

ІДЕНТИЧНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ В СУСПІЛЬСТВІ ГРАНИЧНОГО БУТТЯ

*Філософу, Науковцю, Поету і Педагогу від Болі, для якого
Честь, Гідність і Відповідальність — понадуї-с Григорію
Васяновичу присвячується*

Старовинна китайська мудрість промовляє: «Не дай, Боже, жити в добу "мін". Сьогодні людство переживає саме таку добу, оскільки на зламі ні ; тчолить воно «вступило в інноваційний тип прогресу» (В. Кремень) [5]. І одного боку, це відкрило широкі можливості для наукового, технічного і технологічного поступу суспільства, а з іншого, - народило і загостило які тільки, можливо кризи як у розвитку самого суспільства (соціальну, екологічну, політичну, культурну, освітню та ін.), так і в бутті людини (екзистенціальну, смисложиттєву, духовну, кризу ідентичності тощо).

Виштовхнута за межі звичної та зручної буденності людина, потрапивши в ситуацію граничного буття, коли руйнуються і не спрацьовують усталені стереотипи і норми життя, коли постає загроза її безпеці, майбутньому чи навіть самому її існуванню, опиняється перед необхідністю морального вибору, в якому і проявляється її істинна сутність, нерідко прихована до того під личиною іміджу. Цей вибір залежить від системи цінностей людини (аксіосфери її особистості), але, здійснюючи його, людина обов'язково (свідомо чи несвідомо) ідентифікує себе з певною соціальною групою — носієм цих цінностей: нацією, расою, родиною, соціальною стратою, релігійною громадою, політичною партією, клубом, школою, організацією, в якій вона працює, тощо. Число таких груп, за

А. Анастасі, є великим, але специфічна комбінація їх у кожній конкретній особистості є єдиною [12, с. 628] і саме вона виявляється головним чинником становлення її ідентичності в усіх ситуаціях її буття.

Різним аспектам проблеми формування ідентичності особистості присвятили свої праці філософи (В. Абушенко, Г. Гачев, П. Рикер, Ю. Хабермас, Н. Хамітов, Д. Чижевський, Д. Юм, П. Юркевич та ін.), історики (М. Грушевський, І. Огієнко, М. Попович), письменники, етнографи та фольклористи (О. Воропай, Р. Герасимчук, В. Гнатюк, В. Милорадович, С. Килимник, М. Костомаров, Т. Рильський), мовознавці (Є. Тарасов, С. Тер-Мінасова, Н. Уфимцева), соціологи (П. Сорокін, А. Согомонов), психологи (Е. Еріксон, О. Леонт'єв, М. Сєров, Е. Холл, Г. Хофстед) та педагоги (Г. Ващенко, Ю. Кузьменкова, Г. Філіпчук та ін.).

Кожен із дослідників глибоко й всебічно вивчав ті питання ідентичності, які входили до кола його наукових інтересів і знаходилися в Нот компетенції. Але, незважаючи на посилений інтерес учених до цієї проблеми,

до цього часу не здійснено цілісного наукового аналізу процесу формування ідентичності в суспільстві граничного буття.

Тому мета нашої статті - розкрити сутність і філософсько- психологічний зміст ідентичності особистості в ситуації екзистенційного інГіюру, «буття - на - межі», «буття-на-грані» (Н. Хамітов) [9, с. 7].

І Луковий підхід до дослідження означеної проблеми вимагає, передусім, розкриття змісту поняття «ідентичність». Останнє походить від латиського «ібепіісиз» (однаковий) і тлумачиться у словниках як однаковії п.; співвіднесеність будь-чого, що має буття, із самим собою в пов'язаності та неперервності власної мінливості [10, с. 169-170].

Ідентичність особистості розуміється науковцями і філософами як її психосоціальна тотожність, що дозволяє їй приймати себе в усьому багатстві своїх стосунків з оточуючим світом і узгоджувати систему цінностей, ідеалів, життєвих планів, потреб, соціальних ролей із відповідними формами поведінки [3, с. 126].

За Е. Еріксоном, ідентичність особистості означає набір своєрідно об'єднаних уявлень людини про свої фізичні, психологічні та соціальні якості, який зумовлює в неї почуття власної істинності, повноцінності, співпричетності до світу й інших людей. Психолог пов'язує ідентичність із переживанням індивідом себе ж цілого та визначає її ж триваючу внутрішню його рівність із самим собою. Збереження цієї рухливої рівності ж умови існування ідентичності Е. Еріксон вважає одним із найголовніших завдань людини [11]. При цьому, наголошує С. Уїтбурн, важливо враховувати, що підтримання відносної постійності ідентичності передбачає асиміляцію подій та змінюваних обставин у Я-концепцію людини та можливість оновлення останньої зі змінами цих подій або обставин [4, с. 825].

