

# Тождество «Я» — конфликт интерпретаций\*

В. Н. Порус

доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой онтологии, логики и теории познания факультета философии Национального исследовательского университета — Высшая школа экономики

В статье рассматривается центральная проблема персонологии — идентичность «Я». От Д. Юма ведет начало скептический подход к этой проблеме, якобы не подлежащей научному решению. Современные персонологи (П. Рикёр и др.) переводят решение этой проблемы в план культурологического исследования, сообщающего «Я» «нарративную идентичность». Культурно-историческая психология является «Мостом интерпретаций», на котором происходит встреча философии культуры и психологии; психологические данные о «личности» интерпретируются на основании той или иной культурфилософской концепции. «Конфликт интерпретаций» играет существенную роль в персонологии, участвующей в процессах, связанных с возникновением и преодолением культурного кризиса. Формулируются философско-методологические проблемы, определяющие ближайшую перспективу развития персонологии: существуют ли «инварианты Я», сохраняющиеся при всех возможных культурных детерминациях; обладает ли «Я» ригидностью по отношению к культурной детерминации и если да, то какова природа этой ригидности; происходит ли разрушение «Я-идентичности» при ослаблении или прекращении культурной детерминации и др.

**Ключевые слова:** философия культуры, персонология, психология личности, интерпретация, идентичность, самоидентичность, нарратив.

«Без сомнения, в философии нет вопроса более темного, чем вопрос о тождестве и природе того объединяющего принципа, который составляет личность (person)» [24, с. 229]. Этому высказыванию Д. Юма почти триста лет, но и сегодня оно могло бы быть повторено теми, кто занимается «персонологией» — философами, психологами, социологами. Шотландский мыслитель отвергал возможность выяснения этого вопроса через обобщение эмпирических наблюдений и интроспекций, не признавал определенности и точности суждений *common sense* о личности и предполагал, что здесь требуется обращение к «самой глубокой метафизике». Если напомнить, что к «туманной философии с ее метафизическим жаргоном» Юм относился с подозрением, видя в ней «бесплодные усилия человеческого тщеславия, стремящегося проникнуть в предметы, совершенно недоступные познанию, или же уловки общераспространенных суеверий, которые, не будучи в состоянии защищаться открыто, воздвигают этот хитросплетенный терновник для прикрытия и защиты своей немощи» [23, с. 14], то можно предположить, что под «глубокой метафизикой» он понимал не что иное, как науку, претендующую на решение фундаментальных проблем и открытую для непредвзятого методологического и концептуального анализа.

Считается, что юмовский скептицизм особенно проявился при решении вопросов о *причинности* как

методологическом основании науки и о *самотождественности личности*. Это верно, однако нуждается в уточнениях. Во-первых, скептицизм Юма не был антиинтеллектуализмом или какой-то уступкой иррационализму. Это был рационализм, лишенный теолого-метафизических претензий, поставленный на почву реального исследования, которому надлежало установить границы, соответствующие реальным возможностям человеческого познания. Назовем это «рационализмом с человеческим лицом». Во-вторых, Юм сознавал, что вопрос об идентичности «Я» имеет не одну только гносеологическую сторону. Не менее, а еще более важно, что пресловутая «иллюзорность» самоидентичной личности не должна быть последним словом философа и ученого (будь так, и философия, и наука немногочисленными бы стоили, во всяком случае, они не могли бы избавить человека от замешательства и даже отчаяния, неизбежных при осознании «утраты» собственного «Я»). Эти чувства знакомы и понятны тому, кто с позиции «смягченного» (mitigated), как выражался Юм, скептицизма держит сторону науки в ее споре с метафизикой и теологией. Действительно, отрицание эмпирического основания причинности и субстанциальности «Я» у Юма следовало за скепсисом по отношению к теолого-метафизическим объяснениям явлений и природы человека\*\*. Но скептически объявить «причин-

\* Статья подготовлена в рамках проекта «Проблема "Я" — традиции и современность», поддержанного Научным фондом НИУ-ВШЭ (программа 2011 г., ТЗ 50.0).

\*\* «Возьмем, например, в руки какую-нибудь книгу по богословию или школьной метафизике и спросим: *содержит ли она какое-нибудь абстрактное рассуждение о количестве или числе?* Нет. *Содержит ли она какое-нибудь основанное на опыте рассуждение о фактах и существовании?* Нет. Так бросьте ее в огонь, ибо в ней не может быть ничего, кроме софистики и заблуждений!» [23, с. 169].

ность» и идею «личности» иллюзиями — это полдела. Надо объяснить, почему эти иллюзии *устойчивы*. Ведь было бы поверхностным и необидительным настаивать на том, что эта поразительная устойчивость — не более чем следствие «естественной слабости человеческого ума» [23, с. 162]!

Напрашивающееся объяснение, к которому нередко прибегал Юм, имеет вид «психологического аргумента». Ученые держатся принципа «причинности», который не может быть обоснован «ни интуитивно, ни демонстративно» [24, с. 178], чтобы придать осмысленность потоку впечатлений, связать познание с чувством покоя и удовольствия, психологическим комфортом, достигаемыми привычкой, полезной потому, что она позволяет экономно организовывать опыт и отвечает субъективным требованиям «понятности». Точно так же (и не только учеными) используется понятие «личности»: человеку дорога иллюзия тождества своего «Я» потому, что иначе ему пришлось бы мириться с дискомфортом, доставляемым осознанием бесконечной прерывности и изменчивости «различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении» [там же, с. 367]. Не в силах вынести этого, «мы воображаем непрерывное существование наших чувственных восприятий, а для того, чтобы скрыть изменения, прибегаем к идее *души, я и субстанции*» [там же, с. 369]. Если психологическое объяснение кому-то покажется слишком шатким (мало ли у кого какие потребности и представления о психическом комфорте!), можно вообще вывести «причинность» и «личностную идентичность» из компетенции философии в сфере интересов «грамматики» [там же, с. 377], т. е. выяснения правил языка, по которым мы вынуждены использовать эти «фикции». Заметим, что этому совету как раз и внимают современные исследователи-аналитики, которые все же именуют себя философами; понимание того, чем занимается философия, сильно «плюрализировалось» за столетия, отделяющие нас от Юма!

