

мало изученной области социокультурной микродинамики, связанной с понятиями идентификации/идентичности – культурного стиля.

4. Категории идентичности/идентификации, понимаемые как механизм различения и отождествления в контексте социальных взаимодействий и коммуникаций, позволяют сделать явным на теоретическом уровне *антропность социокультурной реальности*. Если исходить из того, что различение и отождествление входят в ряд фундаментальных конструктивных принципов построения отношений людей с окружением, то работа этих механизмов выявляет способы установления, поддержания, деконструкции/реконструкции и репрезентации социокультурных порядков. Именно их действие способствует воспроизведению нормативных матриц в каждой из областей социокультурной реальности, которые отвечают антропологически универсальной необходимости поддерживать устойчивость и определенность жизненного мира.

Другое общеизвестное свойство – *тенденция к изменчивости* – описывается концептом деконструкции/реконструкции. Позитивная сторона такой трактовки категории идентичности заключается в том, что в этом случае она не связывается с экзистенциалистским концептом подлинности. Она может быть иллюзией или пародией, но и в качестве таковых оказывать влияние на ход и результаты интеракций и определений ситуаций. Иными словами, она как фантазм продуцирует реальный эффект и позволяет обнаружить контрасты, формирующие социокультурную текстуру.

А.А. ГРИЦАНОВ

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА И ЕГО ИДЕНТИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Выявление горизонта и «окна» возможностей сохранения людьми собственной идентичности в условиях доминирования в их жизни, как правило, репрессивных культур являет собой одну из приоритетных сфер интереса системы развитого социально-гуманитарного знания, оформ-

ление которого правомерно относить ко второй половине XIX – XX вв. В ситуации современного – достаточно адекватного – представления о том, посредством каких именно стратегий, постигающих человека и его мир, конструируется это знание, первым по очередности (в рамках обозначенной в заглавии темы) оказывается именно вопрос вычленения собственно культурологических и культурно-антропологических предметностей из цельного спектра соответствующих изысканий. Проблему же выработки понятий «человек» и «идентичность» (операциональных для наличных исследовательских целей) в данной исследовательской ситуации правомерно трактовать как уже решенную (на основании консенсуса и достаточно корректно).

Неоднократные попытки более-менее четкого выявления специфики собственно культурологического постижения действительности, как правило, приводили отечественных специалистов к предложению системных, но при этом отнюдь не бесспорных экспликаций и описаний. Мы рассматриваем их здесь исключительно в том ракурсе, который позволит осуществить связанное и адекватное обозначение статуса и функций проблемы человека и его идентичности в строе собственно культурологических моделей отображения социальной действительности и места людей в ней.

Специфика культурологического описания социального мира: диада «идентичность – отчуждение»

«Культурология» (термин исходно предложен Л. Уайтом в 1946 г.) – с позиций строгих квалификаций – выступает достаточно модным *отечественным* изобретением (в западной традиции укоренились и стали распространенными иные термины – «культурные исследования», «культурная антропология», «этнология» и т.п.). Конструирование и легитимация собственно культурологии как особой науки в последние десятилетия XX столетия оказалось в СССР – России мероприятием, обусловленным рядом по сути идеологических соображений ее создателей:

1) сохранить в целостности в массиве социально-гуманитарного знания методологию так называемого системного подхода, всеохватывающего по отношению к смежным проблемным полям этого знания (в «Википедии» мы находим: «...в задачи культурологии входит осмысление культуры как целостного явления, определение наиболее общих законов ее функционирования, а также анализ феномена культуры как системы»);

2) утвердить – в слегка модифицированном виде – давно сложившуюся по сути советскую иерархию социально-гуманитарных дисциплин, в рамках которой культурология заняла бы место «исторического материализма» с некогда присущим ему статусом «всеобщей социальной теории»;

3) обеспечить фундамент подобного проекта требуемыми для него социально-философскими ретроспекциями, в рамках которых размышления об «отчуждении» и «самоотчуждении» (традиционно политизированные и идеологизированные) исчерпывающе замещали проблемы сохранения человеком его (само)идентичности.

Подобные задачи, естественно, наложили отпечаток на формулировки определений культурологии, из которых мы обратим внимание на те их фрагменты, которые делают более понятными нашу ретроспективную переинтерпретацию проблемы «человеческой идентичности» в вопросы «отчуждения и самоотчуждения» человека. Акцентируем при этом еще и следующее обстоятельство: стратегии «сохранения (само)идентичности» традиционно ассоциируются с экзистенциальными трактовками сущности и природы человека, в то время как борьба с «(само)отчуждением» обычно сводима к вопросам гармонизации трудовых, имущественных отношений человека и общества и пронизана пафосом революционизма.

