1. На правах рукописи

Жукова Ольга Ивановна

Самость, ее типология и место в самоопределении человека

Специальность: 09.00.11. – «Социальная философия»

Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук

Томск–2010

Работа выполнена на кафедре философии и методологии науки философского факультета ГОУ ВПО «Томский государственный университет».

Научный консультант: доктор философских наук, профессор Завьялова Маргарита Павловна.

Официальные оппоненты: доктор философских наук, профессор Ершов Юрий Геннадьевич

доктор философских наук, профессор Петрова Галина Ивановна

доктор философских наук, профессор Пурынычева Галина Михайловна

Ведущая организация: Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

Защита состоится 9 ноября 2010 г. в 14–00 часов на заседании диссертационного совета Д 212.267.01 при ГОУ ВПО «Томский государственный университет» по адресу: 634050, г. Томск, пр. Ленина 36, учебный корпус № 4 аудитория № 306

С диссертацией можно ознакомиться в Научной библиотеке Томского государственного университета

Автореферат разослан « » сентября

Ученый секретарь диссертационного совета Д.212.267.01
кандидат философских наук, доцент И. А. Эннс

Общая характеристика работы

Актуальность исследования

Конец XX – начало XXI веков породили такие изменения в социуме, которые требуют от человека мобильного социального поведения, восприятия себя в качестве многоролевого и многофункционального индивида, способного к реализации многочисленных социальных практик. Вместе с тем, высокая скорость социальных изменений, усложнение социальных взаимодействий проблематизируют для человека выработку, усвоение и принятие новых норм, усложняют процесс инкорпорирования в новую социальную реальность и, как следствие, делают обыденным явлением неустойчивость положения индивида как в собственных глазах, так и для других, порождают состояние несвязанного, разинтегрированного образа самого себя. Все это приводит к тому, что человек все менее перестает воспринимать себя в качестве целостной личности, а все более – в качестве нецелостного, «мозаичного», «файлового» индивида. Существенные изменения, трансформационные процессы, затрагивающие все области социального, в первую очередь сказываются на человеке, непосредственно затрагивая его самость. Привычные инструментальные схемы взаимодействия с социальной реальностью, в том числе представления о самом себе, не срабатывают, и человек становится все более дезориентированным, беспомощным и беззащитным. Проблема несоответствия, неизбежно появляющаяся при попытке соотнести меняющуюся социальную реальность с самоидентичностью, отсутствие однозначного образа, который бы представал для человека как привычный, естественный и очевидный, невозможность восприятия им в качестве аутентичного ни одного из мест в социальной структуре общества позволяют говорить о кризисе идентичности, о разрушении его целостности. В этом контексте, целостность человека воспринимается как некое устаревшее свойство. Человек рассматривается как антропоид, техноид, гуманоид, постчеловек (в версии киборга, мутанта, клона).[1] В данной раздробленности происходит гипертрофия одного из качеств, вследствие чего человек превращается в элемент сконструированного суперорганизма, и в конечном итоге низводится, упрощается его природа, он исчезает как антропологическая данность.[2]

Подобное понимание человека как множественного, некогерентного, релятивного, не принадлежащего самому себе не может не осознаваться философией как кризисное, а соответственно не может не требовать своего разрешения. Не случайно, как полагает ряд мыслителей (В. Налимов, Г.

---

[1] См. С. С. Хоружий. Проблема постчеловека или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии // Философские науки, 2008, № 2; П.С.Гуревич. Феномен деантропологизации человека // Вопросы философии, 2009, № 4

[2] См. Смирнов С. А. Современная антропология. Аналитический обзор // Человек, 2003, № 5

Тульчинский, М. Эпштейн, и др.), одна из перспектив философии должна быть связана с возвращением способности осмыслить возможности человеческого бытия как целостного, в создании «постчеловеческой персонологии»[3], способной воссоздавать целостность бытия человека и придавать смысл его существованию. На наш взгляд, один из вариантов плодотворного размышления о целостности человека может быть найден в обращении к понятию «самость». Философия не столь часто обращалась к данному понятию, зачастую подменяя его «идентичностью», «я», «личностью». Но именно понимание человека как самости раскрывает фундаментальную способность человека к самосозиданию, обеспечивая ему возможность интегрированного, целостного, смыслонаполненного существования.

