, нужно опираться на него. Не просто на веру... Вот, человек один сказал, что встанет на подоконник, взмахнет руками — и полетит. Потому что он верит в это. Веришь — и верь, но скорее всего вниз упадешь и разобьешься. Значит, мнения или веры недостаточно, нужно знание. Поэтому знание — это то, что обосновано. Это классическое понимание знания, идущее от Платона, и обсуждается оно до сих пор по всем трем пунктам: во-первых, должно иметься некое суждение или высказывание; во-вторых, это суждение должно быть истинным; в-третьих, обоснованным.

Я начну с третьего — с проблемы обоснования. В простейших случаях это ясно: обосновать некое суждение можно с помощью ссылки на опыт или формального доказательства. А в других случаях это очень сложно. Можно обосновывать исходя из некоторых предположений. Если аксиомы и постулаты геометрии самоочевидны, то в других случаях аксиомы можно поставить под сомнение. Скажем, все исходные законы классической механики. Они истинны, но раньше их считали абсолютно истинными, а в XX веке выяснилось, что они верны только в какой-то определенной сфере применимости: когда масса тела не очень велика, а скорость его движения далека от скорости света. Когда скорость приближается к скорости света и размеры громадные, там уже другие законы действуют — теории относительности. А законы классической механики уже не срабатывают. Значит, это истина в каких-то пределах. И как основание оно не будет абсолютным...

Вообще в нашей жизни что-то абсолютно обосновать довольно сложно. Конечно, хорошо полагаться на знание, а не на мнение или на веру, убежденность. Но есть масса случаев, когда мы не можем положиться на такое абсолютно

обоснованное знание и приходится действовать на основании нашей убежденности в чем-то. На основании веры в то, что, наверное, получится. Почему так бывает? Иногда есть такие ситуации, когда мало информации: чтобы получить знание, надо переработать большой объем информации, а времени мало — нужно действовать. И либо никак не действовать, либо все-таки совершать действие, опираясь на более-менее разумную веру. Это не будет знание, это будет все-таки верование, но более-менее обоснованное. И можно различать степени обоснованности: если абсолютно обосновано — это знание; если никак не обосновано — это вера; а в большинстве жизненных случаев нечто обосновано, но не до конца. И мы действуем, полагаясь на убеждение, что, скорее всего, получится. Поэтому чистого знания в жизни, по-моему, очень мало. Неопровержимое знание может быть в чистой математике, в каких-то еще случаях жизни, в простых ситуациях. А что касается всего остального, включая и науку, — любая научная теория, даже признанная и дающая хорошие результаты, — в чем-то соответствует реальности, а в чем-то не совсем соответствует. В ней элемент верования или полагания может быть достаточно большим. Поэтому ни одна из так называемых научных картин мира не оказывалась абсолютно истинной. Что-то с их помощью было получено, но потом их приходилось пересматривать. Я уже не говорю о том, что в некоторых случаях, если у вас даже нет знания, но вы убеждены в том, что нечто может получиться, и будете действовать в соответствии с этим убеждением — скорее всего, у вас это и получится...

Как возникает знание? Сначала возникает гипотеза, предположение, вера в то, что это так. А потом — знание. Когда Галилей начинал формулировать некоторые законы классической механики или Кеплер проводил свои изыскания — у них что, были полные обоснования и доказательства, что механическая картина мира верна? Не было этого. Это была скорее вера. Они не могли тогда ответить на многие вопросы, но они были убеждены, что если двигаться по этому пути, то мы получим какое-то знание. То есть из веры рождается знание. Само по себе оно с неба не падает.

Второй компонент знания: знание должно быть истинным. Тут тоже появляется вопрос, что считать истинным? Есть разные концепции истины: прагматистская, корреспондентская, когерентная — я сейчас не буду в это вдаваться. Истину тоже можно понимать по-разному.

И третий компонент, он же первый: знание предполагает, что есть некое суждение или мнение, которое высказано осознано. Но выяснилось, что убеждение может быть и неосознанным, я могу его не сознавать и не высказывать. Я могу знать какие-то вещи, не зная того, что я знаю. И знать довольно верно. Можно привести простой пример: маленький ребенок, который еще не умеет говорить, не овладел языком. Начнем с того, что он родился и уже многое знает. Есть врожденное знание — современная психология показывает это. И он многое узнаёт за первые три года жизни: ползает, бегает, уясняет соотношения предметов, что опасно, а что нет, что огонь жжется, что можно обрызгаться водой. Но он не осознает это как свое знание, он не может его высказать и сформулировать. Потом он вырастает, и это знание в нем остается. Некоторые даже считают, что бóльшую часть из того, что мы знаем, мы узнаем до трех лет. Но в этом не отдается отчета. Это то, что М. Полани назвал неявным знанием. Это знание, которое у вас есть, оно скрыто, не активизировано — это бессознательное знание. То есть бóльшая часть познавательных процессов совершается бессознательно. Вы многие вещи помните, тем самым знаете, — вы что, об этом каждый раз думаете? Если вас об этом спросят, то это проявится. Но в основном это дремлет в вашем сознании.

И последняя проблема связана с сознанием. Есть «знание-что» какой-то ситуации, эпизода — это то, о чем писал Платон: я знаю, что нечто имеет или имело место. Я знаю, что есть сейчас и что было в прошлом: я знаю, что Цезарь перешел Рубикон в 49 году; я знаю, что дважды два — четыре; знаю теорему Пифагора; знаю, что на улице хорошая погода. Это описания некой ситуации, которая вне меня находится. А есть знания другого типа: я знаю, как ездить на велосипеде; я знаю, как плавать — то есть существуют некоторые знания, связанные с умением, со способностью что-то делать. И знания этого

типа, как писал Райл, а потом Полани, в основном не осознаваемы. Ведь раньше считалось — и Платон так считал — что если я что-то знаю, то я знаю, что я это знаю. А сейчас выясняется, что я могу что-то знать, не зная того, что я это знаю.

А другой человек может увидеть, что вы это знаете. Вы-то сами не думаете, что знаете, а он говорит: «Ты же это знаешь, только не понимаешь. Ты знаешь больше, чем тебе кажется». Это взаимоотношение осознаваемых и не осознаваемых слоев нашей познавательной деятельности, по-моему, одна из основных проблем в современной науке: проблема неосознаваемых когнитивных процессов. Их очень много оказалось, больше, чем мы думали. Раньше считалось, что мы всегда отдаем себе отчет в том, что и как мы познаем. А выяснилось, что это не так, и вопрос возникает уже не о том, как возможна неосознаваемая деятельность — что раньше казалось не очень понятным — а возникает вопрос другой: какова роль сознания? Зачем оно тогда нужно? Если бóльшая часть того, что мы делаем: как мы мыслим, как решаем задачи, как мы воспринимаем мир — бóльшая часть нами не осознается. А между тем все действует так, как нужно и так, что вписывает нас в этот мир: мы принимаем правильные решения, не осознавая, как это делаем.

Сознание играет какую-то роль, очень важную, но надо выявить, в чем смысл сознания. В чем смысл сознания?.. Как писал один философ: почему некоторые субъективные процессы не идут в темноте? Почему они должны быть освещаемы светом сознания? Может быть, все могло бы идти в темноте? А в темноте идет бóльшая часть этих процессов, это касается и познавательных, и эмоциональных процессов тоже, мотивации. По поводу мотивации — это Фрейд открыл, а что касается познавательных процессов, то уже позже пришла к этому так называемая когнитивная наука. Она пришла к тому, что бóльшая часть наших познавательных процессов не контролируется нашим сознанием. Но тогда зачем сознание нужно? Вот это вопрос, и большой вопрос.

Можно провести следующую аналогию. Был такой философ, Декарт, он предпринял умственный эксперимент и пытался сказать, что во всем можно усомниться, во всем абсолютно: во внешнем мире; в том, что есть мое тело; в том,

что есть другие люди. Только нельзя усомниться в одном: что есть мое сознание — потому что когда я сомневаюсь, то должен быть некто, кто сомневается. Должен быть тот, кто осознает акт своего сознания. Значит, есть Я, а все остальное: мир, люди — это сомнительно. Есть центр сознания, а все остальное нужно доказать. Доказать, что существует внешний мир, — такая была проблема, и многие философы этим занимались.

А сейчас вопрос стоит наоборот: что есть мир и что есть другие — это ясно. А вот что есть тот, кто сознает, откуда он берется, этот сознающий человек? Вот это общая постановка вопроса, а более частная — это роль сознания в процессах переработки той информации, которая воспринимается из внешнего мира, из окружения, из человеческих взаимоотношений. Она во многом перерабатывается бессознательно, и зачем тут сознание нужно? Если оно нужно, то какова его роль?

Это относится и к проблеме знания. Знание есть, оно сознается в значительной части. Но какая-то часть познавательных процессов не осознается. И это касается как обычной жизни, так и научной деятельности. Как делаются открытия и т. д. Это важная вещь: сознание и бессознательное. То, что наше знание связано с деятельностью, — это абсолютно, бесспорно. И не нужно быть прагматистом, чтобы это признать. Но дело же не только в этом. Каждое ли знание ведет к действию? Может быть, и не обязательно каждое. Но это уже вопрос особый... Это я все говорю, а давайте и вы расскажите.

И. К. Я тоже хочу в первую очередь сказать об идее обоснованности. Как вы говорили, в европейской философии она впервые упоминается у Платона. В его изложении, Сократ убеждает своих собеседников в том, что знание не может быть зависимым от конкретного человека, оно обязательно должно быть всеобщим. Но когда люди станут считать нечто верным для всех? Тогда, когда они будут исходить из одних и тех же оснований в своем мышлении. Так что, действительно, у Платона идея обоснованности «выходит на сцену» европейской философии. Но все же специфика стиля платоновских диалогов такова, что оставляет возможность опровержения выдвинутых положений. В том числе — и понимания того, что такое знание.

Иначе написаны труды, приписываемые Аристотелю. В них уже нет возможности для спора или беседы — автор провозглашает единственно верное понимание рассматриваемого предмета. Думаю, неслучайно именно Аристотель почитается за «основателя» европейского теоретического знания. Лишь относительно недавно претензия на открытие истин мироздания путем простого размышления была поставлена под сомнение. И если физика около четырех сотен лет назад свернула с пути, указанного ей Аристотелем, то, на мой взгляд, в метафизике его влияние до сих пор крайне значительно. Были некоторые попытки постмодернистов начать какую-то новую философию, но успехом не увенчались: достаточно посмотреть на практически любую современную научно-квалификационную работу по философии, чтобы ясно увидеть сходство стиля ее написания с «Метафизикой» Аристотеля: берутся какие-то очевидности обыденного опыта, в лучшем случае данные естественных наук, и на этом материале совершается какое-то рассуждение.

Такой стиль изложения мыслей — не просто характерная черта стиля Аристотеля. В содержании его работ говорится ровно о том же: о необходимом существовании всеобщих истин и, что имеет отношение к нашей теме, всеобщих оснований для любого умозрения. Бóльшая часть «Метафизики» Аристотеля написана именно об этом. В ней можно найти три вида оснований знания: аксиомы, постулаты и допущения. Допущения — это то, что может быть доказано, но не доказывается. Постулаты — то, что принимается как методическое правило в некой деятельности. А аксиомы — это то первое основание знания, которое используется для доказательства других положений. Вы уже упоминали процедуру доказательства как один из элементарных видов обоснования в теории познания, поэтому я пока не стану останавливаться на рассмотрении этого процесса.

По ходу своего рассуждения Аристотель устанавливает различные принципы организации опыта. Это именно те положения, которые потом станут фундаментом всей европейской мысли. При этом Аристотель все время ссылается на опыт. Я близко к тексту сейчас процитирую: аксиомы доказаны быть не могут, иначе они не были бы подлинными основаниями знания; но мы очевидно видим, что противоположное им

не истинно. То есть доказать аксиомы нельзя, но можно с помощью нашего опыта опровергнуть противоположное им. Тем самым Аристотель поверяет вводимые основания знания практическим опытом или практической мудростью.

Но чей это опыт и чья это мудрость? Конкретного человека, пускай даже и одаренного. В лучшем случае — это коллективный опыт неких людей, стоявших на совершенно определенном уровне научного и материально-технического развития. У Аристотеля в его работе «О душе» есть любопытное рассуждение о том, может ли свет иметь скорость распространения или нет. Он приводит мнение Эмпедокла, одного из до-сократических философов, о том, что свет имеет скорость распространения. Затем Аристотель опровергает это посредством рассуждения, что если бы свет имел скорость, это могло бы остаться незамеченным на коротких расстояниях, но чтобы такой факт оставался не замеченным «от Запада до Востока» — это уже слишком. И можно привести множество подобных примеров из его работ. Так, бывшее очевидным для Аристотеля и его современников было провозглашено неопровержимым основанием для построения любой системы знания о мире.

Я считаю, что вынесение каких бы то ни было, пускай даже неопровержимых в опыте, суждений в сферу абсолютного знания — неправомерно. Да, видимый нами шар не может одновременно быть мраморным и медным, но если мы вводим это в статус аксиомы и говорим, что вся реальность такова, то мы начинаем мерить всю реальность мерками нашего восприятия. Это неправильно. То же самое, если живущий в деревне человек станет утверждать, что сельский клуб — это центр мира. Для него — быть может. Но для всех ли?..

Аристотель взял какие-то суждения об устройстве мира, которые адекватны человеческому быту, но провозгласил их применимыми ко всей реальности... Вот скажите, буду ли я прав, если скажу, что в античной философии, и у Аристотеля в том числе, бытие — то же самое, что мышление?

В. Л. Близко к этому, да. Во всяком случае, никакого противоречия между бытием и мышлением они не усматривали. Они считали, что если вы правильно мыслите, то так оно и есть. Это принцип всей античной философии.

