

Извеков Аркадий Игоревич

ПРОЦЕССЫ ИДЕНТИФИКАЦИИ КАК ФАКТОР КРИЗИСА ИДЕНТИЧНОСТИ СУБЪЕКТА ДУХОВНОЙ СВОБОДЫ

В статье рассматривается проблема интроекции противоречий социума в структуру личности. В этих условиях даже субъект духовной свободы не всегда способен самостоятельно определиться в отношении экзистенциальных смысловых установок. Более того, попытка сопоставить собственные представления о смысле бытия с "идентификационными эталонами" оборачивается масштабным кризисом личности. Психосоциальная теория идентичности является одной из методологических основ для формулировки его типологических признаков.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2015/4-1/17.html

Источник

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

Тамбов: Грамота, 2015. № 4 (54): в 2-х ч. Ч. I. С. 67-73. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2015/4-1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

29. Сумароков А. П. О неестественности // Трудолюбивая пчела. СПб., 1759. Апрель. С. 237-239.
30. Тихонравов Н. С. Сочинения: в 3-х т. М., 1898. Т. 2. Русская литература XVII и XVIII вв. 68 с.
31. Тредиаковский В. К. Способ к сложению российских стихов, против выданного в 1735 году исправленный и дополненный (1752) // Русская литература XVIII века: хрестоматия мемуаров, эпистолярных материалов и литературно-критических статей: учеб. пособие / под ред. проф. О. М. Буранка. Изд-е 3-е, стереотип. М.: ФЛИНТА, 2013. С. 62-67.
32. Хализева М. В. Русские театральные справочные издания и их составители: дисс. ... к. искусствоведения. М., 2001. 138 с.
33. Чурилова И. Н. Неологизмы в театральной терминологии английского языка конца XX – начала XXI в.: автореф. дисс. ... к. филол. н. Омск, 2007. 183 с.
34. Diderot D. Oeuvres de théâtre de M. Diderot, avec un discours sur la poésie dramatique. Paris, 1771. 264 p.

METHODOLOGICAL PRINCIPLES OF ART CRITICISM ANALYSIS OF THEATRE VOCABULARY FORMATION AND DEVELOPMENT IN THE XVIII CENTURY

Zueva Polina Alekseevna

Lomonosov Moscow State University
mrszueva@gmail.com

This article discusses the principles of the art criticism oriented analysis of the terminological resources of the dramatic dictionary of 1787 in the context of the evolutionary development of theatre as a social-cultural institution. The study of the above-mentioned principles has shown that they include both general scientific methodological approaches, taking into account the specificity of their interpretation in theory of art and archive theatre reference material, and special scientific principles of the description of theatre vocabulary with art criticism purposes.

Key words and phrases: dramatic dictionary; history of the Russian theatre; the XVIII century; art criticism; theatre studies; theatre vocabulary; theatre terminology.

УДК 130.2

Философские науки

В статье рассматривается проблема интроспекции противоречий социума в структуру личности. В этих условиях даже субъект духовной свободы не всегда способен самостоятельно определиться в отношении экзистенциальных смысловых установок. Более того, попытка сопоставить собственные представления о смысле бытия с «идентификационными эталонами» оборачивается масштабным кризисом личности. Психосоциальная теория идентичности является одной из методологических основ для формулировки его типологических признаков.

Ключевые слова и фразы: культура; цивилизация; кризис культуры; идентичность; экзистенциальный переворот; духовная свобода; кризис идентичности.

Извеков Аркадий Игоревич, к. филос. н., доцент

Санкт-Петербургский институт специальной педагогики и психологии
Arkady.izvekov@gmail.com

ПРОЦЕССЫ ИДЕНТИФИКАЦИИ КАК ФАКТОР КРИЗИСА ИДЕНТИЧНОСТИ СУБЪЕКТА ДУХОВНОЙ СВОБОДЫ[©]

Неоспоримое научное объяснение причин и механизмов возникновения такой неотъемлемой части самосознания как динамическая система смыслов в настоящее время не существует. В предыдущей статье «Трактовка термина идентичность: методологические аспекты» были сопоставлены данные некоторых структурных моделей аппарата психики человека с современными положениями теории сознания. В результате было сделано гипотетическое предположение, что «область пересечения» самосознания и супер-эго сфера личностных смыслов возникают в результате работы двух разных, обозначенных как P и S трансцендентальных функций. Их задача состоит в преобразовании предметных значений явлений мира в две неодинаковые личностные смысловые сферы: прагматическую и экзистенциальную. Реальная работа P функции продуцирует специфический эмпирический ряд следствий $P1 P2 P3 \dots Pn$. Данные этого ряда – моральная картина мира человека: усвоенные правила, которые должно выполнить, чтобы быть принятым в общество и наравне с другими его участниками воссоздавать условия (средства) существования, то есть все то, что соответствует прагматическому просчету средств поддержания жизни. Реальная работа S функции должна создавать свой специфический ряд $S1 S2 S3 \dots Sn$, эмпирическое значение которого – нравственная картина мира, объединяющая дискретно данные вещи смысловым единством, отрешенным от прагматики средств. Совокупность P и S цепочек составляет динамическую систему смыслов [9].

