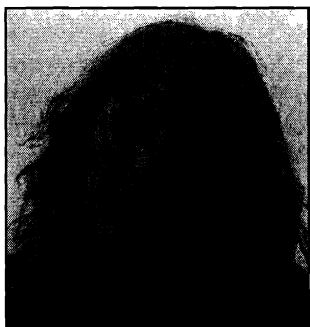




ЕДИНСТВО И МНОЖЕСТВЕННОСТЬ **Я** В СОЦИАЛЬНОМ ГЕНЕЗИСЕ СОЗНАНИЯ

Е. О. ТРУФАНОВА



Эпистемологическая проблема человеческого сознания имеет много аспектов. Одним из вопросов, который ставит перед собой философия сознания, является вопрос о формировании самости и ее структуре. В современных исследованиях акцент рассмотрения *Я* как условного центра самости смещается в социальную сферу, где прослеживается зависимость сознания индивидуального от сознания коллективного и их взаимное влияние друг на друга.

Я и ДРУГОЙ

Классическая философия полагала *Я* человека неделимым и прозрачным для самого себя и рассматривала *Я* лишь в контексте интроспекции человека или познания им окружающего мира. Главными моментами, разделяющими классическое и неклассическое понимание *Я*, являются идея непрозрачности *Я* для самого себя и тема отношения *Я* и социума, *Я* и Другого. На первый план выходит познание Другого, и через него – познание самого себя и конструирование собственной самости.

Осознание собственной самости воспринимается наиболее остро, когда мы сравниваем себя с Другим. Мы ви-



дим в Другом прежде всего не-Я и благодаря этому можем осознать нашу уникальность.

Неклассический подход к Я говорит о том, что Я не является первично данным, оно возникает в результате моего общения с другими людьми: Я могу увидеть себя «со стороны», лишь встав на точку зрения Другого. Говоря о Я, нельзя забывать о факторе присутствия Другого, т.е. о социальном факторе, оказывающем на наше Я большое формирующее влияние. Дж. Мид даже выделяет «социальное Я» (*Me*) в качестве образа нашего собственного Я, который нам навязывает общество, и с которым мы вынуждены считаться. Ж.-П. Сартр пишет о том, что пустое само по себе сознание тяготеет к самообъективации в виде Я и потому жизнь в обществе людей заставляет сознание принимать образ Я (именно другие люди заставляют человека принять образ Я, тем самым затрудняя доступ к самому себе). Поэтому сознание должно постоянно менять свое Я, меняя его образ (Я и его образ неотделимы). Постоянная смена Я, по Сартру, – важный показатель аутентичности жизни. Смена Я необходима для самопознания, она помогает не «застревать» в образе, навязанном нам обществом, в «социальном Я».

Тем не менее это социальное влияние необходимо, чтобы Я осознало себя. Именно под взглядом Другого Я начинает испытывать стыд. Другой охватывает взглядом все мое бытие, универсум вещей, в котором находится мое Я, мои действия и мое поведение, а стыд есть признание моего бытия именно таким, каким его видит Другой. «Чтобы я был тем, чем я являюсь, достаточно, чтобы другой смотрел на меня»¹. Так, Я является прежде всего именно тем, чем Я представляется Другому.

МАСКА

«Линда: Интересно на него посмотреть, какой он там. Мне кажется, он без нас совсем другой. Вы меня бы тоже не узнали, если бы увидели где-нибудь... Все так живут – с двумя лицами. Одно для дома, а другое еще для чего-нибудь... А может, так и должно быть? Может, это и необходимо – иметь два лица... А вдруг он в пивной такой же, как и дома, а? Тогда он счастливый человек»². Действительно, можно согласиться с героиней пьесы Т. Стоппарда, что счастлив тот, кому не нужно подстраиваться под обстоятельства, кто абсолютно искренен и дома, и на работе, и среди друзей, и среди посторонних. Но такое трудно найти, все люди в тех или иных ситуациях вынуждены прибегать к различным маскам. Маска по умолчанию противопос-

¹ Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 285.

