

УДК 130.2+111.32

Лубенец Н. В.

РАЗМЫШЛЕНИЯ ОБ ИДЕНТИЧНОСТИ В ТРАНСФОРМАТИВНОМ КОНТЕКСТЕ

У статті усвідомлено феномен ідентичності з погляду її трансформативності. Критично проаналізовано різні погляди на це питання, зокрема «спектр свідомості» К. Уїлбера, а також просторова і часова визначеність ідентичності. Ідентичність представлено як нестале утворення, яке схильне до трансформації.

Ключові слова: ідентичність, трансформативність.

In this article the phenomenon of identity was comprehended from the point of view of its transformation. Critically were examined different points of view to this subject including K. Wilbers' "spectrum of conscious". The analysis of spatial and temporal definability of identity was carried out. Identity was represented as unstable formation, inclined to transformation.

Keywords: identity, transformation.

Тема идентичности для современной философии является одной из самых актуальных и активно обсуждаемых. Потеря авторитета традиционной понятийности и постструктуралистские воззрения на проблему субъекта (представления о его децентрированности и изначальной расколотости) привели к тому, что в современной философской, социологической и психологической литературе предпочитают оперировать понятием «идентичность». В. Малахов считает, что понятие «идентичность» смещает понятия «самосознание», «самоопределение», «индивидуальность», «личность», внося собственные коррективы в понимание человека и его феноменов [3]. Цель данной статьи – интерпретация идентичности в контексте трансформативно-интегративных процессов сознания и самой идентичности, что даёт новые перспективы в осмыслении данного феномена.

Самоидентичность субъекта раскрывается как отделенность его от других и как соответствие самому себе в каждый момент времени. Это диктует рассмотрение проблемы идентичности в двух различных аспектах. Установление себя в качестве отделенного существа происходит в процессе разделения мира на «Я» и не-«Я». Известно, что младенец не переживает себя отделенным, этому он научается в процессе коммуникации (первоначально с матерью). Для существования субъекта необходим разрыв, размечающий «Я» и не-«Я», поэтому самоидентичность есть другая сторона не-«Я». «Я» находится именно там, где начинается не-«Я». Идентичность как осознание себя отделенным существом устанавливается там, где возникает сопротивление Иного. В качестве Иного может выступать другой человек, окружающий предметный мир, в особых случаях – собственное тело, воспоминания, социальные и культурные нормы, ценности, установки (обычно сознательно или бессознательно включенные в образ-«Я»).

Неоднозначность расположения границы контакта с Иным иллюстрирует

классический психологический феномен зонда (эксперимент проводился Бором, 1971, и Леонтьевым, 1975) [7]. Его смысл заключается в том, что человек, использующий для ощупывания зонд, парадоксальным образом локализует свои ощущения не на границе руки и зонда (объективно разделяющей его тело и не его зонд), а на границе зонда и объекта. Ощущение оказывается смещенным, вынесенным за пределы естественного тела в мир внешних вещей. Зонд, включенный в схему тела и подчиненный движению, воспринимается как его продолжение и не объективируется. То есть граница контакта с Иным проявляет себя как плавающая.

Второй аспект проблемы идентичности – это переживаемое индивидом чувство самотождественности. Парадокс персональной идентичности состоит в том, что в любой момент отдельный индивид, являясь одним и тем же лицом, в то же время отличен от того, каким он когда-то был. В зависимости от смысловой наполненности ситуации, в которую включен индивид, внутреннее его состояние, поведение и осознание себя, то есть идентичность, может быть подвержена изменению.

Э. Эриксон отмечает, что становление идентичности не заканчивается в подростковом возрасте, но продолжается всю жизнь. Однажды обретенная идентичность не является гарантом отсутствия кризиса идентичности в другие периоды жизни, когда ситуация требует нового решения для, казалось бы, уже решенных проблем [11]. Таким образом, плавающая в пространстве идентичность не фиксирована и во времени.

Фундаментальным философским основанием буддизма, восходящего к самому раннему пласту учения, является концепция анатмавады – не-существования души, отрицания субстанциональности Эго. Отдельной личности, сознания или тем более идентичности с этой точки зрения не существует. Данная концепция отличает буддизм от индуизма и от большинства иных религиозных учений.