В таком случае личность можно наделить еще и таким качеством как идентичность при соблюдении двух условий, первое из которых – априорное, второе – эмпирическое. Априорное, главное условие идентичности предполагает, что значение эмпирических P - и S -рядов, возникающих в результате реальной работы функций

центров супер-эго, идентично трансцендентальному значению их работы. Иными словами, идентичность возникает тогда, когда трансцендентальное значение работы функций и их реальная работа соответствуют друг другу, то есть схожи. Это может произойти только в том случае, если личность не «перенастраивает» работу функций и S -функция не выполняет работу P , а P не выполняет работу S .

Эмпирическое условие идентичности, по сути, есть следствие из априорного. Если априорное условие выполнено, то в таком случае возникают отличные друг от друга эмпирические содержания центров, между которыми личностью проложена граница, позволяющая говорить об их конгруэнтности. В таком случае личность образует две разные «фигуры» супер-эго: в одной из них эмпирически складывается представление об условиях, в другой – о смысле. Тогда эмпирически поддерживаемая конгруэнтность центров «подтверждает» ее априорное условие, и полноценная идентичность личности состоит из двух P - и S -составляющих.

Если оба условия выполнены, мы действительно можем говорить о личности, достигшей функционального состояния идентичности, или сокращенно – просто идентичности. Таким образом, идентичность или ее отсутствие – важнейшая характеристика направленности процесса наполнения двух центров супер-эго эмпирическим содержанием. Наличие идентичности свидетельствует о «нормальной» работе функций. Ее отсутствие, напротив, говорит о различных нарушениях, главное из которых состоит в подмене смысла бытия средствами существования.

Личностные P - и S -цепочки, составляющие биполярное «знание» субъекта о себе в мире, на социальном уровне превращаются в их интересубъективную «сумму», в биполярный «атом» социального знания о мире. Подобно биполярной структуре личности, в результате объективации субъективных цепочек возникает не унифицированное «знание», а также биполярное, распадающееся на «знание» цивилизации и «знание» культуры. «Знание» цивилизации глубоко прагматично, его принцип и предназначение – польза, так как оно возникает как интересубъективный феномен эмпирических результатов P -функции супер-эго. Оно состоит из трех основных частей, конкретика которых зависит от типа обществ. Во-первых, практическое решение задач обеспечения выживания (техника, экономика, производство). Во-вторых, организация собственного функционирования, приведения к взаимодействию индивидов (право, юриспруденция, закон). В-третьих, благосостояние (уровень материального потребления и комфорт).

«Знание», которое содержится в культуре, формируется совершенно иным принципом – принципом экзистенциального смысла. Интересубъективный аналог S -цепочек должен репрезентировать социально зафиксированные универсальные представления о смысле существования и человека, и общества. По идее, оно должно содержать в себе и соответствующие идентификационные эталоны, составляющие для личности критерии, на основании которых можно сверить верность личностного пути освоения смысла и цели бытия.

С определением понятия «идентификационных эталонов» все значительно сложнее [6; 11; 24]. Гипотетически возможную интересубъективную «систему координат», содержащую идентификационные эталоны, часто называют «социальной идентичностью» [14]. Можно предположить, что внутри двух видов социального «знания» могут возникнуть два принципиально разных пространства идентификационных эталонов. Одно из них должно репрезентировать эталоны человека, создающего средства существования (эталон морали, условий), другое – человека, сопрячающего смысл бытия (эталон нравственности, смысла). И в действительности мы имеем дело со сложнейшим динамическим равновесием между субъективными представлениями и производными от них интересубъективными координатами, с которыми сами представления могут быть сравнены.

Вслед за этим кажется логичным и предположение, что интересубъективное «знание» цивилизации представляет возможность идентифицировать личностные эмпирические результаты P -функции, интересубъективное «знание» культуры результаты S -функции. Но данный взгляд на процесс идентификации не более чем иллюзия.

Кардинальные изменения структуры личности, произошедшие за последние полтора столетия, привычным образом интерпретируются понятием «экзистенциального переворота», результат которого – возникновение ситуации принципиальной неопределенности исходного денотата смысла. Сознание современной личности в экзистенциально-смысловой сфере оперирует десигнатами, или, иначе, – субъективными гипотезами денотата смысла. Это обстоятельство – условие возникновения феномена духовной свободы, выраженной, прежде всего, в свободе формирования личностного смысла бытия-в-мире. В этих условиях единственным объективно истинным денотатом в вопросах смысла становится только сам по себе факт произвольности самосознания в выработке гипотез происхождения смысла человеческого. И тогда духовная свобода в целом – это переход от фиксированной работы S -функции к произвольной, что ведет к свободе построения S -составляющей динамической системы смыслов.