² Стоппард Т. Входит свободный человек // Розенкранц и Гильденстерн мертвы и другие пьесы. СПб., 2000. С. 122.



тавляется *Я* человека. Она является не-мною, она является Другим, которым *Я* хочу на время стать. Маска позволяет мне на время отказаться от установленных правил поведения, от выполнения навязанной мне социальной функции, маска дает мне свободу. Однако так ли легко управлять маской, когда она уже на мне, так ли легко ее снять, когда для этого придет время? И.С. Кон отмечает, что маска выбирается произвольно, она призвана компенсировать некие качества, которых мне в данный момент не хватает³. Маска даст мне тип поведения, отличный от моего, ведь весельчаку не нужно надевать маску весельчака. Таким образом, изначально предполагается, что мое подлинное *Я* и *Я* маски различны и фактически независимы друг от друга. Однако так ли они независимы? Тема взаимоотношения подлинного *Я* человека и создаваемой им маски часто рассматривается в художественной литературе⁴. Кон отмечает, что в конфликте маски и подлинного *Я* в литературе почти всегда побеждает маска. Маска, утверждает он, оказывается реальней подлинного *Я*, потому что последнее навязывается нам обществом против нашей воли и в итоге может остаться лишь иллюзорным, тогда как маска экспрессивна, она предназначена для разрешения данной конкретной ситуации. Победа маски над *Я*, по мнению Кона, является победой реального поведения человека над вымышленным, хотя сам человек склонен приписывать вину за победу маски обществу, которое якобы эту маску ему навязывает. Если образ поведения маски становится повторяющимся, индивид не может уйти от выбора: либо отказаться от маски и предлагаемого ей поведения, либо признать маску своим подлинным *Я*.

Маски по своей сущности делятся на два типа: одни предназначены, чтобы что-то скрывать, сами по себе являясь безликими (как маска в «Призраке Оперы», скрывающая уродство, или как Железная Маска, скрывавшая лицо брата-близнеца короля), другие маски, наоборот, несут информацию о том, каким человек хочет казаться благодаря маске, это уже именно *личина*, обладающая определенными характеристиками (как маски в древнегреческом или традиционном японском театре). И та, и другая маска имеют свое воплощение в социальной жизни: с помощью безличной маски мы как бы отгораживаемся от посторонних взглядов, защищаем свою сущность, не желая, чтобы кто-нибудь проникнул в нее, а с помощью *личины* мы выдаем себя за кого-то другого, т.е. выставляем напоказ те наши качества, которые мы особенно хотим подчеркнуть в данной ситуации, притом что они могут являться для нас не особенно характерными. Помимо масок, существует понятие социальных ролей. Роль определяется как набор видов деятельности, качеств и стилей поведения, которые ассоциированы с определенными социальными позициями. Социальные роли (например, отец, мать, ребенок, полицейский, врач и т.д.) суще-

³ См.: Кон И.С. В поисках себя. Личность и ее самосознание. М., 1984.

⁴ Например, «Чужое лицо» Кобо Абэ, «Маска хеттоко» Акутагава Рюноскэ, «Призрак Оперы» Г. Леру и др.



ствуют независимо от индивидов, они безличностны. От человека, играющего одну из этих ролей, ожидают определенного поведения, выполнения определенного набора действий (ролевое ожидание). С точки зрения этой теории через закрепление в определенной социальной позиции человек обретает свое Я и определенные формы самовыражения. Таким образом, Я человека определяется его местом в социальной структуре. Но, как отмечает английский философ Дж. Поттер⁵, в контексте этой теории Я становится лишь социальной маской, а не подлинной сущностью человека. Здесь, отмечает он, постоянно присутствует социальная неискренность (social insincerity), связанная с необходимостью играть свою роль, навязанную обществом других людей. Социальная роль является по сути набором определенных функций, она не дает личностному и индивидуальному выйти на первый план перед социально ожидаемым поведением. Когда мы видим полицейского на перекрестке, для общества в целом неважно, о чем он думает, любит ли он классическую музыку и нравится ли ему вообще быть полицейским. Для общества важно лишь то, чтобы он отвечал возлагаемым на него ролевым ожиданиям.