И. К. Соответственно, это первый принцип, который разделялся всеми мыслителями того времени. А второй принцип, который ввел Аристотель, — это существование неких аксиом мышления: основанных на человеческом опыте суждений о строении мира, которым должно соответствовать все претендующее быть знанием. А поскольку бытие и мышление совпадают, то все существующее оказывается построено в соответствии с привычным человеку миром обыденного опыта... Смысл трудов Аристотеля состоял именно в том, что он начал абсолютизировать некоторые сугубо человеческие принципы организации знания: что в физике, что в метафизике.

В. Л. То есть аксиомы — это тоже абсолютизация принципов опыта? А как же тогда нужно? Не абсолютизировать? Если Аристотель был неправ, то какая стратегия в понимании этих вещей была бы более разумной, с вашей точки зрения?

И. К. Возможно, стоит принимать какие-то положения, но они должны быть спорными. Нужно быть готовым от них отказаться, неважно, насколько сильно привязан к к ним человек и насколько они кажутся ему «очевидными».

В. Л. А Вы понимаете, какая вещь здесь тогда открывается? Вот, возьмем, к примеру, числа: есть разница между числами и обозначениями чисел. Есть натуральный ряд чисел: от нуля до бесконечности. Кант существование такого натурального ряда чисел связывал со свойством сознания. Он считал, что математика берется не из опыта, как, возможно, считал Аристотель. И не из мира идей, как считал Платон. А наше сознание устроено так, что есть так называемые априорные формы чувственного созерцания: пространство и время. Смысл формы времени, которая по Канту не зависит от опыта, в возможности бесконечного повторения — что и создает натуральный ряд чисел. А других форм созерцания мы не знаем, как сказал Кант. У других форм живых существ, быть может, и могло бы быть что-то иначе устроено. Но мы знать этого никогда не сможем.

И. К. Про Канта я тоже скажу несколько слов чуть позднее. Пока что перейдем к началу европейского Возрождения. В то время некоторые ученые стали высказываться против принятых догматов о мироустройстве, которые во многом были

основаны на работах Аристотеля. Это задевало и схоластическую религиозную мысль, которая к тому времени была сильно с ними связана. Соответственно, потребовалась некоторая модернизация устоявшейся системы знания, что и было сделано Декартом. Он в своих размышлениях прямо пишет, что для противодействия всяким вредным и скептическим домыслам необходимо установить прочные основания знания. Им было провозглашено, что «ясность» и «отчетливость» есть критерий истинности суждения. То, что воспринимается «ясно» и «отчетливо», является основанием для построения системы знания. А уже не всеобщее согласие по поводу опыта, как то было у Аристотеля. Таким образом, критерий аксиоматизации суждений был изъят из мира опыта и введен в самого субъекта познания. А далее Декарт совершенно естественным образом пришел к доказательству бытия Бога, бессмертия души и существования внешней реальности. Притом, я считаю, что это доказательство было его настоящей целью.

В. Л. Так это, может быть, и была его главная цель.

И. К. Но с его идеями тоже возникли потом различные вопросы: на эту тему высказывался Локк, остальные... А в итоге появился Юм, который подверг всю классическую систему теории познания большому сомнению. И перед Кантом, который, я полагаю, тоже совершенно честно хотел доказать и бытие Бога, и бессмертие души, — перед ним опять встал этот вопрос: что же делать с основаниями знания? И Канту ничего не оставалось, как еще более абсолютизировать некоторые принципы опыта. О чем мы уже говорили: что математика — это анализ сугубо человеческой формы чувственного созерцания.

Как, в соответствии с системой Канта, возможна математика? Математика — это арифметика и геометрия. Арифметика — рассмотрение формы созерцания времени, а геометрия — ubreak пространства. И это рассмотрение — «синтетическая» деятельность, так как мы можем открывать какое-то новое знание. Но у Канта есть и другой постулат: о полной недоступности нам вещей самих-по-себе. Следовательно, единственно возможный вариант соответствия реального мира и математики как анализа нашей формы чувственности, никак не связанной с миром, — это их полное совпадение: мир устроен по тем же

самым принципам, что и наша форма чувственности. Если мир устроен не так, как наши формы созерцания пространства и времени, то их анализ будет бессмысленным: он не даст никакого знания о мире. Если пространство не трехмерно, а время не линейно, то математическое знание будет невозможно в системе Канта. Так же обстоят дела и с естествознанием: у нас есть категории рассудка, которые накладывают четкие рамки на возможный опыт... Я бы описал это как матрицу, в которую вписываются подходящие к ней данные опыта. Если опыт не вписывается ни в одну из категорий матрицы, то он будет недоступен, а точнее, невозможен.

В. Л. По Канту, опыт, в сущности, конструируется рассудком. Все вещи, которые мы можем познавать, даны в опыте. И математика, в каком-то смысле, дана в опыте. Но это априорный опыт. Но в системе Канта есть еще разум, который выходит за пределы опыта, вот в чем дело. Категории рассудка выполняют конститутивную роль: они конституируют опыт. А идеи разума выполняют регулятивную функцию — даже в познании. Скажем, идея мира в целом — это одна из идей чистого разума. Дело в том, что мир в целом не может быть дан в опыте, последний всегда конечен, ограничен. А мир в целом выходит за пределы всего конечного. Вместе с тем он задает некий горизонт: мы все время расширяем границы нашего опыта, который всегда ограничен, но мы можем бесконечно идти по этому пути. Эта идея задает направленность движения, горизонт: мы можем постоянно идти к горизонту и никогда не достичь его, он будет все время уходить от нас. Поэтому идея мира играет важную роль: без этой идеи познание было бы невозможным. Но мы никогда не можем иметь в опыте предмет, равный миру в целом, поэтому «знать» его нельзя. Когда мы пытаемся «знать» то, что соответствует идеям чистого разума, тогда возникают заблуждения и иллюзии. А когда эти идеи применяются в регулятивном качестве, они играет полезную роль. Также идеи чистого разума играют важную роль в другом направлении кантовской системы: критике способности суждения. Моральная философия невозможна без этих идей. Так что это не просто какой-то балласт в кантовской системе, он играет определенную роль.

И. К. Тут я с вами согласен, я попробую так выразить свое понимание: разум — это принципы построения человеческого рассудка, поэтому он выходит за его пределы. Если рассудок — это определенная матрица, в которую в соответствии с категориями записывается опыт: количество, качество, сущность и прочее, то разум — это способ построения самой этой матрицы.

В. Л. Но то, что мы называем в опыте реальным, — это то, что конституирует наш рассудок. Никакого другого мира нет. А что касается математики — она с миром дела не имеет, она имеет дело только с нашим сознанием. Тут, по Канту, зависимость обратная: мир — это то, что мы строим.

И. К. Да, но тогда нужно либо вообще не признавать вещи-в-себе, либо устройство вещей-в-себе должно быть аналогично нашим формам чувственности — потому что иначе мы не смогли бы считать.

В. Л. Вы бы так сказали, и я бы так сказал, но для Канта такой проблемы нет. Вещь-в-себе — это некоторое *X*, она не представляет для него интереса.

И. К. Но Кант был убежден, что математика и естествознание его времени абсолютно верны. Если они совпадают с реальностью, то вся система Канта работает. Тогда можно допустить и вещи-в-себе. Если же эта математика и это естествознание перестают работать, тогда вся эта система оказывается под большим вопросом... Да, трехмерная форма представления пространства и линейная форма представления времени удобны и привычны для человека. И, естественно, когда мы считаем фрукты или рассчитываем движение шаров для бильярда, мы будем пользоваться арифметикой и классической механикой. Очевидно, что достижения современной физики попросту не нужны для решения таких вопросов. Но, в принципе, это очень ограниченная сфера возможного опыта... В качестве итога рассмотрения кантовской концепции я могу сказать, что смысл «кантовского переворота» заключался в том, что он окончательно установил мир в четкую зависимость от устройства человеческого рассудка и разума.

В. Л. Это правильно, как вы считаете?

И. К. Я считаю — нет. По сути, это доведение практически до абсолюта той тенденции, которая была начата Аристотелем.

Были избраны какие-то принципы опыта, сугубо человеческие, стоит заметить: Аристотель сказал, что они ценны потому, что им нет опровержения в опыте. Декарт сказал, что они ценны потому, что они самоочевидны. Кант сказал, что они ценны и важны потому, что по-другому вообще быть не может. А следующий логичный шаг — это введение некоторого субъекта, находящегося «за» опытом. Это оказалось необходимым потому, что принципы-то были взяты из человеческого опыта, поэтому они и отражают устройство этого опыта: в котором всегда есть тот, кому это опыт принадлежит, — человек. Сам опыт устроен так, что предполагает существование субъекта. И Гегель совершает этот ход и вводит своего «абсолютного духа», развивающегося с течением истории и проявляющегося через действия конкретных людей и народов. Тем самым принципы организации знания о мире, которые были положены в основание европейской системы знания, были доведены до предела: все субъекты, кроме одного абсолютного, были исключены из мира.

В. Л. Понятно, а что вы предлагаете вместо такого понимания? Что ни в чем нельзя быть уверенным? Завтра все может измениться, а все, что мы знали, завтра может стать неверным? Это скептическая позиция. Вы — скептик... Мы считаем, что каждый день солнце всходит на востоке, закатывается на западе — это привычно, но из того, что это до сих пор повторялось, никоим образом нельзя сделать вывод о том, что это и завтра повторится? В один прекрасный день вы встанете — а солнце не взошло, его вообще нет. Как жить-то тогда? Без привычек-то жить нельзя. Жизнь на привычках основана: не будет привычек, вы шагу сделать не сможете. Когда вы какой-то шаг делаете, вы знаете, что не провалитесь в бездну, даже не отдавая себе в этом отчет. Жизнь предполагает некоторые регулярности, а если их нет, тогда все — конец.

И. К. А что такое привычка? Люди ходят на работу, общаются с какими-то людьми, живут в семье — но во многих случаях это происходит «по привычке». Человек не принимает каждый раз ответственности за свои действия: не решает, стоит ли идти на работу; хочет ли он видеть этих людей — все идет так, как заведено. Это вообще не является темой для размышления:

многие даже вообразить не могут, что можно нарушить некое установление. Какая тут тогда свобода и ответственность? Их нет. Во многом это обусловлено именно той идеей, что в мире существуют какие-то незыблемые основания для действий человека. Если действительно есть такие аксиомы человеческой жизни, то да, многие действия необходимы и неизбежны... А если жить без привычек, без этих «оснований» поступков, то как раз в таком случае человек принимает решение каждый раз: встанет солнце или нет, идти на работу или нет?

В. Л. Считать, что дважды два равно четыре, или нет?

И. К. Да. И, кстати, об этом пишет Полани в книге «Личностное знание». Он и говорит, что любое мое принятие теории, даже математической, — это акт моей личной воли. Я несу ответственность за свое убеждение в том, что дважды два равняется четырем. Это имеет последствия для моих действий: если я архитектор и делаю расчеты для строящегося моста, используя определенную математику, то мне будет как минимум неприятно, если я ошибусь в выборе теории и мост рухнет.

В. Л. Да, это больша́я проблема. Конечно, каждый человек отвечает за то, что он делает, какие решения принимает. В этом смысле человек свободен внутренне, но это не абсолютная свобода все-таки. Представьте себе, что вы приняли решение поступить на работу в какую-то организацию. Если вы приняли такое решение и поступили работать, вы сможете работать только в том случае, если будете принимать те установления, которые в этой организации есть. Каждая организация — это какой-то сложный механизм, в котором у каждого есть свои правила, функции. И чтобы работать, вы должны встроиться в эти правила и подчиняться необходимости в этом смысле.

Конечно, вы какие-то решения принимаете. Но если вы решение приняли, вы становитесь рабом собственного принятого решения, потому что вы должны действовать в соответствии с ним и встраиваться в цепь необходимостей. Поэтому современная жизнь более сложна: она заставляет вас в большей мере подчиняться разным необходимостям, от вас не зависящим. Может быть, в каких-то обществах, политически менее свободных, личная жизнь более свободна. А сейчас, если вы стали работать в некоем месте, то извольте выполнять все правила.

Теперь что касается свободы — это же сложная очень вещь: что считать свободой? Можно считать, что я свободен тогда, когда «хочу, сделаю так, а захочу — эдак». А попробуйте вообще разобрать, почему вы приняли такое решение? Скажем, есть такая ситуация: вы стоите перед решением, и вы свободны выбрать то или иное. Обычно свобода нашего поступка понимается как свобода выбора. И вы принимаете какое-то решение. Теперь давайте попробуем понять, почему вы приняли такое решение. Вы поймете, что когда вы колебались, у вас была определенная борьба мотивов. И вы приняли определенное решение потому, что соответствующий мотив оказался для вас более важным. Так что ваше «свободное» решение тоже было чем-то определено, оно не было абсолютным. Ваша свобода в вакууме не висит, она с чем-то связана... И если уж о Канте говорить и к Канту обращаться, то у него есть такое рассуждение: ребенок свободным быть не может, и животное не может быть свободным. Каприз — это не есть свобода, ребенок от капризов зависит сам. А свободно решение в том случае, считал Кант, когда человек принимает решение в соответствии со своими моральными установками, в соответствии с моральным законом. И в этом смысле я такой пример привожу: когда Мартин Лютер, известный реформатор христианства, сказал: «На том стою и не могу иначе». «Не могу иначе!» — он был абсолютно свободным человеком. Это внутренняя свобода, которая связана с внутренней необходимостью. Это для меня необходимо — не какой-то человек меня заставил так себя вести, не какая-то внешняя необходимость — а это вытекает из моего сознания. Поэтому свобода и необходимость друг другу не противоречат.