При этом единственным свободным результатом самоопределения относительно смысла может быть только личностный миф о мире, являющий «картину смысла». По не кодифицированному условию духовной свободы такой миф обладает свойством перманентной незавершенности. Его конкретика переформируется личностью постоянно в зависимости от перипетий экзистенции. Признание свободы эмпирических следствий S -функции «диктует» свое важнейшее условие – невозможность верификации, фальсификации или идентификации таких результатов по отношению к чему угодно внешнему. Любое обратное означает только одно – несвободу.

До «экзистенциального переворота» соответствие трансцендентальных и эмпирических значений P - и S -функций возникало вовсе не в результате процессов идентификации, а как результат усвоения интересубъективных правил, содержащихся в обоих видах «знания». Универсальные «знания» и цивилизации, и культуры давали тому возможность, и человек «легко» мог выстроить два разных эмпирических центра супер-эго, содержание которых было конгруэнтно. Процессы идентификации если и играли в этом какую-то роль, то глубоко второстепенную.

Современная потребность в идентификации возникает именно как результат «экзистенциального переворота» и касается, в первую очередь, *S*-центра структуры личности. Современные механизмы установления идентичности принципиально отличны от ее «старого», «наивного» варианта. В отличие от прошлого, вопрос о смысле для духовно свободной личности всегда остается открытым: ничто не является ее раз и навсегда установленными критериями, образующими четкие координаты соответствия «эталону». Идентичность *S*-центра бесконечно возникает и разрушается, никогда нельзя определить ее точные эмпирические характеристики. Возникающие состояния идентичности вероятностные, квантовые, и часто оказывается так, что рациональные методы самоопределения идентичности бессильны, как бессилён микроскоп в исследовании кварков, составляющих ядро атома.

Так возникает парадокс духовной свободы: потребность в ограничивающем ее идентификационном контексте, в который личность могут быть превращены любые артефакты социальной реальности, находящиеся внутри ее «знаний». Иными словами, неспособность реализовать свободу может спровоцировать личность на поиск ее «правильного» эталона. В свою очередь, эти обстоятельства актуализируют проблему идентичности и «перенаправляют» ее решение по ложному пути идентификации. «Знание» цивилизации сейчас соответствует такому запросу едва ли не наилучшим образом. Обратим внимание, человек обрел свободу только в *S*-центре, а вовсе не в *P*-. Цивилизация претерпела множество революций: научно-техническую, демократическую, потребительскую, однако ни одна из них не изменила сути ее «знания». Оно как было, так и остается не чем иным как эксплицитным образом средств существования, а все его многочисленные перемены изменили количественные характеристики, но не качественный принцип прагматизма. Обогатившись политическими свободами, оно само по себе не дает свободы духовной и вообще имеет к ней лишь косвенное отношение. Имея в своей природе биологическую составляющую, люди вынуждены усваивать и репродуцировать правила поддержания средств существования, будучи зависимыми от них.

«Знание» культуры, напротив, уже в XX и, тем более, в XXI веке претерпело значительно более радикальную революцию. Его качественная трансформация только внешне отразилась в недоверии метанарративам, вслед за чем оно перестало выглядеть в глазах человека универсальным отражением образа смысла. Внутреннее содержание изменений состоит в возникновении «неуниверсальной» личностной культуры смысла вместе с тем, как «квантовая» идентичность *S*-центра стала безусловной прерогативой личности.

Свершившийся только де-факто экзистенциальный переворот «поставил» человека в вероятностное, квантовое, крайне нестабильное положение на «вершине» пирамиды духовной свободы. Косвенно это обнаружил еще Э. Фромм, определивший множество векторов бегства от свободы [17]. Человек на неосвоенной «вершине» трансцендентальной свободы бессознательно нуждается в стабильности своего положения, которую пытается найти во внешнем контексте личности. Осознанно или бессознательно человек стремится к стабилизации лабильной идентичности *S*-центра супер-эго. Как кажется, такой результат возможен посредством идентификации эмпирических *S*-цепочек с чем-то внешним. Но это новый симптом продолжающегося кризиса становления современного типа личности.

Несмотря на желанность идентификационного контекста, условие духовной свободы остается неизменным: оно предполагает запрет на идентификацию личностных представлений о смысле с любыми эталонами. Но «квантовая» идентичность – состояние и непознанное, и болезненное одновременно. Возникшая «сверхновая» проблема идентичности не знает своего универсального решения: никто не знает правил ни ее формирования, ни удержания. Впрочем, не стоит преувеличивать роль вариантов кризиса *S* составляющей идентичности. Это плата не за гибель духа, а за переходный возраст «взрослеющего» человечества.

