

Аполлонов Иван Александрович

**ЛИЧНОСТНОЕ И ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОЕ ИЗМЕРЕНИЯ САМОПОНИМАНИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ**

В статье исследуются этнокультурные основания личностной идентичности. Принадлежность к этносу рассматривается как горизонт жизненного мира, в котором человек обретает своё личностное содержание, как уклад, который организует человеческую деятельность. Самопонимание предполагает внебытийное состояние свободы и ответственность как внутренний диалог, выявляющий ценностные основания жизненного уклада, открывающий полноту и осмысленность собственного существования.

Адрес статьи: [www.gramota.net/materials/3/2012/11-2/3.html](http://www.gramota.net/materials/3/2012/11-2/3.html)

Источник

**Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики**

Тамбов: Грамота, 2012. № 11 (25): в 2-х ч. Ч. II. С. 22-26. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: [www.gramota.net/editions/3.html](http://www.gramota.net/editions/3.html)

Содержание данного номера журнала: [www.gramota.net/materials/3/2012/11-2/](http://www.gramota.net/materials/3/2012/11-2/)

**© Издательство "Грамота"**

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: [www.gramota.net](http://www.gramota.net)

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: [voprosy\\_hist@gramota.net](mailto:voprosy_hist@gramota.net)

УДК 1

**Философские науки**

*В статье исследуются этнокультурные основания личностной идентичности. Принадлежность к этносу рассматривается как горизонт жизненного мира, в котором человек обретает своё личностное содержание, как уклад, который организует человеческую деятельность. Самопонимание предполагает внебытийное состояние свободы и ответственность как внутренний диалог, выявляющий ценностные основания жизненного уклада, открывающий полноту и осмысленность собственного существования.*

*Ключевые слова и фразы:* этнокультурная идентичность; личностная идентичность; жизненный мир; самопонимание; свобода; ответственность.

**Иван Александрович Аполлонов**, к. филос. н., доцент  
Кафедра философии  
Кубанский государственный технологический университет  
obligo@yandex.ru

### **ЛИЧНОСТНОЕ И ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОЕ ИЗМЕРЕНИЯ САМОПОНИМАНИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ**<sup>©</sup>

Происходящие в современном мире системные изменения в социокультурной сфере, связанные с процессами глобализации проблематизируют традиционные основания личностной идентичности, среди которых одно из центральных мест занимает принадлежность человека к определенному этносу. Подобная проблематизация имеет две стороны: с одной стороны, происходит размывание традиционных этнических устоев под воздействием наднациональных, устремленных к унификации и стандартизации агентов модернизации, которые проникают в различные стороны повседневной жизни. Замечено, что у среднестатистического жителя мегаполиса больше общего с жителями любого другого мегаполиса, нежели с обитателями сельской глубинки в собственной стране. С другой стороны, в мире наблюдается и обратная тенденция, получившая название «этнический парадокс». Она связана с ростом этнического самосознания в самых разных областях общественной жизни: от повседневных межличностных отношений (будь то этническая солидарность, или акцентированная политкорректность и толерантность, или же, напротив, ксенофобия) до областей культуры, образования, экономики и политики. Соответственно, встает вопрос об этнокультурных формах социального бытия как особом ресурсе формирования личностной идентичности.

Суть проблемы личностной идентичности, с которой, так или иначе, сталкивается каждый человек, связана с поиском цельности, непрерывности самодостаточности и уникальности собственного Я в различных жизненных горизонтах и перспективах. Это попытка собрать воедино поток отдельных событий своей жизни и их субъективное переживание. Стремление увидеть за сменой различных ролей и личин свой собственный лик. Лик, который не сводится к простой совокупности этих ролей и личин, не является взаимозаменяемой единицей различных множеств.