Теоретическое осознание подобной тенденции, прорисовывающееся в современной реальности, делает актуальным обращение к понятию «самость человека», которое мы определяем как способность человека интериоризировать и усваивать в креативной, универсальной форме социокультурный опыт, являющийся основой его самореализации в обществе. Как нам представляется, рассмотрение человека как самости позволяет в центр его понимания ставить проблему его целостности, то есть того, что структурирует, гармонизирует, придает ему внутреннее единство. Обращение к понятию «самость» предоставляет возможность раскрыть основание позволяющее человеку конституировать себя в качестве полноценного, гармоничного, подлинного существа, осознать смысл уникальности своего бытия.

Осмысление проблемы самости человека является актуальным и своевременным, так как современность, в контексте ее глобальных проблем, втягивает бытие все более широкого круга людей в исторически новое, универсальное состояние. Сложные процессы, происходящие сегодня с человеком, в которых он находит фрагменты своего облика, знакомые свойства, структурирующие элементы, но не находит самого себя, свою самость (при этом некоторые образы самости могут не согласовываться, противоречить друг другу, что требует всякий раз переосмысления, переструктурирования самости, так как чем больше наличествует ее образов, тем труднее сохранить их и связать в единую, последовательную целостность), ставят перед философским знанием задачу осмыслить различные образы самости, определяя, что в понимании человека как самости должно быть неизменным, устойчивым, а чему необходимо меняться и корректироваться. Философия исходит из того, что социокультурная реальность актуализирует такого человека, который способен достаточно быстро реагировать на перманентно меняющиеся социальные реалии и соответственно не терять себя в этом изменчивом, неустойчивом бытии, а всякий раз уметь собирать, сохранять, самонастраивать, центрировать себя в

[3] Тульчинский Г. Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб, 2002.

качестве целостной самости. От человека ожидаются реализации себя как самодостаточной, ответственной, устойчивой, так и гибкой, меняющейся, открытой к изменениям самости. Отсюда актуальным становится **решение следующей проблемы**: в чем заключается сущность самости, каковы ее роль и способы проявления в социальном бытии человека.

Итак, нас в диссертационном исследовании интересует самость как основание, на базе которого происходит конституирование целостности человека, то есть то, что делает человека в самых разных жизненных состояниях и ситуациях единым, целым и одновременно способным к изменениям, внутренним и внешним преобразованиям и, что позволяет человеку адекватным образом идентифицировать себя.

Все это позволяет сформулировать объект, предмет, цель и задачи исследования.

Объект исследования – человек и его самость

Предмет исследования – самость человека, ее структура, способы существования и функции

Цель исследования – выработать концепцию самости человека, раскрывающую ее смыслы, место, структуру и функции в социальном бытии человека. Для достижения поставленных целей необходимо **решение следующих задач:**

– проанализировать понятийный аппарат исследования: этимологию и опыт определения самости;

– проанализировать основные подходы в понимании самости в традициях западно-европейской философии;

– выявить и охарактеризовать основные типы самости;

– определить специфические черты самости в кризисном социуме;

– проанализировать способы проявления самости в различных типах самоидентификации человека;

– определить основания выделения структурных компонентов самости;

Степень разработанности проблемы

Собственно самость в качестве предельно общего понятия, выражающего индивидуальность человека, становится предметом исследования, начиная с философии Нового времени. В этой связи можно выделить несколько основных подходов к изучению феномена самости. Так в рамках классической философии Нового времени самость человека проблематизируется в виде решения вопроса о поиске предельно общего основания, которое позволяет человеку воспринимать себя в качестве самотождественного, неизменного, осознающего и сохраняющего свое собственное единство всегда и при всех обстоятельствах. Разработку концепции самости в подобном контексте мы находим в трудах Р. Декарта, Г. Лейбница, И. Канта, И. Г. Фихте, Г. Гегеля и др. мыслителей. Антропологическая тревога, проявившаяся в вопросах Б. Паскаля, сомнение

относительно целостности человека, его самости, нашедшее свое отражение в скептицизме Д. Юма, для данного времени является скорее исключением из всеобщего достаточно оптимистичного воззрения на самость человека.