В рамках попыток эксплицировать термин «культурология», в частности, формулируется: культура как сфера интереса собственно культурологического знания – это «исторический социальный опыт людей по селекции, аккумуляции и применению таких форм деятельности и взаимодействия, которые помимо утилитарной эффективности оказываются приемлемыми для человеческих коллективов также и по своей социальной цене и последствиям, отбираются на основании соответствия критерию ненанесения вреда социальной консолидированности сообществ и закрепляются в системах их культурных ценностей, норм, паттернов, традиций и т.п., т.е. представляют собой систему определенных “социальных конвенций”, прямо или опосредствованно обеспечивающих коллективный характер человеческой жизнедеятельности»¹. Таким образом, реализуется задача раскрыть то, *какая именно* культура способна выступать объектом культурологического познания².

Иначе трактуется культурология в еще одном энциклопедическом издании: она есть «гуманитарная дисциплина, изучающая культуру в совокупности ее цельных исторических форм... Цель культурологии – реконструкция культурного универсума (“картины мира”), определяющего целостное мировосприятие человека конкретной исторической эпохи. Данная цель реализуется посредством решения следующих задач: ана-

¹ Флиер А.Я. Культурология // Культурология. XX век. Энциклопедия. Т. 1 / Глав. ред., сост. и автор проекта С.Я. Левит. СПб., 1998. С. 372.

² См.: Флиер А.Я. Культурология как форма исторического знания // Личность. Культура. Общество. Вып. 3 (23). М., 2004.

лиз целостных синхронных “срезов” культуры; установление системы взаимозависимостей различных ее элементов (от повседневных и массовых до неповторимых и уникальных); выявление типологических узлов, стягивающих континуальное пространство культуры в относительно замкнутые образования культурно-исторических эпох... анализ культурно-исторического процесса как диалектики преемственности и взаимозамещения различных символических миров; наконец, раскрытие природы и форм соотношения “индивид – культура” в качестве двуединой составляющей процессов символического производства, которыми и определяется специфически культурное существование людей³.

И наконец, разграничение культурологии как культурной антропологии, с одной стороны, и всего того массива социально-гуманитарного знания, который принципиально к ней не относится, – с другой, может также осуществляться при помощи следующего интеллектуального хода: исходно культурология подобного формата трактуется как «обобщенное знание об основных институтах человеческой культуры, представленных в универсальной интерэтнической форме». Для ее современной версии характерны «*холистский подход* к изучению культурных явлений, понимание культуры как формы биосоциальной адаптации, а также – этический и методологический принцип культурного релятивизма, постулирующий универсальную ценность каждой культуры вне зависимости от стадийного уровня ее развития (выделено мной. – А.Г.)»⁴.

Осуществленное нами (разумеется, довольно условное) очерчивание культурологического «дисциплинарного формата» проблемы человека и его идентичности позволяет представить *хронологические рамки* соответствующей интеллектуальной традиции (длительное время существовавшей без самоназвания). Она оказывается ограниченной XIX–XX вв., т.е. тем историческим периодом, когда на базе создаваемых в этот период универсальных, тотализирующих мир, холистских по пафосу философских и социально-философских систем произошло становление культурологии как самоосознающего направления социально-гуманитарной рефлексии.

Если же в интересах реализации поставленной задачи попытаться вычленить «точки соприкосновения» разных дисциплин и исследовательских традиций культурологического порядка при определении ими сути челове-

³ Горных А.А., Миненков Г.Я. Культурология // Новейший философский словарь / Глав. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. Мн., 1999. С. 348.

⁴ Терешкович П.В. Антропология культурная // Социология: Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко, Г.М. Евелькин, Г.Н. Соколова, О.В. Терещенко. Мн., 2003. С. 58.

ческой идентичности (т.е. выявить *концептуальные рамки* интересующей нас проблемы), то правомерно акцентировать следующие моменты:

1) идентичность в культурологическом дисциплинарном контексте может пониматься как своеобразный внутренний фундамент адаптации человека к внешнему социальному миру (вне зависимости от облика и «градуса агрессивности» окружающей культуры); важнейшей целью проявления идентичности является здесь сохранение «самости» и уникальности индивида (преодоление им отчуждения и самоотчуждения);

2) главным механизмом реализации адаптационной функции идентичности выступает символическое производство (становящееся все более сознательным и, соответственно, искусственным), направленное на конструирование соответствующей, охранительной «картины мира». Эта последняя — будучи «родственной» исторически обусловленному индивидуальному мировосприятию отдельных людей — призвана способствовать формированию у большинства из них сопоставимых представлений об *их* мире и *их* месте в нем, гармонизирующих модель восприятия человеком неизменно противоречивой системы «Я — мой Мир»;

3) критерием эффективности адаптационных культурно-формирующих процедур выступает растущий приоритет таких форм деятельности и взаимодействия людей, которые минимизируют ущерб, наносимый социальной консолидации человеческих сообществ «деструктивными играми» человеческих идентичностей (т.е. по уровню индивидуального конформизма — общественного холизма, характеризующего данную культуру).

4) одновременно производство, воспроизводство и экспансия культурных эталонов, направленных на преодоление конфликтного разнообразия межчеловеческих коммуникаций (т.е. на конструирование зачастую репрессивных рамок, ограничивающих «буйство» человеческих идентичностей в их взаимодействии), не должны приводить к нивелированию уровня перепадов ландшафта человеческих самобытностей, только и способных придавать культуре ресурс конкуренции и выживания в современных условиях.