Подобный поиск оборачивается означиванием различных жизненных отношений. В результате происходит выстраивание определенной структуры самоотношений, в которых раскрывается фундаментальная интуиция идентичности как очевидной данности собственной самоидентичности. Эту интуицию можно выразить в формуле Я есть Я. Причем в контексте самоотношения подобная формула не тавтологична, поскольку в ней первое Я является здесь и сейчас данным субъектом самосознания, а второе Я – это предданное этому субъекту объективное личностное содержание. На это, в частности, указывает В. Хёсле, который, следуя традиции социологии и психологии, называет эти стороны «я» (I) и «самость» (Self), отводя первому роль наблюдателя, а второму – наблюдаемого [14, с. 115]. Однако остается не вполне понятной природа этих сторон, поскольку самость – это не столько здесь и сейчас данное наличное содержание, но, прежде всего, уникальная форма сцепления жизненных событий и состояний, имеющая определенную заданность, которую В. Хёсле называет «монадическая энтелехия». Но подобная заданность не может быть выявлена лишь из факта нахождения имеющейся наличности себя. С другой стороны, я-субъект – это не просто наличный в данный момент наблюдатель, который пытается достичь соответствия субъективного образа Я собственному объективному содержанию, но и судья, дающий себе моральную оценку, которая может привести к разного рода кризисам идентичности. Содержательные ресурсы для подобной оценки тоже не вполне ясны. Во всяком случае, они не могут быть дедуцированы лишь из факта саморефлексии.

Прояснить подобные неясности возможно через обращение к смысловой стороне самоотношений личностной идентичности. Логически это выражается в субъектно-предикативных связях, к примеру, Я есть человек, мужчина, муж, отец, преподаватель и т.д. В этих предикатах заключено то, какой я есть, каким нахожу себя. И в то же время в них нельзя найти собственную индивидуальность, поскольку каждый из них в силу своего общего характера предполагает определенную общность, в которую я включен, с собственным,

внеположенным мне как индивиду смысловым содержанием и особой нормативной заданностью, которая мне указывает, каким я должен быть.

Таким образом, самость как бы соткана из внеличных, надиндивидуальных смыслов. При этом горизонтом, определяющим подобные предикативные самоотношения, выступает этнокультурная принадлежность человека, поскольку именно здесь формируется самоочевидные нормы и образцы большинства из подобных определений. Как показывают проведенные нами исследования, этническое самосознание включает в себя основы гендерных моделей и ролей, факторы поколенных связей и различий, а также представления о нормативности межличностных отношений и скрытых в этой нормативности ценностных интенциях. Поэтому принадлежность к этносу может рассматриваться как имманентное и фундаментальное условие становления личности [2]. В этом контексте Я-самость, как открывающаяся субъекту самосознания объективная данность, встроена в жизненный мир, который в своих основаниях носит этнический характер.

Концепт «жизненный мир» обладает многомерностью, позволяющей охватить всю совокупность связей и отношений человека в его повседневной жизни. Ю. Хабермас определяет его как универсальный фон нашего присутствия в мире, где мы с интуитивной ясностью находим себя перформативно, в качестве суммы переживаний; социально, как совокупности общественных отношений; и как субъекты, действующие, вмешивающиеся в мир. Этот фон имплицитно присутствует в повседневных делах и заботах, являя их привычную осмысленность, и очерчивает границы этой осмысленности [13, с. 4]. Жизненный мир представляет исходную целостность субъективного и объективного, бытия и сознания. В нем смыкаются как фактические столкновения человека с окружающими его людьми и предметами в контексте различных жизненных практик, так и исходная предыстолкованность подобных столкновений, состоящая в их имплицитной осмысленности и понятности. Такая предыстолкованность присутствия человека в мире как раз и связана с соответствующей этнокультурной традицией, как горизонтом привычного и очевидного. Соответственно, этнокультурную традицию в контексте социальной природы человека можно рассматривать как базовую совокупность его жизненных отношений и как смысловую структуру, организующую эти отношения.