Есть разные вещи: внешняя необходимость и внутренняя необходимость. Свободное решение подчиняется внутренней необходимости того, что вы считаете важным, нужным, морально ценным. Но когда вы решение приняли и встроились в какую-то систему и какой-то поступок совершили, вы оказываетесь в цепи необходимости уже внешней. Поэтому нет такого голого противопоставления: это вот чистая свобода, а это — чистая необходимость. Так не получается... И когда вы решение приняли и способ деятельности для себя выбрали,

вы попадаете в круг тех необходимостей, с которыми эта деятельность связана. Любая деятельность заставит вас что-то делать: если решили заниматься математикой, которой могли бы и не заниматься, то для вас теорема Пифагора будет необходимой. А дважды два всегда будет четыре. Хотя иногда было бы неплохо, чтобы дважды два равнялось пяти... Когда Эйнштейн выбрал в качестве геометрии соответствующую его теории неэвклидову геометрию, это было потому, что она в большей мере соответствовала той теории физического мира, которую он сформулировал. Поэтому нет такого резкого противостояния между необходимостью и свободой... А что касается привычек: привычки — это наши отражения тех связей, которые в мире есть. И куда вы денетесь от этого? Привычка встать, ходить по полу, а не проваливаться вниз — это мир так устроен. И мы не можем не считаться с тем, как устроен мир.

И. К. Да, мы считаемся, но тут вопрос в принятии этих привычек как чего-то неопровержимого. Сам факт того, что я живу в человеческом теле: я должен дышать, есть и прочее. Если я согласен на выполнение этих действий, на эти условия существования, то я им следую. Я либо принимаю условия этого материального мира, либо не принимаю. Принимаю — живу, не принимаю — не живу. Вопрос не в этом. Тут не следует смешивать понятия несвободы и независимости. Если я создаю всю реальность с нуля, скажем, в сновидении, то там я полностью свободен в выборе правил и констант вселенной. Но если этот мир уже есть, и я в нем оказался — то я от него зависим. Но это никак не связано с моей свободой.

В. Л. А почему не связано? Свобода — это свободные действия, а действовать вы должны в этом мире. Вне мира вы не можете жить и действовать. А если действовать в мире, то приходится считаться с особенностями этого мира. То есть ваша свобода погружена в этот мир. Она не вне мира находится. Вы живете в этом мире: и ваше тело, ваши ситуации — это от вас не зависит.

И. К. Вопрос о свободе или зависимости не встает, когда речь идет о чистой механике или чистой материи. Никому в здравом уме не придет в голову злиться на бильярдные шарики или кий в случае промаха. Человек скорее будет предполагать

умысел другой личности — или же персонифицировать шарики и кий. Почему происходит такая «мистификация» мира — вопрос интересный, но сейчас не о нем идет речь... И отношения с теорией устроены так же, как с материей. Если уж мне совсем не нравится, что дважды два равно четырем, то я могу сделать по-иному. Правда, для этого потребуется создать иную систему математики — но единственное возможное препятствие для этого — мое собственное нежелание.

А вопрос о свободе встает только тогда, когда появляются другие личности. И я обращаюсь к связи обоснованности знания и свободы потому, что тут налицо абсолютизация принципов опыта какой-то личности. Это то, о чем писал Полани: любое знание, в том числе и математическое, — это чье-то знание. А принципы построения опыта — это проявление знания этой личности, которые другими были приняты как нечто принципиально неопровержимое. И если я воспринимаю нечто как безусловно очевидное: Канта или еще кого-то — то я принимаю его систему организации опыта. Тем самым теряю свою свободу. Поэтому вопрос не в математике или естествознании — а в том, что основания знания могут быть только личными.

В. Л. Если бы было то, о чем вы сказали, и основания были бы у каждого свои, то коммуникация была бы невозможна. Мы бы говорили какие-то слова, но каждый под этими словами понимал бы разное. Я бы сказал одно, а вы — другое. Коммуникация предполагает наличие некоего общего смыслового поля, если такого поля нет, вы не можете понимать другого человека, не можете с ним общаться. А на самом деле мы общаемся, то есть жизнь опровергает это суждение.

И. К. У нас, естественно, есть нечто общее, хотя и отличия есть: солнце нас освещает, но вас — справа, а меня — слева. Каждый видит мир из несколько иной точки. Но, во-первых, я уже нахожусь в этих условиях: солнце уже было, другие люди тоже есть. Поэтому есть нечто общее, обеспечивающее коммуникацию. При этом разве не часты случаи непонимания? Да и даже при плодотворном и благожелательном разговоре в начале необходимо уяснить себе позицию собеседника: требуется некоторое время на то, чтобы понять, о чем вообще думает другой человек и что он имеет в виду: какие у него основания

мыслительной деятельности? Во-вторых, я совершаю какие-то действия, которые вносят изменения в этот мир. Вклад может быть малым, но он всегда реален. Даже если я пребываю в полнейшей иллюзии, то реален сам факт моего забытья.

В. Л. А кто вам сказал, что это в реальном мире происходит? Как вы можете догадаться, что пребываете в иллюзии? Это я могу сказать, что вы находитесь в иллюзии, а вы сами не можете. Если вы замкнуты сами на себя, то не сможете отличить иллюзию от реальности. Если вы говорите о том, что факт нахождения в иллюзии реален, то вы уже вышли за пределы себя и посмотрели на себя со стороны мира. Это я могу по отношению к вам такую позицию занять. А если вы займете по отношению к себе такую позицию, то вы поймете, что это иллюзия — и откажетесь от нее. А пока вы находитесь внутри самого себя, вы не можете отличить иллюзию от реальности.

И. К. Да, различение иллюзии и реальности, роль собеседника в этом — это сложный и интересный вопрос... С этим связана и абсолютизация каких-то принципов опыта — это установление какого-то частного взгляда на мир, притом очень сильно зависимого от человеческой формы существования. Разумеется, иногда приходится принимать какие-то убеждения об устройстве реальности и действовать в соответствии с ними. Но никакие из них не могут быть абсолютными и заведомо применимыми ко всей реальности.

В. Л. Мы в данный момент принимает как нечто, не подлежащее критике, в другой момент оно уже может быть оспорено. Однако при всем пересмотре научных теорий: была механика Ньютона, потом появилась теория относительности — но, первое, опыт науки показывает, что истины здравого смысла как были, так и остались; а второе, новая теория помогает установить сферу действия старой теории, как это было с определением классической механики как частного случая теории относительности. То есть не получается полного отказа от всего, что было до сих пор. Что-то уходит, а что-то сохраняется. И факт того, что нечто сохраняется, дает возможность предполагать, что мы не просто находимся в мире заблуждений, а мы что-то знаем. Что-то останется от того, что мы знаем, от чего-то придется отказаться. Сейчас мы, конечно же, не знаем,

останется ли все то, что мы считаем за истину, но что-то наверняка. А что касается истин нашего здравого смысла — они всегда сохраняются. Мы так устроены: мы макросущества, люди с двумя руками и двумя ногами, живем в мире окружающих нас предметов; есть столы и стулья, какая бы ни была сверхмощная теория, но для меня стол есть стол.

И. К. Да, пока я человек и как человек взаимодействую с этим столом, для меня верна и классическая механика, и трехмерное пространство. Я не буду рассчитывать свои действия, скажем, в n-мерном пространстве, даже если это будет более просто с математической точки зрения. Но, опять же, реальность изменчива...

В. Л. Изменчиво наше знание о реальности.

И. К. А когда какие-то принципы опыта признаются безусловными основаниями, особенно в кантовском смысле, — тогда это уже не познание реальности, а ее подгонка под человеческие желания и предпочтения. Но даже если это и может работать какое-то ограниченное время, так не может долго продолжаться. Мышка может считать, что она испугала кошку и та убежала, но в действительности кошка была просто не голодна и, допустим, побежала за котом. При повторной встрече мышкины попытки напугать кошку приведут только к тому, что последняя не потратит сил и времени на поиск обеда.

И почему я стал об этом рассуждать: я вижу, что сейчас это до сих пор принято, — эта классическая концепция знания как обоснованного именно человеческим опытом или устройством ума... Когда я завариваю чай или иду на работу, я совершаю эти действия своим данным телом и рассчитываю на основании его характеристик: успеет ли мое тело перейти дорогу или нет? Я рассчитываю исходя из данного мне инструмента действия и познания. Но если я начинаю по этому же образу говорить о том, как устроена вся реальность: со всеми ее галактиками и квантами света, возможными мирами — это просто неадекватно предмету познания.

В. Л. Особенность человека состоит в том, что он не только живет в этом мире и более-менее знает, как устроено его окружение. Особенность его в том, что он пытается понять, как устроен мир в целом. И пока он жив, он всегда будет пытаться

это делать, хотя это сложно. И, конечно, вселенная не похожа на то, что нас окружает. И современные теории в космологии и физике к этому приходят: она странно устроена, там много чудесного, непонятного и загадочного. И человек к этому пришел: к тому, что вселенная в целом не такова, как окружающий нас мир. И мир квантовой механики не таков: там иначе понимается причинность, время, пространство — там все категории нашего привычного опыта не работают. Но человек устроен так, что пытается понять все это — и он будет всегда пытаться. Нельзя запрещать ему это делать. А когда он пытается, то начинает понимать, что там многие категории обычного опыта неприменимы.

Но что-то применимо, вот в чем дело. Если мы не просто строим какие-то математические формализмы, а пытаемся их содержательно понять, у нас нет другого способа понимания, кроме обычных категорий нашего опыта. И Нильс Бор об этом писал: мы можем понимать, что происходит в квантовой механике, только с помощью категорий нашего макроопыта — а когда мы начинаем применять их в отношении микромира, то получается принцип дополнительности. Там возникают такие парадоксальные вещи, наверное, именно потому, что мы применяем категории нашего обыденного опыта. Но иначе мы ничего не сможем понять.

В чем, на мой взгляд, прав Кант: в нашем здравом смысле, который выражен в любом языке, есть система исходных категорий, без которых вы не сможете обойтись. Скажем, категории вещи, объекта. Понятия можно вводить новые, но вы не можете не использовать такие категории, как объект, свойства, отношения и пр. Вы должны как-то истолковать полученный опыт — а эти категории уже есть в нашем языке. Откуда они: из природы нашего сознания, как считал Кант; или из нашего языка, а наш язык, по всей видимости, это калька с той реальности, в которой мы живем?.. В квантовой механике в самом деле появляются странные вещи, когда объект может быть и в том, и в другом месте одновременно, что противоречит нашему здравому смыслу. Но от самих категорий вы никуда не денетесь: иного способа понимания просто нет — поскольку мы люди. У иных существ могла бы быть иная система

категорий, но мы мыслим так, у нас нет иного способа понимания этих вещей.

Как устроен мир, мы не знаем, мы пытаемся его познавать, но ясно другое: если мы хотим что-то познавать, — мир, диковинный и непохожий на наш мир — мы не можем познавать его, не используя особенности нашего познавательного аппарата. И дело не в Канте: современная психология говорит о том, что уже у новорожденного есть некоторые формы чувственности и мышления, которые являются врожденными. Он будет выделять предметы, он уже отличает живых существ от неживых — он родился таким, он так устроен. И это приспособлено к тому миру, в котором он живет. Когда он станет пытаться понимать другой мир, он увидит, что там иначе: в микромире иначе течет время, иные причинные зависимости — там многое происходит иначе. Но все равно он будет пытаться понимать этот мир с помощью категорий объекта, свойств, отношений и т. д. Причинность там выглядит иначе, там другое пространство и время — но все равно это будут пространство и время. И он будет пытаться как-то связать это с тем, что есть в нашем макромире. Нет другого способа понимания. Конечно, нужно изобретать новые понятия — но основные категории, структурные элементы понимания — они будут одни и те же.

И сегодня большинство исследователей приходят к тому, что основные структурные элементы понимания мира схожи во всех культурах, иначе мы не могли бы понимать других людей. Поэтому Кант прав, когда говорит, что существуют некоторые инварианты, свойственные человеку. И они помогают ему жить в том мире, в котором он живет. В этом смысле они каким-то образом соответствуют этому миру... А вас смущает то, что есть общие основания знания?

И. К. Нет, мне не нравится, когда чьи-то убеждения относительно устройства мира указываются как неопровержимые и абсолютные.

В. Л. Абсолютизация — это, конечно, нехорошо. Но сейчас нет абсолютизации. Это раньше каждый философ: Декарт, Кант, Гегель — претендовали на открытие конечных истин мироздания. А сейчас скорее опасность представляет релятивизация. Как сказал Поппер, главная беда нашего времени — это

релятивизм. «Все относительно, мы ничего не знаем» — вот это сейчас беда.

И. К. Это интересно. Но я думаю, что современный релятивизм — это проявление тех же тенденций, что были в классической европейской философии. Есть какие-то признаваемые ценными суждения, на которых должно быть построено все знание. Просто у Канта трансцендентальный разум — один на всех, у Гуссерля ум устроен у всех одинаково. А в современности говорится о том, что у каждого могут быть свои ни с кем не связанные убеждения. И каждый сидит в своих рамках и никуда не выходит.

В. Л. Может быть, это абсолютизация собственного мнения, собственной концептуальной схемы... Но, понимаете, познание устроено так, что вы не сможете ничего познавать, если не будете строить некую концептуальную рамку, и в этой рамке будут некоторые основополагающие принципы, а остальные будут выводами. Другого способа просто нет — или тогда отказаться от познания вообще: мычать и тыкать пальцем. Все равно: «Я знаю, что ничего не знаю» — такой способ тоже есть. А если вы пытаетесь сказать хоть что-то, вы всегда будете из чего-то исходить. Поэтому Аристотель сказал банальную, в сущности, вещь, даже тривиальную. Это как Пушкин писал:

Движенья нет, сказал мудрец брадатый.
Другой смолчал и стал пред ним ходить.
Сильнее бы не мог он возразить;
Хвалили все ответ замысловатый.