У сучасній філософії ідентичність розуміється як переживання та конституювання людиною своєї індивідуальності [1, с. 384]. Такий підхід зумовлений тісним взаємозв'язком становлення понять «ідентичність» та «індивідуальність» («відмінність у своїй одиничності») в різних дисциплінарних контекстах і детермінований конституюванням у європейській традиції дискурсів «відмінностей», «науковості», «автентичності» й «Іншого» [1, с. 382].

Так, у постструктуралістсько-герменевтичній перспективі в цілому дискурси ідентичності виступили могутнім засобом подолання спадку класичної і частково - некласичної філософії, а ідентифікація стала трактуватися як практика *означування і самопозначення індивідуальності*, що конститує людину як «Я» в її відмінності від «тіла» й «особистості» через обмеження вибору з множинності можливого [1, с. 385].

Розробляючи цей підхід, Й. Д. Скотт обгрунтував концепцію індивідуалі-

зуючої «цейності» (рос. - «зтовости»), що трактується ним як самототожність одиничного в його самості. Згодом вона була доповнена концепцією «щойнсті» (рос. — «чтойности») як розкриття самості в її співвідношенні з «іншим». Трактуючи цю лінію як дискурси усвідомлення своєрідності одиничного, Ю. Хабермас пов'язує її оформлення з ім'ям Г.-В. Лейбніца, який показав, що кожна самопрезентована суб'єктивність зосереджена на самій собі та представляє світ ж ціле своїм власним унікальним способом.

На особливу увагу, на нашу думку, заслуговує позиція Ю. Хабермаса щодо осмислення ідентичності як індивідуалізації особистості через її соціалізацію всередині певного культурно-історичного контексту [14]. Такий підхід дозволяє розглядати ідентичність не просто ж фіксовану реальність, але і ж триваючу «проблемність», у якій людина як цілісність виявляється не даною самій собі, її «авторство» на власну особистість (самість) є суттєво обмеженим, оскільки, з одного боку, «завершеність» її цілісності відмежовується точками народження і смерті (у яких вона представлена значною мірою лише «тілом»), а з іншого - вона може бути реалізованою, передусім, в інтерсуб'єктному просторі діало-гу-комунікації [14]. Таким чином, особистість, згідно з Ю. Хабермасом, проектує себе в інтерсуб'єктивний горизонт життєвого світу, отримуючи «гарантію» своєї ідентичності від «інших» в обмін на власну відповідальність: «Відповідно моя ідентичність, а саме моя концепція мене самого як автономно діючої та повністю індивідуалізованої істоти, може бути стійкою лише в тому випадку, коли я отримаю подібного роду підтвердження й визнання і як загалом особистість, і як власне індивідуальна особистість» (Ю. Хабермас) [1, с. 385].

Таким чином, поняття ідентичності стає в концепції філософа засобом максимальної радикалізації поняття самості та «переведення» проблематики посткласичної філософії у простір інтерсуб'єктивності, в якому ідентичність, за висловом Ю. Хабермаса, постійно намагається «вислизнути» від схоплювання і не бажає бути «виявленою»: вона не «прихована», а «приховується» від себе й інших, не піддається узагальненню (за висловом Х. Аренд, «невідчутні (рос. — *неосязаемые*) ідентичності ... вислизують від будь-яких генералізацій» [13]). Філософ розуміє це не як втрату людиною сенсу існування в «одинокому натовпі», що тягне за собою постійний пошук ідентичності, яка повсякчас втрачається (Д. Рисмен), а, швидше, як постійну «прбудо-ву» «Я» з ілюзією стосовно себе та постійне пред'явлення цього «Я» «на впізнання» в інтер-простір. І. Войнар називає це «тотожністю» особистості, яка розширює горизонти бачення світу і свого місця в ньому в регіональному, національному і глобальному масштабах [15].

З точки зору П. Рикера, ідентифікація в цьому відношенні постає як

оповідь про життя, оповідання історії у спробах надати цілісності розрізненому (замаскувати «шойність») й схопити зникаючу унікальність (позначити «хтойність») у просторі публічності, що веде до постійної підміни «хто» - «чим» («дехто») є; в цьому ж сенсі можна, на думку філософа, говорити про заміну індивідуальної ідентичності на групову [7].