А. Маслоу говорит о том, что большинство людей сопротивляется «навешиванию ярлыков», т.е. подходу к ним как к представителям определенного типа людей, не обладающих никакими уникальными, присущими лишь им особенностями⁶. Не стоит, например, говорить переживающему нервный кризис подростку: «Это у тебя возрастное, у всех такое бывает». Он хочет, чтобы его воспринимали не как «всех», а как его самого, единственного и неповторимого. Человек желает быть собой, иметь свободный выбор своей самости, а не подчиняться формирующему его по своему представлению взгляду Другого. Но так ли уж жаждет человек этой свободы? Если в ситуациях, описанных Маслоу, человек сопротивляется «навешиванию ярлыка» и хочет, чтобы его воспринимали как уникальную и неповторимую личность, то в «тругих случаях (и, вероятно, таких случаев большинство) человек стремится укрыться за социальной ролью, раствориться в толпе, в социуме, в нации и т.д. Эту ситуацию описывает Э. Фромм, рассматривая поведение человека в авторитарном и тоталитарном обществе⁷. Но именно то, что человек не готов принять свободу, углядывая за ней одиночество, противопоставленность обществу, приводит к формированию тоталитарных обществ. У многих людей присутствует желание подчиняться себе окружающим, но большинство стремится подчиняться, большинство стремится к конформизму. Стремление укрыть от общества свою истинную сущность, приспособление к различным социальным ситуациям приводит к появлению у человека целого набора масок.

⁵ См.: Поттер Дж., Уезерел М. Дискурс и социальная психология: за пределами установок и поведения / Электронная библиотека PSYLIB - http://psylib.org.ua/books/_pottu01.htm

⁶ См.: Маслоу А. Психология бытия. М., 1997.

⁷ См.: Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990.



Несмотря на общую театральную аналогию, «социальные роли» и «маски» являются разными по содержанию понятиями. Маска может часто прилагаться к социальной роли: мы можем прикрываться своей социальной ролью как безличной маской, стремясь выглядеть для других не более чем определенным социальным типом, а можем, наоборот, надеть *личину*, стремясь опять же соответствовать заданной роли, например, *приветливого* продавца или *доброго* доктора. За метафорой маски, помимо социологического пласта (проблема взаимодействия личности и общества), скрывается и пласт эпистемологический – конструирование маски сознанием человека одновременно под воздействием извне и исходя из внутреннего самосознания. Маска – это не просто притворство или броня, это выведение на первый план определенных аспектов каждого индивидуального сознания – своего рода «выжимка» из нашей самости, благодаря которой формируется Я-образ для-Других. С помощью этого образа наше сознание репрезентируется в социуме, и, согласившись с представлениями о «социальной неискренности», мы можем сделать вывод, что маска является лишь условным обозначением нас в обществе, своего рода еще одним символом в сложном поле коммуникаций. Но что стоит за этим символом – известно только нам самим.

Я КАК ИМИДЖ

Постоянное использование одной и той же маски позволяет избежать дискретности в социальном поведении человека, делает его более последовательным, предсказуемым. Социум в целях социальной и психологической безопасности нуждается в этой предсказуемости. Взгляд Другого, отмечая стабильность моего образа, одновременно укрепляет меня в этой стабильности, помогает структурировать мое сознание, придает ему целостность. Я знаю, чего могу и должен от себя ожидать.

Так маска может стать моей устоявшейся моделью поведения, своего рода моим *имиджем*, поддерживать который мне зачастую приходится именно потому, что другие уже привыкли к моей маске и ждут от меня соответствующего поведения. Например, если вы приросли к маске дружелюбного и терпимого человека, то любое ваше малейшее проявление нетерпимости будет встречено со значительно большей обидой, нежели более серьезный повод, данный человеком, всегда считавшимся нетолерантным. Смена маски и несоответствие имиджу не будут являться неожиданными для самого человека, ведь он знает, что и как он чувствует за этой маской, тогда как окружающими они могут быть встречены в штыки или просто не поняты. «Я не узнаю тебя. Это не тот человек, которого я знаю», – такая реакция может последовать от Другого, когда Я снимаю или меняю маску. Тем не менее смена маски может оказаться психологически сложной проблемой и для самого человека: во-первых, он использует для этого



в определенном смысле пассивные резервы своего сознания, вторых, реакция Другого вызывает тревогу и сомнение в собственной идентичности – «Если ко мне относятся по-другому, может, со мной что-то не так? Я ли это?».