Однако уклонение от решения проблемы делает плату за «стабильность» очень высокой. Вслед за трансформацией структуры личности и изменившимся соотношением роли «знаний» культуры и цивилизации, в XX веке многие – от М. Вебера [7] до Ж. Бодрийара [5] – посчитали, что цивилизация «поглотила» человеческую духовность [2; 3]. Несмотря на все подобные констатации, вопрос о судьбе человека цивилизации остается открытым. Нарушенная конгруэнтность центров супер-эго не могла не отразиться в социальной реальности. В свою очередь, это отражение не могло не повлиять на личность. Человек оказался в чрезвычайно сложной ситуации. Как сформировать общезначимые критерии свободы? Имеем ли мы право «учить свободе» новые поколения? Как приучить самих себя к различению свободы и бегства от нее? Все эти «взрослые» вопросы пока остаются без ответа, что и провоцирует возникновение различных форм кризиса идентичности и *S*-, и *P*-центров супер-эго.

Первый из них характерен для случая, когда обе составляющие идентичности в целом изначально сохранены. Человек, различающий средства и цели, разделяет и «знания» цивилизации и культуры. Однако часто неосознаваемая и потому непереносимая свобода *S*-функции подталкивает человека к бессознательному поиску внешних критериев верности направления ее работы. В результате происходит автоматическое сравнение личностно образованного смысла с его объективно данными вариантами. Так артефакты социальной реальности превращаются личностью в идентификационные эталоны «для себя». В данном случае предпочтение отдается тому, что может четко указывать на «верную» направленность формирования личностной нравственной картины мира. Наиболее удобный способ обнаружения эталонов, соответствующих внутреннему запросу на безусловный нравственный смысл мира, позволяющий эмпирически «подтвердить» идентичность *S*-центра, состоит в обращении к религиозным системам или, говоря обще, к метанарративам прежних эпох.

Реальное значение метанарративов зависит от современной личности. Субъект духовной свободы если и использует метанарративные образы прошлого, то только как «материал» для создания своего личностного мифа о мире. Человек, не готовый к этому, жаждет обнаружить в старых мифах не только четкие, но и незыблемые критерии смысла. Десигнат смысла переводится личностью в разряд денотата и, неизбежно, в догму. При этом эмпирические *S*-цепочки становятся объектом идентификации с артефактами «чужого» мифологического поля,

что закрепляет возникающую зависимость личности от «чужого» смысла. Поэтому содержание поля метанарратива может стать не только идентификационными эталонами, но и «нравственной клеткой» личности.

Отказ от свободы, сопряженный с требованием обретения ясного экзистенциального смысла, ведет к необходимости, как это и было прежде, простого усвоения внешних указаний на нравственное содержание мира. Вместо субъективного и свободного представления о смысле мира человек становится все более пассивным реципиентом чьей-либо его трактовки. В таком случае искусственно восстанавливается нарушенное экзистенциальным переворотом условие доверия метанарративу, состоящее в наивном доверии его рассказчику, и человек включается в круг пересказа, «обретая» право слушать и ретранслировать одновременно. Жаждающий во что бы то ни стало подтвердить «верность нравственного пути» станет искать тех, кто «правильно» говорит и подчиняется чужой догме; станет пересказывать и искать тех, кто будет слушать.

Четкие идентификационные эталоны «нравственного» смысла могут предоставить не только канонические метанарративы и религии, но и новые религиозные течения, секты, – словом, любой миф, оправдывающий цивилизацию. Специфический случай подобного варианта кризиса идентичности – поиск человеком любого «другого», кто «знает». «Знающим другим» может быть назначен проповедующий свой «нарратив» «гуру», «учитель», некто «старший», отец или мать, супруг и кто угодно еще. В любом из вариантов, несмотря на сохранность идентичности *S*-центра, личность становится несвободной, не способной к рефлексии работы *S*-центра. Происходящие в нем процессы подвергаются стагнации, личность не развивается или деградирует. Иначе говоря, *S*-функция атрофируется, и вместо свободной личности появляется зависимый человек, живущий усвоением чужих догм.

В результате может наступить момент, когда конгруэнтность центров супер-эго оказывается нарушенной: нравственный центр начинает подавлять моральный. Вместо толерантной личности появляется «святой в миру», отказывающийся от значительного спектра средств существования и пассивно их осуждающий. Наконец, появляется фанатик, нетерпимый к другим формам мировосприятия, отстаивающий вопреки всему свою догматическую картину мира.

