

ФИЛОСОФСКИЕ, ПОЛИТИЧЕСКИЕ, СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ, ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ И ПРАВО

УДК 316.37

А. В. Борзова

«ИДЕНТИФИКАЦИЯ» ЛИЧНОСТИ: ПОСТГУМАНИСТИЧЕСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ

Статья затрагивает вопрос о сравнимости концепций личности в разных культурно-исторических системах и возможность рассмотрения личности не в форме творческой индивидуальности, а в контексте понятия «идентичность».

Ключевые слова: гуманизм, человек, личность, идентичность.

Alexandra V. Borzova

«IDENTIFICATION» OF PERSONALITY: POST-HUMANISM PROSPECTS

(Sholom-Aleichem Priamursky State University, Birobidzhan)

The article is devoted to the analysis of the conceptual grounds of philosophical interpretation of personality in European humanism in the context of the phenomena of identity.

Key words: humanism, person, personality, identity.

«Человек без личности» — понятие, предложенное Романо Гвардини. Такой человек не стремится к самобытности и своеобразию, к уникальности жизненного пути; он, напротив, «принимает и предметы обихода и формы жизни такими, какими навязывает их ему рациональное планирование и нормированная машинная продукция, и делает это, как правило, с чувством, что это правильно и разумно. Не имеет он и малейшего желания жить по собственной инициативе. Свобода внешнего и внутреннего движения не представляет, по-видимому, для него изначальной ценности. Для него естественно встраиваться в организацию — форму массы — и повиноваться программе, ибо таким способом человеку без личности задается направление» [2, с. 144]. Тем не менее, человек без личности, по убеждению Р. Гвардини, способен реализоваться и в бытии, и в творчестве.

Характерная для современности демифологизация социокультурного мира, в том числе распад и христианского мифа, и последовавшего за

Борзова Александра Венедиктовна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии (Приамурский государственный университет имени Шолом-Алейхема, г. Биробиджан).
e-mail: birphilos@mail.ru

© Борзова А. В., 2012

ним «гуманистического» мифа, проявляется в утрате системы ценностных координат, вне которой человек не в состоянии ориентироваться в пространстве значимых предметов и явлений. На протяжении последних столетий такой системой координат был гуманизм с концепцией личности в качестве точки отсчета, причем личность понимается здесь как индивидуальность. Сущность индивидуальности связана с целостным представлением о человеке, взятом в единстве всех его свойств и особенностей. В сущностное определение индивидуальности входят такие понятия, как единичность, неповторимость, авторство, самобытность, собственный способ жизни и т.д. Современной философской литературой постоянно воспроизводится пессимистическая оценка настоящего положения индивидуальности (соответственно, личности), и здесь важно осознать, в рамках какой концепции человека оценивается настоящее и будущее личности. «В этой теме», — отмечает Ю. Давыдов, рассуждая о проблеме «смерти человека» в западноевропейской культуре, — «симптоматично все: и то, когда, в какую эпоху она возникла, и то, кем была выдвинута, и то, где получила распространение и сохранила свою актуальность» [3, с. 31]. В рамках индивидуалистической культуры судьба индивидуальности в современных социокультурных условиях представляется трагичной: индивид, не ставший индивидуальностью, — несостоявшаяся личность, ущербная, деформированная. Как убедительно доказывает Ю. Давыдов в своем исследовании, констатация фактического положения вещей (в частности, ситуация с личностью и индивидуальностью сегодня), «осуществляемая в рамках ограниченных мировоззренческих предпосылок, замыкает теоретическую перспективу мыслителя, побуждая его искать выход из создавшегося положения там, где оно лишь усугубляется: завершается, образуя свой второй полюс» [3, с. 99]. Поэтому сложно обнаружить реальные перспективы гуманистической личности, исходя из гуманистического понимания личности и сущности человека. Например, критика массового общества в ортегианской, марселевской концепции внутренне противоречива — элита духа (состоящая из творческих индивидуальностей) возможна только как антипод «массы» и в её отсутствие теряет смысл.