«В плену» у своих масок-имиджей находятся публичные персоны: актеры, политики, деятели искусства и т.д. Удачно эту ситуацию описывает Х.Л. Борхес: «...о Борхесе я узнаю из почты и вижу его фамилию в списке преподавателей или в биографическом словаре. Я люблю песочные часы, географические карты, издания XVIII века, этимологические штудии, вкус кофе и прозу Стивенсона; он разделяет мои пристрастия, но с таким самодовольством, что это уже походит на роль. Не стоит сгущать краски: мы не враги – я живу, остаюсь в живых, чтобы Борхес мог сочинять свою литературу и доказывать ею мое существование... Мне суждено остаться Борхесом, а не мной (если я вообще есть)...»⁸. В этих строках описывается ситуация, когда писатель воспринимается публикой через его книги, через какие-то биографические сведения, почерпнутые из справочников и интервью, но, обладая какими-то общими качествами с реальным Борхесом, он все-таки не является им. Используя кантовскую терминологию, первое – подаваемый через средства массмедиа образ – это феномен, то, что нам является, а второе – реальный Борхес – ноумен, вещь-в-себе.

Сейчас маски приобретают порой вполне реальное, чуть ли не материальное воплощение благодаря тому, что увеличивается количество непрямых социальных контактов – контактов посредством телекоммуникаций. В связи с развитием современных технологий коммуникаций (речь идет прежде всего об Интернете) возникают понятия «сетевого» Я и «файлового» Я⁹. Один и тот же «файл», относящийся к человеку, может находиться в одно и то же время в разных местах, поэтому можно говорить, что мое «файловое» Я, оставаясь уникальным и индивидуальным, в то же время существует во многих экземплярах. Человек может одновременно присутствовать в различных местах Интернет-пространства, причем не только пассивно присутствовать, но и активно действовать. Человек может создавать от одного и до бесконечного множества различные виртуальные образы в сети, порой сочиняя «свою» биографию, «свой» внешний облик и т.д. Интернет является пространством вседозволенности, своего рода моделью всего современного общества. Он дает возможность для безграничной вариативности человеческой личности, по крайней мере, если мы рассматриваем Я человека и его самость прежде всего как «текст», поскольку Интернет на данном этапе развития – прежде всего сообщество текстов.

Бергер и Лукман приводят в пример средневековое общество, где «каждый чуть ли не является тем, за кого его принимают. В таком обществе идентичности легко узнаваемы, как объективно, так и

⁸ Борхес Х.Л. Борхес и я // Борхес Х.Л. Проза разных лет. М., 1989. С. 233–234.

⁹ Эти понятия относятся к постнеклассическому пониманию Я.



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»¹⁰. Если в средневековом обществе разыгрывание ролей не требует каких-либо психологических усилий и не приводит к кризисам идентичности, то в современном обществе исполнение социально связанной роли приводит к внутреннему конфликту основного *Я* человека и его ролевого *Я*. Бергер и Лукман описывают далее ситуацию в индустриальном обществе, но мы можем отнести данное ими описание и к современности. «Растет общее сознание релятивности всех миров, включая и свой собственный, который теперь осознается, скорее, как один из миров, а не как Мир... аристократ теперь уже не просто является аристократом, но играет в аристократа и т.д. Эта ситуация имеет куда дальше идущие последствия, чем возможность для индивидов играть роль того, кем его не считают другие. Игра теперь идет с ролью того, кем его считают, но только совершенно иным образом»¹¹. На первый план выходит отношение человека со своей привычной ролью, человек отдаляется от нее, становится уже не столько актером, полностью воплощающим роль, сколько кукловодом, дистанцированным манипулятором. Так мы видим, что современный человек все же не растворяется в социальных ролях, и хотя его личностные качества могут варьироваться при исполнении разных ролей, его идентичность остается более-менее стабильной, и его *Я* является «главным режиссером» разыгрываемого им спектакля.