Постклассическое понимание самости, разрабатывающееся в философии и психологии 20 века, отказывается от того понимания самости, которое было присуще классической философии, полагавшей, что самость это самоочевидный и единственно несомненный феномен. Так в рамках психоанализа (А. Адлер, Ж. Лакан, А. Маслоу, К. Роджерс, Г. С. Салливан, З. Фрейд, А. Фрейд, К. Хорни, К. Юнг, и др.) самость выступает как сложный и противоречивый феномен. Самость обозначает содержание психики (З. Фрейд), она рассматривается как «центральный архетип» (К.Юнг), как «организованный, устойчивый понятийный гештальт» (К.Роджерс). Психоанализ раскрывает в самости человека мотивационный феномен, основу которого составляют влечения и потребности.

Психоаналитическая трактовка самости вызывает множество возражений. Так, как справедливо полагал Ж.-П. Сартр, психоанализ снимает ответственность с самости, предоставляя ей облегченный вариант осмысления своей сущности и вытекающего из нее способа действия. Экзистенциализм (С. Киркегор, М. Хайдеггер, К. Ясперс, Х. Ортега-и-Гассет, Ж-П. Сартр, А. Камю, Н. Бердяев, Л. Шестов и др.) рассматривает самость человека как сущее, которое верифицирует собственное «я» и которое раскрывается в экзистенции (то, в чем самость хранит источник своего определения), реализуется в поступках и ответственном существовании. Экзистенциализм показал всю многогранность, уникальность бытия человека, его самости, ее неопределяемость только рациональными методами.

В отличие от философии экзистенциализма, философская антропология (М. Шелер, А. Гелен, Х. Плеснер, Х. П. Рикман, А. Сервера Эспиноза и др.), достаточно критически оценивая экзистенциализм, исходит из того, что самость человека проявляется не только в ее существовании, но и в сущности. Самость рассматривается как динамическая сущность человека. Человек непрестанно должен работать над собой, чтобы проявить свою глубинную сущность, свою самость. Философская антропология фиксирует внимание на эксцентричности (Х. Плеснер), незавершенности (А. Сервера Эспиноза), недостаточности (А. Гелен) человека, который утратил свою самость и поэтому находится в перманентном ее поиске и самосовершенствовании.

Философия постмодерна (К. Батлер, Ж. Бодрийяр, Ж. Деррида, Ж.Делез, К. Джерджен, М. Фуко и др.) выступает за деконструкцию традиционных, сформировавшихся в рамках картезианской модели, представлений о самости. Согласно данной позиции происходит либо отказ от метафизической самости в пользу нарративной, файловой, «симулятивной», либо, вообще, самость отрицается и воспринимается в качестве иллюзии, недостоверности. Основания постмодернистского

дискурса о «смерти человека» отражают вполне реальные тенденции современного социокультурного положения человека, когда, находясь в ситуации разинтегрированного, функционально автомизированного социума, он теряет себя в качестве целостности, вследствие чего на первый план выдвигается проблема идентичности, аутентичности.