Индивидуальность выступает основной носительницей культурных форм западноевропейской цивилизации. В качестве субстанционального начала индивида она обеспечивает его внутреннее структурирование как человека в культуре. Универсализация индивидуально-личностного способа бытия человека в условиях кризиса индивидуальности ведет к отождествлению процессов разрушения (и саморазрушения) индивидуальности и личности. Ренессансно ориентированные мыслители, констатируя кризис гуманизма, рассуждают о настоящем моменте в модусе должного — настоящее (кризисное состояние гуманизма) должно быть преодолено, и только в этом его значение. Являясь историографическим феноменом, гуманизм сформировал соответствующую модель человека, репрезентативную потребностям своей эпохи. Личностный способ бы-

тия понимается в западноевропейской философской традиции как эстетический, характеризующийся совпадением поля деятельности человека с полем непосредственного переживания, личность на этом основании отождествляется с индивидуальностью. В силу тотальной эстетизации современного социокультурного пространства эстетический способ бытия приходит к своему логическому завершению. Изменяются основания социокультурного пространства — изменяется и способ выражения человеческой сущности в истории; гуманистический идеал творческой индивидуальности как ценностный ориентир эпохи утратил свою актуальность, поскольку возможности его реализации сегодня перекрываются новыми реалиями общественного устройства и индивидуального бытия. Происходящие сегодня изменения составляют важнейшие онтологические предпосылки для формирования концепций новой исторической формы человеческой сущности, преодолевающих критерии определения человечности с позиций гуманистической культуры. Определение сущности человека в контексте историчности не может уместиться в характеристики гуманистического толкования человечности, а отрицание гуманизма не должно сегодня восприниматься как утверждение «бесчеловечного» или «бесчеловеческого», так как это отрицание является одной из тенденций в разработке мировоззренческих теорий.

В этой связи важным является вопрос о сравнимости представлений о личности в разных культурно-исторических системах и возможность рассмотрения личности в других, отличных от западноевропейской, перспективах; возможность подхода к личности с определенных метапозиций, позволяющих создать ситуацию внеходимости — что было проблематичным для критики гуманизма, идущей изнутри самой гуманистической культуры. «Дискурсивная матрица „творческой индивидуальности“», — отмечает, в частности, Н. Плотников [7], — «исчерпала себя. Что приходит на смену этому дискурсу? В каких понятийных различиях способна артикулироваться персональность в настоящем? В методологическом горизонте истории понятий на этот вопрос ответить весьма сложно в силу недостаточной временной протяженности корпуса источников. Можно лишь отмечать некоторые, как говорят юристы, „косвенные улики“, по контрасту с завершившейся историей. На основании таких „косвенных улик“ можно отметить, что на смену модели „индивидуальности“ приходит модель „идентичности“». Сегодня в культуре происходят метаморфозы коллективных и индивидуальных идентичностей, разрабатывается философский дискурс современной идентичности. Одна из основных особенностей постмодернистской идентичности заключается в том, что она основывается на свободе выбора, понимается как проект. Потенциал постмодернистской идентичности — в возможности самому выбирать себе детерминанты, — считает Т. С. Воропай [1]. Проблема здесь в том, что для того чтобы правильно себя выбрать, нужно уже быть собой, а способов быть собой не так уж

много и найти их удастся редко. Проблема идентичности состоит в том, по мнению автора, что идентичность сегодня, с одной стороны, обнаруживает определенную ценностную пустоту (нет ничего выше человека и его желаний), с другой стороны, она сама становится ценностью (или квази-ценностью) в отсутствие трансцендентного. «Если 200 лет назад идентичность могла быть встроена в какую-либо более широкую ценностную иерархию, в борьбу старого и нового, то сегодня она в известном смысле самодостаточна и потому тривиальна» [1, с. 13].

В. И. Пржиленский считает, что сегодня изменяется отношение к самой идентичности, к порядку конституирующего идентичность дискурса, каузальное отношение уступило место телеологическому. «Текущая современность» (З. Бауман) не позволяет индивиду иметь устойчивую, фиксированную идентичность. «Примером нового способа бытия идентичности становится ситуация, складывающаяся в сфере интеллектуального труда, в науке, образовании, аналитической деятельности. (...) Трудовая деятельность может превращаться в спорт или рекреацию, а те, в свою очередь могут стать и повсеместно становятся профессиями. (...) Результатом такого постоянного изменения становится разрыв между идентичностью и такими прежде важными её коррелятами, как профессия, интересы, биография» [8]. По мнению автора, ситуация с идентичностью такова, что её можно почти свободно выбирать, но практически невозможно защитить свой выбор.