Центрированность на закостенелом смысле вкупе с догматизмом может привести фанатика к подозрению: «знание» цивилизации губительно для «знания» культуры. Один из таких вариантов – враждебность по отношению к цивилизации вообще. Гипертрофированное центрирование на нравственности требует уничтожить мораль, что ведет к разбалансировке всей структуры личности. Способность воспринимать условия, сдерживающие мортидо, подвергается деструкции, вслед за чем происходит вторжение в мортидо, блокирующее его. Такие изменения в структуре личности в обратном возвращении к супер-эго оборачиваются принципиальным уничтожением способности воспринимать внешние условия как необходимые. Возникающий протест против условий доходит до потребности физического уничтожения всего, что не вписывается в смысловую картину. Тогда появляется фанатик-смертник.

Второй вариант кризиса *S*-составляющей идентичности происходит из изначального несоответствия трансцендентального и эмпирического значений работы *S*-функции. В том случае, если свобода *S*-центра рационально не сформулирована в потребность смысла, но бессознательно все же испытана человеком, личность оказывается не в состоянии верить любым мифам. Ни метанарративы, ни религиозные идеологии, никакие иные «чужие» мифы не могут стать координатами личностного поиска. Однако проблема остается по сути той же: бессознательный запрос на смысл нуждается во внешних критериях. Их обнаружение оказывается возможным в том, что иллюзорно и не ограничивает нераспознанную свободу и, в то же время, является четким, ясным, конкретным и эффективным. Бессознательный поиск условий стабилизации нравственного центра оказывается устремленным в «знание» цивилизации, ибо именно в нем существует и ложный эквивалент духовной свободы – свобода политическая, и огромное количество артефактов, выбор которых в качестве эталона экзистенциального смысла может дать временное состояние психологического комфорта.

Идентичность морального центра, идентичность трансцендентального значения работы *P*-функции и значения ее реальной работы теперь, как и прежде, возникает в результате усвоения интересубъективного аналога эмпирических рядов *P*-функции, а вовсе не из-за идентификации. Например, для того чтобы удостоверить в гражданстве, нужно получить паспорт, а не идентифицировать свои представления с нормами права; им приходится следовать безотносительно того, как мы к ним относимся. Нельзя сбрасывать со счетов и репрессивную силу законов. Поэтому если и можно говорить об идентификационных эталонах цивилизации в «нормальном» состоянии, то только весьма условно. В «норме» цивилизационный канал идентификации сведен к минимуму: цивилизация выдвигает требование по отношению к личности, и ей надлежит лишь верно выбрать свой вариант в ее участии. Взамен некоторые цивилизации дают своим гражданам возможность пользоваться некоторыми политическими свободами. Но все, что формируется наукой, техникой, нормами права и уровнем материального потребления, может стать именно идентификационным контекстом для неосвоенной, но уже желанной свободы *S*-центра, хотя и парадоксальным образом. Так специфическая дилемма нашего времени, в которой человек уже не может доверять метанарративу, но еще не может доверять самому себе, часто находит свое разрешение в цивилизации.

Духовная свобода, обретенная «де-факто», но «де-юре» так и не признанная, часто редуцируется личностью к давно кодифицированной политической свободе, имеющей, среди прочего, свое выражение в показателях успеха. В них заложено весьма четкое представление о картинном образе «идеального» члена общества, внутренний мир которого никого не интересует. Такие эталоны и объективно значимы в силу открытых научно-технических истин, и легитимны в силу общепризнанных норм закона, и убедительны по отношению к верхней планке достигнутого уровня потребления. Такие эталоны в то же время и универсальны: нормы науки определяют критерии просвещенного человека; нормы права – законопослушного, а уровень потребления материальных

благ – успешного. По воли личности координаты успеха могут превратиться в идентификационные эталоны эмпирической работы *S*-функции, что, прежде всего, выражается в «беспроблемном» узнавании самого себя.

Подобное перенаправление запроса было не раз подмечено. Как только, по Ю. Хабермасу [22], «вертикальная ось молитвы» смещается к интересубъективному контексту, так тут же, по утверждению Ж. Бодрийара [5], обаяние трансцендентности уступает место обаянию среды, состоящей из манипулируемых знаков, дающих иллюзию вечности. Или, как полагает Р. Инглхарт [10], условия самосохранения получают новое требование: важно не просто выживание, но и его качество. Все вместе взятое определяет один из существеннейших эталонов цивилизации – статус. Качественное состояние статуса легко перепутать со смыслом, и «беспроблемное» узнавание такого рода становится «одномерным» узнаванием. Нравственный центр супер-эго оказывается «покинутым», лишенным человеческой заботы. «Фанатик» цивилизации фетишизирует вещи, или, как выразился Э. Фромм, формирует в себе рыночно-ориентированную модель личности [18; 20]. Для нее успех и деньги становятся критерием смысла, что есть средство бегства от свободы, превращающее человека в псевдо-личность. По его выражению, для такой личности кроме материальной оболочки почти нет других доказательств идентичности, у нее нет собственной сущности, и личность является лишь отражением того, что ожидают от нее остальные [17, с. 62].