По убеждению автора, *культурология и дисциплины, непосредственно сопряженные с ней, являют собой не только опосредованный продукт осуществленной методологии междисциплинарности, но и непосредственный результат полномасштабной реализации тотальных универсализирующих дискурсов, начало которым было положено философской системой Г. Гегеля. Установка на осуществление целостной рефлексии над «материком культуры как таковой» была легитимирована всеобъемлющей глобальностью мировоззрения Гегеля, в ходе создания которого (помимо всего прочего) проблематика «отчуждения — самоотчуждения» была впервые*

поставлена на повестку дня, то есть тогда, когда эпоха Просвещения была впервые «схвачена мыслью».

В ходе дальнейшего рефлексивного осмысления собственно культурологического ракурса рассмотрения проблемы человека и его идентичности целесообразно обозначить также и следующие «рамочные допуски»:

а) в качестве определенного «общественного идеала», выступающего мерилем адекватности вектора формирования человеческой идентичности наличным для нее внешним условиям, правомерно полагать социум, в границах которого максимально возможны актуализация и самоактуализация личности, а также – соответственно – осуществимо «свободное развитие человека как условие свободного развития всех»;

б) идентичность, таким образом, трактуется как непосредственно данная и самоочевидная для познающего ее сознания (при том условии, что для познающего субъекта познаваемый им мир столь же прозрачен, как и сам этот субъект прозрачен для себя);

в) появление «растяжки» «отчуждение – самоотчуждение» человека, подлежащей специальной рефлексии, было инициировано идеей Гегеля об «объективности» становления самого постигающего субъекта – пусть и самоотчужденного в собственной исходной предзаданности логикой разворачивания и развития Абсолютной Идеи;

г) в этом контексте стержневой идеей, «несущей конструкцией», по степени разработанности которой допустимо судить о культурологическом осмыслении проблемы человеческой идентичности в его исторической развертке, необходимо считать именно вопрос «отчуждения и самоотчуждения человека» в его исторически сменяющихся друг друга версиях⁵.

Тем самым устанавливаются пределы, преступая которые исследователь, реконструируя проблему человека и его идентичности, выходит за границы поля междисциплинарного подхода собственно культурологии и культурной антропологии. В этом случае дальнейшая разработка этого комплекса вопросов вполне возможна, но уже посредством экспансии в предметные области иных сфер социально-гуманитарного знания (в предельно широком его понимании). Так, например, рефлексия над перспективой преодоления человеком состояния «собственного самоотчуждения» (посредством его разнообразных самостоятельных трансгрессий⁶) переносится уже в сферу традиционно пафосно плюралистичной *социальной философии*, в данном случае – постмодернистской.

⁵ См.: Грицанов А.А., Овчаренко В.И. Человек и отчуждение. Мн., 1991.

⁶ См.: Грицанов А.А. Трансгрессия // Новейший философский словарь. Постмодернизм / Глав. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. Мн., 2007. С. 665.

Одновременно здесь необходимо обозначить еще одни — уже скорее ценностные — рамки возможной процедуры осмысления данной проблемы: адекватное постижение человеческой идентичности осуществимо посредством непосредственного ее «увязывания» с вопросом свободы человека. Право человека на сохранение собственной, аутентичной идентичности непосредственно ассоциируется со свободой как таковой: «Демократическое устройство жизни мы сегодня рассматриваем как наилучший из пока возможных не только потому, что в таких условиях человек имеет право на свободу, но еще и в связи с тем, что здесь человек таким же образом имеет право выбрать себе несвободу. Отобрать у человека право на несвободу — это еще более жестоко, чем отнять у него право на свободу (перевод с белорусского языка мой. — А.Г.)»⁷.

Становление проблемы отчужденной идентичности как результат поступательного движения универсализирующих философских дискурсов (Г. Гегель и неогегельянская культурология)

Изначально отчуждение выступало философской категорией для обозначения общественного процесса, в границах которого происходит превращение результатов и продуктов деятельности людей в независимую силу, становящуюся выше своих творцов и подавляющую их.

В завершающих концепциях немецкой философской классики XIX в. проблема отчуждения увязывалась с трактовками человеческой деятельности в контексте таких ее ипостасей, как «овещнение» и «опредмечивание» vs «распредмечивания». У Гегеля эти категории конституировались в контекстах рассмотрения процессов объективации Абсолютного Духа в природу и историю, диалектик объективного и субъективного духа, развития идеи «становления» и — особенно — идеи «снятия». Гегель впервые в мировой философии отметил, что в основе отчуждения лежит отчужденная деятельная сущность личности. Раб, согласно Гегелю, являлся рабом потому, что весь объем его деятельности был отчужден господину.

Подобная трактовка мира и его несообразностей предполагала, что в мире за пределами человеческого действия нет ничего негативного. Природа должна быть всецело позитивной: ее бытие определяется тождеством в традиционном смысле этого слова. Природа (в отличие от истории) не диалектична. Как отмечал А. Кожев, здесь остается еще одна возможность: «Если реальная тотальность подразумевает человека и если человек диалектичен, то тотальность также диалектична»⁸. Кожев имел в

⁷ Акудовіч В.В. Код адсутнасці. Асновы беларускай ментальнасці. Мн., 2007. С. 99.