Ю. В. Шичанина отмечает, что под идентичность сегодня можно понимать «как возможность целостного мировосприятия (целостность и непрерывность личности), так и процесс перманентного самоотождествления (приравнивания, уподобления) человека существующим структурам, будь то социальная общность, референтная группа, модный имидж, автобиографический рассказ, сетевой аккаунт или цифровой пин-код» [13]. В виртуальной реальности, – рассуждает автор, – создание идентичности происходит в том числе и по химерическим, фантомным параметрам; ни имя, ни пол, ни возраст не является гарантированными и достоверными, т.е. образуется реальный мир недостоверных идентичностей. Знаково-символический характер человеческой деятельности практически уравнивает реальное и нереальное, сплавляет их. Процесс трансформации идентичности можно связать с «отмиранием» базовых идентификаторов: гендер, автобиографическая память, личное имя и т.д. В этой связи имеет смысл говорить о «разовой», «номадической», «перманентно обретаемой» идентичности. Можно предположить, – заключает Ю. Шичанина, – что зарождается новая идентичность – парадоксальная, эклектичная, фрагментарная, шизофреническая. Идентификационный кризис в этой ситуации – не крушение целостной личности, а сбой в идентификации отдельного фрагмента.

Е. В. Уханов анализирует проблему идентичности в сетевых коммуникациях. Автор использует понятия «ситуативной», игровой» иден-

тичности. «Одна из стратегий индивида в сетевых коммуникациях – это Я-играющее. Трудно определить в виртуальной реальности, где находится Я индивида, а где – уже не-Я. (...) Идентичность стала конструируемой, изменчивой, метастабильной, неустойчивой, фрагментарной, мозаичной, с пунктирной и ситуативной стержневой центрацией» [11, с. 65]. Реальность повседневной жизни требует гибкой идентичности (субъекта). Идентичность, формируемая современным социумом, не имеет некоего аутентичного, устойчивого ядра «Я», есть репрезентация себя в данный момент. Сетевые коммуникации трансформируют личность и как индивидуальный феномен, и как социокультурный исторический продукт. Автор приходит к выводу, что гибкая социальная структура сетей порождает такого же гибкого децентрированного субъекта. «В ситуации перманентного „кризиса идентичности“ появляется возможность свободной игры своими „Я“, своими масками и репрезентациями в процессе идентификации; и это является не только психосоциальным отклонением (ярко выраженной шизофреничностью сознания, но и процессом становления нового типа (пост)современной личности, которая наиболее комфортно ощущает себя в духовной ситуации времени» [11, с. 70].

Таким образом, сегодня происходят существенные изменения в социальном позиционировании личности. Г. Л. Тульчинский считает, что под воздействием ряда общецивилизационных факторов формируется новая персонология, в которой личность выступает как серия проектов, автором которых является сама личность. Г. Тульчинский разрабатывает концепцию современной личности как автопроекта, личности-бренда. Социальные статусы и роли здесь являются не целью и результатом идентификации, а средством реализации проекта. Индивид может не принадлежать ни к обществу, ни к группе. «И в этом плане к каждому из нас сейчас вполне можно применить характеристику пушкинского Самозванца, который умеет жить так, как нужно жить в мире, в котором гибкая, развивающаяся личность отзывается на развивающуюся же и постоянно эволюционирующую современность, умеет извлекать пользу из неё. Самозванец, как актёр, очищает роль от её легитимированности, какой её снабжает группа (И. П. Смирнов). (...) М. М. Бахтин назвал бы такую позицию позицией вменяемости – главным условием возможности смыслообразования и осмысления» [10, с. 34–35]. Новая личность – «человек без свойств», с проективной идентичностью, ещё не проявленной.

Одна из таких возможных перспектив – православное понимание личности [4; 14]. Для обоснования концепции личности, способом реализации которой является не индивидуальность, а ипостасность, мы можем обратиться к традициям русской и греческой религиозной философии. Например, В. Н. Лосский, рассуждая об особенностях святоотеческого богословия, отмечает, что там нет учения о личности, но есть уче-

ние о Лицах или Ипостасях. (Концепцию Р. Гвардини также можно отнести к ипостасным концепциям личности). В отношении личности православие вырабатывает две базовые категории: усия и ипостась. Усия — самость, трансцендентная сущность человека, ипостась — особый способ осуществления в мире, адресованность к Другим.