Но ни психологизм, ни перевод на рельсы лингвистического исследования не могут всё же избавить от *мировоззренческого шока*. Это о нем забываемые слова Юма:

«Где я и что я? Каким причинам я обязан своим существованием и к какому состоянию я возвращусь? Чьей милости должен я добиваться и чьего гнева страшиться? Какие существа окружают меня и на кого я оказываю хоть какое-нибудь влияние или кто хоть как-нибудь влияет на меня? Все эти вопросы приводят меня в полное замешательство, и мне чудится, что я нахожусь в самом отчаянном положении, окружен глубоким мраком и совершенно лишен употребления всех своих членов и способностей» [там же, с. 384–385].

Эти вопрошания удивительно перекликаются с возгласами С. Кьеркегора, через столетие пришедшего к подобным же переживаниям, хотя и другим путем. Если Юм пытается понять устойчивость иллюзии «Я» после того, как наука о личности перестает следовать за религиозными представлениями о

душе, то датский теолог опасается, как бы иллюзорность «Я» не лишила смысла путь человека к Богу:

«Где я? Кто я? Как я пришел сюда? Что это за вещь, которую называют миром? Что это слово значит? Кто тот, кто заманил меня в бытие и теперь покидает меня? Как я оказался в этом мире? Почему со мной не посоветовались, почему не познакомили с его обычаями, а просто сунули в один ряд с другими, как будто я был куплен у некоего “продавца душ”? Как я обрел интерес к этому большому предприятию, которое называется реальностью?» [25, с. 200].

Можно, конечно, поставив на скептицизм, попытаться выйти из меланхолии и апатии, обрести «серьезное и бодрое настроение» и не казаться самому себе «каким-то странным, невиданным чудищем, которое, не сумев поладить и слиться с обществом, было лишено всякого общения с людьми и брошено на произвол судьбы, одинокое и безутешное» [24, с. 379]. Но такой совет легче дать, чем ему следовать. Разрушение «Я», какими бы убедительными доводами оно ни было обставлено, означает *личностную трагедию*. От нее не отвертеться с помощью якобы что-то проясняющих сравнений, вроде следующего:

«... я не нахожу лучшего сравнения для души, чем сравнение ее с республикой, или же общиной (commonwealth), различные члены которой связаны друг с другом взаимными узами властвования и подчинения... Подобно тому как одна и та же республика может изменять не только состав своих членов, но и свои законы и постановления, одно и то же лицо может менять свой характер, свои склонности, впечатления и идеи, не теряя своего тождества» [там же].

И что из того? А если наоборот: чтобы понять, почему «commonwealth» считается одною и той же, хотя и законы поменялись, и люди уже не те, давайте сравним ее с душою человека? Разве это не тот случай, когда непонятное объясняют чем-то не более понятным?

П. Рикёр так и называет это «хитроумной уверткой», которая хоть и впечатлила участников последующих дискуссий, но все же не могла отменить вывод об иллюзорности «Я» [18, с. 159]. Юм объясняет возникновение и устойчивость этой иллюзии тем, что она зиждется на *воображении* и *верованиях*, что отвечает ценностным ориентациям той культуры, к которой он, как напоминает Рикёр, «пока еще принадлежит». Эти ориентации таковы, что рациональные доказательства и методы научного исследования как *ценности* по меньшей мере приравнены к тому, что в науке принято подвергать самому серьезному сомнению. Юм, хотя и не декларировал этого явно, видимо, предвидел не только возможность, но и неизбежность перехода к *иначе устроенной* культуре, среди ценностей которой научная рациональность заняла бы уже безусловное и несомненное положение.

Но откуда перехода не произошло, приходилось признавать, что объявление об иллюзорности «Я» парадоксально: его делает *некто*, полагающий себя «самостождественным». В противном случае это объявление могло бы быть принято за факт случайного и преходящего состояния психики — сомнения в

своей идентичности, — которое надо бы лечить у психиатра (скажем, профессора Стравинского, под бдительную опеку которого попал поэт Иван Бездомный, когда потусторонняя реальность разрушила убогую конструкцию его личности).

П. Рикёр замечает по этому поводу: «Стало быть, вот кто-то, кто признается, что не нашел ничего, кроме некой данности, лишённой самости, занимается поисками и объявляет, что ничего не нашел» [там же]. Конечно, это *парадокс*, прямо-таки кричащий о необходимости своего разрешения. К чему и призывает французский философ, предлагая «нарративную интерпретацию идентичности».

Эта концепция требует погружения в сложный дискурс, связывающий в герменевтический узел психоанализ З. Фрейда, учение Э. Гуссерля о «жизненном мире» и «фундаментальную онтологию» М. Хайдеггера. Но в связи с рассматриваемой темой она может быть (упрощенно) представлена в виде следующих положений.