Помимо указанных подходов, самость человека, в той или иной степени, осмысливается в концепциях Л. Венцлера, У. Джеймса, Н.Лобковица, Г. Олпорта, К. Поппера, П. Рикера, Ю. Хабермаса и др. Из отечественных мыслителей здесь необходимо упомянуть Г. С. Батищева, Е.Вахромова, Б. П. Вышеславцева, П. П. Гайденко, Ф. И. Гиренка, В.Д.Губина, П. С. Гуревича, П. К. Гречко, В. Н. Дробышева, А. В. Дьякова, Э. В. Ильенкова, И. С. Кона, В. И. Красикова, А. Ф. Лосева, Л.А.Мясникову, Ю. М. Лотмана, А. Н. Леонтьева, Г. И. Петрову, В. М. Розина, А.Ю.Шеманова, С. Франка, Г. К. Чернявскую и др. Каждый подход представляет достаточно разнообразные вариации относительно понимания ее сущности. Самость рассматривается и как «феномен, который одновременно присутствует и ускользает от человека» (Л. Венцлер), и как «постоянство личности» (У. Джеймс), и как «самосознающее сознание»(К.Поппер), и как «способность обозначать себя в качестве автора своих слов и действий» (П. Рикер), и как «несомненная и незаменимая личность» (Ю. Хабермас), и как «трансцендентное и имманентное» (Б.П.Вышеславцев), и как «психофизиологическая, социальная, личная идентичность» (И. С. Кон), и как «неизмеримо-всеобъемлющее царство, некий космос» (С. Л. Франк), и как «принадлежность индивиду его собственной истории» (А. Ю. Шеманов) и т.д. Многообразие точек зрения относительно самости показывает всю проблематичность и многозначность трактовок данного понятия. В зависимости от контекста, исследовательских задач, методологических ориентаций самость описывается и как онтологическая сущность человека, и как понятие, выражающее интериндивидуальность личности и как сложный конструкт, выражающий единство и преемственность жизнедеятельности человека.

Однако, во всех этих подходах и точках зрения самость не рассматривается в качестве специального понятия, выражающего целостность человека. Более того, зачастую большинством исследователей понятие «самость» не используется в качестве самостоятельного, а через запятую с такими понятиями как «личность», «индивидуальность», «душа». Это говорит о том, что практически отсутствуют работы, в которых проблема самости человека является центральным объектом исследования и теоретический анализ сосредотачивается на феномене самости как таковой. Так же в этих работах крайне мало места уделяется собственно социально-философской проблематике самости.

Проблема понимания самости в контексте ее места и роли в современном социуме является одной из важных в настоящем исследовании. В современном обществе самость предстает в качестве сложного,

полифоничного образования, в связи с чем вопрос об идентичности, аутентичности самости становится крайне актуальным. Проблема идентичности самости в интересующем нас контексте исследуются: П.Бурдье, П. Бергером, Э. Гоффманом, А. Гидденсом, Т. Лукманом, Э.Эриксоном, В. Хесле; из отечественных мыслителей: Л. С. Выготским, Т.С. Воропай, А. С. Зайцевой, В. С. Малаховым, М. В. Рагулиной, М.В.Сусоевым, Е. О.Труфановой, Г. Л. Тульчинским и др. В рамках этих исследований идентичность рассматривается через отношение самости к самой себе в процессе социальных взаимодействий. Идентичность определяется не только в качестве целостного образа самости относительно самой себя, но и в качестве соотнесенности самости с определенной социальной группой. Большое внимание уделяется кризису идентичности, причинам его возникновения.

Для анализа положения самости в ситуации современного общества наше внимание было сконцентрировано на работах, в которых рассматриваются вопросы взаимосвязи человека и социума, в интересующем нас ракурсе. К ним относятся труды З. Баумана, Э. Дюркгейма, Ж.Липовецки, К. Манхейма, К. Маркса, Г. Маркузе, С. Московичи, Р.Сеннета, Э. Фромма, Ю. Хабермаса, Б. Хюбнера и др. Из отечественных мыслителей здесь необходимо отметить работы В. С. Барулина, И.А.Гобозова, В. Л. Иноземцева, Н. Н. Козловой, К. Н. Леонтьева, А.С.Панарина, Ю. М. Резника, Н. М. Смирновой, В. Г. Федотовой и др. авторов. В данных исследованиях социум рассматривается с точки зрения его последствий и воздействий на самость, выявляются основные противоречия положения самости в мире социума.