Исходная включенность человека в такую традицию определяет самопонятное основание своей тождественности социальным ролям и интеракциям. Вместе с тем подобная интуитивная понятность погружает человека в алгоритмы предзаданности драматургии таких ролей и соответствующих им стандартов должностования. И жизненный мир предстает внеличным тотальным потоком череды повседневных практик, в которые вовлечен человек. Подобное ощущение, остро переживаемое в жизненные кризисы, особенно молодежь, замечательно выразил В. Цой в метафоре: «Почему я молчу? Почему не кричу – молчу? / Электричка везет меня туда, куда я не хочу».

Именно на это направлена критика повседневных структур жизненного мира и вообще традиционных социальных форм жизни как сферы неподлинного, существующего объективно, в отрыве от существа человеческого Я в философии экзистенциализма. Например, внешне положенное усредненное истолкование человека как *Das Man* у Хайдеггера; бессмысленную абсурдность повседневности у А. Камю, скуку и тошноту жизни в ее непосредственности как «бытие-в-себе», или же собственного овещствления в «бытие-для-другого» у Ж. П. Сартра. В противовес этому в экзистенциализме утверждается онтологическая свобода человеческого Я, которая представляет собой принципиальное несовпадение с собой как наличным бытием и поэтому есть в себе и для себя ничто. Действенной стороной такой свободы является немотивированный и безусловный, «уходящий в бездну небытия» [5] выбор и проект самого себя.

Однако, как справедливо показывает А. Макинтаир, попытка подобного освобождения Я превращает его в абстрактную фикцию, поскольку «нет таких характеристик, которые принадлежали бы человеку случайно, и от которых можно было бы освободиться для обнаружения “меня реального”» [8, с. 49]. Поэтому противопоставление Я собственному социокультурному миру оборачивается потерей этого Я как непрерывной целостности, составляющей фундаментальную интуицию самоидентичности, в которой уверено наше реальное Я.

Противоречие между мной как субъектом собственной жизни и объективной включенностью меня во внеличные формы социального бытия лишь кажущееся, если жизненный мир рассматривать не как лишь феноменологическую реальность, горизонт моего сознания, но и в жизненно практической плоскости как побудитель и источник содержания моей жизнедеятельности [6]. В данном контексте показательно выделение Ю. Хабермаса субъектного аспекта жизненного мира, связанного с осмысленной и свободной деятельностью человека. И здесь проблема идентичности разворачивается в соотношении себя как части общественных отношений с соответствующими социальными ролями, с одной стороны, и собственной неразложимой целостности - с другой; с одной стороны, предыстолкованности себя в драматургии социальных ролей и интеракций, и, с другой стороны, утверждение себя в самоистолковании. При этом стоит подчеркнуть, что поиск и построение как собственной самости, так и самоистолкования происходит в горизонтах жизненного мира, поскольку вне его структур Я человека превращается в пустую абстракцию.

Деятельностный ракурс жизненного мира предполагает его рассмотрение в качестве определенного уклада жизни. В подобном взгляде акцентируется упорядоченность, организованность жизненной темпоральности человека. Но при таком рассмотрении жизненного мира человек не просто встроен в его структуры, но и достраивает их. Ведь уклад произведен от слова «лад», с его мощной, уходящей своими корнями в сакральные слои древнеславянского язычества семантикой, основу которой (посев, всходы, сватовство, свадьба, красота) составляет воспроизводство жизни в ее совершенстве и гармонии. И такое

воспроизводство требует от человека не просто его включенности, исходной вовлеченности в ткань социальной действительности, но именно творческих личностных усилий по налаживанию этой действительности в особый уклад. Особенно ярко это проявляется в значении «свадьба», предполагающей личность во всей ее полноте, уникальности и ответственности в порождающем воспроизводстве базовой социальной единицы жизненного мира.

То есть субъектность человека является необходимым условием любого социума и, в частности, этнокультурной традиции как особого жизненного уклада. В данном контексте субъектность человека связана с достраиванием себя до потребной миру целостности [10, с. 391], обретением своего незаменимого места в мире. В этом контексте интерпретирует высказывание К. Маркса, о том, что человек только в обществе может обособиться, С. Н. Корсаков, рассматривающий индивида как узелок, который завязывает в активную целостность определенные общественные отношения [7, с. 172].