По мнению И. Зизиуласа, древнегреческая мысль характеризуется как «не личностная» по своему существу. Она дает основу для некоторой концепции личности, однако неспособна обосновать постоянство и своего рода неразрывность всего психофизического состава человека, т.е. соединение личности человека с его сущностью. Специфика православного понимания личности заключается в отождествлении личности и ипостаси. «Глубинное значение отождествления ипостаси с личностью (...) заключается в двух положениях: а) Личность (...) более не рассматривается как дополнение к бытию, как категория, которую мы *добавляем* к конкретному существу; б) Бытие существ укоренено теперь не в бытии как таковым (то есть бытие само по себе не рассматривается как абсолютная категория), а в личности, то есть именно в том, что *определяет* бытие, дает существам возможность быть сущностями. Другими словами, из приложения к бытию (своего рода маски) личность становится самим бытием и одновременно (что наиболее важно) — *основополагающим элементом* („принципом“ или „причиной“) существ»[4]. Х. Яннорас пишет, что «...способность личностного существования и запечатлел Бог в человеческой природе. Природа эта тварна, она дана человеку Богом, и потому бытие людей, их сущность не может определяться их личной свободой. Но в то же время тварная природа не может существовать иначе, как личностная ипостась жизни. Каждое человеческое существо представляет собой личностную экзистенцию, способную „ипостазировать“ свою жизнь как любовь, как свободу по отношению к ограниченности тварной природы и какой бы то ни было необходимости, то есть по образу существования нетварного Бога» [14].

С. Е. Ячин доказывает, что идея творчества может быть развернута не только как самовыражение и самоутверждение индивидуальности, но и как самоотверженность, дарственное выражение этики личности. «...Сегодня именно дарственная сторона творчества требует актуализации. Метакультурная перспектива идеи личности состоит в том, что она позволяет особым образом концептуально связать личность, творчество, этику и дар. Эта связь не является исключительно теоретическим конструктом, контуры её актуально присутствуют в современной культуре» [16]. По мнению С. Е. Ячина, задача истощения идеи субъекта, на которой основывается западноевропейское понимание личности, закономерна, поскольку не субъектность как таковая является вершиной бытия, Бога и человека, но Личность. После «смерти субъекта» возможен либо уход в анонимность, либо становление личностного бытия, преодолевающего субъективность и индивидуалистическую трактовку лич-

ности. Автор предлагает внести дополнение — понятие дара — в истолкование идеи общения. «Общение есть дарение и есть способ бытия Личности. Тождество Общения, Дарения и Личности носит основополагающий характер. Соответственно та фундаментальная зависимость от двух других, которая необходима для этого способа бытия, не позволяет считать это бытие субстанциальным. Это же обстоятельство выводит основания бытия за пределы самой личности (напомню: что категориально «сущность есть основание существования») и делает невозможной трактовку бытия Личности как исключительно субъектное» [15].

Энергичную концепцию личности предлагает С. Хоружий. «В классической западной эссенциалистской модели, человек есть Субъект, Индивид, Личность (впрочем, два последних понятия сливаются); он есть субстанциальная данность, онтологически и антропологически завершенная, и дело его по отношению к себе, собственной природе, есть только ее культивация (окультуривание, возделывание, отесывание) во всех измерениях — нравственном, социальном и т.д. Как субстанциальная и эссенциальная данность, он обладает самоидентичностью, сохраняет тождественность себе» [12]. Этого субъекта, — замечает автор, — больше нет. В отсутствие субъекта остается субъективность, остается пока еще точка зрения, «оптика» субъекта, «субъектная перспектива», которые представляют реальность, определенный принцип интеграции данных опыта. С. Хоружий в понимании сущности человека отходит от онтологии неподвижной сущности и заявляет о новом, динамичном, гибком образе человека как энергичном образе, постоянно и неуловимо меняющейся конфигурации энергий. Сопоставляя категории реальности и виртуальности, Р. А. Нуруллин отмечает следующее: «Н. А. Носов и С. С. Хоружий вводят категорию «виртуальности», противопоставляя ее субстанциональности и потенциальности — традиционным понятиям, на которых базируется вся западная философия. Оппозиция виртуальности по отношению к субстанциональности, по мнению авторов, с необходимостью требует отказа от моноонтического мышления (постулирующего существование только одной реальности) и введения полионтической неопределенной парадигмы (признание множественности миров и промежуточных реальностей). При таком подходе каждый уровень виртуальной реальности способен порождать виртуальную реальность следующего уровня, становясь по отношению к ней определяющей реальностью (константной реальностью) и так до бесконечности. Предел здесь (...) определен лишь ограниченностью, уровнем развития психофизиологической природы человека как „точки схождения всех бытийных горизонтов“» [6]. Человек здесь рассматривается как фокус, где встречаются все конкретные образы данного бытия, как микрокосм, где сходятся все проявления бытия-действия, и в итоге появляется «бытие-бифуркация».