Дослідження проблеми ідентичності у філософії пов'язане з ідеями вибору людиною власної історії життя, відповідальності внутрішнього вибору, «роблення» себе тим, ким вона є, тощо. Найбільш яскраве втілення ці ідеї знайшли у працях С. К'еркегора [6], які багато в чому визначили екзистенціалістську центрацію проблематики ідентичності на особистості в її протиставленні обставинам життя, а також зосередили увагу філософів, передусім, на істинності людського буття, оголеного у «граничних ситуаціях». Це надало їм можливість розвивати дискурс ідентичності як самопрезентації й поставити всередині його саму проблему аутентичності ідентичності [1, с. 383].

Новий оригінальний підхід до розуміння сутності ідентичності запропонував Д. Юм, який висловив думку щодо «обгорнутості» її в модус «символічного», з одного боку, та її зв'язку із психічним (у тому числі з тілом і характером) - з іншого [1, с. 384]. Оскільки ідентичність особистості набуває реального соціального значення лише в контексті певного суспільства і певної культури, то її конституювання, на думку філософа, майже повністю залежить від них.

З огляду на те, що ідентичність завжди передбачає усвідомлену особистістю й підтвержену іншими приналежність до певної соціальної групи з домінуючою в ній системою цінностей, вважаємо, що механізми ідентифікації можна представити у вигляді ланцюжка «афіліація - інтерналізація цінностей - презентація і реалізація їх у моделі та стратегії поведінки людини - типологізація цих стратегій». Таким чином, процес становлення ідентичності особистості (ідентифікація) є по суті діалектичною єдністю її індивідуалізації й типологізації, що передбачає, з одного боку, формування психологічних уявлень людини про своє індивідуальне «Я», а з іншого - ототожнення нею самої себе з тим чи іншими типологічними категоріями (соціальним статусом, статтю, віком, роллю, зразком, нормою, етнічною групою, культурою тощо) [3, с. 281]. Н. Хамітов об'єднує ці типологічні категорії в екзистенціально-антропологічні (Європейський Союз, США, Латинська Америка та ін.) й екзистенціально-комунікативні типи [8, с. 121-123; 9]. Постаючи метакультурними спільнотами, ці типи, на нашу думку, об'єднують у собі кілька підтипів, які, з позиції системно-синергетичного підходу, можуть бути визначені як самоорганізовані та здатні до

саморозвитку підсистеми екзистенціально-антропологічних і екзистенціально-комунікативних типів. До таких підтипів, що мають спільні цінності, традиції та спосіб життя і проходять власні стадії розвитку, належать, на нашу думку, як національно-культурні спільноти в цілому, так і окремі соціальні типи, що склалися в цих спільнотах і утворили відповідний їм тип субкультури або корпоративної культури.

У суспільстві граничного буття, в якому внаслідок порушення «буденної гармонії» і виникнення екзистенційного вакууму з особливою гостротою постає питання про сутність, сенс буття й існування людини, більш чітко окреслюються межі її буття та її екзистенціально- особистісні виміри. Якщо в суспільстві буденного буття буденний, граничний і метакричний виміри буття людини нелінійно поєднувалися в її потенціях, то в суспільстві граничного буття актуалізується саме екзистенціально-комунікативний вимір буття людини, вона особистісно проявляється й ідентифікується з певним соціальним типом, шукаючи в ньому підтримки, захисту й утвердження свого «Я».

Виходячи з найбільш загального поділу суспільства на групи, можна, на нашу думку, виокремити серед соціальних типів суспільства граничного буття такі: Першосвященники, Вожді, Герої, Народ. Представники кожного з цих типів роблять свій екзистенційний вибір, по- різному виявляючи в ньому свою екзистенційну сутність, відповідно до якої в межах певного типу формуються відповідні підтипи.

Так, серед Першосвящеників можна, на нашу думку, виокремити принаймні два підтипи: Моїсея і Каїафи. Представники обох підтипів є для свого народу посередниками між ним і Богом, найвищим, беззаперечним авторитетом. Втім, у реалізації цієї влади авторитету в ситуації граничного буття вони йдуть різними шляхами. Перші, забуваючи себе, перетворюють своє життя на служіння Богові та своєму народові, наполегливо і самозречено ведуть його в Землю обітовану, повчаючи і наставляючи синів цього народу, пробачаючи і спокутуючи його гріхи, знаючи при цьому, що ніколи самі не увійдуть до жаданої Землі. Другі використовують авторитет влади для самоутвердження і реалізації виключно своєї волі, навіть усвідомлюючи, що ця воля зневажає волю Божу і суперечить Істині. Вони наділяють себе правом підноситися не лише над натовпом, але й над Правдою і, пофарисейськи лукаво використовуючи Закон для того, щоб будь- якою ціною зберегти свій статус і владу, вони йдуть навіть на те, що розпинають Бога іменем народу, підбиваючи цей народ змінити щойно вигукну- вані захоплені вигуки «Осанна!» на оскраженіле ревще «Розіпни Його!»