В результате личность бессознательно «перестраивает» *S*-функцию на выполнение той же работы, что делает и *P*-функция. Крайний случай такой «перенастройки» – полное нарушение конгруэнтности нравственного и морального центров супер-эго. Смысл (духовная цель) становится тем же самым, что и средства существования. Такой поворот не только блокирует нравственный центр супер-эго, но также приводит и к перверсиям в нем. Они, в свою очередь, уничтожают способность безусловного доверия к миру, гипертрофируя эгоизм, гедонизм и прагматизм. В силу этого либидо подавляется, а его импульсы идентифицируются как голая сексуальность. Согласно Г. Маркузе [13], такой тип личности десублимирует энергию либидо в растущем количестве сексуальных контактов вместо творчества или, согласно Ж. Бодрийару [4], ограничивает восприятием самого себя как тела, имеющего только два сомкнувшихся типа реальности – производственной и сексуальной.

Такой поворот внутреннего мира – результат выбора личности, но нельзя сбрасывать со счетов и то, что цивилизация может быть репрессивной. Перенаправленный в цивилизацию нравственный центр супер-эго становится слабым, легко подверженным давлению извне. На исследовании именно этих обстоятельств сконцентрировалась Франкфуртская школа [1; 12; 19]. Ее представителями было показано, как прагматические правила цивилизации, ставшие средством обогащения ее преуспевших адептов, в их руках могут стать еще и инструментами подавления других людей. И теперь хорошо известно, что чем больше включенных в процесс потребления средств существования, воспринимаемых как его смысл, тем больше прибыль управляющих процессом.

Диапазон средств манипулирования личностью с «перенастроенным» *S*-центром огромен. Образование и наука превращаются в бизнес, предлагая взамен главного интеллектуального чувства любви к Истине критерий продуктивности знаний. Законность, распространившаяся на нравственное требование справедливости, превращается политиками в инструмент обеспечения частного бизнеса. Потребность в комфорте, введенная из-за интерференции *P*- и *S*-функций в квадрат, стала уязвимой точкой для воздействия рекламы, навязывающей все большее количество потребляемых продуктов. Современный арт-рынок стал одним из самых главных инструментов такого влияния [8].

Наконец, цель человека может быть сведена к одному: научиться играть и выигрывать по правилам «знания» цивилизации. А все, что ими не предположено, – любовь, совесть, сострадание – исключается из круга мотивов. «Фанатик» цивилизации не понимает или даже ненавидит и «святого в миру», и субъекта духовной свободы. В таком варианте кризиса *S*-составляющей идентичности эмпирическое значение работы *S*-функции и эмпирическое значение работы *P*-функции одинаковы. Оба центра тотально формируются под знаком прагматизма, и человек попадает в ловушку нравственной зависимости от средств существования.

Третий вариант кризиса *S*-составляющей идентичности предопределен бессознательным непризнанием *S*-функции вообще, превращающим *P*-функцию – необходимость выживания – в сверхсмысл. В данном случае, несмотря на подобное отрицание *S*-функции, личность все же допускает, что смысл должен быть. Но его поиск перекачивается в качестве «дополнительной нагрузки» на трансцендентальное значение работы *P*-функции, которая эмпирически если что и может воспроизвести на этот счет, так только представление о смысле процесса физиологического выживания. По отношению к такому смыслу нравственные задачи меркнут, а блага цивилизации воспринимаются крайне редуцированно. Главным становится предназначение абсолютно самодостаточной примитивной *P*-функции – естественное продолжение жизни, рода, а значит, поддержание естественных условий, данных Вселенной по умолчанию бессмысленной с нравственной точки зрения. Однако «натуральный» смысл для такой личности существует. Он «предопределен» за человека «бездушным» Космосом и выражен в самом простом варианте философии жизни: жить, ради того, чтобы прожить.

Биполярность супер-эго такого типа личности развита столь слабо, что говорить о конгруэнтности его центров практически невозможно. Отрицание нравственного смысла предполагает восприятие большей части созданного цивилизацией как бессмысленного и пагубного «нароста» на теле природы. Однако в какой-то части цивилизация оказывается востребованной. Забота о продолжении жизни, о здоровье заставляет признать те артефакты социальной реальности, что важны для самосохранения, впрочем, в максимально «натуральном» виде.

Наука рассматривается как средство продуцирования медикаментозных средств, продлевающих жизнь, закон – как нечто, ограничивающее вторжение цивилизации и культуры в природу, комфорт – только как «естественное» состояние. Исходное требование такой идеологии было озвучено еще в лозунге Руссо: «Назад к природе!» [16]. К максиме такого отношения к миру можно отнести переложенные на современность слова Аристотеля: человек есть политическое животное. Любовь становится ничем большим,

чем средство продолжения жизни. Либи́до – инструмент, который следует подчинить правилам *P*-функции, понятой как способ соответствия природным условиям. А мори́до если и сдерживается, то только буквально либи́до, что соответствует природосообразной ориентированности личности. В отличие от Аристотеля, мы определим такую личность как социальное животное. Круг ее ограниченных задач – здоровое питание, свежий воздух, физические упражнения. Круг ее максимальной ответственности – не переступить закон. Круг ее безответственности – безразличие к окружению, неспособность сострадать, жертвовать, любить.