Самотождественность личности — понятие, в котором слиты два смысла: «самость» (*ipseité*) и «тождественность» (*idemité*). Различие между ними проясняется сравнением антонимов: для «самости» — это «другой», «иной, чем Я», для «тождественности» — «различный», «изменяющийся» (во времени, в различных условиях и т. п.). Личность во втором смысле не может быть идентичной на протяжении жизни человека, и эта очевидность даже не требует научных исследований. Достаточно здравого смысла. Возьмем, к примеру, одно из энциклопедических определений: личность есть

«субъект свободного, ответственного, целенаправленного поведения, выступающий в восприятии других людей и в своем собственном в качестве ценности и обладающий относительно автономной, устойчивой, целостной системой многообразных, самобытных и неповторимых индивидуальных качеств» [13, с. 401].

Понятно, что по любому из признаков, указанных в этом определении, нельзя достоверно идентифицировать конкретную личность, поскольку каждый из них (как и система признаков в целом) может менять свое значение: например, даже в самовосприятии человек может быть разным в ценностном отношении; вспомним о преображении апостола Павла после его встречи с Христом; выступает ли человек в восприятии других людей как ценность — это зависит от множества изменчивых факторов, в том числе от превалирующих культурных ориентаций в обществе и т. д. Разумеется, подобные определения и не предназначены для «шаблонного» применения; они служат другим целям, о которых пойдет речь ниже.

Личность в первом смысле ближе к интуиции «Я»: за исключением случаев психопатологии (амнезии, распада личности, шизофрении и пр.) или особых ситуаций «ценностного несовпадения» с самим собой, люди признают свою личностную идентичность и дорожат ею, хотя жизнь и заставляет сомневаться в ней, выставляя ошеломляющую цену, какую

надо платить за признание своей самотождественности. Вспомним строки В. Ф. Ходасевича:

Я, я, я. Что за дикое слово!  
Неужели вон тот — это я?  
Разве мама любила такого,  
Желто-серого, полуседого  
И всезнающего, как змея?

Разве мальчик, в Останкине летом  
Танцевавший на дачных балах, —  
Это я, тот, кто каждым ответом  
Желторотым внушает поэтам  
Отвращение, злобу и страх?

Разве тот, кто в полночные споры  
Всю мальчишечью вкладывал прыть, —  
Это я, тот же самый, который  
На трагические разговоры  
Научился молчать и шутить?

Впрочем — так и всегда на середине  
Рокового земного пути:  
От ничтожной причины — к причине,  
А глядишь — заплутался в пустыне,  
И своих же следов не найти...

Признанию «самости» как *будто* не мешает та очевидность, что «Я-сам» меняюсь на протяжении своей жизни как телесно (посмотри на свои детские фотографии, а затем в зеркало, не то поговори с врачом, чтобы уж не было никаких сомнений), так и «внутренне-духовно». Не мешает, но почему? Потому, что моя «история жизни» создается не только мной, а всем моим «жизненным миром», и эта история есть «интрига», выражаемая в рассказе обо «мне» как ее центральной фигуре, «персонаже». Более того, именно «утрата опоры со стороны тождественности» делает этот рассказ необходимым для того, чтобы «обнажить самость» (Рикёр называет это «диалектикой *idem* и *ipse*» [18, с. 182]). «Нарратив» и есть то, что обеспечивает «самость» — «повествовательную идентичность «Я»».

Обеспечивает ли? Ведь здесь парадокс: нарратив отождествляет нетождественное. Тем не менее его разрешение, считает Рикёр, все же мыслимо, хотя и требует перестройки всего рассуждения о проблеме «Я».

Идентичность «Я» — «многомерная», комплексная проблема. В этом комплексе все «измерения» связаны между собой, и эту связь можно назвать «дополнительностью». Прежде всего ее эпистемологическое «измерение» дополнительно культурно-этическому. Пусть даже опыт и доверяющая ему наука не дают доказательств моей самотождественности, но это не должно повергать меня в растерянность или соблазнять «негативизмом» по отношению к моим жизненным принципам. Пусть я не тождествен самому себе, принимая во внимание известные мне факты моей «истории жизни», но это еще не означает, что я *согласен* быть *никем* или *кем угодно*. С этим

не согласится и мой «жизненный мир». «Рассказанное Я» порождается этим несогласием. Создаваемый *нашими* (моими и моего жизненного окружения) совместными усилиями нарратив выступает моим полномочным представителем, которому и препоручается охрана моего тождества с самим собой. Именно к нему, а не к моему «здесь-и-теперь» бытию, относятся все оценки, вокруг него завязываются все отношения и связи с другими людьми. И эти другие судят обо мне по тому, что им повествует нарратив.

Так создается «Я» как персонаж, узнаваемый по определенным (и подчеркиваемым в нарративе) свойствам. Это созидание не произвольно, но следует культурным образцам, в частности, соответствует традиции текстового оформления жизнеописаний, не допускающей хаотичности и бессвязности, бессмысленного нагромождения фактов, нарушений временной последовательности или пространственной неопределенности и т. д. Важно, что если культурные образцы почему-либо утратили свою смыслообразующую роль, происходит такое размывание нарратива, при котором его «герой» предстает «человеком без свойств» (Р. Музиль) или тем, что Хайдеггер назвал *Das Man*.

Но вот «повествовательная идентичность» как будто достигнута. Вопрос: как соотносятся между собой «Я» и «рассказанное Я»? Вопрос противоречив. Участники отношения неравноправны: «рассказанное Я» якобы обладает идентичностью а «Я» — якобы не обладает. Но это противоречие, успокаивает Рикёр, мнимое. Дело в том, что «Я» узнает самого себя не иначе, нежели в «рассказанном Я», т. е. самопознание и есть «интерпретация» нарратива. Иначе говоря, самоидентификация есть идентификация с «другим», в роли которого выступает персонаж, вокруг которого завязана вся «интрига» *моей* «рассказанной жизни». «Эта игра подтверждает знаменитое и отнюдь не однозначное выражение Рембо: Я есть другой» [19, с. 34].