Но, господа, забавный случай сей
Другой пример на память мне приводит:
Ведь каждый день пред нами солнце ходит,
Однако ж прав упрямый Галилей.

Так что видимость еще не значит, что так есть на самом деле. Это, наверное, работает в вашу пользу. Конечно, и очевидность может подвергаться сомнению. То, что кажется самоочевидным, может не быть таковым в другом контексте...

Но вот, скажите, верно ли я резюмирую ваше умозаключение? Мир — это мир отдельных людей, свободных существ, которые принимают решения о своей жизни. У разных людей могут быть различные основания: у одного одни, у другого другие. Кто из них более прав, неизвестно, — потому что мир устроен так, что никто не знает, как он устроен.

И. К. Все верно, кроме последнего суждения: что мир устроен так, будто никто не знает, как он устроен, — это не следует из предыдущего. Кто, к примеру, знает, что в математике дважды два равняется четырем? Кто это может утверждать с абсолютной достоверностью? Тот, кто заложил основания этой системы. И реальность такова, какой ее создают.

В. Л. Реальность такова, какой ее создали... Тогда, значит, дело в том, что кто-то один имел такую силу, чтобы навязать свою позицию всем остальным?

И. К. А так иногда и происходит. Даже очень часто... Дело в том, что сами вещи создаются, вся реальность создается. Создается она тем, что завтра множество людей проснутся и отправятся на работу. И они внесут свой вклад в существование города, страны. Поэтому реальность — это то, что я сейчас создаю: тем, что я сижу; тем, что разговариваю с вами. И тем, что я дышу, тоже. Разумеется, это не вся реальность, но какая-то ее часть.

А аксиоматизированные в некой области «основания знания» — это убеждения некоего конкретного лица об устройстве мира, которые были приняты другими. И они будут создавать реальность так, как это было заложено в убеждениях основателя системы. И пусть даже это биологически задано — это ничего не меняет. И дело не в том, что это плохо или хорошо. То, что рождающийся ребенок уже может узнавать лицо матери: это ни плохо, ни хорошо — это так и есть. И я спорю не с тем, что есть основания знания, а с тем, что какие-то из них признаются абсолютными. И эта тенденция существует, по крайней мере, в Европе. Вот, к примеру, Фрейд сказал, что у всех есть бессознательное, — и сейчас все пляшут под эту дудку.

В. Л. А что вы предлагаете, не плясать под нее? Я думаю, бессознательное действительно есть у человека. Другое

дело, что можно не соглашаться с объяснением, предложенным Фрейдом. Не все так просто.

А насчет создания реальности с помощью определенного способа построения системы знания: если вы построите теорию, которая будет открывать нечто в мире, а другие люди начнут эту теорию разделять — то, конечно, они будут менять реальность с помощью этой теории. А могут быть и такие теории, которые не открывают что-то в мире, это ложная теория. Но в нее поверили — и у людей появится то, чего у них не было раньше. На примере психоанализа это хорошо видно: когда психоаналитик лечит больного, он может внушить ему то, чего у того раньше не было. Поэтому это сложная вещь. Теория одновременно открывает и создает реальность. Где границы между тем, что схватывается в мире, и тем, что вносится в мир с помощью теории? Это реальная проблема. Создание и открытие — это тоже тема для исследования...

И. К. Быть может, я сейчас проясню: да, у ребенка есть врожденное знание; также у него есть какие-то тенденции, мнения, личные вкусы. Очень многое задано биологически и социально: тело, психика, законы мышления и пр. Но для меня вопрос не столько в том, чтобы открыть и прояснить то, что заложено изначально. Вопрос в развитии сознания. Вот у обезьян и других животных большинство моделей поведения заложены. У кого-то способность к обучению меньше, у кого-то больше. Но, как правило, они редко выходят за пределы биологически заданного. Человек же может выйти за пределы того, что в нем было заложено, когда он был ребенком. Может быть, это редкость...

В. Л. Он может выйти за пределы, конечно...

И. К. Вот в чем вопрос! Поэтому и возникает задача опровержения тех оснований знания, которые, в общем-то, нормальны для человека. Вопрос именно в развитии сознания. Для тех, для кого достаточно исполнения сугубо человеческих функций: выживания, питания, размножения, достижения авторитета в обществе — этот вопрос стоять не будет. Ведь о чем мы говорили: что человек не может не познавать окружающую реальность, а она совсем не сводится к миру человеческих взаимодействий. Кому и зачем это нужно — это отдельная тема.

В. Л. Так, я немного стал вас понимать, хотя и не понял до конца все равно...

И. К. Знаете, во многих диалогах Платона тоже отсутствует некий итог рассуждения.

В. Л. Но итога и не должно быть. Это у Аристотеля есть завершение размышления. А диалоги открыты, ведь процесс не закончен...

2013 г.

В. Л. По поводу публикации нашей с вами беседы в 2013 г. нужно учесть два момента. Дело в том, что мои взгляды на обсуждаемые в нашей беседе проблемы с тех пор не поменялись. А вот относительно ваших взглядов я не знаю. Ведь если вы сейчас в самом деле придерживаетесь моей концепции конструктивного реализма и симпатизируете идеям Ильенкова, как вы говорите, то уже не можете разделять той концепции, которую вы отстаивали в той нашей беседе в 2013 г. В этом случае нужно сделать маленькое послесловие к публикации нашей беседы и сказать об изменении ваших взглядов. А если имеет место иной случай и вы и сегодня придерживаетесь ваших старых взглядов, то об этом тоже нужно сказать. Но в последнем случае вы не можете сегодня разделять концепцию конструктивного реализма.

И. К. Благодарю вас за ответ, за разрешение опубликовать наши беседы. Я внимательно прочитал только что переизданную и подаренную вами книгу Э. В. Ильенкова «Диалектика абстрактного и конкретного в „Капитале“ Маркса». До этого читал его более ранние и более поздние работы — и я оценю именно эту работу как лучшую: ранее была подготовка и путь исследователя; потом, как мне показалось, пришло некоторое упрощение. Видимо, потому что не понимали. Ранее я говорил, что у Ильенкова я не согласен с вынесением в теоретическую основу догматических положений исторического материализма (к примеру, настаивание на каких-то обобщениях о взаимоотношении культуры и структуры общественных отношений; по типу «как уже твердо установлено...»). В «Диалектике...» я такого не увидел: видимо, догматизация стала позднейшей неизбежной добавкой из-за критики. Здесь же

именно чистое философское рассуждение, которое — по моему личному мнению — даже более согласуется с тем «скептицизмом» по поводу наличия некоего нерушимого знания, который я высказывал.

В изложенной Ильенковым диалектике абстрактного и конкретного я как раз вижу полное согласие — и с деятельностным реализмом, и с моими собственными мыслями. И очень подходящий понятийный аппарат. Вкратце: в акте восприятия происходит абстрагирование (отбрасывание бесконечных возможностей и удержание инварианта предмета); в акте действия происходит конкретизация (установление связи и обогащение предмета). Конечно же, разделение сугубо условное: каждое восприятие есть процесс деятельности; каждое действие предполагает и восприятие. Поэтому и диалектика. Это известно.

На чем я акцентирую внимание — установление связи, т. е. восхождение к конкретному, происходит на основании выдвигаемой человеком гипотезы, т. е. формальной системы. И чем более формальна система — тем лучше: чистый формализм китайской Книги Перемен — то, что я пока никак не опишу. Потому что любая фактология есть результат конкретизации, случившейся на более раннем этапе развития и целиком им обусловленный, — это и есть догматизм. Единственный критерий адекватности любой формальной системы — это постоянная практика. Точнее даже будет сказать словами классика: непосредственно в практике и устанавливается истина: как в восприятии, так и в действии изменения мира. Поэтому никакая теория и никакое обоснование знания не может считаться раз и навсегда установленным: единственное свойство материи — движение или *перемены*. У В. И. Ленина, скорее всего, в «Философских тетрадях», есть четкая фраза, что теория диалектического материализма не может пониматься как нечто навсегда установленное, но необходимы постоянное изменение и трансформация. На мой взгляд, непонимание данного положения стало причиной догматизации и превращения диамата в форму религии.

Базовая предпосылка о творческом и взаимном изменении Реальности и человеческого сознания как раз оставляет то необъяснимое, что можно по-разному описать; то, что

каждый непосредственно переживает, — но что невозможно вписать в четкую систему оснований и системы знания. Всегда будет что-то не укладываться. Можно, сказать — непознаваемое. Но это тоже лишь один из ярлыков.

Развитие цифровой культуры

Владимир Васильевич Миронов. *Член-корреспондент РАН, доктор философских наук, профессор, декан философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова*
Элла Давидовна Дряева. *Заместитель декана, старший преподаватель философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова*

Э. Д. Дряева. Говоря о социокультурной ситуации конца XX — начала XXI века в социально-гуманитарных исследованиях, мы наблюдаем такие характеристики, как «текучая современность», «общество потребления», «общество риска». Чаще всего эти термины метафорически описывают фиксацию перехода от плотного и структурированного мира обязательств («твердого» состояния) к пластичному и свободному от условных границ и социальных барьеров миру текучего «жидкого» состояния реальности[310]. Соответственно, культуру сегодняшнего дня маркируют терминами «мозаичности», «ризомности», «виртуальности» и «символичности». Как бы вы описали современную вам реальность? И какие кардинальные изменения лишили нашу реальность устойчивости, если вы согласны с озвученными мной метафорами?

В. В. Миронов. Когда мы говорим о культуре, предшествующей сегодняшней, мы всегда рисуем себе некий образ, который не очень соответствует действительности. Культура никогда не была единой, хоть мы употребляем термин «общечеловеческая культура». Были французы, немцы, англичане, турки, японцы, жившие в таком отдалении, что об этой культуре у нас знать никто не мог до тех пор, пока лично не посетит Японию. Центральное — то, что культура всегда представляла

[310] *Бауман З.* Текучая современность / пер. с англ. С. А. Комарова; под ред. Ю. В. Асочакова. СПб.: Питер, 2008. 240 с.

собой систему кластерную. Каждый кластер занимал свое местечко, чем-то отличался. Более того, я думаю, что даже в период устной культуры эта кластерность была очень высока. Представим человека, который не мог перевести образцы своей устной культуры в текст, — о его культуре никто не знал. Культуры, по сути, были очень замкнуты. Письменность и печать стала разрушать эту замкнутость за счет того, что стали фиксироваться тексты. Вывод один: такого рода кластерность всегда присутствует. Почему этот вопрос становится таким острым сегодня? Потому что говорят о глобальной культуре, которая представляется несколько абстрактно, как некая модель, в которой, даже если мы ее примем, следует эти культуры как-то расположить. Мы не можем отменить немцев, французов, англичан: допустим, у нас глобальная модель культуры, и эта модель-этажерка состоит из пяти этажей. Каждый этаж будет занимать своя культура. Есть пронизывающие связи, сегодня они усилились. Пронизывающие связи в устной культуре были только природными и географическими: одна земля, море, горы. Сегодня эта глобальность — на уровне коммуникации, связующим звеном современной культуры является коммуникация. Коммуникация, которая раньше была частично разорвана, сегодня стала связывать культуру. При всем различии языков этот общий стержень, безусловно, появился. Это мне кажется центральным.

Э. Д. Вы часто в работах апеллируете к Лотману, говоря о связи культуры с языком ее носителей. Как известно, Ю. М. Лотман утверждает, что «всякая система, служащая целям коммуникации, — может быть определена как язык». Язык же он определяет как «код плюс его история»[311]. То есть память культуры закодирована живым языком и понимание культуры есть некий процесс раскодирования, интерпретации и перевода. Поскольку для Лотмана понятие текста может содержать в себе не только письменное сообщение, но и носитель информации, возникает вопрос, что собой сегодня представляет типичный текст? Нарратив в Фейсбуке? Социальную сеть?

[311] *Лотман Ю. М.* Культура и взрыв // *Лотман Ю. М.* Семиосфера. СПб.: Издат. дом «Искусство-СПб», 2000. С. 13.

В. М. Если нам передается смысл и значение, мы можем пренебречь носителем. Например, конфигурацию памятника или архитектурного сооружения, которое непонятно нам с вами, тоже нужно расшифровывать. Значение Триумфальной арки, очевидное для человека Древнего Рима, уже недоступно каждому человеку сегодня, его нужно перевести, хотя все — и тот человек, который жил тогда в Риме, и сегодняшний человек — видят одну и ту же арку. Но видят они ее по-разному. В период Древнего Рима арка была местом, которое люди проходили, они выходили из города и после этого им разрешалось убивать, они становились воинами. Возвращаясь с войны через арку, они становились гражданскими. Сегодня эту функцию арка уже не выполняет. Более того, сюда примешивается еще одна вещь: люди на те же самые образования смотрят через призму современности. Вспомнился забавный пример: Тургенев в одном из романов пишет, что идет через поле и ощущает запах конопли, который вызывает у него страстную тоску по родине («Помнится, я шел домой, ни о чем не размышляя, но с странной тяжестью на сердце, как вдруг меня поразил сильный, знакомый, но в Германии редкий запах. Я остановился и увидал возле дороги небольшую грядку конопли. Ее степной запах мгновенно напомнил мне родину и возбудил в душе страстную тоску по ней. Мне захотелось дышать русским воздухом, ходить по русской земле»[312]). Сегодня коннотация конопли будет означать исключительно наркоманию, а отнюдь не романтические воспоминания. Получается, что мы всегда не только расшифровываем, но одновременно и зашифровываем информацию в своем времени. Текстом является, и Лотман это подчеркивает, все, что способно нести информацию, смысл, значение, и может предстать перед нами в открытой форме, закрытой форме, быть закодированным и так далее.