Важно подчеркнуть, что подобное усилие не просто прилаживает человека к различным социальным практикам, но и делает его ладным, то есть внутренне перестраивает, определяет добродетели и достоинства. Подобное, опирающееся на этику Аристотеля рассмотрение идентичности человека, развивает А. Макингаир, утверждающий добродетели в качестве имманентных свойств характера, позволяющих вести достойную жизнь в контексте конкретных социальных практик, в которых участвует человек.

Рассмотрение жизненного мира как уклада и существа самостождественности человека как ладности, которая позволяет завязать свой узелок в полотне общественных отношений, наладить связи жизненного мира, достроить его собой до особой уникальной целостности смыкают индивидуальное и коллективное измерения личностной идентичности. Проблема личностной идентичности при этом переводится в плоскость поиска подобной ладности как особой субъектной позиции, способной придать целостность своему жизненному укладу.

Корень данной проблемы – в изначальном синкретизме субъект-объектного тождества Я, присутствующего в жизненном мире. Содержание подобного Я представляет нетематизируемый набор привычностей. Здесь предельная антропоцентричность (человеческая субъективность, как мера всех его жизненных отношений) смыкается с надындивидуальностью, поскольку шкала данной меры предсубъективна, то есть человеку как субъекту не принадлежит, и сам он субъектом, строго говоря, не является. Здесь еще рано говорить о личностной идентичности в собственном смысле. Шеллинг называет подобное, лежащее по ту сторону личного сознания синкретичное тождество субъективного и объективного Я «бытием-вне-себя» [15, с. 468]. В контексте самоосуществления подобная доиндивидуальная нерасчлененность субъективного Я и объективного смысложизненного содержания самости сочетает крайности эгоцентризма (Я) и погруженность в коллективные формы сознания (всё). Это изначальное стремление Я включить в себя всё. Однако, будучи неосознанным и внешне обусловленным, оно оборачивается стремлением быть как все. Самоочевидное ощущение собственной особенности и уникальности предстает здесь воспроизведением стереотипов массового сознания, коллективных форм желаний, устремлений, связанных с общественными стандартами нормальности, престижа и превосходства.

Размывает подобное тождество рефлексивное самосознание. Мысль «что есть я как таковой?», «какой я есть?», предполагает субъектное самоотношение к себе. И открывающийся субъект тем самым выталкивается из себя как наличной данности, выходит из контекста непосредственной стихии жизненных практик. При этом подобное выталкивание следует рассматривать не столько в качестве процедуры феноменологического эпохэ, выносящего за скобки субъективности фактическое содержание феноменов сознания. Здесь, скорее, то, что Д. В. Пивоваров рассматривает как свободное «отчуждение-как-снятие», при котором происходит спасение своей экзистенции посредством ухода от собственной данности в попытке воссоздать ее в преобразованном виде, на более высоком уровне самобытия [11]. В результате подобного выталкивания самосознание оказывается в месте, в котором меня еще фактически нет, и Я, как субъект рефлексивного самоотношения, не могу быть объективированным.

Конечно, такое место не находится в абсолютной внебытийной пустоте. Взгляд на себя предполагает определенный контекст как точки зрения, так и непосредственных обстоятельств акта осознания себя. И то, и другое, так или иначе, находятся в горизонтах жизненного мира человека. Внебытийность субъекта самосознания открывается в той мере, в какой я предан этому акту самосознания. И именно в этой мере нет ни алгоритмов, ни ролей, ни детерминант и обусловленностей моей жизни – всего того, что определяет и предопределяет меня настоящего, вплетенного в непосредственную ткань жизненного мира. Субъектность такого рода трансцендентальна, то есть находится по ту сторону категорий, определяющих предикативные содержания моей самости и непосредственных жизненных обстоятельств, в которых я действую как эмпирический субъект, и в то же время является его основанием.