ДИСКУРСИВНОЕ СОЗНАНИЕ

В современной философии возникает принципиально новый подход к рассмотрению *Я*, доказывающий, что существует не одно *Я*, а множество *Я*, наличествующих в различных лингвистических практиках. Перемещается фокус с рассмотрения *Я* как сущности к методам конструирования *Я*. Основываясь на работах Л.В. Выготского и позднего Л. Витгенштейна, а также на других достижениях современной психологии, лингвистики и культурной антропологии, английский философ Ром Харре делает вывод, что *Я* носит дискурсивный характер и является продуктом коммуникаций. «Теория» *Я* не изобретается индивидом, а усваивается им в процессе коммуникаций с другими людьми, представляющими определенную культуру. В связи с различиями культур *Я* тоже может иметь различия. Харре различает два *Я*: одно из них предполагает наличие памяти и единство биографии, что делает человека ответственным за свое прошлое, другое *Я*, в отличие от первого, не локализовано в пространстве и времени, это *Я*, обра-

¹⁰ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995. С. 264.

¹¹ Там же. С. 277–278.



щенное во «внутренний мир» человека, который, в свою очередь, конструируется в результате коммуникаций.

Многие современные исследователи, в основном представители постмодернизма, идут дальше и утверждают, что поскольку современный человек втянут одновременно во множество разнородных коммуникаций, то индивид не способен собрать их в единое Я, так что сознание в итоге оказывается «фрагментированным». Также подрыв авторитета большинства, а то и всех традиций в современном обществе приводит к тому, что Я, сформированное коллективными представлениями о долге и ценностях, теряет свой смысл. В постмодернизме Я даже не может считаться автором своих поступков, так как оказывается случайно втянутым в некие системы коммуникации и действует согласно им, Я также не является автором своих текстов, ибо они всего лишь склеены из фрагментов чужих текстов. К. Джерджен, представитель социального конструкционизма, говорит о том, что исследователь должен теперь фокусироваться на множественности Я-конструкций и их социальных и межличностных функциях. Любое описание человеческого действия зависит от бесконечного множества возможных его интерпретаций¹². Став фрагментарным, Я растворяется, исчезает. Постмодернистский подход абсолютизирует идею относительности языка, идущую еще от предложенного Л. Витгенштейном понятия «языковых игр», из которого делается вывод, что любое слово меняет свое значение в различных контекстах вплоть до противоположного значения. Так и личность человека становится постоянно зависимой от «контекста», т.е. потока коммуникаций с другими людьми, притом что сами акты коммуникации спонтанны. То есть не остается никаких норм, ценностных оснований, на которые человек ориентируется, он лишь плывет по течению коммуникаций, движим лишь бессознательными стремлениями. Размываются не только психические структуры человека, но и его внешность уже не является больше стабильной. Человек видоизменяет свое тело – с помощью косметики, пластических операций и т.д. Ж. Бодрийяр пишет о том, что размывается, казалось бы, такое стабильное понятие пола¹³. Действительно, мы можем наблюдать это в современной культуре – это и стиль унисекс, и своеобразная мода на нетрадиционную сексуальную ориентацию, и трансвестизм, и операции по смене пола, и такое явление, как метросексуалы¹⁴. Все это откладывает определенный отпеча-

¹² Дж. Поттер, впрочем, предполагает, что набор интерпретаций в каждом конкретном случае все же ограничен.

¹³ См.: Бодрийяр Ж. Соблазн. М., 2001.

¹⁴ Термин «метросексуал» (так называемый «новый мужчина») был введен в 2002 г. американским журналистом Марком Симпсоном. Им обозначают мужчину с нормальной сексуальной ориентацией, который при этом уделяет повышенное внимание своему внешнему виду и отличается от других гетеросексуальных мужчин особым стилем одежды, напоминающим гомосексуальный, т.е. он может пользоваться косметикой, носить большое количество украшений и т.п.