Кроме указанных направлений, сегодня оформляется концепция личности в условиях сетевого общества. И. Р. Пригожин описывает сете-

вое общество как среду, в которой постоянно происходят самоорганизационные процессы. В сетевом обществе «информационные технологии создают связи, порождающие многие нелинейности и вызывающие множество новых возможностей в форме бифуркаций» [9, с. 25].

В литературе, посвященной сетевому обществу, наибольшую известность имеют работы американского социолога М. Кастельса. Специфика нового (сетевого) типа социальности рождает иные характеристики личности. В частности, новые коммуникационные возможности представляют человеку новые способы реализации личных потребностей, порождая «сетевой индивидуализм». В основе всяких сетей лежит коммуникация индивидов, — отмечает А. В. Назарчук [5]. «Изменения и наиболее очевидные проявления социальности надо искать в изменениях жизни индивида. (...) Социальные связи операционализируются, становятся все более безличностными и мимолетными». Человек становится генератором сообщений, сообщение — основным атомом социальности. Коммуникации сегодня «методически выстраиваются по моделям, задаваемым технологиями системной интеграции процессов обработки и передачи информации» [5, с. 63], стандарты которых адаптируются к различным сферам гуманитарного применения, сферам, обслуживающим культуру. Социокультурные основания « сетевого общества» и культуры иные, чем у европейского гуманизма — другие характеристики городской культуры, бюргерской культуры, книжной, образовательной, иные особенности экономических, религиозных и правовых оснований. Например, в новой экономике М. Кастельс отмечает такие тенденции, как феминизация труда, замена «организационного человека» на «мобильную женщину», индивидуализация труда, изменение процесса социализации. В аспекте социальных оснований — вместо определенного круга людей, утверждающих установленные ценности, на первое место выходит автономная способность индивида репродуцировать свою личность во взаимодействии с окружающими сетями. Соответственно, сетевое общество порождает личность другой природы.

Таким образом, современная философская мысль начинает формировать новые дискурсивные позиции понимания личности, отличные от западноевропейской гуманистической концепции личности как творческой индивидуальности, в силу исчерпанности данной исторической формы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Вороний Т.С. Между глобализацией и масскультурой. // Философские науки. 2009. №10. С. 11–32.
2. Гвардини Р. Конец нового времени // Вопросы философии. 1990. №4. С. 127–163.
3. Давыдов Ю.Н. Любовь и свобода: избранные сочинения. М.: Астрель, 2008. 576 с.
4. Иоанн (Зизиулас), митр. Личность и бытие / Перевод с английского С. Чурсанова // Богословский сборник. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 2002. Вып. X. С. 22–50.

5. Назарчук А.В. Сетевое общество и его философское осмысление // Вопросы философии. 2008. №7. С. 61–75.
6. Нуруллин Р.А. Виртуальность как условие существования реальности // Вестник СамГУ. 2005. №4. С. 5.
7. Плотников Н. От «индивидуальности» к «идентичности» (история понятий персональности в русской культуре) [электронный ресурс] // URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2008/91/p!5.html> (дата обращения: 25.06.2010).
8. Пржиленский В.И. Идентичность: обретать, выбирать или конструировать? // Философские науки. 2009. №10. С. 43–44.
9. Пригожин И.Р. Сетевое общество // Социс. 2008. №1. С. 24–26.
10. Тульчинский Г.Л. Личность как автопроект и бренд: некоторые следствия // Философские науки. 2009. №9. С. 30–50.
11. Уханов Е.В. Идентичность в сетевых коммуникациях // Философские науки. 2009. №10. С. 59–72.
12. Хоружий С.С. К антропологической модели третьего тысячелетия [электронный ресурс] // URL: <http://sinergia-isa.ru/lib/libthem-0.html> (дата обращения: 16.07.2010).
13. Шичанина Ю.В. Самоидентификация: Интернет-формат // Философские науки. 2009. №10. С. 45.
14. Яннорас Х. Вера церкви. М.: Центр по изучению религий, 1992. 55 с.
15. Ячин С.Е. Личность, общение, дар и миссия русской православной культуры: [электронный ресурс] // URL: <http://www/nravstvennost/info/library/news-detail.php?ID=4579> (дата обращения: 20.08.2010).
16. Ячин С.Е. Идея этики личности в русской философии в метакультурной перспективе // Современная философия в контексте межкультурной коммуникации: Сборник материалов международной научно-практической конференции, 8–10 августа 2009. Уссурийск: УГПУ, 2009.