С таким добытийным присутствием, внеаходимостью себя как трансцендентального субъекта связывается свобода в экзистенциально-персоналистическом истолковании этого слова. Свобода как возможность быть, как бесконечный универсум возможностей самобытия. В этом смысле Г. Л. Тульчинский говорит о самосознании как «чувствилище свободы», главным нерве и содержании Я меня еще нереализованного, не сбывшегося, но явленного, но которое и предопределяет возможность моего появления, сбывания [12]. В контексте проблемы идентичности подобное Я не имеет никаких идентификаций, поскольку отрешено, выдвинуто за пределы меня реального, но вместе с тем именно это Я является условием любой из них. Условием, но не реальностью. Двойственную природу такой свободы показал Н. М. Бахтин, различивший в

ней положительный модус – выбор между неопределенностью возможностей как утверждение своего единства в его реальности, и модус отрицательный – как уклонение от такого выбора, остановка на их бесплодном созерцании [4 с. 78]. Здесь происходит накопление безденотатных означающих себя, игра с беспредметными смыслами, то есть формируется идентичность-симулякр.

Свобода как состояние внеходимости трансцендентального субъекта открывает путь к индивидуализации, идентификациям, образующим уникальный лик личности, поскольку здесь открывается пустое место для наших актов и пониманий, которое может быть заполнено только мной [9, с. 102]. И проблема идентичности связана с обретением собственной устойчивости в таком незаместимом месте. Основанием подобной устойчивости является ответственность, которую Г. Л. Тульчинский справедливо рассматривает как оборотную сторону положительной свободы, поскольку я могу быть ответствен только за то, в чем проявилась моя свобода [12]. И вместе с тем ответственность как «не алиби в бытии» (М. М. Бахтин) изначальна и является условием моей личностной свободы. Здесь важно подчеркнуть, что если экзистенциальная свобода предполагает внеходимость, выталкивающую меня из непосредственной ткани социокультурного бытия, то ответственность, наоборот, выражает меру осознания своей укорененности в мире. Здесь внебытийная свобода самосознания обретает полноту собственной реальности. По мысли М. М. Бахтина, именно ответственность определяет внутреннее единство смысла, которое жизнь обретает в личности, а личность – в своем жизненном присутствии [3].

Существо ответственности – это ответ, который дает моя личностная позиция, заключающаяся в возможности быть этим. Но подобный ответ предполагает вопрос, а также смысловую позицию вопрошающего, который обладает для меня безусловным авторитетом, позволяющим вопрошать и требовать ответ. В случае моих действий в контексте различных жизненных практик таким авторитетом обладают другие люди, либо же существо этих практик, в контексте которых определяется мое достоинство и недостатки в соответствии с успешностью достижения результата.

Но что собой представляет подобный авторитет в случае выхода из этого контекста, в ситуации личностной внеходимости, во внебытийной свободе быть этим? Ответ человек держит перед собой. Но не тем, который есть как наличное присутствие в мире. И не тем, который полагается мной как возможный проект или набросок. И тот, и другой – это позиция ответчика. Вопрошающий же находится по ту сторону исторического горизонта, разворачивающегося в плоскости моего жизненного присутствия как «наличие – проект». Я, выходящий за рамки своего повседневного горизонта, вопрошаю себя в метафизической перспективе сопряжения с Абсолютом, объемлющим подобный горизонт моего жизненного присутствия и санкционирующим его истинность.

Соответственно, свобода как ответственность разворачивается в диалог моего исторического и метафизического измерений, который строится по принципу размыкания очевидной самопонятности моих идентификационных предикатов. То есть замкнутая тавтологичность моей самоидентичности: Я есть Я (как человек, мужчина, муж, отец, преподаватель) размыкается в проблему реально-идеальной соотносительности: «в чем человечность меня как человека?»; «мужественность меня как мужчины, мужа, отца?»; «состоятельность меня как преподавателя?». И в контексте подобных вопросов проблема личностной идентичности разворачивается в поиск смысловых оснований для нахождения соответствующих ответов.