Э. Д. Таким образом, получается, что специфика любой культуры — это знаки и тексты, в которых зашифрована некая информация, т. е. вложенные в них содержание и смысл. А из этого следует, что понимать то или иное явление культуры, — значит вычленять, «раскодировать» его невидимый

[312] *Тургенев И. С.* Ася. Первая любовь. Вешние воды: повести. М.: АСТ: Астрель: Полиграфиздат, 2011. 378 с.

субъективный смысл. То есть только осмысленный текст становится фактом культуры. Являются ли сегодняшние полотна текстов в социальных сетях осмысленными?

В. М. Дело в том, что сам термин «осмысленный» в своем значении несет операцию осмысления. Значит, если мы говорим «осмысленный текст», мы должны подразумевать, что какой-то текст не может быть осмыслен. Например, если вы не знаете другого языка и вам дают какие-то иероглифы, для вас это будет какая-то конфигурация. Вы, конечно, можете называть ее текстом, но он не может быть осмыслен. Осмысление — значит пропускание какой-то информации через свой мозг с целью ее интерпретации, расшифровки, раскодировки и т. д. Мы можем гипотетически представить, что нечто может быть не осмыслено. Тогда это вряд ли будет текстом.

Социальные сети по сути — это новое явление: перенос устной речи в написание. Как и любая форма, она ведь может достигать определенной степени совершенства. В этом плане мы можем встретить в Фейсбуке очень интересные рассуждения. Есть уже авторы, которые составляют книги из своих же постов, опубликованных в Фейсбуке.

Когда появилась ручка, она стала фиксировать на бумаге устный текст. Это похожее явление. Другое дело, что для того, чтобы вас прочитали, вы должны были написать письмо или книгу. Многие оставляли свои дневники и архивы на видном месте, чтобы их прочитали. Сегодня в сети это делается сразу, что ведет к определенным трансформациям, эмоциям, ошибкам. Человек иногда может переживать из-за того, что он выбросил текст, который он не до конца осмыслил.

Э. Д. Сейчас традиционная книжная культура развивается в сети двояко, с одной стороны, это прямые копии, например, так работают электронные библиотеки с отсканированными книгами, с другой — это собственные новые формы обсуждения в сети, где текст предстает мозаично и гипертекстуально, в виде цитат или впечатлений от прочитанного.

В. М. Тут есть несколько моментов. Во-первых, даже отсканированный текст так же, как текст, перешедший из устного в письменный, приобретает другие функции, например он

может передаваться, он может быть порван, он может быть зачеркнут. Отсканированные тексты точно так же приобретают некоторые возможности, которых не было ранее. Так, раньше вы читали Толстого и по ходу чтения могли что-то забыть. Сейчас вы всегда можете вернуться, причем вернуться быстро, мгновенно найдя нужный фрагмент. Или же мы можем одновременно с текстом давать картинки, нашу геолокацию, вставлять гиперссылки, стикеры. Я не сторонник говорить, хуже это или лучше, просто так происходит. Можно поставить другой вопрос: Пушкин пользовался бы Фейсбуком? Я думаю, что пользовался бы. Тогда, понятно, мы не имели бы его дневников, но имели бы что-то другое — мы собирали бы его статусы. Здесь не может быть тоски о том, что мы уходим от некоего идеала и приходим к чему-то плохому. Более того, мы не знаем, что нас ждет впереди: сегодня уже и речь преобразуется, уже простые вещи человек может говорить, и они оказываются написанными.

Э. Д. Мы не можем не затронуть тему фальсификаций. Применительно к Интернету достоверность является ключевой ценностью контента. Д. Ланир предлагает такую классификацию произведений культуры: произведения первого порядка — подлинные, произведения второго порядка — «фрагментарные реакции» на подлинное, в результате чего, по мнению автора, Интернет генерирует большое количество вторичного и заглушает первичное[313].

В. М. Это верно, но мы должны при этом понять, что у нас выступало гарантом текста. В старой культуре мы не занимались проверкой текстов на подлинность. Гипотетически можно представить, что на обложке могло быть написано «Л. Н. Толстой. Анна Каренина», а на самом деле написал бы ее Тургенев. Технически это можно было сделать, но издательство брало на себя определенные обязательства, хотя, конечно, фальсификации все равно были.

Есть пример из нашей факультетской жизни, когда один из наших студентов опубликовал некий текст XVIII века под фамилией нашего преподавателя. Раньше автор был

[313] См.: *Lanier J.* You are not a gadget. London: Penguin, 2011. 240 p.

авторитетом, сегодня текст воспринимается просто как текст. Интернет постепенно идет к регуляции, включая развитие авторского права. Вполне представимо, что мы придем к тому, что, публикуя текст, автор будет прилагать отпечаток своего пальца по примеру смартфонов. Но одновременно нужно понимать, что творчество, пока нет этих ограничений, носит коллективный характер. Следует подумать, какие коллективные формы, невозможные раньше, стали возможными. Например, Толстой не мог беседовать с Шекспиром, которого, кстати, очень не любил. А сегодня гипотетически Толстой мог бы внутри Интернета создавать новый текст вместе с Шекспиром или открыто полемизировать с ним.

Э. Д. М. Маклюэн в истории человеческой цивилизации выделял четыре эпохи: 1) эпоха дописьменного варварства; 2) тысячелетие фонетического письма; 3) «Галактика Гуттенберга»; 4) «Галактика Маркони» И пятым пунктом мы уже можем добавить «Галактику Интернет». В книге «Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе» М. Кастельс называет Интернет «универсальным социальным пространством свободной коммуникации», а также «ключевой технологией информационной эпохи», считая его воплощением «культуры свободы и личного творчества». Как его использовать — все это зависит от желания самих пользователей. Удовлетворения каких потребностей, на ваш взгляд, заложено в Галактике Интернета?

В. М. Сложный вопрос. Во-первых, это зависит от самого индивида. Кто-то найдет в Интернете Толстого и будет его читать, а кто-то принципиально будет идти по новостной ленте, которая создается машиной. Образуется информационный тоннель, достаточно специфический, по которому мы идем. Маклюэн говорит, что мы фактически возвращаемся к устной культуре, но на другой технологической базе, потому что мы замыкаемся уже технологическими кластерами: разные компьютеры, разные скорости Интернета влияют на контент, с которым мы будем работать. На низкой скорости Интернета вы не сможете прочитать большой текст или посмотреть видео.

В этом есть громный комфорт: вы можете, не выходя из дома, ограничить себя кругом своих людей, кругом своей

литературы, кино, которое вы будете просматривать, и вам этого хватит на всю жизнь. Во многих технологически развитых странах уже получил распространение этот феномен, в Японии названный «хиккомори». Это целое поколение молодых людей, которым пользование Сетью позволяет проживать жизнь, не выходя из комнат. Но при этом мы должны понимать, что это не весь мир. Пост человека на Фейсбуке лайкнули 300 человек, и он считает, что его читает весь мир. И наоборот, огромное количество лайков или дизлайков не означает, что человек прав или ошибается. Очень хорошая фраза: «Все-таки в падали что-то есть, миллионы мух не могут ошибаться» (Станислав Ежи Лец). Надо понимать, что количество лайков еще не является критерием.

И вряд ли Платон, описывая знаменитую пещеру, мог догадываться о современных технологиях, которые превратят его метафору пещеры в своеобразную реальность. Но в отличие от людей его пещеры, ныне перед нами современная дигитальная пещера. Два года назад в Германии выбрали словосочетание, которое наиболее четко описывает нынешнее поколение, — *Generation Kopf unten* (буквально «поколение с опущенной головой»)[314]. И вот, проходя через холл нашего учебного корпуса, я обратил внимание на то, что в наиболее темных закутках сидело множество студентов, и каждый держал в руке гаджет. Они абсолютно не общались между собой (если только посредством тех же гаджетов). И я подумал — вот он, реализованный образ платоновской пещеры, где люди погружены в мир теней, и их даже не нужно специально приковывать реальными цепями, ибо они прикованы цепями технологическими.

Еще Платон показывал, что это не безобидно. Если человек оказывается в такой ситуации навсегда, то иного понимания реальности, кроме нынешней, у него не возникнет, а значит, и истина будет единственной. Более того, пребывание в этой пещере становится комфортным, ибо просто отдаляет человека от иных возможных проблем, связанных с действительным миром. Как отмечает Платон, в ряде случаев уподобление

[314] Речь идет о фиксации того факта, что сегодня взгляды большинства людей и особенно молодого поколения устремлены в гаджеты, что и требует постоянно опущенной головы.

реальности может приобретать характер имитации. Для них тень неотличима от реальности. «Как же им видеть что-то иное, раз всю свою жизнь они вынуждены держать голову неподвижно?»[315].

Более того, глобальная цифровая пещера может послужить моделью нового тоталитарного общества. При внешне сохраняющейся свободе нажимать кнопки и беседовать в социальных сетях человек все в большей степени передает власть системе, в которой он становится цифровым винтиком или кодом.

Э. Д. В киберкультуре Кастельс выделяет четыре равноценных субкультуры: культура техноэлиты, культура хакеров, культура обывателей и культура предпринимателей, из которых в качестве более свободных социолог выделил техноэлиту. Белл, в свою очередь, в своих работах предрекал набольшую власть университетам как центрам развития технологий.

В. М. Пророчества не сбываются, потом, есть проблема понимания самой элиты. Техноэлита скорее задает «рамки коридора». Позитивная задача хакеров — показать слабости системы, неслучайно им за это специально платят. Например, после обновления смартфонов выходят статьи о том, что обновление сопровождается расширением доступа смартфона к адресам и т. д. Более того, в современных технологиях возникают возможности, которые даже программистами не были предусмотрены. Этот технологический объект или, точнее сказать, субъект, может вести себя не очень запрограммированным образом. Например, случайное нажатие клавиши активизирует функции, которые не были заложены. Или он фотографирует там, где не должен был фотографировать. Тот, кто это создает, не может предусмотреть всех нюансов действия этой системы. Это уже спонтанное развитие технологии. Вполне вероятно, что мы говорим об искусственном интеллекте. Он создан нами, но он уже настолько сложный, что может действовать за нас.

Э. Д. Есть ли граница между «бесполезной тратой времени» и «временем, проведенном качественно в сети»? Существует ли какая-нибудь «норма времени», которую можно

[315] *Платон*. Государство. Книга седьмая / пер. А. Н. Егунова // Собр. соч. в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 239.

отвести на пребывание в виртуальном мире? Нужны ли какие-то специальные ограничения?

В. М. Любая культура, любое сообщество всегда связаны с ограничениями. Уходя, гасите свет, переходите улицу на зеленый и т. д. Культура без ограничений невозможна и поэтому понятно, что технологические ограничения тоже реализуемы. Например, они могут ввести в ваш аппарат некое программное устройство, которое не даст вам находиться в интернете более одного часа. Оно может носить мягкий характер, например, напоминание звуком, но может носить и жесткий характер, когда телефон просто будет выключаться и включить его можно только через диспетчера. Технически это легко выполнимо даже сейчас. Более того, ясно, что есть люди, которые уже не могут без смартфонов, Интернета — проводились исследования, в которых стало ясно, что без Интернета такие люди сходят с ума.

Э. Д. Главной темой современной повестки дня звучит трансформация традиционного общества в цифровое. Как вы считаете, возможна ли такая технологическая революция сверху?

В. М. Культура развивается так, что государство, безусловно, становится одним из первых потребителей всех новых технологий. Вот удобно нам сегодня не носить с собой деньги, а расплачиваться телефоном. Удобно путешествовать по странам, когда не стоит проблема перевоза денег. Раньше, уезжая надолго, люди везли деньги в чемоданах. Сегодня все гораздо удобнее и, принимая эти удобства, человек автоматически соглашается с возможным контролем над ним. Конечно, будут вырабатываться и правовые, и нормативные схемы. Любопытно, как электронные браслеты сегодня напоминают тюремные браслеты. В США надевали браслеты на преступника, чтобы он никуда не убежал. Сегодня эти браслеты мы сами на себя надеваем. Нам удобно, чтобы машины хорошо ездили, чтобы мы быстро переходили улицы. Но сложно провести границу: где здесь простой *Ordnung*, как сказали бы немцы, а где тоталитарный режим. Где это простой *Ordnung*, когда вы ходите по улице и на вас светит солнце, а где *Ordnung*, который уже похож на концлагерь. Получается новая тотальность, новая

тоталитарность: внешне человек думает, что он свободен, ведь он сам выбирает, что ему нравится.

Э. Д. Дети сегодня очень изменились, у них повысилась скорость обработки информации, они быстрее утомляются и хуже концентрируются. Как вы считаете, возможно, при составлении учебных планов это необходимо учитывать, в особенности в школе?

В. М. Сам термин «предмет», и это мой любимый тезис, содержит в себе «предметные очки». Плох не сам предмет как таковой. Предмет позволяет выявить законы в чистом виде: математика выявляет математические законы, физика — физические. А как сделать так, чтобы сфера образования была сферой обобщающей? Это сложный вопрос, особенно для школы. Здесь сетевая структура, сетевые связи, которые появляются благодаря Интернету, могли бы принести какую-то пользу. Учитель дает с точки зрения предмета некую историю, ученик может найти в Интернете другую. Это не значит, что он вышел за рамки предмета, он просто выявил другую предметную линию, он прочитал не про Великую Отечественную войну, а про войну Суворова, и получил другое предметное ограничение. Зачастую даже сегодня людям не приходит в голову, что «Википедия» существует на разных языках, и если вы сравните французскую, английскую, немецкую, американскую и русскую «Википедию», вы получите очень разную информацию. А обыватель, понятное дело, опирается на свою, поскольку он знает этот язык. Поэтому для нас важно научить студента ориентироваться в этом, не спешить делать выводы, уметь пользоваться новейшими технологическими системами, которые предоставляет современная наука, но при этом сохранять критический дух, не подменяя истину тем, что появляется у вас в поисковике. И это самая важная проблема, потому что она недопонимается с обеих сторон. Преподаватели, часто будучи плохими пользователями этих электронных устройств, не понимают, откуда студент это берет. А студент может осознавать это и тем самым манипулировать преподавателями. Для меня, например, «Антиплагиат» — это смешно. Я всегда определю без всякого «Антиплагиата», насколько заимствована работа, потому что я хорошо в этом разбираюсь.