Игра, доложу я вам, небезопасная. Вглядываясь, вживаясь в своего «репрезентанта», человек может *не пожелать* видеть в нем *alter ego*. Такая ситуация описана в романе Макса Фриша «Штиллер», где главный герой пытается «удрать» из своего прошлого, отказываясь признавать себя тем, за кого его принимают свидетели его жизненного пути. У Дориана Грея из романа О. Уайльда два нарратива. Один — маска вечной молодости и красоты. Но есть и другой — «подлинный портрет», беспощадно обнажающий его одряхлевшую в отвратительных пороках сущность. Вонзая нож в свой портрет, Дориан убивает оба нарратива — и самого себя. Возможны различные нарративы, превращающие «Я» в коллекцию образов, несовпадения которых более существенны, чем сходства. О каком самопознании тогда может идти речь? «Некоторые выводы относительно идентичности личности, прозвучавшие в наших бесе-

дах, похожи на разверзшиеся бездны ночного неба» [там же, с. 37], — предупреждает Рикёр. Но что делать, ведь отказавшись от них, полагает он, мы возвращаемся на путь, ведущий в тупик — к субстанциальному представлению о самоидентичности личности, не выдерживающему *научной* критики\*. И если на вопрос: «Кто я?» философия и сегодня не может предложить другого ответа, кроме продиктованного юмовским скепсисом: «Я есть Ничто», то даже блуждания среди парадоксов, подобных вышеназванным, можно признать попытками, сулящими хоть какую-то надежду.

Заметим: П. Рикёр предпринимает то, что Т. Кун назвал бы «радикальным сдвигом проблемы», который происходит при смене исследовательской парадигмы. Речь идет о переключении внимания на *культурный контекст* формирования и удержания самоидентичности «Я» и ее обосновании этим контекстом. Скажем иначе: ускользающая от гносеологии и потому теряющая онтологическую значимость идея самоидентичности личности вновь пытается обрести ее на почве философии культуры. Независимо от того, удалась ли эта попытка французскому философу, она несомненно имеет эвристическую ценность.

\*\*\*

Что значит «обосновать самоидентичность Я в опоре на культурный контекст»? Превратить «Я» в культурный феномен? А что же делать с «сознанием» и «самосознанием», «личностью», наконец, с «душой» (как ни изгоняют это последнее понятие из словаря науки, оно упорно возвращается в него, правда, меняя содержание, прикрытое словесным нарядом\*\*)? Ведь согласитесь, было бы странным положение, при котором «Я» скрывается на территории философии культуры (или теоретической культурологии — различия здесь не важны, хотя о них можно сказать многое; см.: [12]) как эмигрант, получивший убежище от преследований по гносеологическим или методологическим мотивам! Хороша была бы и философия культуры, чьи отношения с наукой были бы основательно подпорчены.

Видимо, речь о том, чтобы соединить в единую систему понятия философии культуры, психологии, гносеологии, а возможно, еще и истории науки. Как это сделать и возможна ли вообще такая операция? Не получится ли что-то вроде «склада», куда свозят материалы для различных концептуальныхстроек и держат их там вместе за нехваткой иных помещений?

Очевидно, что такое соединение мыслимо лишь в том случае, если между понятиями различных областей устанавливаются специальные отношения, если они встречаются не в шеренгах на смотре, производимом методологами-ревизорами, а в рабочей ситуа-

\* Направление подобной критики задано известной работой Г. Райла [17].

\*\* «Внутренняя жизнь — душа — оформляется или в самосознании, или в сознании другого, и в том и в другом случае собственно душевная эмпирика одинаково преодолевается. Душевная эмпирика как нейтральная к этим формам есть лишь абстрактный продукт мышления психологии. Душа есть нечто существенно оформленное» [1, с. 70]. См. также: [22; 7].

ции, возникающей при особых исследовательских обстоятельствах.

В недавних своих работах [15; 16] я описал эти обстоятельства, возникающие в социальной эпистемологии (см.: [20]) и культурно-исторической психологии (о философско-методологических корнях и особенностях этой теории см.: [10]). Общее в них то, что в них происходит интерпретация специально-научных данных в терминах эпистемологических и культурно-философских концепций. Поэтому названные дисциплины становятся сферами конкуренции между различными философиями. Я назвал эти сферы «Мостами Интерпретаций», надеясь, что метафора здесь сыграет мнемоническую роль. Например, социологические данные о процессах познания (в первую очередь — научного познания), получая *эпистемологическую* интерпретацию, образуют предметную область социальной эпистемологии, а *философски* интерпретированные результаты *психологических* исследований (в психологии личности, психологии сознания, когнитивной психологии и др.) — предметную область культурно-исторической психологии. Какая именно из возможных интерпретаций возьмет верх в конкуренции с другими, в большой мере зависит от того, какие запросы идут со стороны культурного контекста, в котором эта конкуренция имеет место.

Здесь важны два условия. Во-первых, должны быть интерпретирующие философские концепции, которые могут не только отличаться друг от друга, но и вступать в противоречия; монополия на интерпретацию устанавливается только внешними по отношению к науке и философии обстоятельствами, например, политическим и идеологическим давлением. Во-вторых, конкуренция вызывается не одним только интеллектуальным соперничеством, а действительными потребностями научных дисциплин, например, когда какая-то научная теория испытывает реальные трудности при объяснении наблюдаемых фактов, при согласовании своих выводов с другими теориями, «подкрепленными» опытом, при невозможности наращивать экспланативный потенциал без присоединения громоздких или искусственных гипотез и т. д.