⁸ Грицанов А.А. Кожев // История философии: Энциклопедия / Сост. и глав. науч. ред. А.А. Грицанов. Мн., 2002. С. 466.

виду то, что понятие «бытие» не может иметь один и тот же смысл применительно к объекту природы или к человеку. В отличие от процессов природы, человеческое действие устанавливает связи с «ничто». Действующее лицо, совершающее это самое действие, выражает не свою волю быть (сохранить свое бытие), но собственную волю не быть (свое желание быть другим). Можно «быть», оставаясь, сохраняя собственную идентичность (случай природного бытия). Можно «быть», не оставаясь тем же самым, стремясь стать «отличным от» (случай природного бытия, «историчности»). В этом случае «различие» суть «действие по изменению». Поскольку допускается действие, смысл которого должен быть уточнен, *различие* вводится в само понятие *тождества*.

Такая трактовка бытия («диалектическая», согласно Кожеву) приводит к появлению некоего «не быть», имманентного бытию. Кожев пишет: «Парменид был прав, говоря, что бытие *есть*, а ничто *не есть*; но он забыл прибавить, что есть *различие* между ничто и бытием, и это различие в некоторой мере имеет то же основание, что и бытие, поскольку без него, без этого *различия* между бытием и ничто не было бы и самого бытия»⁹.

Осмысливая гегелевское понимание «духа» (в пределе могущее быть интерпретировано так: дух суть то, что в философском дискурсе об абсолютном знании само познает себя в статусе субъекта этого дискурса), Кожев очертил проблему того, *кто* говорит в философии. И наметил такую линию ответа: бытие говорит о самом себе посредством дискурса, который человек ведет о бытии. Или: субъект, высказывающий философское суждение, репрезентирует не особую личность философа, но сам мир, коему указанный философ лишь предоставляет возможность высказаться. Если подобный дискурс позволительно полагать обратимым, тогда ясно, что субъект высказываемого тождественен субъекту высказывания. Мир не был бы миром, если бы в нем отсутствовал человек. То есть появление духа является, таким образом, установлением тождества между предметом, который философ делает субъектом своего высказываемого, и им самим, субъектом высказывания.

Поскольку Гегель открывает это в трактате «Феноменологии духа», постольку Кожев в своей в высшей степени современной – но по духу вполне гегелевской – концепции осуществляет акцент именно на этом произведении, выстраивая собственную модель идентичности человека на основании гегелевской антропологии. Так, в предисловии к сборнику произведений Ж. Батая Кожев писал: «Гегелевская наука, вспоминающая и соединяющая в себе историю философского и теологического рас-

⁹ Там же.

суждения, может резюмироваться следующим образом: От Фалеса до наших дней, достигая последних пределов мысли, философы обсуждали *вопрос о знании того, должна ли эта мысль остановиться на Троице или Двоице, либо достичь Единого, либо, по крайней мере, стремиться к достижению Единого, фактически эволюционируя в Диаде.* Ответ, данный на него Гегелем, сводится к следующему: *Человек, безусловно, однажды достигнет Единого — в тот день, когда сам он прекратит существовать, то есть в тот день, когда Бытие более не будет открываться Словом, когда Бог, лишенный Логоса, вновь станет непроницаемой и немой сферой радикального язычества Парменида. Но пока человек будет жить как говорящее о Бытии сущее, ему никогда не превзойти неустранимой Троицы, каковой он является сам и каковая есть дух. Что же до Бога, то он есть злой демон постоянного искушения — отказа от дискурсивного знания, то есть отказа от рассуждения, которое по необходимости закрывается в себе самом, чтобы сохраняться в истине.* Что можно на это сказать? Что гегельянство и христианство, по сути своей, являются двумя несводимыми далее формами веры, где одна есть вера Павла в воскресение, тогда как другая представляет собой веру земную, имя которой здравый смысл? Что гегельянство есть гностическая ересь, которая, будучи тринитарной, незаконным образом отдает первенство Св. Духу? (выделено мной. — А.Г.)¹⁰. Учение Гегеля трактовалось Кожевным как своеобразная ересь гностического образца, ставящая историю в ранг высшего смысла мира и полагающая Бога Отца и Бога Сына зависимыми от Бога Духа Святого (т.е. от человеческого разума).

Кожев утверждал, что «Феноменология духа» представляет собой размышление о значении деятельности Наполеона, который распространил и утвердил в Европе идеалы Великой французской революции. Эти идеалы пришли на смену идеалам христианства, в результате чего на место Бога был поставлен разум, а человек получил возможность действовать в качестве самостоятельного индивида. Христианство и буржуазное общество, возникшее в результате деятельности Наполеона, являются различными стадиями попытки разрушения фундаментального конфликта, лежащего в основании истории, — между господином и отчужденным рабом. Уделяя пристальное внимание четвертой главе «Феноменологии духа», Кожев рассматривает конфликт отчуждения между господином и рабом как центральное событие истории, которое определяет ее развитие и устанавливает ее цель.