ток в сознании каждого человека, создавая у него ощущение неустойчивости собственной самости, возможности ее различного толкования.

КРИЗИС ИДЕНТИЧНОСТИ

Постмодернизм отрицает существование некоего единства в человеке, происходит деструкция субъекта, на его место ставятся разные безличные структуры. Человек больше никогда не является тождественным самому себе, и поиск самоидентификации больше не нужен, так как невозможен. В пьесах Стоппарда, который является одним из наиболее известных представителей постмодернистской драматургии, герои зачастую сомневаются в своей самости, не зафиксированы в мире, не уверены в своей идентичности. Часто герои являются дублерами друг друга, занимая одно и то же место в обществе попеременно, испытывая от этого дискомфорт, но понимая бесперспективность сопротивляться такому положению вещей. Постмодернистское описание человека как нельзя более удачно иллюстрирует шаткую идентичность человека в современном обществе, благодаря чему одной из наиболее актуальных проблем современного человека является кризис идентичности.

Возможно, лучше всего картина потерянности «маленького человека» в современном мире описана Стоппардом в самой знаменитой пьесе «Розенкранц и Гильденстерн мертвы». Используя многочисленные постмодернистские литературные приемы, заимствовав из шекспировского «Гамлета» второстепенных героев и дав им главные роли, Стоппард показывает жизнь двух по-кьеркегоровски «заброшенных» в этот мир людей, которые не знают, как и почему они оказались в этих обстоятельствах. Они постоянно сомневаются во всем происходящем. Приглашенные к королевскому двору Дании как друзья Гамлета, они задаются вопросом – а так ли это, знаем ли мы вообще этого Гамлета. Бесконечные вопросы становятся ключевой темой. Чувствуя абсолютную неуверенность и покинутость в мире, герои осознают только одно – то, в чем они не сомневаются, – то, что они когда-то родились и когда-то должны будут умереть. Ощущая некую нереальность, недостоверность окружающего мира, они вынуждены цепляться друг за друга как за единственное, во что они еще верят. Это иллюстрирует характерное для сознания человека нашей эпохи явление кризиса идентичности. Человек знает, что он есть в этом мире, знает, что его бытие в этом мире конечно, но он не может быть до конца уверен в том, кто он и каков он. Моральный, социокультурный релятивизм, присущий современности, провоцирует появление кризисов идентичности.

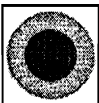
Подробное описание этого явления, впервые представленное в науке о сознании Э. Эриксоном, мы можем найти у немецкого иссле-



дователя В. Хесле¹⁵. Он различает Я-субъект, Я-объект как Я (*the I*) и самость (*the Self*). Таким образом, Хесле утверждает, что проблема кризиса идентичности сводится к проблеме идентификации Я и самости. У человека присутствует нормативный образ самости, т.е. то, какой она должна быть по его представлению. В самость включается память. Собственно кризис идентичности возникает, когда Я отвергает самость. Признание самому себе в том, что ты не можешь дальше идентифицироваться с самостью, – важный шаг в преодолении кризиса. Однако, с другой стороны, некоторые люди не способны плодотворно преодолеть кризис идентичности, поэтому лучше не вмешиваться, не подогревать их внутренний конфликт, иначе это может привести к психологической катастрофе. Кризис идентичности может вызываться различными причинами, однако самые глубокие кризисы связаны с разочарованием в привычных моральных нормах и прочих идеалах, особенно когда человек теряет веру в наличие каких-либо моральных норм и ценностей вообще, ведь в таком случае он даже не может признать наличие у себя кризиса, так как кризис означает некое отклонение, некую ошибку, а там, где нет никаких норм и абсолютных истин, там не может быть и отклонений с ошибками. Одной из наиболее распространенных причин кризиса является конфликт между Я и «социальным» Я (*Me*): то, как я представляю себя и то, как меня представляют другие, может в корни не совпадать и вызывать у меня неудовлетворенность, вследствие этого – кризис. Хесле утверждает, что преодоление кризисов идентичности является своего рода залогом для прогресса индивидов и институтов (в случае кризисов коллективной идентичности). Однако для здорового преодоления кризиса необходимо не полностью отрицать свою самость, а лишь частично. То есть формируемая в ходе преодоления кризиса новая идентичность не является совершенно новой, полностью отрицающей старую, но является своего рода реформированной старой идентичностью.