Подчеркнем, что эта конкуренция происходит не в «третьем мире» К. Поппера, где соперничают идеи, а не люди, их принимающие и отстаивающие. На конкуренцию интерпретаций могут оказывать сильнейшее воздействие перемены, происходящие в *устройствах* исследователей (отражающих заметные и даже решающие изменения культурного контекста).

Например, в социально-эпистемологических исследованиях науки, в зависимости от того, какой «образ науки» (прежде всего оценка профессиональной, нравственной и социальной ответственности ученых, но также и методологические характеристики науки) востребован «духом времени», именно этот образ и формируется так, *будто* он выводится из фактов, от-

носящихся к работе научных институтов, школ, отдельных ученых и т. д. Получается, что интерпретируемые таким образом факты работают на создание представления о науке (или шире — о познании как таковом), выполняющего роль *мифа*. Он нужен для того, чтобы поддерживать устойчивость культуры, колеблемую историческими изменениями, в том числе трансформациями смыслов «культурных универсалий», среди которых — ценность науки как орудия познания истины. Характерная особенность подобных мифов в том, что они «облачены в научные тоги», но отличаются своей «ангажированностью», подчиненностью философски определяемым целям.

Так, интерпретируя принципы этоса ученых, *социолог* Р. Мертон выступает от имени концепции науки, в которой функциональность институтов, предназначенных для осуществления познавательных процессов, зависит от того, что перевешивает: комфорт согласия ученых с мнениями научных авторитетов или степень приближения к истине, хотя бы это приближение и было для них сопряжено с трудностями и беспокойством. Это, в свою очередь, зависит от *философской* уверенности в существовании объективной истины, что и делает всю концепцию «прикладной» философией познания.

Такая интерпретация служит «фильтром», позволяющим сепарировать социологические факты, отсеивать одни из них и принимать в расчет другие, соответствующие концепции в целом. Поэтому и критика концепции Мертона со стороны альтернативных интерпретаций эволюции науки или ее этоса (Т. Кун, П. Фейерабенд, Д. Блур, И. Митрофф и др.) должна пониматься как спор между философиями, а не как попытки ее эмпирического опровержения.

Аналогичные процессы — в культурно-исторической психологии. Она выступает Мостом Интерпретаций, соединяющим философию культуры и психологию. Это видно на примере исследований по *психологии личности*. Каков, собственно, психологический смысл понятия «личность»? Можно ли уместить этот смысл в рамке научной дефиниции?

В. П. Зинченко отчасти иронически, отчасти все-рез замечает, что, к счастью, пока это никому не удалось вполне, и значит, «пока психологи не пришли к соглашению по поводу определения личности, она может чувствовать себя в относительной безопасности» [2, с. 27]\*. Ирония здесь относится к «ревнителям научности», понимающим ее как однозначность определений, обобщающих опытные (экспериментальные) данные, т. е. под психологической наукой понимают именно то, от чего, по Юму, неизбежно ускользает идентичность «Я». Серьезность же в том, что психология, втискивая «личность» или «Я» в дефиниции, может получить что-то вроде кукол, похожих на «живую личность», как восковые фигуры из музея мадам Тюссо похожи на живых людей. «Личность», как это понятие трактуется в культурно-ис-

\* «Д. Б. Эльконин как-то сказал, что, просмотрев около двадцати определений личности в нашей литературе, он пришел к заключению, что он не личность» [6, с. 19].

торической психологии, есть смысловая сердцевина культуры, которая, в свою очередь, является условием личностного, т. е. собственно человеческого, ориентированного в пространстве ценностных культурных универсалий, бытия. Как писали в свое время Б. Э. Струве и С. Л. Франк:

«Мы не знаем и не можем допустить иного творца и носителя абсолютных ценностей, кроме личности и ее духовной жизни. Воплощение идеала в действительность, образующее сущность культурного творчества, может совершаться, лишь проходя через ту точку бытия, в которой мир идеала скрещивается с миром действительности и творение абсолютных ценностей совмещается с их реализацией в эмпирической жизни; эта точка есть личное сознание, духовная жизнь мыслящей и действующей личности» [21, с. 50].

Личность и культура — понятия, сопряженные по смыслу. Вслед за Л. С. Выготским и его последователями можно назвать культуру

«идеальной формой, которая усваивается и субъективируется в процессе индивидуального развития, т. е. становится реальной формой психики и сознания индивида. В первом приближении процесс развития культурно-исторической психологии можно охарактеризовать как драму, разыгрывающуюся по поводу соотношения реальной и идеальной форм, их трансформации и взаимопереходов одной в другую» [6, с. 20]\*.

Эта драма — следствие философской интерпретации психологических понятий. Понимание культуры как идеальной объективной формы человеческой психики есть не что иное, как *философская предпосылка* культурно-исторической психологии. И то, что культура есть средство и цель развития человеческой личности, — также философское положение. Идея о том, что трансформация культуры в индивидуальную психику совершается через особые медиаторы — мосты между идеальной и реальной формами психического, к которым относятся *слово, символ, знак и миф* [5], «психологические инструменты», не только стимулируют реакции и поведенческие акты человека, отвечающие «требованиям культуры», но и вызывающие «внутренние» формы деятельности, обладающие собственной непредсказуемостью и в конечном счете работающие на трансформацию культуры, несомненно, является *философской гипотезой*, обретающей собственно *психологический смысл* только после того, как на ее основе психологические факты и явления получают соответствующую интерпретацию.