А для многих наших коллег она существует. И это приводит к имитации, манипуляции наукометрическими требованиями, когда, скажем, студент делает работу, компилируя информацию из электронных источников, и хороший, опытный преподаватель это мгновенно почувствует. Вот тут нужен взаимный путь. Когда я читаю лекцию, а студенты записывают и фотографируют, я всегда говорю им, что они тратят свое время. Вы представьте себе: я читаю лекцию полтора часа, вы столько же за мной записываете, и у вас создается впечатление, что вы меня послушали, перенеся это в айфон, и вы не очень внимательно слушаете... Потом, дома, может быть, вы эту лекцию будете слушать еще полтора часа, всего уже три часа. Потом эту лекцию вам нужно расшифровать, и это еще полтора часа. Таким образом, получается четыре с половиной часа. И вместо того чтобы посидеть и выписать то, что вам нужно, потратив искомые полтора часа, вы тратите пять часов. При всем при том, что большинство к этому тексту не возвращается. Люди не понимают, что на лекции и при беседе гораздо важнее слушать, а читать учебник или гуглить лучше перед лекцией, чтобы новая информация ложилась на уже знакомую почву и вы схватывали только то, что вы не знаете. Тогда вы экономите время, у вас возникают содержательные вопросы. Или, например, можно свести все к красивым презентациям, но они могут задавить личность преподавателя, которая гораздо интереснее без всяких презентаций.

Это проблема образования в целом: для того чтобы освоить, ты должен на каком-то этапе упростить, а потом понять, что все, что ты освоил, было упрощенным. Здесь очень важна роль философии. Сегодня в школах философия как никогда должна присутствовать, но не в виде предмета, а в виде покрывающего зонта, когда в каждом предмете можно обнаруживать взаимосвязи с другими предметами через философию. Если бы было возможно, я бы ввел введение в философию не как историю, а как рассуждение над предметом.

Библиография

Абельс Х. Интеракция, идентичность, презентация. СПб.: Алетейя, 2000.

Александров Ю. И. Введение в системную психофизиологию // Психология XXI века. М.: Пер Се, 2003. С. 39–85.

Аристотель Метафизика // Аристотель. Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1975.

Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004.

Балдаев Д. Татуировки заключенных: Альбом. СПб.: Лимбус Пресс, 2001.

Барт Р. Мифологии. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996.

Батанина Л. С. Самоидентификация личности в условиях культуры массового общества: дис. ... канд. филос. наук. Улан-Удэ, 2004. 162 с.

Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М.: Наука, 1969. С. 100–101.

Бауман З. Пьер Бурдье, или Диалектика vita contemplativa и vita activa / пер. с англ. А. Д. Ковалева // Социологический журнал. 2015. № 3. С. 5–19.

Бауман З. Текучая современность. СПб.: Питер, 2008.

Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979, С. 7–162.

Белинская Е. П. Изменчивость Я: кризис идентичности или кризис знания о ней? // Психологические исследования. 2015. № 8 (40). URL: http://psystudy.ru (дата обращения 05.12.2019).

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

Бернштейн Н. А. О ловкости и ее развитии. М.: Физкультура и спорт, 1991.

Богомолова Е. И. Конструирование личностной идентичности, проблемы приватности личности, ее анонимности и безопасности в социальной сети // Человек. Сообщество. Управление: научно-информационный журнал. 2014. № 2. С. 104–120.

Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург: УрГУ, 2000.

Бодрийяр Ж. Город и ненависть // Логос. 1997. № 9. С. 107–116.

Бэкон Ф. Великое восстановление наук. Новый Органон // *Бэкон Ф.* Соч.: в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1971.

Вархотов Т. А. Картезианская антропология как эпистемологическая рамка современной философии сознания // Философия сознания: классика и современность. М.: Издатель Савин С. А., 2007.

Вархотов Т. А. Статус и функции массмедиа в обществах современного типа // Сб. мат. XVI конф. «Наука. Философия. Религия»: Человек перед вызовом новейших информационных и коммуникативных технологий (г. Дубна, 21–22 октября 2013 г.). М.: Фонд Андрея Первозванного, 2014.

Васильев В. В. Учение о душе в метафизике XVIII века. Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та, 2000.

Васильев В. В. Философская психология в эпоху Просвещения. М.: Канон+, 2010.

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Канон+, 2008.

Витгенштейн Л. Философские исследования. М.: АСТ, 2011.

Войскунский А. Е., *Евдокименко А. С.*, *Федунина Н. Ю.* Сетевая и реальная идентичность: сравнительное исследование // Психология: журнал Высшей школы экономики. 2013. Т. 10, № 2. С. 98–121.

Войскунский А. Е. Групповая игровая деятельность в Интернете // Психологический журнал. 1999. № 1. С. 126–132.

Выготский Л. С., *Лурия А. Р.* Этюды по истории поведения. М.: Педагогика-Пресс, 1993.

Выготский Л. С. Мышление и речь. М.: Лабиринт, 1999.

Выготский Л. С. Психология развития человека. М.: Смысл; Эксмо, 2005.

Гадамер Х. Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988.

Галилей Г. Избранные труды: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1964.

Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000.

Генис А. Вавилонская башня: искусство настоящего времени. М.: Независимая газета, 1997.

Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М.: Прогресс, 1988.

Горный Е. Русский LiveJournal: влияние культурной *идентичности* на развитие виртуального сообщества // Control + Shift: публичное и личное в русском Интернете: сб. ст. М.: Новое литературное обозрение, 2009.

Гоффман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М.: Канон-пресс, 2000.

Гринблатт С. Ренессанс. У истоков современности. М.: АСТ, 2014.

Грушевицкая Т. Г., *Попков В. Д.*, *Садохин А. П.* Основы межкультурной коммуникации. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2002.

Гусейнов А. А. Мораль как предел рациональности // Вопросы философии. 2012. № 5. С. 4–18.

Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 2001.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004.

Гуссерль Э. Логические исследования Т. II. Собрание сочинений. Т. 3 (1). М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001.

Давыдов В. В. О месте категории деятельности современной теоретической психологии // Деятельность: теории, методология, проблемы. М.: Политиздат, 1990. С. 143–156.

Декарт Р. Метафизические размышления // *Декарт Р.* Избр. произв. М.: Наука, 1950. С. 314–380.

Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989.

Делез Ж. Логика смысла / пер. с фр. Я. И. Свирского. М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998.

Деннет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания. М.: Идея-Пресс, 2004.

Докинс Р. Эгоистичный ген. М.: Мир, 1994.

Дубровский Д. И. В «Театре» Дэниэла Деннета (по поводу одной популярной концепции сознания) // Вопросы философии. 2003. № 7. С. 92–111.

Дубровский Д. И. Информация, сознание, мозг. М.: Высш. шк., 1980.

Дубровский Д. И. Новое открытие сознания? (По поводу книги Дж. Серла «Открывая сознание заново») // Вопросы философии. 2003. № 7. С. 92–112.

Дубровский Д. И. Проблема духа и тела: возможности решения (В связи со статьей Т. Нагеля «Мыслимость невозможного и проблема духа и тела») // Вопросы философии. 2002. № 10. С. 92–107.

Дубровский Д. И. Психические явления и мозг: философский анализ проблемы в связи с некоторыми актуальными задачами нейрофизиологии, психологии и кибернетики. М.: Наука, 1971.

Жижек С. Обойдемся без секса, ведь мы же пост-люди! URL: https://ruthenia.ru/logos/kofr/2002/2002_12.htm (дата обращения 12.12.2019).

Заковоротная М. В. Идентичность человека: социально-философские аспекты. Ростов-н/Д: Сев.-Кавказ. науч. центр высш. шк., 1999.

Зверева И. А. Персональная идентичность в условиях сетевой культуры: философско-антропологический анализ: дис. … канд. филос. наук. Ростов-н/Д, 2014.

Иваницкий А. М. Естественные науки и проблема сознания // Вестник Российской академии наук. 2004. Т. 74. № 8. С. 716–723.

Иванов Д. В. Общество как виртуальная реальность // Информационное общество: сб. М.: АСТ, 2004.

Иванов Д. В. Природа феноменального сознания. М.: Книжный дом «Либроком». 2013.

Ильенков Э. В. Диалектическая логика: очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1984.

Ильенков Э. В. Проблема идеального // Вопросы философии. 1979. № 6. С. 128–133, 135, 139–140; № 7. С. 145–147, 154–155, 158.

Ильенков Э. В. Что же такое личность? // *Ильенков Э. В.* С чего начинается личность. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1983.

Ильенков Э. В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.

Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.

Канаева Т. В. Структура и функционирование социальной идентичности как результат взаимодействия субъектов: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Новосибирск, 2008.

Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // *Кант И.* Избранное: в 3 т. Калининград: Калинингр. кн. изд-во, 1998.

Кант И. Критика способности суждения // *Кант И.* Соч.: в 8 т. Т. 5. М.: Чоро, 1994. „ *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2006.

Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // *Кант И.* Собр. соч.: в 6 т. Т. 4, ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 69–197.

Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана. М.: ГУ ВШЭ, 2000.

Киз Д. Множественные умы Б. Миллигана. М.: Эксмо; СПб.: Домино, 2003.

Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм. М.: Республика, 1998.

Кон И. С. В поисках себя. М.: Политиздат, 1984.

Кон И. С. Открытие Я. М.: Политиздат, 1978.

Косенчук Л. Ф. Концепции виртуальной или сетевой идентичности: критический анализ // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 5. URL: https://science-education.ru/ru/article/view?id=14630 (дата обращения 02.12.2019).

Косенчук Л. Ф. Персональная идентичность в условиях сетевой Культуры: философско-антропологический анализ: дис. ... канд. филос. наук. Ростов-н/Д, 2014.

Косивченко Е. И. Характерологические особенности личности пользователей социальных сетей Интернета // Дружининские чтения: матер. X Всерос. науч.-практ. конф. Сочи: СГУТиКД, 2011. С. 140–144.

Костерина И. В. Публичность приватных дневников: об идентичности в блогах Рунета // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. 2008. № 3. С. 183–191.

Кристева Ю. Душа и образ // *Кристева Ю.* Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск: Водолей, 1998.

Кристева Ю. Изоляция, идентичность, опасность, культура... // Вестник Европы. 2005. № 15. С. 227–241. URL: http://magazines.russ.ru/vestnik/2005/15/kri26.html (дата обращения 20.06.2020).

Кузанский Н. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1979.

Лакан Ж. Стадия зеркала как образующая функцию «Я» // *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 1. М.: Гнозис, Логос, 1998.

Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М.: Медиум, 1995.

Лапланш Ж., *Понталис Ж.-П.* Интеллектуализация. Словарь по психоанализу. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010.

Леви-Брюль Л. Первобытное мышление // *Леви-Брюль Л.* Психология мышления. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1980.

Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб.: Высш. религиозн.-филос. шк., 1998.

Лекторский В. А. Познание, действие, реальность // Вопросы философии. 2017. № 9. С. 5–23.

Лекторский В. А. Рациональность как ценность культуры // Вопросы философии. 2012. № 5. С. 26–35.

Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. М.: Наука, 1980.

Лекторский В. А. Философия, познание, культура. М.: Канон+, 2012.

Лекторский В. А. Что есть знание? // Знание как предмет эпистемологии. М.: ИФ РАН, 2011. С. 4–26.

Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2001.

Лекторский В. А. Я // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН. М.: Мысль, 2000.

Лейбниц Г.-В. Монадология: соч. в 4 т. Т. I. М.: Мысль, 1982.

Лем С. Звездные дневники Ийона Тихого. Путешествие двадцать первое. М.: АСТ, 2009.

Лем С. Солярис. М.: АСТ, 2006.

Лем С. Футурологический конгресс. М.: Текст, 1994.

Лем С. Эдем. М.: АСТ, 2008.

Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. М.: Смысл, 2004.

Летов Е. В. Сетевая идентичность в контексте культурных процессов информационного общества: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2013.

Логвиненко А. Д. Чувственные основы восприятия пространства. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1985.

Локк Дж. Сочинения: в 3 т. Т. 1: Опыт о человеческом разумении. М.: Мысль, 1985. С. 78–582.

Малахов В. С. Идентичность // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН. М.: Мысль, 2000–2001.

Малахов В. С. Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. 1998. № 2. С. 43–53.

Мальковская И. Л. Многоликий Янус открытого общества: опыт критического осмысления ликов общества в эпоху глобализации. М.: КомКнига, 2005.

Мамардашвили М. К., *Пятигорский А. М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.

Маркс К. Тезисы о Фейербахе // *Маркс К.*, *Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. М.: ИПЛ, 1955–1974.

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // *Маркс К.*, *Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. М.: ИПЛ, 1975–1981.

Маркузе Г. Одномерный человек. М.: REFL-book, 1994.

Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Наука, 1999.

Миронов В. В. Процессы трансформации культуры в глобализирующемся мире: коммуникационный вектор // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2010. № 3. С. 3–25.

Миронов В. В. Современное коммуникационное пространство как фактор трансформации культуры и философии // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2006. № 4. С. 34–48.