Интересным фактом является то, что данные буддийские воззрения перекликаются с постмодернистскими идеями об иллюзии целостности и самооснования субъекта. Примером может служить идея нарративной идентичности Б. Слугзского и Дж. Гинзбурга как вариант формирования единой стабильной идентичности посредством рассказа о себе. Человек, описывая себя, создаёт автонарратив, стабильность которого «поддерживается стабильностью системы социальных связей индивида с обществом, к которому он принадлежит» [2, с. 97]. То есть идентичность и самоотождествление возникают в зависимости от обозначения, когда любое явление как таковое существует только на уровне мысли – теория взаимозависимого возникновения в буддизме.

Напрашиваются аналогии по поводу концепций других авторов. Ю. Кристеву выделяет её заинтересованность в необходимости поиска свободного места для субъекта, и она считает возможным говорить о субъекте-в-процессе. Ю. Кристева рассматривает субъект как череду постоянно изменяющихся, сменяющих друг друга идентичностей, по выражению Пола Смита, «контролируемых и связуемых только лишь произвольным положением паттернального закона» [цит. по: 5, с. 142–143].

Анализ субъекта лишь внутри логически структурированного языка социальных институтов проводит П. Клоссовски. «Из языка институтов я узнал, что тело, в

котором я есть, моё» [5, с. 167]. Ученый приходит к выводам, сходным с взглядами Ю. Кристевой: «Индивидуальная структура личности оказывается множеством психосостояний, несводимых и не идентичных друг другу» [5, с. 167].

Эти концепции созвучны идеям буддизма о не субстанциональности Эго, а процессуальности, о не постоянности, а мгновенности и напрямую перекликаются с теорией взаимозависимого возникновения: в зависимости от причины и условия, в зависимости от частей, составляющих целое, и в зависимости от обозначения.

Но неуловимый феномен персональной идентичности в действительности являет себя как стабильное образование. Сохранению единства и целостности образа-«Я» подчинена значительная доля психической активности, реализуемая как специфический способ обработки информации, которая может разрушить «Я»-концепцию, получаемой индивидом как извне, так и являющейся продуктом собственной психической жизни индивида [6].

Изменения идентификационного образа-«Я», причиной которого может быть выпадение или обособление одного из компонентов, получившего отдельное существование, в большинстве случаев воспринимаются как отвержение самости со стороны «Я» и влекут за собой переживания кризиса идентичности.

По утверждению В. Хесли, кризис идентичности является «самым болезненным жизненным переживанием» [10]. При отсутствии пространственно-временной определенности образа-«Я» его единство и целостность строго соблюдается.

Возникает вопрос, каким образом при плавающей границе сменяющих друг друга идентичностей образ-«Я» поддерживается стабильным. Возвращаемся к упомянутым ранее Б. Слугоскому и Дж. Гинзбургу и их идее нарративной идентичности. По мнению исследователей, индивиды прибегают к семиотическим ресурсам, чтобы «с помощью объяснительной речи скоординировать проецируемые ими идентичности» [цит. по: 2, с. 96].

Присущее человеку чувство «собственного континуитета» основывается исключительно на континуитете, порождаемом самим субъектом в процессе акта самоповествования. Стабильность же этого автонарратива поддерживается стабильностью системы социальных связей индивида с обществом, к которому он принадлежит. Идентичность «представляется как социально сконструированная и лингвистически закреплённая в виде авторассказа» [2, с. 97].

В продолжение данного хода рассуждений необходимо обратиться к концепции Кена Уилбера «спектра сознания». Ученый, используя идею подвижной разграничительной линии идентичности, создаёт типологию различных состояний сознания от уровня Маски до сознания единства. В своих разработках автор базируется на осмыслении реальности в контексте концепции целостной вселенной, основанной на принципе объединяющей неоканальности (естественнонаучным обоснованием является современный синергетический подход).