Таким образом, вопрос об идентичности «Я» — это вопрос о том, какая философия культуры берет в роли интерпретатора психологических данных о личности. Если это, например, философия культуры, исходящая из того, что ценностные универсалии суть *фикции*, потребные для удержания стабильности социальных структур, то для нее и ценность «самоидентичного Я» есть такая же фикция. Тогда между признанием иллюзорности «Я» и потребностями

культуры — трещина, которую можно «заделать»: объявить, что культура в указанном выше смысле и есть фикция, что ориентация на ценностные универсалии не более чем игра, в которой люди участвуют ради удобства коммуникаций, что стабильность социальных структур зависит не от того, что люди все-таки принимают ценностные универсалии за что-то реально существующее, а, скорее, от тех «скреп» (власть, экономика, право, отношения собственности и пр.), какими цивилизация обеспечивает свою целостность. Поэтому отрицание субстанциальной идентичности «мыслящего Я» — это только исправление гносеологической ошибки, никаких разрушительных последствий для жизни общества не несущее. «Человек — церемониальное животное», выражался Л. Витгенштейн [3, с. 255], парафразируя Аристотеля («человек — политическое животное»): социальные «церемонии», в которых он участвует, составляют всю необходимую и достаточную совокупность условий, при которых он равен самому себе. Никаких иных условий нет, во всяком случае, о них нельзя сказать ничего осмысленного:

«... мыслящее Я, описанное как классический субъект, является химерой и результатом языковой путаницы. Оно приклеилось к нашему пониманию мышления и знания, однако, вместо того чтобы прояснить их, лишь окружает их философским туманом» [4, с. 147].

Это воспроизводит критику иллюзии «Я-идентичности» Д. Юмом. Но в отличие от Юма, современные философы, идущие за Витгенштейном, не видят за разоблачением этой иллюзии никаких драматических переживаний. Если почему-либо трудно отказаться от идеи самотождественности личности, у вас есть выход: считайте себя (или другого) равным самому себе, если вы участвуете одинаковым образом в одних и тех же «церемониях» (социальных играх по установленным правилам). А так это или не так, вам поможет установить научное исследование этих церемоний (социологическое, научно-культурологическое или какое-либо еще). Отсюда и соответствующие перспективы эпистемологии: вместо того чтобы блуждать в тупиках субстанциализма, она должна переключиться на выяснение, как *практически* разрешается противоречие между изменчивостью и постоянством, прерывностью и непрерывностью опыта, а заодно и выяснить причины ошибок, к которым приходит философское теоретизирование вокруг этого вопроса. Коль скоро эти причины выяснены, дальнейшая участь философии зависит от ее готовности признать за собой лишь эту заслугу и отказаться от претензий на «метафизическую» интерпретацию научных исследований.

Философия культуры, на почве которой интерпретируются понятия культурно-исторической психологии, может быть названа «антропоцентрической». «Основной интерес для антропоцентрической теории

---

\* Вопрос о том, как «объективная идеальная форма культуры» переходит в «реальную субъективную форму психики и сознания», рассмотрен в известной статье В. П. Зинченко и М. К. Мамардашвили, опубликованной почти четверть века назад [8].

культуры, *которая еще не построена*, должны представлять не культура и история, а человек в культуре, человек в истории, *человек, который должен превосходить себя, чтобы быть самим собой* [курсив мой. — В. П.]... Для антропоцентрической трактовки культуры характерно подчеркивание того, что культура — это труд, напряжение, усилие, даже тягостность... Именно такая трактовка культуры необходима психологии и, шире, — наукам о человеке. И именно с позиции такого понимания культуры и оценивается состояние психологии в те или иные периоды ее развития, в частности, является ли сама психология, да и все науки о человеке антропоцентричными» [9, с. 19].

Мы видим, что проблема идентичности «Я» здесь имеет иной смысл, нежели в сопоставлениях научных данных о человеке с философскими абстракциями. Человек в «антропоцентрической» философии культуры — не существо, знание о коем исчерпывается суммой сведений о его физиологии, процессах, происходящих в коре головного мозга или в каких-либо других органах его тела, природной обусловленности (например, когда даже нравственность или чувство красоты сводят на биологические диспозиции), не человек, *как он есть*, в его обыденности (каким он предстает, например, в феноменологической социологии), не остаток, полученный после *вычета ориентаций на культурно-ценностные универсалии*. Это человек в его *бесконечной потенции*, реализуемой в духовной работе, без каковой ему просто нечего делать в центре размышлений о культуре.

Скажем прямо, речь идет скорее о замысле, еще далеко от реализации. Его осуществлению препятствует многое, но главной причиной можно назвать кризис современной культуры.

Для этого кризиса, вообще говоря, характерен отказ от антропоцентризма в том смысле, в каком это понятие важно для культурно-исторической психологии. Именно поэтому в ряде современных культурфилософских (и соответствующих им психологических) концепциях доминируют функционалистские, структуралистские, конструктивистские или прагматические подходы: ценность культуры в конечном счете определяется тем, как она обеспечивает *удовлетворение потребностей* (от *первичных*, телесно-физических, до *высших*, душевно-духовных, но все же стоящих в одном ряду, где само деление на первичное и высшее относительно и условно\*). Понятно, что философия культуры, в которой главная мысль — о том, что историческим движком культуры является постоянная *неудовлетворенность* человека тем, что он есть, и стремление «стать больше самого себя», не хватываясь культурных благ, подобно хомяку, закладывающему за щеки избыток пищи, а присоединяясь к их созданию, умножению и сохранению, к сожалению, не в чести, а ее сторонники — не в большинстве.