Миронов В. В. Трансформация культуры в пространстве глобальной коммуникации // Медиаскоп (электронный журнал). 2012. № 2. URL: http://www.mediascope.ru/трансформация-культуры-в-пространстве-глобальной-коммуникации
(дата обращения 14.12.2019).

Михайлов Ф. Т. Общественное сознание и самосознание индивида. М.: Наука, 1990.

Михайлов Ф. Т. Загадка человеческого Я. М.: Ритм, 2010.

Молчанов Ю. Б. Четыре концепции времени в философии и физике. М.: Наука, 1977.

Нагель Т. Каково быть летучей мышью? Самара: Бахрах-М, 2003.

Найссер У. Познание и реальность. М.: Прогресс, 1981.

Никифоров А. Л. Философия науки: история и методология. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998.

Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Книга для всех и ни для кого. М.: Академический проект, 2007.

Пикоделла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // Хрестоматия: Эстетика ренессанса: в 2 т. Т. 1. М.: Наука,1981.

Платон. Диалоги: Феаг, Первый Алкивиад, Второй Алкивиад, Ион, Лахес, Хармид, Лизис. М.: Академический проект, 2011.

Подорога В. Гибель Twinpeaks. URL: http://magazines.russ.ru/oz/2001/1/p11.html (дата обращения 14.12.2019).

Полани М. Личностное знание. М.: Прогресс, 1985.

Поппер К. Логика научного исследования. М.: Республика, 2005.

Пригожин И., *Стенгерс И.* Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М.: Прогресс, 1986.

Райл Г. Понятие сознания. М.: Идея-Пресс, 2000.

Рассел Б. Человеческое познание. Киев: Ника-Центр, 1997.

Рейнгольд Г. Умная толпа: Новая социальная революция. М.: Фаир-пресс, 2006.

Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. СПб.: Алетейя, 2000.

Рикёр П. Человек как предмет философии // Вопросы философии. 1989. № 2. URL: http://knigi1.dissers.ru/books/library1/7236–1.php (дата обращения 12.12.2019).

Рикёр П. Я сам как другой. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2008.

Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М.: Канон-Пресс-Ц: Кучково поле, 1995.

Родькин П. Оранжевая визуальная революция. Фирменные стили против символических систем. Эскалация дизайна и эскалация: власти // *Родькин П.* Оранжевая визуальная революция. М.: Луч, 2005.

Розин В. М. Личность и ее изучение. М.: Эдиториал УРСС, 2004.

Розин В. М. Феномен множественной личности. М.: УРСС, 2013.

Розов М. А. Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии. М.: Новый хронограф, 2008.

Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997.

Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. Человек и мир. СПб.: Питер, 2003.

Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. М.: Педагогика, 1973.

Рябикина З. И., *Богомолова Е. И.* Возможные изменения субъектной позиции личности в связи с нарастающей виртуализацией ее бытия // Человек. Сообщество. Управление. 2013. № 2. С. 76–90.

Садохин А. П. Межкультурная коммуникация. М.: Альфа-М, 2004.

Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2004.

Серл Дж. Открывая сознание заново. М.: Идея-пресс, 2002.

Скворцов Л. В. Культура самосознания: Человек в носках истины своего бытия. М.: Политиздат, 1989.

Скворцов Л. В. Субъект истории и социальное самосознание. М.: Новости, 1983.

Соловьев Э. Ю. И. Кант: знание, вера и нравственность // *Соловьев Э. Ю.* Прошлое толкует нас: очерки по истории философии и культуры. М.: Политиздат, 1991.

Спиркин А. Г. Сознание и самосознание. М.: Политиздат, 1972.

Столин В. В. Самосознание личности. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1983.

Тарасенко В. В. Антропология Интернет: самоорганизация «человека кликающего» // Общественные науки и современность. 2000. № 5. С. 111–120.

Тарский А. Семантическая концепция истины и основания семантики // Аналитическая философия: становление и развитие. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998, С. 90–129.

Тихонов О. В. Социальные сети как пространство самопрезентации индивида // Вестник Казанского технологического университета (Вестник Технологического университета). 2012. Т. 15, № 22. С. 196–198.

Тоффлер Э. Третья волна. М.: АСТ, 2010.

Труфанова Е. О. Единство и множественность «Я». М.: Канон+, 2011.

Труфанова Е. О. Личностная идентичность как инвариант знаний индивида о себе // Знание как предмет эпистемологии. М.: ИФ РАН, 2011.

Турнье М. Пятница, или Тихоокеанский лимб. СПб.: Амфора, 1999.

Уорф Б. Л. Отношение норм поведения и мышления к языку // Новое в лингвистике. Вып. 1. М.: Иностр. лит., 1960.

Фейербах Л. Сущность христианства // Избр. филос. произв. в 2 т. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1955.

Фихте И. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. М.: АСТ, 2000.

Фрейд З. «Я» и «Оно». Тбилиси: Мерани, 1991.

Фрейд З. О психоанализе. Минск: Попурри, 1997.

Фромм Э. Психоанализ и этика. М.: Республика, 1993.

Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: АСТ, 2005.

Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. М.: Наука,1995.

Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000.

Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.

Харре Р. Социальное построение «собственных Я» // Синтаксические и семантические исследования неэкстенсиональных логик / Ин-т философии РАН. М.: Наука, 1989.

Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной *идентичности* // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 112–123.

Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Хоружий С. С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000.

Хюбнер К. Истина мифа. М.: Республика, 1996.

Хюбнер К. Критика научного разума. М.: Ин-т философии РАН, 1994.

Цицерон М. Т. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1993.

Швырков В. Б. Введение в объективную психологию. Нейрональные основы психики. М.: Институт психологии РАН, 1995.

Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах (Предуведомление). 1809 // Шеллинг Ф. В. Й. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989.

Шлик М. Поворот в философии // Аналитическая философия: избранные тексты. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1993.

Шмидт Э., Коэн Д. Новый цифровой мир. Как технологии меняют жизнь людей, модели бизнеса и понятие государств. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013.

Шпет Г. Сознание и его собственник. Заметки // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве 1891–1916. Статьи по философии и психологии. М., 1916. С. 156–210.

Щедровицкий Г. П. Философия. Наука. Методология. М.: Изд-во Шк. культур. политики, 1997.

Эйзенштейн С. М. Монтаж аттракционов // ЛЕФ. 1923. № 3. С. 70–75.

Эпштейн М. Информационный взрыв и травма постмодерна // Информационное общество: экономика, власть, культура: хрестоматия: в 2 ч. / сост. В. И. Игнатьев, Е. А. Салихова. Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2004. Ч. 2. С. 183–196.

Эпштейн М. О виртуальной словесности. URL: http://old.russ.ru/journal/netcult/98–06–10/epstyn.htm (дата обращения 10.06.2020)

Эпштейн М. Протеизм // Проективный философский словарь: Новые термины и понятия. СПб.: Алетейя, 2003. С. 330–334.

Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М.: Флинта, 2006.

Юлина Н. С. Головоломки проблемы сознания. Концепция Дэниела Деннета. М.: Канон+, 2004.

Юлина Н. С. Роджер Пенроуз: поиски локуса ментальности в квантовом микромире // Вопросы философии. 2012. № 6. С. 116–131.

Юм Д. Исследование о человеческом разумении. М.: Прогресс, 1995.

Яковлев А. И., *Катыс Г. П.* Виртуальная реальность — новая информационная технология человеко-машинного взаимодействия. М.: Путь, 1999.

Ясперс К. Общая психопатология. М.: Практика, 1997.

Ames R. T. Confucian role ethics: A vocabulary. Hong Kong: Chinese University Press, 2011.

Armstrong D. A materialist theory of the mind. London: Routledge and Kegan Paul, 1968.

Armstrong D. Is introspective knowledge incorrigible? // Philosophical Review. 1963. Vol. 62. Pp. 417–432.

Bach K. Thinking and believing in self-deception // Behavioral and Brain Sciences. 1997. Vol. 20. Pp. 105.

Back M. D., *Stopfer J. M.*, *Vazire S.*, *Gaddis S.*, *Schmukle S. C.*, *Egloffl B.*, *Gosling S. D.* Facebook profiles reflect actual personality, not self-idealization // Psychological Science. 2010. Vol. 21 (3). Pp. 372–374.

Baumeister R. Identity. Cultural change and struggle for self. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 1986.

Bayne T., *Chalmers D. J.* What is the unity of consciousness? // The Unity of Consciousness: Binding, Integration, Dissociation / ed. A. Cleeremans. Oxford: Oxford University Press, 2003. Pp. 23–58.

Bergstrom-Lynch C. Free to be you and me, maybe: lesbian, gay, bisexual, and transgender parents doing gender with their children // Journal of Gender Studies. 2019. Vol. 29 (3). Pp. 282–294.

Bernecker S. Externalism and the attitudinal component of self-knowledge // Noûs. 1996. Vol. 30. Pp. 262–275.

Berzonsky M. D. A constructivist view of identity development: People as post-positivist self-theorists // Discussions on Ego-Identity / ed. R. J. Kroger. N. Y.: Psychology Press, 1993.

Blakeslee S., *Blakeslee M.* The body has a mind of its own: how body maps in your brain help you do (almost) everything better. N. Y.: Random House, 2007.

Brand M. The nature of human action. Glenview, Ill.: Foresman and Co., 1970.

Brentano F. Psychology from an empirical standpoint. London: Routledge and Kegan Paul, 1973.

Brewer B. Bodily awareness and the self // The Body and the Self / eds. J. L. Bermúdez, A. Marcel, N. Eilan. Cambridge: MIT Press, 1995. Pp. 291–309.

Chalmers D. J. The conscious mind: In search of a fundamental theory. N. Y.: Oxford University Press, 1996.

Cooley C. H. Human nature and the social order. N. Y.: Schocken, 1964.

Cote J. E. Identity studies: How close are we to establishing the social science of identity? An appraisal of the field // Identity: An International Journal of Theory and Research. 2006. Vol. 6. No. 1. Pp. 3–35.

Cote J. E., *Levine C. G.* Identity formation, agency and culture: A social psychological synthesis. Mahwah, N. J.: Lawrence Erlbaum Associates, 2002.

Davidson J. M., *Davidson R. J.* The psychobiology of consciousness. N. Y.: Plenum Press, 1980.

Dennet D. C. The origin of selves // Cogito. 1989. Vol. 3. Pp. 163–173.

Dennet D. C. Consciousness explained. Boston: Little, Brown & Co., 1991.

Dretske F. The mind's awareness of itself // Philosophical Studies 1999. Vol. 95. Pp. 103–124.

Ellis R. Directionality and fragmentation in the transcendental ego // Philosophical Research Archive. 1978. Vol. 5. Pp. 73–88.

Erikson E. Childhood and society. N. Y.: Norton, 1950.

Fodor J. The language of thought. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology. 1975.

Fodor J. Methodological solipsism considered as a research strategy in cognitive psychology // *Fodor J.* Representations: Essays on the foundations of cognitive science. Brighton, Sussex: The Harvester Press, 1979. Pp. 225–253.

Froden S., *Quennerstedt A.* The child as a gendered rights holder // Childhood: A Global Journal of Child Research. 2019. Vol. 27. Pp. 143–157.

Gazzaniga M. S. The consciousness instinct: unraveling the mystery of how the brain makes the mind. N. Y.: Farrar, Straus and Giroux, 2018.

Gee J. P. An introduction to discourse analysis. Theory and method. London: Routledge, 1999.

Gergen K. The saturated self: Dilemmas of identity in contemporary life // American Journal of Sociology. 1992. Vol. 97. No. 6. Pp. 1751–1752.

Gertler B. Self-knowledge. N. Y.: Routledge, 2010.

Giddens A. Modernity and self-identity. Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1991.

Goffman E. Presentation of self in everyday life. N. Y.: Doubleday & Company, Inc., 1959.

Goffman E. Relations in public. Harmondsworth: Penguin Books, 1972.

Habermas U. Communication and evolution of society. Boston: Beacon, 1979.

Hall S. Who needs identity? // Questions of Cultural Identity / eds. S. Hall, P. du Gay. London: Stuart Hall, 1996. Pp. 1–17.

Harré R. Personal being. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

Harré R. Knowledge // The ferment of knowledge. Ch. 1 / eds. G. S. Rousseau, R. Porter. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Hofstadter D. R., *Dennet D. C.* The mind's I: Fantasies and reflections on self & soul. Brighton: Basic Books, 2001.

Holmes R. H. Consciousness revisited // Research in Phenomenology. 1978. Vol. 8. Pp. 191–201.

Humphrey N., *Dennet D.* Speaking for ourselves: An assessment of multiple personality disorder // Raritan. 1989. No. 9. Pp. 68–98.

Jacobsen R. Self-quotation and self-knowledge // Synthese. 1997. Vol. 110. Pp. 419–445.

Karl K., *Peluchette J.*, *Schlaegel C.* A cross-cultural examination of student attitudes and gender differences in Facebook profile content // International Journal of Virtual Communities and Social Networking. 2010. Vol. 2 (2). Pp. 11–31.

Kroker A., *Weinstein M.* Data trash. The theory of the virtual class. Montreal: New World Perspectives, 1994.

Lanier J. You are not a gadget. A Manifesto. New York: Alfred A. Knopf, 2010.

Lenk H. Grasping reality: an interpretation-realistic epistemology, in series on the foundations of natural science and technology. River Edge, N. J.: World Scientific, 2003.

Lifton R. J. The protean self: Human resilience in an age of fragmentation. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Lycan W. G. Consciousness and experience. Cambridge, M.A.: MIT Press (Bradford), 1996.

Manago A. M., *Graham M. B.*, *Greenfield P. M.*, *Salimkhan G.* Self-presentation and gender on MySpace // Journal of Applied Developmental Psychology. 2008. Vol. 29. Pp. 446–458.

McAdams D. P. Power, intimacy and the life story: Personological inquiries into identity. N. Y.: Guilford Press, 1985.