Розглядаючи типологію Вождів, які реалізують міфопокладання й

ідеалопокладання першосвящеників у своїй волі до влади як цілепок- ладанні [9, с. 126-127], спробуймо виокремити соціальні типи, які, на нашу думку, найбільш контрастно проявляються в суспільстві граничного буття, а саме: Нерон, Петро I та Микола II. Екзистенційний вибір кожного з них зумовлювався його ціннісним ставленням до влади, своєї особистості, своєї держави і свого народу.

Так, Нерон у гонитві за владою не шкодував людських життів, навіть життя власної матері; здобувши владу, спочатку намагався завоювати прихильність римської аристократії та народу популістськими рішеннями, але у другій половині свого правління перетворився на деспота і першого гонителя християн, а наприкінці правління взагалі переніс свою увагу з державницьких аспектів на мистецькі. Внаслідок непопулярної економічної політики Нерон був зраджений своїми соратниками, скинутий із престолу Гальбою, оголошений Сенатом ворогом народу, внаслідок чого був змушений вдатися до самогубства. Після смерті ім'я Нерона було стерте з присвячених йому монументів і піддане обструкції.

Петро I також здобував владу в жорсткій боротьбі із сестрою Софією Милославською, що завершилася стратою стрільців. Його непопулярні серед бояр реформи «прорубали вікно в Європу» і перетворили Росію на могутню державу. Водночас церковна реформа 1721 р. викликала потужний спротив старообрядців і народний гнів, хоча вони й не похитнули сильної позиції Петра I, який, узурпувавши владу, проголосив себе в цей час Імператором Всеросійським. Разом із тим, висока результативність державної політики Петра I сприяла увіковіченню його імені в російській історії.

Російський імператор Микола II увійшов в історію, з одного боку, як «Микола кривавий», за наказом якого була розстріляна мирна демонстрація, що спричинило російську революцію 1905 р., і водночас як християнський новомученик, який, легітимно успадкувавши владу, зрікся її заради того, щоб припинити громадянське протистояння в суспільстві, але, незважаючи на це, був розстріляний більшовиками разом із сім'єю.

Отже, проаналізовані соціальні типи Вождів характеризуються кардинально відмінною поведінкою в ситуації екзистенціального вибору.

Переходячи до розгляду типології Героїв, слід, на нашу думку, обрати за основу відношення «Герой — Жертва — Перемога». Адже для досягнення перемоги й утвердження відстоюваних цінностей у ситуації гра ничного буття Герой найчастіше має принести в жертву або себе (Христос, Прометей, Данко, 300 спартанців, Герої Круг, Небесна Сотня тоді він стає істинним героєм), або свідомо чи несвідомо - іншого (Павло Морозов, Бела Кун, Григорій Котовський — тоді він стає квазігероєм, якого

суспільство не приймає і згодом розвінчує). Справжній Герой завжди трансцендентний, він виходить за межі власного вітального буття і, здійснюючи свій екзистенціальний вибір у ситуації граничного буття, надає перевагу моральним і духовним цінностям над цінностями вітальними, навіть коли це здається, на перший погляд, нерозумним. Але в цьому «нерозумному» виборі і полягає, за М. Горьким, мудрість життя, гідна увічнення в пісні: «Безумство храбрых — вот мудрость жизни! ... Безумству храбрых поем мых песню!» [2].

Приклади трансцендентного вибору знаходимо в Євангелії від Іоанна («Немає більшої любові, як душу покласти за други своя»), у кодексах честі українського козацтва («Душу - Богові, Життя - Вітчизні, Честь - нікому»), офіцерства («Краще смерть, ніж безчестя»), у крилатих висловах видатних людей: Шота Руставелі («Лучше смерть, но смерть со славой, чем бесславных дней позор»), Долорес Ібаррурі («Краще вмерти, стоячи, ніж жити на колінах»), Володимира Висоцького («Мы не умрем мучительною жизнью, мы лучше верной смертью оживем!») та ін. Відповідно до цього контексту оцінюється суспільством і вислів: «Я з ганьбою жити не буду! Кулю в лоб - так кулю в лоб».