Рассмотрение проблемы самости человека в социуме, становление ее феноменальной и аутентичной идентичности вызвало необходимость исследовать структурные параметры самости, позволяющие определить смысл ее существования. При разработке структурных параметров самости, выделения трансцендентных, герменевтико-коммуникативных, социальных аспектов мы обращались к многочисленным работам философов, в которых затрагивалась данная проблематика, и ценные положения которых оказали значительное влияние на наше исследование. Так при рассмотрении трансцендентного аспекта для нас большое значение имели труды А.Августина, Дионисия Ариопагита, Э. Левинаса, Н. О. Лосского, А.Маслоу, Э. Мунье, Ю. В. Петрова, В. Франкла, С. Л. Франка и др. В данных работах трансцендентное рассматривается в качестве важной имманентной характеристики самости, позволяющей ей преодолевать границы своего индивидуального существования. В раскрытии герменевтического аспекта нами были привлечены работы М. Бахтина, В.В.Бибихина, О. Ф. Больнова, М. Бубера, Г. Гадамера, Х. Ортеги-и-Гассета, М. де Унамуно и др. В них исследуется проблема понимания самостью себя, философские аспекты проблемы понимания Другого. Социальный аспект формирования самости в интересующем нас контексте освящен в трудах

А.Гелена, В. В. Давыдова, П. Козловски, Ч. Кули, Дж. Мида, С. Московичи, П. И. Новгородцева, Й. Хёйзинги, М. К. Эльконина и др. Данные мыслители рассматривают социум как внешнюю и самодостаточную реальность, определяющую и во многом детерминирующую существование самости.

Отмечая многоплановость, основательность, глубину и значительные достижения в изучении проблемы самости, вместе с тем, нельзя не констатировать практическое отсутствие обстоятельного философского осмысления данного феномена. В философских концепциях в отношении понятия самости, его структуры и функций в человеческом существовании не существует специального исследования по изучению ряда аспектов анализа: содержательного анализа рассмотрения самости в контексте феноменальной и аутентичной идентичности, проблематичности существования в рамках современной социальной реальности. Следовательно, требуется разработка понятия самости в контексте обозначенных проблем, исходя из накопленного к сегодняшнему времени философского опыта.

Методологическая основа исследования определяется спецификой объекта исследования, который может быть изучен и познан философским инструментарием теоретического мышления. Анализируя феномен самости, необходимо опираться на классические и постклассические подходы в понимании человека, его самости. Классический подход позволяет раскрывать в человеке, его самости различные стороны существования: рациональную, биологическую, психологическую, социальную и др. В нем самость рассматривается в контексте определенной имманентной характеристики, определяющей ее предзаданность, неизменную сущность, некую константу. Постклассический подход обращает внимание на новые стороны измерения человека, вводя новые понятия и категории, «экзистенциалы», с помощью которых становится возможным рассматривать самость человека, взятую в ее собственно экзистенциальном, герменевтическом, полифоническом существовании.

Решение поставленных в диссертации задач потребовало применение следующих методов:

– диалектического метода анализа самости, позволяющего понимать самость в возможности сохранения ее непрерывности, целостности в соответствующих изменениях, в единстве своей структуры;

–феноменолого-герменевтического метода, позволяющего одновременно рассматривать самость, как поле значений и смыслов, тем самым открывающего возможность интерпретаций. Истолковывающее понимание, или понимающее истолкование выступает в качестве основного модуса существования самости, отсюда бытие самости предстает как изначально герменевтичное, предполагающее достижение взаимопонимания с другими;

– сравнительно- исторического метода, опора на который выявляет детерминированность понимания самости в различных историко-философских направлениях;

– конструктивистского метода, исходящего из понимания самости не только в качестве единой целостности, но и как множества динамичных, разноплановых самостей, объединяемых в совокупный индивидуальный опыт, основанного на смысловой феноменальной и аутентичной идентичности и способствующего созданию ее единства.

– метода логической рефлексии и экспликации, заключающегося в процедуре обоснований, дефиниций самости и выявлении существенных характеристик понятия самости человека.