Mead G. H. Mind, self and society. Chicago: University of Chicago Press, 1934.

Moran R. Self-knowledge: Discovery, resolution, and undoing // European Journal of Philosophy. 1997. Vol. 5. No. 27. Pp. 141–161.

Moran R. Authority and estrangement: An essay on self-knowledge. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2001.

Nagel T. What is it like to bearbat? // Philosophical Review. 1974. Vol. 83. No. 4. Pp. 435–450.

Neisser U. Five kinds of self-knowledge // Philosophical Psychology. 1988. Vol. 1 (1). Pp. 35–59.

Neisser U., *Jopling D.* (eds.). The conceptual self in context: culture, experience, self-understanding. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Oyserman D., *Leah J.* Possible identities // Handbook of Identity Theory and Research. Vol. 1: Structures and Processes / eds. S. J. Schwartz, K. Luyckx, L. Vignoles. N. Y.: Springer-Verlag Inc., 2012.

Parfit D. Personal identity // Philosophical Review. 1971. Vol. 80. Pp. 3–27.

Parfit D. Reasons and persons. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 1984.

Pearce B., *Cronen V.* Communication, action and meaning: The Creation of Social Realities. N. Y.: Praeger, 1980.

Plotkin W. B. On the self-regulation of the occipital alpha rhythm: Control strategies, states of consciousness, and the role of physiological feedback // Journal of Experimental Psychology: General. 1976. Vol. 105 (1). Pp. 66–99.

Roden D. Posthuman life: Philosophy at the edge of the human. London: Routledge, 2015.

Rockmore T. Hegelian Interpretations of Marx // Symposium-Canadian Journal of Continental Philosophy. 2015. Vol. 19 (2). Pp. 212–232.

Russell B. Knowledge by acquaintance and knowledge by description // Mysticism and Logic. London: George Allen and Unwin, 1988. Pp. 209–232.

Sabini J., *Silver M.* Moralities of everyday life. N. Y.: Oxford University Press, 1982.

Schutz A., *Luckman T.* The structures of the life world. London: Heinemann, 1974.

Serpe R. T., *Stryker S.* The symbolic interactionism perspective and identity theory // Handbook of Identity Theory and Research. Vol. 1: Structures and Processes / S. J. Schwartz, K. Luyckx, L. Vignoles (eds.). N. Y.: Springer-Verlag Inc., 2012.

Shoemaker S. Self-Reference and Self-Awareness // Journal of Philosophy. 1968. Vol. 65. Iss. 19. Pp. 555–567.

Shoemaker S. Self-knowledge and “Inner Sense” // Philosophy and Phenomenological Research 1994. Vol. 54. Pp. 249–314.

Singer J. A., *Salovey P.* The remembered self: Emotion and memory in personality. N. Y.: The Free Press, 1993.

Smith A. N. Pursuing “Generation snowflake”: Mr. Robot and the USA network’s mission for millennials // Television & New Media. 2019. Vol. 20 (5). Pp. 443–459.

Smith P. B., *Long K. M.* Social identity theory in cross-cultural perspective // Social identities: Motivational, emotional and cultural Influence / eds. R. G. Brown, D. Capozza. Hove: Psychology Press, 2006.

Spears R. Group identities: The social identity perspective // Handbook of identity theory and research. Vol. 1: Structures and processes / eds. S. J. Schwartz, K. Luyckx, L. Vignoles. N. Y.: Springer-Verlag Inc., 2012.

Strawson G. Selves: An essay in revisionary metaphysics. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Stryker S. In the beginning there is society: Lessons from a sociological social psychology // The message of social psychology: Perspective on mind in society / eds. C. McGarty, S. A. Haslam. Cambridge: Blackwell, 1997.

Singer J. A., *Salovey P.* The remembered self: Emotion and memory in personality. N. Y.: Free Press, 2010.

Stryker S. Symbolic interactionism: A social structural version. Menlo Parc, C.A.: Benjamin/Cummings Publishing Company, 2000.

Tart C. States of consciousness. N. Y.: Dutton, 1975.

Taylo C. Self-interpreting animals. Philosophical papers. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. Pp. 45–76.

Turkle Sh. Life on the screen: Identity in the age of the Internet. N. Y.: A Touchstone Book, 1995.

Vignoles L., *Schwartz S. J.*, *Luyckx K.* Introduction: Toward an integrative view of identity // Handbook of identity theory and research. Vol. 1: Structures and processes / eds. S. J. Schwartz, K. Luyckx, L. Vignoles. N. Y.: Springer-Verlag Inc., 2012.

Ward A. Materialism and the unity of consciousness // Analysis. 1980. Vol. 40. Iss. 3. Pp. 144–146.

White S. The unity of the self. Cambridge: MIT Press, 1991.

Whitehead H. Sexual meanings: The cultural construction of gender and sexuality. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Yablo S. Self-knowledge and semantic luck // Philosophical. 1998. Iss. 9. Pp. 219–229.

Yalowitz S. A Dispositional account of self-knowledge // Philosophy and Phenomenological Research. 2000. Vol. 61. Pp. 249–278.

Dryaeva Ella D., Kanaev Ilya A.

Me and the Other: Factors of Identity Formation in the Information Society. Moscow: Moscow University Press, 2020. — 264 p.

This research elaborates on the most prominent Western theories of Self-identity origination. The authors summarize recent advances in the cognitive sciences and review classical and non-classical understanding of the cognition process. The main result of the work is a theoretical distinction between the concepts of Self-identity and Self-consciousness, which allows to mitigate particular philosophical controversies, illuminate the historical trend of the Western culture development, and reveal opportunities for constructing Self-identity within the modern information society.

Научное издание

Дряева Элла Давидовна
Канаев Илья Александрович

Я И ДРУГОЙ:
ФАКТОРЫ ФОРМИРОВАНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ
В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

Координатор проекта *О. В. Гаврилов*
Художественное оформление *И. А. Канаев*, *М. А. Голуб*
Редактор, корректор *С. А. Серебрякова*
Верстка *М. А. Голуб*

Подписано в печать 30.07.2020. Формат 60 × 90/16. Усл. печ. л. 16,5.
Тираж 300. Изд. № 11621. Заказ №

Издательство Московского университета

119991, Москва, ГСП-1, Ленинские горы, д. 1, стр. 15
(ул. Академика Хохлова, 11).
Тел.: (495) 939-32-91;
e-mail: secretary@msupress.com
http://msupress.com

Отпечатано в типографии ООО «Паблит».
127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1. Тел.: (495)230-20-52

Дряева Элла Давидовна, заместитель декана, старший преподаватель философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова, Россия.

Окончила философский факультет МГУ имени М. В. Ломоносова в 2011 г.; кандидатскую диссертацию «Трансформация идентичности в современных коммуникативных средах» защитила в МГУ под руководством члена-корреспондента РАН В. В. Миронова в 2016 г. С 2015 г. работала старшим преподавателем философского факультета и руководителем отдела информационной политики, совмещала научно-педагогическую деятельность с работой в сфере связей с общественностью. Разработала и ведет лекционные и семинарские занятия по авторским курсам «Идентичность в современных коммуникативных средах», «Информационное общество: проблемы и перспективы», «Новые медиа и сетевое общество», «Мультимедийные технологии в коммуникациях». В 2018 г. перешла на должность заместителя декана философского факультета МГУ по общим вопросам. В 2020 г. стала доцентом кафедры социальной философии и философии истории философского факультета МГУ.

Канаев Илья Александрович, постдоктор, научный сотрудник философского факультета Университета Сун Ятсена, Китай.

Окончил философский факультет МГУ имени М. В. Ломоносова в 2008 г.; кандидатскую диссертацию защитил в Институте философии РАН под руководством академика РАН В. А. Лекторского в 2013 г. С 2015 г. работал в университете Цзинань (г. Гуанчжоу, Китай); в 2018 г. получил звание постдоктора КНР. С 2018 г. — научный сотрудник философского факультета Университета Сун Ятсена (г. Гуанчжоу, Китай). В 2020 г. признан высококвалифицированным специалистом провинции Гуандун, Китай.

Исследование построено на основе наиболее влиятельных в западной философии концепций формирования идентичности человека. В нем обобщены современные достижения когнитивной науки; рассмотрено классическое и неклассическое понимание процесса познания.

Анализ и категориальное разделение понятий идентичности и самосознания позволяют устранить противоречия классической и неклассической философии, прояснить исторические тенденции западной культуры и открыть перспективы обретения идентичности в информационном обществе.

Издательство Московского университета

ISBN 978-5-19-011523-9

9 785190 115239

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ

Ученого совета философского факультета МГУ
для выдвижения на соискание премии имени И.И. Шувалова
за монографию «Я и Другой: факторы формирования идентичности в информационном обществе»
(Издательство Московского университета, 2020. – 226 с.)
кандидата философских наук, доцента кафедры социальной философии и философии истории философского факультета МГУ
ДРЯЕВОЙ Эллы Давидовны

Дряева Элла Давидовна (14.06.1989) работает на философском факультете МГУ имени М.В. Ломоносова с 2014 года, с 2016 года кандидат философских наук, в настоящее время занимает должность доцента. Область научных интересов: социальная философия, цифровая коммуникация, философия сознания. Доля участия автора составляет 90%, соавтором монографии является выпускник философского факультета МГУ, к.ф.н., пост-доктор КНР И.А. Канаев.

В монографии Э.Д. Дряевой «Я и Другой: факторы формирования идентичности в информационном обществе» исследуется процесс трансформации идентичности в специфических современных условиях, ключевой особенностью которых в контексте воспроизводства когнитивных процессов являются новые коммуникативные средства и информационные среды. Новизна исследования обусловлена представленным качественным анализом стратегий исследования идентичности человека, которые к настоящему времени обрели первичную институционализацию: психоаналитическая, социально-когнитивная, конструктивистская, нарративная, дискурсивная, интеракционная, кросс-культурная и другие.

При этом отдается предпочтение такой интерпретации идентичности, которая находит зависимость средств формирования и конкретного содержания персональных «Я-концепций» от некоторой модели идентичности более высокого уровня, управляемой не локальными взаимодействиями индивидуальных субъектов, а макро-факторами, среди которых коммуникативные средства и культура обращения с информацией занимает особо важное место.

Исследование обладает высокой степенью актуальности как в плане теоретической рефлексии над самим понятием идентичности, так и в практическом плане - вырабатываются методы исследования современных коммуникативных средств, реализующихся в пространстве интернета, и прогнозируются пути, по которым может в дальнейшем развиваться интернет-среда.

Исследование истории и принципов формирования категории идентичности проясняет преемственность этапов развития западной культуры и позволяет обозначить ее главную тенденцию как стремление к автономному самоопределению отдельного человека. Одним из ключевых моментов данного стремления стало появление категории субъекта как независимого от внешнего мира центра сознания, которое произошло в начале Нового времени. Дальнейшее развитие привело к осознанию значимости телесной упорядоченности и наличия бессознательной сферы психики, которые находятся за рамками традиционного понимания субъекта и привели к трансформации данной категории. Были

признаны структурная сложность и наличие бессознательного в структуре субъекта познания, а также принципиальное влияние инструмента восприятия на результаты наблюдения: данные принципы принято считать характерной чертой неклассической западной философии.

Проведенное исследование демонстрирует сущностную преемственность классической и неклассической философии и их приверженность достижению автономности отдельного человека. В работе объясняется тенденция современной Западной культуры на разделение идентичности человека с данным физическим телом, что проявляется как в пропаганде самопроизвольной самоидентификации в коммуникативной среде, так и в финансировании проектов, позволяющих реально разделить идентичность человека и его тело.

Монография предлагает междисциплинарное осмысление проблемы идентичности и соответствует актуальному уровню научной дискуссии: список использованной литературы содержит 211 источников на русском языке, с акцентом на классические работы, и 92 источника на английском языке, преимущественно современные публикации 2015 – 2020 гг. Монография имеет два приложения: в ходе бесед с академиком РАН В.А. Лекторским и деканом философского факультета МГУ проф. В.В. Мироновым отстаиваются основные принципы исследования в формате живого философского диалога. Также, книга сопровождается авторскими иллюстрациями, подготовленными соавтором И.А. Канаевым специально для данного издания.

Прикладное значение монографии Э.Д. Дряевой определяется возможностью применения достигнутых результатов в учебном процессе, при проведении лекционных и семинарских занятий, а также при подготовке учебно-научной литературы. Монография будет востребована специалистами по социальной философии, истории, психологии, социологии, когнитивной науке.

Кандидатура Дряевой Эллы Давидовны рекомендована Ученым советом философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (протокол № 6 от 09 октября 2020 г.)

Председатель Ученого совета
философского факультета МГУ В.В. Миронов

Ученый секретарь Ученого совета
философского факультета
доцент Е.К. Прокудина

ВЫПИСКА
из протокола №6

заседания Учёного совета философского факультета
МГУ имени М.В. Ломоносова

от 09 октября 2020 года

Присутствовали: 29 членов Ученого совета из 33.

Слушали: о выдвижении кандидатов для участия в конкурсе на присуждение премии имени И.И.Шувалова за научные работы, выполненные профессорами, преподавателями и научными сотрудниками МГУ.

Постановили: рекомендовать к участию в конкурсе на присуждение премии имени И.И.Шувалова за научные работы, выполненные профессорами, преподавателями и научными сотрудниками МГУ кандидата философских наук, доцента кафедры социальной философии и философии истории **Дряеву Эллу Давидовну**.

Голосовали:	«за»	-	21
	«против»	-	8
	недействительных бюллетеней	-	0

Председатель Ученого совета
философского факультета
член-корреспондент РАН В.В. Миронов

Ученый секретарь Ученого совета
философского факультета
доцент Е.К. Прокудина