¹⁰ Грицанов А.А. Кожев // История философии: Энциклопедия / Сост. и глав. науч. ред. А.А. Грицанов. Мн., 2002. С. 467.

Мир человеческой истории, по Кожеву, начинается с «борьбы за признание», в результате которой победившие становятся господами, а побежденные — под угрозой смерти — выбирают удел рабства. Господин, победивший раба в борьбе, обретает вместе с этим, по мысли Кожева, качества человека. Именно и только отрицающие действия человека создают позитивную историю как таковую. И в этом контексте важнейшим моментом является человеческое отрицание себя («не будь тем, кто ты есть, будь противоположностью этого»). Сущность человека, утверждает Кожев, заключается в том, что он способен поставить желание победить выше желания выжить. Таким образом, в фигуре господина психологическая, моральная реальность берет верх над реальностью биологической. Раб не является человеком в силу того, что он заботится о выживании больше, чем о победе, в силу этого его биологическая сущность преобладает над сущностью моральной. В то же время господин парадоксальным образом не достигает собственной основной цели — признания своей человеческой сущности, так как оно может прийти лишь со стороны раба, который, однако, признает в господине лишь биологическую силу, а не его человеческие качества. Более того, в конечном счете биологическая реальность господина — его тело — берет верх над его человеческой сущностью, так как он предоставляет всю деятельность по освоению природы рабу. Впоследствии посткожевский дискурс известным образом трансформировался: современный буржуа трактуется в качестве презренного существа (как освобожденный раб, как раб-вольнотпущенник, скрывающий в себе господина). Или, по самому Кожеву, «буржуа не является ни рабом, ни господином; будучи рабом капитала, он — раб самого себя»¹¹. Раб, согласно Кожеву, развивает свои человеческие качества, ибо развитие его личности (непосредственно аналогично движению его идентичности) происходит в результате всевозрастающего отрицания природы и все большего дистанцирования от нее.

Кожев эксплицировал собственное культурологическое понимание «культурного действия» посредством интерференции понятий «борьба» и «труд». Последний трактовался им как борьба, тотально сопряженная с насилием человека над природой. Производя действие и — соответственно — его следствия, мы меняем мир. Новизна возможна лишь через действие, которое в свою очередь возможно лишь как «противодействие». Так понимаемая негативность, согласно Кожеву, и конституирует свободу как таковую. Как констатировал Кожев: «...если свобода онтологиче-

¹¹ Грицанов А.А. Кожев // История философии: Энциклопедия / Сост. и глав. науч. ред. А.А. Грицанов. Мн., 2002. С. 468.

ски является негативностью, то лишь потому, что она может *быть* и *существовать* только как *отрицание*. Для того же, чтобы быть способным отрицать, нужно, чтобы было что отрицать: существующая данность. [...] Свобода состоит не в *выборе* между двумя данностями: она есть *отрицание данного* как данного, каковым являемся мы сами (в качестве животного или в качестве *олицетворенной традиции*), и как данного, каковым мы не являемся (и которое есть естественный и социальный *мир*). [...] Свобода, реализующаяся и проявляющаяся в качестве диалектического или *отрицающего* действия, уже в силу этого является — в сущности своей — *творчеством*. Ведь отрицание данного, не приводящее к ничто, означает создание чего-либо, что еще не существовало; но как раз это-то и называется *творить*»¹².

История как летопись борьбы и труда завершается, согласно Кожеву, в результате установления человеком тотального контроля над природой, окончанием борения за сырьевые ресурсы и жизненные шансы. Не исключал Кожев и такую перспективу, когда «конец истории» окажется не «царством мудреца», а сообществом «машиноподобных» людей — «удовлетворенных автоматов». Согласно культурологической по сути модели Кожева, «...абсолютное знание, т.е. мудрость, предполагает полный успех отрицающего действия человека. Это знание возможно только: 1) во *всеобщем* и *гомогенном* состоянии, в котором каждый человек не является *внешним* по отношению к другому и в котором не существует никакого не уничтоженного социального *сопротивления*; 2) в рамках природы, *покоренной* трудом человека, природы, которая не *сопротивляется* более человеку, не является *чуждой* ему»¹³.

Именно как имеющая начало и конец история может быть подвластна осмыслению: все гегелевские абсолюты укоренены в ней и сводимы к выбору людьми между жизнью и смертью. По схеме Кожева, в то время как господин постепенно подвергается деградации, раб, существуя в борьбе с природой на грани жизни и смерти, познает фундаментальное измерение человеческой ситуации: постоянное угрожающее присутствие небытия, смерти. Подобная экзистенциалистская трактовка Гегеля была соединена у Кожева с идеями К. Маркса: раб в конечном счете должен занять место господина, преодолев как эпоху христианства, так и эпоху буржуазного государства, в которую господин и раб существуют оба как псевдорабы: первый становится богатым неработающим человеком, а

¹² Грицанов А.А. Кожев // История философии: Энциклопедия / Сост. и глав. науч. ред. А.А. Грицанов. Мн., 2002. С. 468.