Из статьи Хесле можно сделать вывод, что для сохранения стабильной идентичности очень важна вера в определенные моральные устои и ценности. Разрушение этих устоев, приходящая на их смену вера в моральный релятивизм и вседозволенность приводят к глубочайшим кризисам. Розенкранц и Гильденстерн, казалось бы, не обращены к обществу, они замкнуты друг на друге, общество кажется им непонятым, чуждым. У них нет моральных ценностей и обязательств перед обществом, какие-то задатки нравственности вспыхивают у них спонтанно и тут же угасают, потому что они не уверены в их значимости. Когда встает вопрос, предать ли Гамлета, то выясняется, что они не уверены, друзья ли они ему. «Они так говорят», – намекают они на то, что общество представляет их друзьями Гамлета, но сами они в

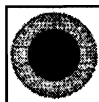
¹⁵ См.: Хесле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1994. № 10.



этом сомневаются. Тем не менее они не хотят вступать в конфликт с обществом, они вполне готовы к конформизму. Мораль, существующая для них как абстрактное понятие, как тема для обсуждения, не существует для них в реальности. Они не аморальны, они внеморальны, т.е. мораль не имеет к ним отношения. Они знают о морали, о законах природы, о теории вероятности, но все это не представляет для них ценности, так как они не доверяют этому. Таково же, как представляется, во многом существование человека в современном обществе, особенно в России, где вера в коммунистические идеалы сменилась безверием и попытки построения новой идеологии пока что ни к чему не приводят. Человек находится в мире как бы сам по себе, без ориентиров, не зная, как и стоппардовские герои, откуда он пришел и «откуда дует ветер». Причем, несмотря на осуждающее моральный релятивизм «общественное мнение», это же самое общество выдает массовый продукт в виде книг, фильмов и прочей продукции, закрепляющей в сознании моральный релятивизм в качестве нормы. Проводится мысль «необходимого зла», т.е. борьбы с несправедливостью в мире ответным насилием. Патологии вновь возводятся в культ, как в средневековье, когда сумасшедшие считались «блаженными», ибо на них печать Бога. Девиацию пытаются выдать за норму. Все это убеждает современного человека в том, что в конце концов нет никаких пределов и границ, есть только люди, каждый из которых живет по своим собственным законам. Естественно, отсутствие опоры приводит человека к кризису идентичности, преодолеть который очень тяжело.

Современные философы все чаще говорят о распадении Я в потоке коммуникаций. Все относительно, и человек является тем, кем его делает контекст, в который он погружается в каждый отдельно взятый момент времени. Он фактически оказывается в ситуации китайского философа Чжуана Чжоу, который во сне увидел себя бабочкой, и, проснувшись, не мог понять, ему ли снилось, что он – бабочка, или это бабочке снится, что она – Чжуан Чжоу. Однако если Стоппард достаточно точно передает настроение человека нашей эпохи, то представления о полном распадении Я, которые бытуют в постмодернизме, кажутся несколько преувеличенными. Как справедливо отмечает В.А. Лекторский, включенность Я в разные потоки коммуникаций вовсе не означает его распада, «развитие культуры ведет не к смазыванию индивидуального начала, авторства, а к росту индивидуализации, повышению роли творчества»¹⁶. В независимости от современной ситуации Я не может исчезнуть, раствориться, потому что это означало бы исчезновение человека как индивида, как личности. Мультипликация Я-образов и «раздробленность» сознания отражают усложнение организации сознания.