Как отмечалось выше, внебытийное Я самосознания не является абстрактным ничто, внешним беспристрастным наблюдателем объективного содержания собственной самости. В контексте свободы как ответственности оно сохраняет генетическую связь с собственным жизненным миром и разворачивает метафизическую вертикаль своей соотносительности с Абсолютом в границах этого мира. Поэтому смысловые основания ответов на метафизические ответы тоже находятся в горизонтах жизненного мира. Положение внеходимости Я, выход на уровень трансцендентального субъекта выводит на этот уровень, в инобытийный регистр и соответствующие структуры жизненного мира. Подобный уровень, по мысли М. К. Мамардашвили, представляет собой выход к формам и законам, порождающим ткань социального бытия и человека как субъекта этого бытия, призванного занять в нем пустующее место [9, с. 160]. В этих формах открывается ценностная перспектива уклада жизненного мира. Здесь за относительностью и обусловленностью традиционных норм и образцов высвечивается общезначимость идеалов как ценностных оснований данной традиции, способных оправдать реальность ее существования. В подобном ракурсе ответственность можно представить как восхождение самосознания Я от профанного к сакральному измерению своего социокультурного бытия. Подобное восхождение и есть экзегеза, выявляющая в культурных нормах и образцах личностно значимые культурообразующие ценности; в нормальности настоящего – апофатическую сакральность должного.

Таким образом, идентичность можно представить как самопонимание, разворачивающееся в звучании метафизического диалога. В напряженном поиске ответов на вопросы собственной ответственности человек доопределяет внеличностный смысл своих социокультурных принадлежностей, всего того, за кого он «держит себя» и обретает свою индивидуальность, оказывается «при себе». И результат подобного самопонимания – «Вот он, Я!» – является и самоосмыслением, и самосозиданием себя как субъекта собственного бытия.

Возвращаясь к обозначенной проблеме этнической культуры как ресурса личностной идентичности современного человека, следует сопрягать ее с укладом интересубъективного по своей природе жизненного мира. Этнический характер жизненного мира проявляется как на микроуровне, посредством принадлежности к определенной семье, так и на макроуровне, как его внешняя граница и содержательное наполнение, как особый мир того нашего, что определяет существо моего во мне, придает мне особое человеческое

измерение. Однако собственно личностный характер этнокультурная принадлежность обретает лишь при достижении состояния субъектной вменяемости, в которой человек открывает себя как свободу-ответственность. В этом состоянии разворачиваются процедуры самопонимания, как внутреннего диалога с Абсолютом, в контексте которого смысловой потенциал нормативно-ценностных структур этнокультурной традиции раскрывается в метафизическое измерение, из которого вырастает субъектность человека.

Происходящая в контексте глобализации проблематизация традиционных форм этнической культуры, размывание в ней устоявшихся нормативно-ценностных структур, определяющих уклад жизненного мира человека, многократно усиливают значимость подобных процедур самопонимания как авторского состояния свободы-ответственности. Именно здесь открывается та грань возможностей, реализация которых позволяет замкнуть внеположенные слои жизненного мира в уникальный интересубъективный уклад, в контексте которого человек обретает незаметное место собственного Я, полноту самобытности и самостояния как личностного измерения этнокультурной идентичности. Вне напряженного звучания подобных процедур артикулирование факта своей принадлежности к этносу оборачивается либо коллективной невменяемостью, либо формами игровой симуляции в квазитрадиционной идентичности [1, с. 13-16], что ведет к этнической музеефикации. И в том, и в другом случаях этнокультурная идентичность теряет человеческую соразмерность, что представляет потенциальную опасность внешнего истолкования и мобилизации различного рода самозванцами от национальных интересов.