¹³ Там же.

второй – бедным работающим человеком. И тот, и другой являются псевдорабами в силу их зависимости от капитала. Однако если для Гегеля разрешение конфликта приходит вместе с Наполеоном, который разрушает социальные институты предшествующей эпохи и приводит историю к завершению (в интерпретации Кожева Наполеон представляет собой *сознание*, а Гегель, размышляющий о нем, – *самосознание*), то для Кожева историю завершает Сталин: «Просто Гегель ошибся на пятьдесят лет. Конец истории – это не Наполеон, это – Сталин, и я должен был возвестить об этом – с той единственной разницей, что я никак не мог бы увидеть Сталина на коне под моими окнами»¹⁴.

Размышляя о «конце истории», о грядущей постистории, Кожев отмечал: «На самом деле конец человеческого времени или истории, т.е. окончательное уничтожение собственно человека или свободного и исторического индивида означает просто прекращение действия в наиболее определенном смысле этого слова. Что на практике означает следующее: исчезновение кровавых революций и войн. А также и исчезновение *философии*: поскольку человек по сути своей больше не меняется, то нет более оснований и для того, чтобы изменять (истинные) принципы, лежащие в основе познания мира и я. Все же прочее может бесконечно меняться: искусство, любовь, игра и т.д., короче, все, что делает человека *счастливым*»¹⁵.

В ходе осмысления творчества Кожева мы обнаруживаем тотально завершенную культурологическую парадигму, исчерпывающим образом замыкающую – в рамках гегелевского подхода – главные принципы и проблематики философской рефлексии над культурой. Концепты «философия», «человек», «история», «познание мира», дополняемые концептами «искусство», «игра», «любовь», «снимаются» экзистенциальной «складкой», на основании которой только и возможно придать этим – метаисторическим – феноменам бытия собственно человеческий масштаб («быть счастливым»).

Одновременно вполне правомерно трактовать обретение человеком состояния индивидуального счастья в статусе ведущего индикатора, мерила гармонии его идентичности с окружающим миром (природным, социальным и миром экзистенциально значимых межличностных коммуникаций). В этом контексте трансформация духовной философской тотальности Гегеля во всеобъемлющий материалистический философ-

¹⁴ Грицанов А.А. Кожев // История философии: Энциклопедия / Сост. и глав. науч. ред. А.А. Грицанов. Мн., 2002. С. 469.

¹⁵ Там же.

ский тоталитаризм Маркса может рассматриваться как движение культурологической парадигмы в рамке «тезис – антитезис». «Синтез» данного процесса осуществится в ряде культурологических парадигм, предложенных в XX столетии.

Теория культуры Маркса: трактовка идентичности человека через его «родовую сущность»

В концепции отчуждения Маркса, осуществившего главным образом анализ явлений отчуждения труда и поставившего их во главу угла собственных рассуждений на эту тему, была сделана попытка отделить отчуждение собственно человеческих сил от процессов их обобществления и объективации. Будучи введены в теоретическую схему в контексте критики гегелевского наследия и формулирования новых задач философии, понятия «опредмечивание» и «распредмечивание» употреблялись Марксом как парадигмально культурологические идеи, фундирующие в его творчестве:

а) собственно культурологическую модель развития «родовой сущности» человека (являющей собой у Маркса идеальную и самодостаточную модель идентичности), осуществляющуюся посредством деятельной самореализации и саморазвития индивида;

б) оригинальную концепцию отчуждения людей (превращения человеческой деятельности и ее результатов в силы, противостоящие ее субъектам, господствующие над ними, враждебные им);

в) специфическую трактовку культурного фетишизма (деперсонализации человека и персонализации вещей);

г) идею господства овеществленного труда над живым трудом (превращения субъекта в объект манипулирования через лишение его контроля над условиями, средствами и продуктами труда).

Позднее этот набор гипотез и констатаций был переосмыслен Марксом в концепции овеществления (приобретения отношений между людьми видимости отношений между вещами). Этот круг идей был вновь актуализирован в различных версиях неомарксизма с упором на анализ процессов и результатов отчуждения, а также на рассмотрение овеществления как а) базового явления по отношению к отчуждению и фетишизации и б) как феномена, противоречащего человеческой природе (способного лишить индивидов их родовой и видовой сущности – *идентичности*).

Маркс рассматривал отчуждение как присвоение одними людьми сил, средств и результатов деятельности других, т.е. отчуждение трактовалось как продукт определенных общественных отношений – отноше-

ний собственности. По Марксу, каждый человек отчужден от другого и от человеческой сущности (идеальной модели человеческой идентичности) тем больше, чем выше уровень эксплуатации труда в данном обществе.