Историческими предшественниками этой концепции являются некоторые варианты восточной философии: индийская и китайская духовная традиции. Одним из подходов к осмыслению целостности вселенной Ст. Гроф считает, например, монадологию Лейбница. Самыми известными исследованиями в этой области

являются работы Д. Бома в физике, К. Прибрама в нейрофизиологии, Ст. Грофа в психологии, Ф. Капра в философии.

Рассмотрение идентичности в трансформативном контексте будет более полным, если мы обратимся к основаниям данного контекста. Социокультурные реалии современности приводят к смещению европейского разума с его пьедестала единственно верного выражения подлинного знания в рационалистически ориентированной науке. Знание дополняется пониманием его как организованного не только в пределах собственно науки и философии, а также с уклоном в иррационалистически и мистически ориентированные концепции.

На этом фоне, в рамках академического знания и иррационального знания мистических практик, представлено осмысление реальности, существования и человеческой природы через рассмотрение идеи единства и целостности вселенной – холономная модель Вселенной.

Данная концепция репрезентирует себя в восточных религиях и имеет реальные подтверждения в современных естественнонаучных исследованиях (синергетика, квантовая физика). Она предлагает неограниченные возможности осмысления на качественно новом уровне как проблемы сознания, так и различных персонально-экзистенциальных состояний.

Представленное осмысление реальности позволяет обозначить перспективы в понимании идентичности. Возвращаясь к концепции К. Уилбера, мы рассматриваем «спектр сознания» (термин К. Уилбера) как классификацию различного уровня идентичностей.

Типологию идентичности К. Уилбер начинает с уровня Маски. Это крайняя степень отчуждения, которую может переживать индивид. Идентичность в этом случае включает лишь некоторую часть Эго. Отторжению подвергаются тенденции, которые настолько негативны для индивида, что не могут быть осознаны. В процессе вытеснения создаётся достаточно неточный и неполный образ-«Я», с которым человек себя идентифицирует, отчуждая значительную часть своего Эго и зачастую телесные импульсы, то есть проводя разграничительную идентификационную линию «Я» и не-«Я» внутри собственного Эго. Отвергнутая часть Эго носит название Тени. Это нашло отражение в модели индивидуальной психики К. Г. Юнга: Маска или Персона является осознаваемой частью себя, Тень – вытесненной и неосознаваемой. Причём принятие собственной тени – первое необходимое условие духовного становления личности (в интерпретации К. Г. Юнга – процесса индивидуации).

Маска относится к тому облику, который принимает на себя человек, оказываясь во внешнем мире. В случае, когда человек идентифицирует себя только с Маской, может подразумевать и составлять недостаток осознанности собственного бытия.

Основной момент подобной идентификации состоит в том, что область «Я» предельно суживается, а область не-«Я», наоборот, увеличивается, поскольку вытесненные содержания Эго проецируются вовне. Наилучшими терапевтическими воздействиями, позволяющими расширить самоидентификационную область до следующего уровня спектра сознания, являются психоанализ, психодрама, транзактный анализ, терапия реальностью, эгопсихология.

изгоняется, но оно всегда пребывает спящим и скрытым, просачиваясь со временем на поверхность в зачастую замаскированном виде, мы имеем возможность в настоящее время наблюдать всё усиливающееся извержение запредельного.

Оно принимает форму интереса к медитации, парапсихическим явлениям, йоге, восточным религиям, изменённым состояниям сознания, биологической обратной связи, внетелесным переживаниям и околосмертным состояниям. И поскольку запредельное повсеместно вытеснялось в течение столь длительного времени, эта тяга к нему временами принимает странные или преувеличенные формы, такие как чёрная магия, оккультизм, злоупотребление психотропными веществами и культовые поклонения тем или иным гуру.

К. Г. Юнг относил к трансперсональной области архетипические содержания, встречающиеся во всех культурах, образы из сновидений и сюжеты галлюцинаций душевнобольных. Но для философа трансперсональная область существовала как область коллективного бессознательного: «Коллективное бессознательное есть часть психики, которую можно отделить от личного бессознательного только негативно как нечто, что не обязано своим существованием личному опыту и потому не является личным приобретением. В то время как личное бессознательное по существу состоит из содержаний, которые одно время были сознательными, но всё-таки исчезли из сознания, — потому что были вытеснены, — содержания коллективного бессознательного никогда не были в сознании и никогда, таким образом, не были приобретены индивидуально, но обязаны своим бытием исключительно унаследованию» [12, с. 10].