Четвертый вариант кризиса *S*-составляющей идентичности предопределен радикальным непризнанием трансцендентальных значений работы и *S*- и *P*-функций. Вслед за этим обесцениваются их эмпирические значения: и нравственное, и моральное, – что ведет к отрицанию всех целей, включая даже простое физиологическое выживание. Все, что продуцируется трансцендентальными функциями супер-эго, таким типом личности воспринимается как следствие изощренного животного начала. В крайнем случае, по умолчанию признается только эмпирическое значение *P*-функции. И возложенный на нее же запрос о смысле бытия признается ничем не обоснованным вопросом о смысле выживания. Из этого следует признание, что запрос на экзистенциальный смысл – весьма странное следствие человеческой природы, не имеющее никакого обоснования: ни трансцендентного, ни трансцендентального, ни эмпирического. Любые процессы идентификации в таком варианте бесполезны, так как они непригодны для того, чтобы хоть как-то стабилизировать личность.

Тотально подавленное супер-эго личности не способно создавать хоть что то, опровергающее предположение, что от естественности «бессмысленной» Вселенной человека отличает только естественная же бессмысленная способность задать бессмысленный вопрос о смысле. Тогда человек сам себя воспринимает как бессмысленную усмешку Вселенной, которой суждено задать вопрос о смысле и не получить никакого внятного ответа. Такой тип личности воспринимает в качестве своего худшего удела пребывание в ожидании конца, сопровождаемого цеплянием за условия выживания. Тогда «сильнее слабых», цепляющихся за ложные смыслы, кажутся те, кто скрашивают страх смерти наркотиками различного толка, или адреналином экстремальности.

Рано или поздно такая личность приходит к бескомпромиссному выводу, что и они тоже слабы, ибо это тотальная слабость зависимости от адреналина любого происхождения. При условии априорного отказа от смысла такая слабость не имеет путей преодоления кроме одного – бунта против жизни вообще. Любые попытки поддержать ничем не оправданное выживание воспринимаются как нечто недостойное человека, «познавшего» его бессмысленность. Поняв тотальную бессмысленность, «смелый» должен или доказать свое открытие бессмысленности другим (жестокость, ненависть, насилие), или прекратить все и сразу вообще, разрушить средства выживания в любом их варианте.

После этого уже ничто не в состоянии сдерживать личность: ни внутреннее или внешнее притязание на смысл, ни безусловная любовь, ни желание продолжения рода, ни эгоистическое признание условий ради самого себя, ни юриспруденция правила морали. Мори́до прорывается через любые блоки, разрушая все на своем пути. Точное описание такого личностного сценария приведено в книге Ч. Паланика «Бойцовский клуб» [15].

Перечисленные признаки современного кризиса *S*-составляющей идентичности можно также определить как симптомы кризиса культурной идентичности. Все эпохи до кризиса культуры рубежа XIX–XX веков формировали культурную идентичность человека «детским» методом «воспитания смысла». Результат метода – статичная, ясно сформулированная картина смыслового содержания мира и участия человека в нем. Связь, даже «сцепка» *S*-центра супер-эго и наивно-уверенного представления о денотате смысла была жесткой, прочно детерминирующей трансцендентальное значение работы функций. Отсюда эмпирическое содержание нравственного ядра вполне соответствовало его предназначению. Но от статичной культурной идентичности совершился переход к «плавающей» идентичности и невозможности идентификации с соблюдением условия духовной свободы.

Встроенность «плавающей» культурной идентичности в несуществующие для нее интерсубъективные координаты невозможна. Удастся ли определить правила формирования культурной идентичности? Вопрос остается без внятного ответа. Перефразируя М. Хайдеггера, скажем: принцип постижения ответа состоит в различении – культура не может быть идентична цивилизации. Этот процесс, ход которого озаряет цивилизацию, его события есть прозрения, возвращающие вещам их сути, хотя почти всегда и скрытые от рациональности. Озарение идет от отзывчивости к вызывающему простору, скрывающему опасность.