Здесь не место теоретизировать о путях преодоления культурного кризиса. Замечу только, что каковы бы ни были эти пути, по ним должна пройти

персонология. Иначе она просто не нужна. Было бы нелепо развивать науку о личности, если у этой науки нет своего объекта, если она вырождается в теоретизирование о фикциях.

Примерно к такому же выводу приходит В. А. Петровский:

«Абсурдны попытки гипостазировать существующее понимание Я как производящей основы восприятия, действия, переживания (в этом случае получаем три варианта дурной бесконечности). Иными словами, никакого гносеологического (познающего), волевого (действующего), экзистенциального (переживающего) субъекта как *непосредственной* основы активности индивида — нет. Все это — фикции, миражи, мнимости» [14, с. 214].

А если так, делает вывод психолог, то надо признать, что «Я» — это «культурный знак», который, будучи преобразованным в психике индивида и став «живым знаком», обладающим длительностью, осмысленностью и самоценностью, создает возможность быть «субъектом» (познания, воли, переживаний):

«Культурный знак Я приобретает черты самодействующей (само строящейся, самоподтверждающейся) *идеи*. Овладевая поведением, *идея Я* становится (как тут не вспомнить слова еще не забытого философа?) «материальной силой» [там же, с. 215].

Вот в этом-то и корень проблемы, которая, как я ее понимаю, должна стать центральной для современной персонологии: как происходит это «овладение поведением индивида» культурной идеей Я?

Очевидны проблемы, требующие решения:

1. Из никем ныне всерьез не оспариваемого плюрализма культурных знаков Я следует ли плюрализм субъективности или, иначе говоря, культурная относительность личностной идентичности; существуют ли «инварианты» Я, сохраняющиеся при всех возможных культурных детерминациях, или же таковых, в принципе, может и не быть?

2. Следует ли полагать, что индивид по отношению к культурному знаку Я выступает только как пассивный материал, из которого культура лепит соответствующего ей субъекта; или же он обладает определенной ригидностью, и вопрос о том, каким быть субъекту, решается культурой и индивидом совместно? Но в таком случае какова природа этой ригидности?

3. Чтобы стать и оставаться личностью (субъектом), должен ли индивид испытывать постоянное и непрерывное воздействие культурных знаков? Происходит ли нарушение идентичности Я, если это воздействие почему-либо ослабевает ли вовсе прекращается?

Если философия — равноправный (наряду с науками о человеке) участник персонологического исследования, можно считать постановку этих (как и многих других) вопросов ее вкладом в общее дело. Это значит, что она, как встарь, занимается своим делом: придает специально-научным результатам смысл их участия в решении «вечных проблем», связанных с человеческим бытием.

\* Я имею в виду популярную сегодня «гуманистическую психологию» (см.: [11]).

### Литература

1. Бахтин М. М. Человек в мире слова. М., 1995.
2. Белянин А. В., Зинченко В. П. Доверие в экономике и общественной жизни. М., 2010.
3. Витгенштейн Л. Заметки о «Золотой ветви» Дж. Фрезера // Историко-философский ежегодник '89. М., 1989.
4. Галанина К. Э. Трансформация концепта субъекта в философии Людвиг Витгенштейна // Вопросы философии. 2011. № 7.
5. Зинченко В. П. Культурно-историческая психология: опыт амплификации // Вопросы психологии. 1993. № 4.
6. Зинченко В. П. Посох Осипа Манделъштама и трубка Мамардашвили. К началам органической психологии. М., 1997.
7. Зинченко В. П. Психология на качелях между душой и телом // Психология телесности между душой и телом / Ред.-сост. В. П. Зинченко, Т. С. Леви. М., 2005.
8. Зинченко В. П., Мамардашвили М. К. Проблема объективного метода в психологии // Вопросы философии. 1977. № 7.
9. Зинченко В. П., Моргунов Е. Б. Человек развивающийся. Очерки российской психологии. М., 1994.
10. Зинченко В. П., Пружинин Б. И., Щедрин Т. Г. Истоки культурно-исторической психологии: философско-гуманитарный контекст. М., 2010.
11. Маслоу А. Дальнейшие рубежи развития человека // Вопросы саморазвития человека. Вып. 2. К., 1990.
12. Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. М., 2006.
13. Новая философская энциклопедия. Т. 3. М., 2001.
14. Петровский В. А. Начала персонологии Я: существует ли её предмет? // Стиль мышления: проблемы исторического единства научного знания. К 80-летию В. П. Зинченко. М., 2011.
15. Порус В. Н. На Мосту Интерпретаций: Р. Мертон и социальная эпистемология // Социология науки и технологий. 2010. Т. 1. № 4.
16. Порус В. Н. Социально-эпистемологический взгляд на культурно-историческую психологию // Стиль мышления: проблемы исторического единства научного знания. К 80-летию В. П. Зинченко. М., 2011.
17. Райл Г. Понятие сознания. М., 1999.
18. Рикёр П. Я-сам как другой. М., 2008.
19. Рикёр П. Повествовательная идентичность / Рикёр П. Герменевтика, этика, политика. Московские лекции и интервью. М., 1995.
20. Социальная эпистемология. Идеи, методы, программы / Под ред. И. Т. Касавина. М., 2010.
21. Струве П. Б., Франк С. Л. Очерки философии культуры // Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М., 2001.
22. Франк С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. Мн.; М., 2000.
23. Юм Д. Исследование о человеческом познании // Юм Д. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1966.
24. Юм Д. Трактат о человеческой природе... // Юм Д. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1966.
25. Kierkegaard S. Repetitionen. Kierkegaard's Writings. Princeton, 1988. Vol. V.