Якщо розглядувані вище соціальні типології є індивідуалізованими, то типологія Народу є максимально узагальненою і залежно від способу його реагування на ситуації граничного буття вона може бути диференційована на такі типи: Демос (наприклад, Сатяграха, Соляний похід, Майдан Гідності); Плебс (проплачений Антимайдан, ті- тушки, гопники, міщанство як соціальна група); Натовп - керований («Народ - це табун овець» - есаул Половцев із роману М. Шолохова «Піднята цілина») чи некерований («Не доведи Боже побачити російський бунт, безглуздий і нещадний» - О. Пушкін «Капітанська дочка»); Маса (сіра маса, біомаса, «піпл», «гарматне м'ясо» тощо).

Означені типи дуже рельєфно зображені в ранніх творах М. Горького «Пісня про Буревісника» та «Пісня про Сокола». Так, Герой-Буревісник, кидаючи виклик грізній стихії, протистоїть Чайкам, Пінгвіну, Гагарам, які уособлюють у собі «тупу», байдужу й лякливу Масу. Філософію цієї маси висловлює також Вуж із «Пісні про Сокола». Він, надаючи перевагу «прекрасному теплу і сирості» над опустим місцем неба», повчає зраненого Сокола: «Літай чи повзай - и місце відомий: всі в землю ляжуть, все прахом буде».

Водночас, опинившись у ситуації граничного буття, деякі представники Маси все ж-таки трансцендентуються за свої межі, вирішуючи для себе питання Родіона Раскольникового «Тварь ли я дрожащая или право имею?».

але, перетворюючись при цьому на антигероя, злочинця. який, відстоюючи своє право на авторство власного життя, пере- с і упив закон та ідентифікувався з асоціальним типом людини.

Отже, граничне буття задає такий вимір існуванню людини, в якому емоційне переживання і водночас когнітивне самоусвідомлення нею своєї приналежності до певного соціального типу, зумовлене її екзистенціальним вибором, спричинює актуалізацію її особистісного начала, руйнацію усталених меж її «Я» і сприяє реалізації її прагнення до метаграничного буття ж особистісного простору свободи, внутрішньої гармонії та самодостатності- автаркії.

1. Абушенко В. Л. Идентичность // Всемирная энциклопедия : Философия / главн. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. - М. : АСТ, Мн. : Харвест, Современный литератор, 2001.-С. 384.
2. Горький М. Песня о Соколе - [Електронний ресурс]. - Режим доступу : http://az.lib.ni/g/gorxkij_m/text_0015.shtml
3. Коджаспирова Г. М. Педагогическая антропология. - М.: Гардарики, 2005. - 287 с.
4. Крейг Г. Психология развития. - С-Пб.: Питер, 2000.
5. Кремень В., Ткаченко В. Україна: ідентичність у добу глобалізації (начерки мета-дисциплінарного дослідження) / В. Кремень, В. Ткаченко. - К. : Т-во «Знання» України, 2013. — 415 с.
6. Кьеркегор С. Страх и трепет. - М.: Республика 1993.
7. Рикер П. Повествовательная идентичность // Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика : пер. с франц. — М., 1995.
8. Хамітов Н. В. Європейська людина як екзистенціально-антропологічний тип: плюралістичність шляхів та вимірів / Н. В. Хамітов // Антропокультурні чинники європейського вибору України : монографія // Є. І. Андрос, Г. І. Шалашенко, В. П. Загороднюк та ін.-К.: Наукова думка 2014.-С. 121-155.
9. Хамітов Н. Філософська антропология у «позитивному» та «негативному» проблемному полі: концепти Ерота і Танатосу // Вісник Інституту розвитку дитини. - Вип. 2. - Серія : Філософія, педагогіка, психологія : 36. наук, праць. - К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова 2009. -С. 5-19.
10. Ю.Шапар В. Психологічний тлумачний словник. - Х.: Прапор, 2004. — 640 с.
11. Эриксон Э. Идентичность: Юность и кризис. — М. : Прогресс, 1996. - 344 с.
12. Anastasi A. Differential Psychology. - Third Edition. -N.Y., 1958.-628 p.
13. Arendt H. The Human Condition. - Chicago, 1958.
14. Habermas Y. Der philosophische Diskurs der Moderne. -Frankfurt/Main, 1985.
15. Wojnar I. Humanistyczne intencje edukacji. — Warszawa: Zak, 2000.