Опасность, которая действительно подстерегает, состоит в отсутствии всякого объективного или субъективного критерия определения направленности пути; ибо только в непредсказуемой дали нас ожидает другая, пока еще потаенная миссия. «Озарение среди разливаемого им света сохраняет темноту своего истока, на свет не выходящего» [23, с. 256]. Мы стоим перед вопросом – уже не «Что делать?», но «Как начать думать?», то есть додумываться, дознаваться в смысле разгадывания, различения озарения и предметного рассмотрения, экспликации свободы и овеществления, цепляния за вещи. Такое различение единственно помогает «осуществиться самим собою среди сущего и остаться в *качестве* бытия», признать, что мы не отданы цивилизации на разграбление, а в предугадывании озаряющего со-бытия превращаем неприступность непредставимого в озаренную надеждой интуицию смысла. Тогда личность ожидает сотворение «сущностного пространства настоящего человека, получающего вмещающие его размеры только из того *от-ношения*, в качестве которого хранение бытия в его истине вверено человеку и требует его» [Там же, с. 254]. Отказ от призыва начать думать опасен. Он чреват кризисом личности, который в современном мире может принять глобальный характер. Внешние проявления этого кризиса уже достаточно очевидны в современной международной, политической, экономической и образовательной сферах. Однако детали типологических черт кризиса и, главное, причины их появления еще только предстоит выяснить, но это единственный путь к его преодолению.

Список литературы

1. Адорно Т. Исследование авторитарной личности. М.: Астрель, 2012. 473 с.
2. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 381 с.
3. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. М.: Медиум, 1996. 240 с.
4. Бодрийар Ж. Забыть Фуко. СПб.: Владимир Даль, 2000. 89 с.
5. Бодрийар Ж. Система вещей. М.: Рудомино, 1995. 224 с.
6. Бурдые П. Социология социального пространства. М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. 288 с.
7. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Ивано-Франковск: Ист-Вью, 2002. 352 с.
8. Извеков А. История и реальность арт-рынка постмодерна // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. СПб., 2012. Т. 2. № 3. С. 156-164.
9. Извеков А. Трактовка термина «идентичность»: методологические аспекты // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2015. № 3 (53): в 3-х ч. Ч. 3. С. 64-69.
10. Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Полис. 1997. № 4. С. 6-33.
11. Кули Ч. Человеческая природа и социальный порядок. М.: Идея-пресс, 2001. 327 с.
12. Маркузе Г. Одномерный человек. М.: REFL-book, 1994. 341 с.
13. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. М.: АСТ; Ермак, 2003. 312 с.
14. Микляева А., Румянцова П. Социальная идентичность личности: содержание, структура, механизмы формирования. СПб.: Изд-во РГПУ, 2008. 190 с.
15. Паланик Ч. Бойцовский клуб. М.: АСТ, 2006. 256 с.
16. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права. М.: Соцэгиз, 1938. 124 с.
17. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. Минск: Попурри, 1998. 672 с.
18. Фромм Э. Душа человека. М.: Республика, 1992. 430 с.
19. Фромм Э. Здоровое общество. М.: АСТ; Хранитель, 2007. 544 с.
20. Фромм Э. Иметь или быть. М.: Прогресс, 1990. 336 с.
21. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000. 379 с.
22. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 35-40.
23. Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. 447 с.
24. Хесле В. Кризис идентичности // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 112-123.

IDENTIFICATION PROCESSES AS FACTOR OF IDENTITY CRISIS OF SPIRITUAL FREEDOM SUBJECT

Izvekov Arkadii Igorevich, Ph. D. in Philosophy, Associate Professor
Institute of Special Pedagogy and Psychology in Saint Petersburg
 Arkady.izvekov@gmail.com

The article considers the problem of socium contradictions introjection into the structure of the personality. In these circumstances even the subject of spiritual freedom is not always able to determine his position in relation to existential semantic attitudes. Moreover, an attempt to compare his/her ideas about the meaning of existence with "identification standards" turns into a large-scale crisis of the personality. The psycho-social theory of identity is one of methodological foundations for the formulation of its typological features.

Key words and phrases: culture; civilization; crisis of culture; identity; existential revolution; spiritual freedom; identity crisis.

УДК 1(091)

Философские науки

В статье рассматривается судьба философских идей в России XVI в. Вершиной их развития в русской культуре этой эпохи автор считает борьбу вокруг ереси Феодосия Косого, в ходе которой зрелое философское мышление продемонстрировал Зиновий Отенский. Незавершенность процесса становления оригинальной философии в России Ивана Грозного объясняется тем, что русское общество не смогло преодолеть эсхатологический мировоззренческий кризис, выходя из которого был найден в возврате к религиозно-мифологическому мировоззрению, а не в прорыве к религиозно-философскому.

Ключевые слова и фразы: генезис философии; русская философия; средневековая философия; эсхатологические ожидания; демифологизация.

Исаков Алексей Александрович, к. филос. н.

Нижегородский государственный университет имени Н. И. Лобачевского (филиал) в г. Арзамасе
 Blauer-Reiter@yandex.ru

РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ В РОССИИ XVI В. ©

Становление русской философии – неоднозначный процесс, к которому сложно применить характеристику непрерывности. Татаро-монгольское завоевание, опричнина и Смута обрывали его, петровские реформы,