Поиск рамок для соотнесения «актуального, наличного человека» и его желаемого идеала (т.е. выявления «зазора» несообразности в осуществлении его действительной идентичности) привел Маркса к созданию его знаменитых «Экономическо-философских рукописей 1844 года», где впервые было отмечено следующее: «Коммунизм как положительное упразднение частной собственности – этого самоотчуждения человека – и в силу этого как подлинное присвоение человеческой сущности человеком и для человека; а потому как полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства предшествующего развития, возвращение человека к самому себе как человеку общественному, т.е. человеческому. Такой коммунизм, как завершенный натурализм, = гуманизму, а как завершенный гуманизм, = натурализму; он есть действительное разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он – решение загадки истории»¹⁶.

Представители марксизма, амбициозно искавшие возможности для совершения пролетариатом «освобождающего весь мир подвига», стремились преодолеть отчуждение человека единовременно – посредством ликвидации институтов государства, собственности, наемного труда и элитарности управления. Осмысление данных вопросов на фоне экспансии тоталитаризма, проистекавшего из потенций как государственного социализма (советский коммунизм), так и «народного капитализма» (национал-социализм), результировалось в универсализации этих исследовательских тенденций: преодоление (само)отчуждения и сохранение (само)идентичности стали истолковываться как глобальная проблема современной культуры Запада.

«Антропологический поворот» проблемы. Культурология XX века о человеческой идентичности: фрейдизм (натуралистическая школа)

В обществоведении и человековедении XX в. на первый план в изучении проблем отчуждения человеческой самости и кризиса человеческой идентичности вышел вопрос о «машинизированном», экстенсивном растрачивании человеческих и природных ресурсов. Создание интенсив-

¹⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 588.

ных, ориентированных на качество жизни форм производства, экономики, технологии, социальной организации подчеркнуло как значение личностных форм бытия людей, их самореализации и развития, так и важность преодоления «самоотчуждения» человека.

Так, в частности, М. Хайдеггер, придав этой проблематике подлинно метафизический статус, полагал в качестве главной причины того, что бездомность и отчужденность становятся мировой судьбой, то обстоятельство, что человек познается (и потому существует) как «господин сущего», а не как «пастырь бытия». По Хайдеггеру, налицо тенденция, при которой чем более действителен создаваемый человеком мир, тем менее действительным (утратившим собственную идентичность) становится сам человек. Происходит «растворение» человека в мире, и на первый план выходит проблема актуализации потаенных, сокровенных горизонтов и возможностей бытия людей. Тем самым Хайдеггер предвосхитил воспоследовавший «антропологический» разворот в трактовках отчуждения (утраты идентичности) марксистского толка: было подчеркнуто, что эти катастрофы не выводимы из самой «человеческой природы», они затрагивают явно более глубинные пласты экзистенциальной дихотомии «*сущность — существование*». Поэтому разрешение конфликтов «человек — эксплуатация человека человеком» и «человек — техника» посредством одномерных социально-политических борений не может привести ни к преодолению (само)отчуждения, ни к гарантированному сохранению людьми собственной (само)идентичности. Близки к этим рассуждениям были, в частности, модели преодоления *объективации* у Н. Бердяева¹⁷ и идеи Х. Ортеги-и-Гассета с его программой антропотехнической трансформации «человека массы»¹⁸.

Возникновение дискурса идентичности (в узком смысле его понимания) традиционно связывается с традицией психоаналитической культурологии, где процессуальность обретения/сохранения идентичности первоначально понималась как процесс подражания чему-либо, а затем была переинтерпретирована как процесс переживания субъектом той или иной степени слияния с объектом. Именно в рамках вектора психоаналитической культурологии (особенно в работах Э. Фромма) начало в дальнейшем развиваться множество схожих культурологических школ, сумевших (как неофрейдизм) сохранить такие черты классического (в данном контексте — «культурологического») мышления, как системность, натурализм и «социальная озабоченность».

¹⁷ См.: Бердяев Н.А. Философия свободного духа: [Сборник]. М., 1994.

¹⁸ См.: Ортега-и-Гассет О. Восстание масс. М., 2005.

Так, весомый поворот в трактовках идентичности и путях ее утраты/сохранения осуществил Фромм. В работе «Бегство от свободы»¹⁹ он проанализировал причины и механизмы действия динамических факторов психики человека, побуждающих его к добровольному отказу (отчуждению) от свободы и от самого себя (собственной идентичности).

Если З. Фрейд исходил из того, что свобода ограничивается вместе с развитием культуры («индивидуальная свобода не является культурным благом»), а стремление к свободе направлено или против определенных форм и притязаний культуры, или против культуры вообще, то Фромм полагал, что «свобода определяет человеческое существование как такое» и понятие свободы меняется в зависимости от степени «осознания человеком самого себя как независимого и самостоятельного существа». Если, согласно Фрейду, человек «всегда будет отстаивать свои притязания на индивидуальную свободу против воли масс», то, по мнению Фромма, свобода может превращаться в невыносимое страдание, и у человека возникает непреодолимое желание избавиться от нее, найти какой-либо иной способ связи с миром и людьми, чтобы «избежать неуверенности, пусть даже лишившись свободы».