До К. Г. Юнга в западной науке существовала индивидуальная глубинная психология, но он провозгласил иное понимание психологической природы человека: «В отличие от личной природы сознательной психики существует какая-то вторая психическая система, по характеру своему коллективная, неличностная, — и это наряду с нашим сознанием, которое, со своей стороны, по природе сплошь личностно и которое мы только и считаем за психику (сведущую в чем-то), даже когда присовокупляем в качестве доведка личное бессознательное. Коллективное бессознательное развивается не индивидуально, но получено по наследству. Оно состоит из пресуществующих форм, архетипов, которые только вторично могут стать сознательными и которые придают содержаниям твёрдо очерченную форму» [12, с. 10].

Необходимо заметить, что понятие коллективного бессознательного К. Г. Юнга, в свете последних тенденций в философии сознания и психологии, несколько устарело и не в состоянии объяснить многих явлений, особенно связанных со следующим уровнем спектра сознания (о них речь пойдёт дальше). Но как объяснительный принцип для трансперсонального уровня и особенно как первая попытка взглянуть «шире личности» на природу психических явлений, концепция К. Г. Юнга не утратила своего значения.

Базовые перинатальные матрицы, получившие своё осмысление в работах Станислава Грофа, также относятся к трансперсональному опыту. Сам С. Гроф даёт прекрасное определение этой группе переживаний: «Общим для этой группы

разнообразных и разветвлённых явлений будет ощущение, что испытывающее их сознание выступило за обычные пределы Эго и преодолело ограничения времени и пространства» [1, с. 144].

О выходе за пределы индивидуальной ограниченности говорит Плотин в своём учении об экстазе как восхождению души к Единому. Душа способна узреть свет Единого и увидеть смысл собственного существования в видении всего, в том числе и себя, и даже самого этого Единого в этом свете: подобно тому, как Солнце мы созерцаем в его собственном свете, так же и душа должна созерцать Единое посредством исходящего от него света. Это созерцание достигается благодаря полному отрешению от всего, в том числе и от собственной личности.

В «Эннеадах» Плотин очень образно и красочно описывает свой собственный экстатический опыт: «Много раз это случалось: выступив из тела, становясь другим вещам и сосредоточенным в себе, созерцал чудесную красоту; и затем – больше чем когда-либо уверенный в общении с высочайшим порядком, ведя благороднейшую жизнь, приобретя идентичность с божеством, находясь внутри него благодаря приобщению к этой активности, покоясь над всем умопостигаемым – всё это меньше, чем высшее; и всё же наступает момент нисхождения из интеллекта к рассуждению, и после этого сопребывания в божественном я спрашиваю себя, как случилось, что я теперь могу нисходить, и как могла душа войти в моё тело, – душа, которая даже внутри тела есть высшее, как она себя показала» [4, с. 306–307].

Таким образом, мы можем говорить, что на трансперсональном уровне идентичность не определяется границами индивидуального организма. Но переживания этого уровня носят непостоянный в пространстве и во времени характер, выступая скорее как некие полосы осознания себя за личностными границами. К тому же, следуя типологии К. Уилбера, единение со всем полностью ещё не осознаётся. Это происходит на последнем уровне спектра сознания.

Центральным моментом в интегральной (вечной) философии, как отмечалось ранее, является представление о том, что сокровенная часть сознания идентична абсолютной предельной реальности универсума, известного под именем Брахмана, Дао, Дхармакайя, Аллаха, Бога. В соответствии с всеобщей традицией абсолютная предельная реальность является всем, что явлено, содержит всё в себе, вне её нет ничего. За ней признаётся бесконечность, вневременность и потому вечность.

На уровне предельной реальности человек идентифицируется с универсумом, со всем, или скорее он есть всё. Более того, возникновение какой-либо идентичности происходит в момент отделения осознания от переживания единства со всем миром как Атман, Татхагатабха – предельной реальности универсума.