¹⁶ Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001. С. 184



МНОГОМЕРНОЕ Я

Современная ситуация предлагает, с одной стороны, новые способы исследования человеческого сознания, а с другой – привносит новые проблемы. Благодаря усилению интенсивности социальных коммуникаций, развитию компьютерных технологий и телекоммуникаций, расширяющейся роли массмедиа и массовой культуры человек оказывается на перекрестке бесконечного числа информационных потоков, которые он должен пропустить через себя и переработать. Для восприятия разнородной информации человек должен постоянно меняться, настраиваться то на одну, то на другую волну, пытаться сохранить устойчивость, не позволяя ни одному из потоков увлечь себя. И в этом море коммуникаций и информационных потоков у человека нет ни маяка, ни пристани, ведь размываются все привычные оппозиции – Запад–Восток, мужчина–женщина, добро–зло, норма–девиация, реальное–виртуальное и т.п. Конформизм, долгое время считавшийся в западном индивидуалистическом обществе чуть ли не одним из главных зол, теперь становится одной из добродетелей. Как замечают американские социологи середины XX в., человек все больше ориентируется не на свои внутренние движения, а на внешние, он ориентирован на общество, стремится к гармонии с окружающими, т.е. подвержен конформизму. В 1950–60-е годы к идее множественности Я-образов и неуверенности в своей идентичности относились отрицательно, видя в этом симптом психического расстройства или социального отчуждения. В конце 1960-х гг. идеологи молодежного движения в свободном проявлении индивидуального спонтанного импульса видели путь к свободе. В современной ситуации, которую лучше всего можно описать английской фразой «anything goes»¹⁷, человек вынужден быть конформистом, иначе ему придется постоянно вступать в конфликты с различными членами общества. Американский психиатр Р.Дж. Лифтон предлагает как символ современного человека образ Протея – божества, которое постоянно меняет свой облик¹⁸. Лифтон объясняет феномен подобной «протеевской» изменчивости идентичности мировой интеграцией культурных ценностей, которые мультиплицируются благодаря средствам массовой информации, так что человек может чувствовать свою связь со всем человечеством. Американский философ Дж. Огилви, поддерживая идею «протеевской» множественности Я, говорит о том, что мы должны пойти дальше и признать не только множественность Я как последовательную смену разных идентичностей, но и постоянную многомерность и децентрализацию самости. Многомерность Я зависит, помимо всего прочего, от разнообразия социальных ситуаций и интеракций, где современный человек зачастую становится хамелеоном, чтобы

¹⁷ «Все разрешено», «все дозволено», «все подойдет» (англ).

¹⁸ См.: Lifton R.J. The Protean Self. Human Resilience in an Age of Fragmentation. N.Y., 1993.



слиться с потоком, в который он включен в данный момент. Человек вынужден бесконечно изменяться под взглядом различных Других. Так что же, может, и правда, *Я* не существует вовсе, а существует лишь перекресток потоков информации и языковых интеракций? И то, что мы подразумеваем под *Я*, ежеминутно и необратимо меняется, а все, что мы считаем нашими уникальными характеристиками – совокупность черт характера, явного и неявного знания и воспоминаний, – не более чем фикция, наше искусственное построение? А может быть, существует только коллективное сознание, а индивид – лишь сосуд, вмещающий его часть? Да, но все же есть этот сосуд, являющийся отдельно взятым человеком. «Я ни то, ни другое, я только я. Но везде, куда я попадаю, я еще и нечто другое...», – говорит марсианин из рассказа американского фантаста Рэя Брэдбери¹⁹. Возможно, это самая верная формулировка. Вопреки изменчивым условиям, оказывающим на меня формирующее воздействие, вопреки моим внутренним изменениям, происходящим с течением времени, вопреки социальным ожиданиям других *Я*, попадаясь в западню навязываемых ему представлений о его самости, изменяется, превращается в нечто иное, продолжая одновременно оставаться самим собой. Возможно, это звучит парадоксально. Тем не менее *Я* не является неизменным и цельностабильным, но в то же время *Я* не растворяется и не распадается, *Я* многогранно, и современная ситуация позволяет человеку открывать все новые и новые грани в своем *Я* через познание мира и самого себя, общение с другими людьми, восприятие социокультурных ценностей и творчество.

¹⁹ Брэдбери Р. Марсианин. Марсианские хроники // Американская фантастика: сборник. М., 1988. С. 151.