#### Список литературы

1. **Аполлонов И. А.** Традиционный и посттрадиционный модусы личностной идентичности (к постановке проблемы) // Вестник Адыгейского государственного университета. Майкоп, 2010. Вып. 2 (59). С. 11-16.
2. **Аполлонов И. А., Карнаушенко Л. В., Тучина О. Р.** Этнокультурные нормы и ценности в формировании самопонимания молодежи (на примере русских и адыгских студентов кубанских вузов). Краснодар: Изд-во КрУ МВД РФ, 2009. 285 с.
3. **Бахтин М. М.** Искусство и ответственность [Электронный ресурс]. URL: <http://philosophy.ru/library/bahtin/otv.html> (дата обращения: 25.09.2012).
4. **Бахтин Н. М.** Философия как живой опыт. Избранные статьи. М.: Лабиринт, 2008. 240 с.
5. **Бердяев Н. А.** О назначении человека [Электронный ресурс]. URL: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/berdyayev/berdn011.htm#13> (дата обращения: 05.09.2012).
6. **Васильев Ф. Е.** Психология переживания. Анализ переживания критических ситуаций [Электронный ресурс]. М.: Изд-во МГУ, 1984. URL: <http://psylib.org.ua/books/vasif01/index.htm> (дата обращения: 14.09.2012).
7. **Корсаков С. Н.** Об универсальности и уникальности человека // Вопросы философии. 2012. № 3. С. 167–185.
8. **Макингаир А.** После добродетели: исследование теории морали. М.: Академический проспект, 2000. 384 с.
9. **Мамардашвили М. К.** Вильнюсские лекции по социальной философии (опыт физической метафизики). СПб.: Азбука-Аттикус, 2012. 320 с.
10. **Михайлов Ф. Т.** Проблема «Subject-Object», или Поиск субъектом своих предикатов // Субъект, познание, деятельность. М.: Канон+; ОИ «Реабилитация», 2002. С. 377–398.
11. **Пивоваров Д. В.** Понятие отчуждения: альтернативные подходы [Электронный ресурс] // Известия УрГУ. 2007. № 54. Общественные науки. Вып. 4. URL: [http://proceedings.usu.ru/?base=mag/0054\(04\\_04-2007\)&xsl=showArticle.xslt&id=a08&doc=../content.jsp](http://proceedings.usu.ru/?base=mag/0054(04_04-2007)&xsl=showArticle.xslt&id=a08&doc=../content.jsp) (дата обращения: 18.09.2012).
12. **Тулчинский Г. Л.** Свобода – эпифеномен культуры? [Электронный ресурс]: текст доклада на III всероссийской научно-практической конференции по экзистенциальной психологии (3-5 мая 2007 г., г. Москва). URL: [http://hpsy.ru/public/x2919.htm#\\_ftn28#\\_ftn28](http://hpsy.ru/public/x2919.htm#_ftn28#_ftn28) (дата обращения: 24.02.2011).
13. **Хабермас Ю.** От картин мира к жизненному миру // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2010. № 1. С. 3–14.
14. **Хёсле В.** Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 112–123.
15. **Шеллинг Ф.** Мюнхенские лекции // Шеллинг Ф. Собр. соч.: в 2-х т. М.: Мысль, 1989. Т. 2. С. 387–560.

#### PERSONAL AND INTER-SUBJECTIVE MEASUREMENT OF SELF-UNDERSTANDING OF ETHNO-CULTURAL IDENTITY

**Ivan Aleksandrovich Apollonov**, Ph. D. in Philosophy, Associate Professor  
*Department of Philosophy*  
*Kuban' State Technological University*  
*obligo@yandex.ru*

The author considers the ethno-cultural grounds of personal identity, describes belonging to ethnos as the horizon of vital world, in which man acquires his personal content as the way that organizes human activity, and mentions that self-understanding involves the extra-existential state of freedom and responsibility as an internal dialogue, revealing the value grounds of lifestyle, and the completeness and meaningfulness of one's own existence.

*Key words and phrases:* ethno-cultural identity; personal identity; vital world; self-understanding; freedom; responsibility.