# Identity of the Ego: conflicting interpretations\*

V. N. Porus

Ph.D. in Philosophy, Associate Professor, Head of the Ontology, Logic and Epistemology Department, Faculty of Philosophy, National Research University – Higher School of Economics

The paper treats the issue of identity of the ego, which constitutes the central problem of personology. The skeptical approach to this problem, which sees it as not being subject to be resolved by means of science, began with D. Hume's work. Contemporary personologists (P. Ricoeur and others) approach this problem through study of culture, which imparts the ego with «narrative identity». Cultural-historic psychology is a «Bridge of interpretations», upon which philosophy of culture meets psychology, and psychological data associated with «personality» are interpreted on the basis of some specific cultural-philosophic theory. The «conflict of interpretations» plays an essential role in personology, which participates in the processes of emergence and overcoming of the cultural crisis. Philosophical and methodological problems that define the near-term perspective development of personology are formulated: whether there are any «ego invariants» that remain regardless of any possible cultural determination; whether the ego possesses any rigidity in relation to cultural determination and, if it does, what is the nature of this rigidity; whether ego identity is destroyed when cultural determination diminishes or ceases, etc.

**Keywords:** philosophy of culture, personology, personality psychology, interpretation, identity, sameness, narrative.

## References

1. *Bahtin M. M.* Chelovek v mire slova. M., 1995.
2. *Belyanin A. V., Zinchenko V. P.* Doverie v ekonomike i obshchestvennoi zhizni. M., 2010.
3. *Vitgentshtein L.* Zametki o «Zolotoi vetvi» Dzh. Frezera // Istoriko-filosofskii ezhegodnik'89. M., 1989.
4. *Galanina K. E.* Transformatsiya koncepta sub'ekta v filosofii Lyudviga Vitgentshteina // Voprosy filosofii. 2011. № 7.
5. *Zinchenko V. P.* Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya: opyt amplifikatsii // Voprosy psikhologii. 1993. № 4.
6. *Zinchenko V. P.* Posoh Osipa Mandel'shtama i trubka Mamardashvili. K nachalam organicheskoi psikhologii. M., 1997.
7. *Zinchenko V. P.* Psikhologiya na kachelyah mezhdudushoi i telom // Psikhologiya telesnosti mezhdudushoi i telom / Red-sost. V. P. Zinchenko, T. S. Levi. M., 2005.
8. *Zinchenko V. P., Mamardashvili M. K.* Problema ob'ektivnogo metoda v psikhologii // Voprosy filosofii. 1977. № 7.
9. *Zinchenko V. P., Morgunov E. B.* Chelovek razvivayushisya. Ocherki rossiiskoi psikhologii. M., 1994.
10. *Zinchenko V. P., Pruzhinin B. I., Shadrina T. G.* Istoki kul'turno-istoricheskoi psikhologii: filosofsko-gumanitarnyi kontekst. M., 2010.
11. *Maslou A.* Dal'neishie rubezhi razvitiya cheloveka // Voprosy samorazvitiya cheloveka. Vyp. 2. K., 1990.
12. *Mezhuev V. M.* Ideya kul'tury. Ocherki po filosofii kul'tury. M., 2006.
13. *Novaya filosofskaya enciklopediya.* T. 3. M., 2001.
14. *Petrovskii V. A.* Nachala personologii Ya: sushestvuet li ee predmet? // Stil' myshleniya: problemy istoricheskogo edinstva nauchnogo znaniya. K 80-letiyu V. P. Zinchenko. M., 2011.
15. *Porus V. N.* Na Mostu Interpretatsii: R. Merton i social'naya epistemologiya // Sociologiya nauki i tehnologii. 2010. T. 1. № 4.
16. *Porus V. N.* Social'no-epistemologicheskii vzglyad na kul'turno-istoricheskuyu psikhologiyu // Stil' myshleniya: problemy istoricheskogo edinstva nauchnogo znaniya. K 80-letiyu V. P. Zinchenko. M., 2011.
17. *Rail G.* Ponyatie soznaniya. M., 1999.
18. *Riker P.* Ya-sam kak drugoi. M., 2008.
19. *Riker P.* Povestvovatel'naya identichnost' / Riker P. Germenevtika, etika, politika. Moskovskie lektsii i interv'yuu. M., 1995.
20. *Social'naya epistemologiya. Idei, metody, programmy* // Pod red. I. T. Kasavina. M., 2010.
21. *Struve P. B., Frank S. L.* Ocherki filosofii kul'tury // Frank S. L. Neprochitanoe... Stat'i, pis'ma, vospominaniya. M., 2001.
22. *Frank S. L.* Dusha cheloveka. Opyt vvedeniya v filosofskuyu psikhologiyu // Frank S. L. Predmet znaniya. Dusha cheloveka. Mn.; M., 2000.
23. *Yum D.* Issledovanie o chelovecheskom poznanii // Yum D. Sochineniya: V 2 t. T. 2. M., 1966.
24. *Yum D.* Traktat o chelovecheskoi prirode // Yum D. Sochineniya: V 2 t. T. 1. M., 1966.
25. *Kierkegaard S.* Repetitions. Kierkegaard's Writings. Princeton, 1988. Vol. V.

\* The paper was prepared as part of a French-Russian project «The problem of the I: traditions and the present», supported by the Centre for Fundamental Research of the National Research University «Higher School of Economics» (Moscow), the 2011 research programme (task № 50.0).