Фромм отметил изначальную неразделимость человеческого существования и свободы в смысле негативной «свободы от» — свободы от инстинктивной детерминации действий. История человека — как в онтогенезе, так и в филогенезе — была рассмотрена им как процесс возрастания индивидуализации и освобождения. При этом, с одной стороны, происходит развитие человека, овладение природой, возрастание роли разума, укрепление человеческой солидарности. С другой стороны, обособление индивида и осознание своей отдельности приводят к чувству одиночества, беспомощности, ничтожности — радикальной утраты его тождественности самому себе.

Единственным конструктивным путем связи индивидуализированного человека с миром является, по мысли Фромма, активная солидарность с другими людьми, спонтанная деятельность (любовь и труд), соединяющие его с миром как свободного и независимого индивида. Однако если экономические, политические и социальные условия не способствуют такой позитивной реализации личности, то свобода становится невыносимым бременем, источником сомнений, лишает жизнь цели и смысла. В результате возникает стремление преодолеть чувство изолированности и неуверенности ценой отказа от свободы и собственной индивидуальности.

¹⁹ См.: Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990.

Положение человека в современном обществе Фромм характеризует еще большим обострением противоречия между свободой позитивной и свободой негативной. Капитализм стимулирует развитие активной, критической, ответственной личности, но в то же время мощь промышленной системы и обезличенный характер человеческих взаимоотношений усугубляют чувства изоляции и беспомощности. Бремя «свободы от» порождает стремление избавления от свободы вообще.

В общем, Фромм пришел к следующим заключениям: в процессе превращения ребенка во взрослого человека и становления цивилизации людей наблюдается постоянное стремление к обретению свободы от внешних сил, но не осознаются те внутренние принуждения и страхи, которые ставят под сомнение все завоевания свободы. Свобода имеет двоякий смысл, поскольку, с одной стороны, человек освобождается от уз прежней власти и становится «индивидуумом», а с другой — он ощущает одиночество и собственное бессилие, превращается в орудие внешних целей, отрывается от самого себя и окружающего его мира. Следует, по мысли Фромма, содержательно различать «свободу от» внешних ограничений и «свободу для» реализации внутреннего потенциала человека: «свобода от» принесла человеку победу над силами природы, независимость от обстоятельств жизни, но (в то же время) изолировала его от других людей, породила в нем чувства одиночества, бессилия, пустоты, тревоги.

Анализ свободы и психологических механизмов «бегства от свободы» в современном мире привел Фромма к пониманию того, что процесс развития свободы не является порочным кругом, с неизбежностью предполагающим усиление стремления человека к избавлению от свободы как таковой. По его убеждению, возможны варианты такого развития, когда человек может быть свободным и независимым, но в то же время связанным с другими людьми и человечеством. Речь идет об обретении человеком «свободы для», той позитивной свободы, которая предполагает спонтанную активность индивидуума в направлении развертывания его внутреннего потенциала и творческих возможностей, реализации чувственных, эмоциональных и интеллектуальных способностей, становления продуктивной и преисполненной любви личностью.

Заключение

Принципиально сродственный характер проблематика сохранения человеческой (само)идентичности и вопросы (само)отчуждения человека обретают в случае принципиального совпадения моделей природы и сущности человека, используемых в трактовках тех или иных социально-гуманитарных школ. В тех случаях, когда этим моделям присущи цело-

стность (холизм), эволюционность, тотальность, общественная обусловленность, перспективизм и специфический натурализм, мы вправе говорить о выдерживании собственно культурологических рамок междисциплинарных исследований и истолкований человеческой идентичности.

В свою очередь, все три исходных социальных дискурса идентичности в ретроспективе могут быть рассмотрены как взаимодополняющие друг друга²⁰ в описании идентификационных механизмов, формирующихся на разных структурных уровнях личности (формирования идентичности – классический и неофрейдистский психоанализ, ее подтверждения – в рамках символического интеракционизма, ее предьявления – в границах статусно-ролевых концепций, присущих культурной антропологии).

Отражая спонтанность как значимый по сей день фактор эволюции цивилизации (наряду с естественным стремлением общества овладеть темпами и направленностью социальных изменений), концепции отчуждения и самоотчуждения людей, равно как и разнообразные школы (само)идентичности выступают своеобразным индикатором, философским «термометром» контролируемости и гуманности развития человека и его истории, мерилем сохранения им собственной идентичности. Масштаб этой проблемы является, безусловно, планетарным, ибо парциальных решений она не имеет.

В.Л. АБУШЕНКО

ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТЕЙ: СПЕЦИФИКА КУЛЬТУР-ФИЛОСОФСКОГО И КУЛЬТУР-СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ВИДЕНИЯ

Тематика идентичностей была артикулирована в философском и социогуманитарном знании достаточно поздно – на рубеже 60–70-х гг. XX в. (хотя начало его активного формирования приходится на 20–30-е гг. того

²⁰ См.: Абушенко В.Л. Идентичность // Социология: Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко, Г.М. Евелькин, Г.Н. Соколова, О.В. Терешенко. Мн., 2003. С. 348-349.

Абушенко Владимир Леонидович – кандидат философских наук, доцент, заместитель директора по научной работе Института социологии НАН Беларуси (Минск).