Во всех религиозных традициях, в которых представлены идеи о предельной реальности, отмечена невозможность вербализации опыта её переживания. В сознании единства чувство самотождественности расширяется до всей вселенной, всех миров, включая в себя всё, что раньше мыслилось как не-«Я». Более того, расширение персональной идентичности до уровня предельной реальности лишает силы Эго чувствовать себя чем-то исключительным и отличным от чего бы то ни было. Чувство самотождественности, персональная идентичность или Эго перестают

существовать, и на смену им приходит совершенно иное переживание. Самосознания нет, поскольку нет само-, есть только со-знание, предельная открытость, когда все границы поняты как иллюзорные.

В интерпретации К. Уилбера на уровне осознания единства «ощущение себя распространяется на Всё – тогда нет ничего вне моего Я» [8, с. 57]. Но мы не согласны с подобной трактовкой. Использование понятий Себя и Моё в этом контексте недопустимо. Переживание предельной реальности внеличностно. При сохранении эготической структуры можно говорить о так называемой инфляции, описанной в работах К. Юнга. Она связана с идентификацией с коллективной психикой, вызванной вторжением архетипических содержаний, своего рода регрессией сознания в бессознательное. Может происходить инфляция Эго или инфляция Самости. Это сопровождается различными проявлениями. Первое представляет собой манию величия, второе – депрессию, поскольку происходит дезориентация, сопровождаемая либо чувством огромной власти и уникальности, либо, наоборот, ощущением никчемности и незначительности.

В этом контексте переживаемая инфляция Эго принимается за постижение предельной реальности, но это состояние болезненное и может приводить, по клиническим наблюдениям, к психотическим явлениям. Описываемая в священных текстах предельная реальность и идентификация с ней сопровождается переживанием единства всего в смысле равенности всех её частей. Со-знание, абсолютное принятие на уровне действия и понимание условности материального, что ведёт к переживанию относительности телесных ограничений, отражают состояние уровня предельной реальности.

Идентичность, относящаяся к экзистенциальному уровню сознания, воспринимается в современном философском и психологическом знании как уровень целостности или гармоничной личности. Мы видим определённые аналогии между идентичностью этого уровня и самоактуализирующейся личностью Маслоу. Принятие телесности, творческих интенций, функционирование как психофизического целого – определения, относящиеся как к экзистенциальной идентичности, так и к самоактуализации.

Все переживания, связанные с уровнем идентичности выше Экзистенциального, являются прерогативой осмысления религиозной философии или трансперсональной психологии, или интегральной философии. Переживания же идентичности уровней Эго и Маски – интерпретируется как расщеплённое сознание. Это поле деятельности как для психиатрии, так и для современной психологии и философии. Экзистенциальный уровень идентичности получил своё подробное осмысление в экзистенциализме и родственных ему направлениях философии.

Таким образом, идентичность характеризуется неопределённостью, с одной стороны, и трансформативностью – с другой. Идентичность неуловима, но может быть схвачена в саморассказе субъекта, на мгновение совершая акт определения «кто я?», чтобы дальше погрузиться в изменчивость. Идентичность обречена на трансформацию, поскольку человек – это открытый проект, индивидуальное бытие – это опыт становления. Трансформация может быть направленной, и интенция её –

расширение поля осознания вплоть до надличных состояний.

Литература:

1. Гроф С. За пределами мозга. – М., 1993.
2. Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. – М., 1998.
3. Малахов В. С. Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. – 1998. – № 2.
4. Плотин. Эннеады. – К., 1995.
5. Рыклин М. К. Террорологии. – Тарту-Москва, 1992.
6. Столин В. В. Самосознание личности. – М., 1983.
7. Тхостов А. Ш. Топология субъекта (опыт феноменологического исследования) // Вестник Московского университета. Психология. Серия 14. – 1994. – № 2; № 3.
8. Уилбер К. Никаких границ. – М., 1998.
9. Уилбер К. Око Духа. – М., 2002.
10. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. – 1994. – № 10.
11. Эриксон Э. Детство и общество. – СПб., 1996.
12. Юнг К. Г. Структура психики и процесс индивидуализации. – М., 1996.