Научная новизна исследования

1. Впервые в отечественной философской традиции произведена развернутая концептуализация понятия самости: дано его определение, разработана его типология; выявлены основания конституирования содержательных компонентов самости и ее место в социальном бытии человека.
2. Выявлены основные подходы осмысления проблемы самости в классической и постклассической философских традициях, опора на которые позволила построить типологию самости (выделить рациональный, экзистенциальный и постмодернистский типы самости) и определить их эвристические возможности.
3. Выделен новый тип самости – полифоническая самость в соответствии с социальными ожиданиями современного социума.
4. Раскрыты формы реализации самости человека в связи с проявлением самоидентификации: в условиях кризисного социума–феноменальная и аутентичная идентичность; в условиях личностной адаптации– аутентичная и неаутентичная самость.
5. Определены основания структурирования содержательных компонентов самости, на базе которых построена содержательная модель самости: трансцендентный, герменевтико-коммуникативный, социальный и их функции.

Положения, выносимые на защиту

1. Самость рассматривается в качестве фундаментальной основы человеческого бытия, обеспечивающего возможность целостного существования. Самость определяется как способность человека интериоризировать, усваивать в креативной и универсальной формах социокультурный опыт, являющийся основанием его самореализации в обществе. Самость представлена в виде интегрированной, качественной характеристики человека, в которой одновременно сохраняются его

неповторимо уникальные, самобытные, самодостаточные черты, и черты, характеризующие его безграничность, открытость.

2. Анализ философских традиций показал, что в зависимости от контекста, исследовательских задач, методологических ориентаций самость описывается и как онтологическая сущность человека, и как понятие, фиксирующее интериндивидуальность личности и как сложный конструкт, выражающий единство и преемственность жизнедеятельности человека. Вследствие чего сегодня можно говорить о многомерном понимании самости, наполненном различными смысловыми содержаниями, в которых раскрываются самые разные стороны проявления ее феномена: социальные, психологические, коммуникативные, метафизические и др.

3. На основании классических и постклассических подходов в понимании человека, его самости выделяются соответствующие им типы самости. Опора на классический подход позволяет выделить **рациональный тип** самости, в соответствии с которым человек предстает в качестве ответственного, нравственного, целерационального существа, опирающегося на принципы рационализма. Опора на постклассический подход позволяет выделить **зкзистенциальный и постмодернистский типы** самости. В экзистенциальном типе находят свое выражение смысложизненные, неповторимо индивидуалистические вопросы бытия человека. Постмодернистский тип самости выражает самость человека, которая предстает в качестве разобщенного, несогласованного, «симулятивного», нарративного феномена, потерявшего свою тождественность и не знающего о своей аутентичности.

4. В современной социокультурной реальности самость человека предстает достаточно многогранным, сложным феноменом. Рациональный, экзистенциальный, постмодернистский типы самости не отображают в своей односторонности характерные особенности современного типа самости. В соответствии с ожиданиями современного социума вводится новый тип самости–**полифоничная самость**. Это такой способ существования человека, который совмещает неоднородные, сложные, порой разнонаправленные самостные образы, но объединенные человеком в единый совокупный опыт, позволяющий обрести их гармонию и соответствие своей единой целостности.

5. В современном кризисном обществе выделяются следующие формы идентичности самости: феноменальная и аутентичная. Феноменальная форма раскрывает идентичность самости человека со стороны его сопричастности и соответствия определенным социокультурным параметрам. Она связана с формальной содержательностью самости, когда идентичность формируется в результате воздействия выработанных, определяющих для данного социума ценностей и норм. Аутентичная идентичность раскрывает восприятие самости человека себя вне зависимости от социокультурного контекста и выражает способность проникать к своим подлинным основаниям. Обосновано разведение терминов «аутентичная» и

«неаутентичная» самость. Применительно к самости аутентичность означает тождество между тем, что мыслится и каким образом это эксплицируется в словесных выражениях и между тем, что преобладает в сознании и как это реализуется во внешнем поведении. Неаутентичность самости проявляется в смешении объективного содержания представлений с субъективными ощущениями, в утилитарно- упрощенном видении жизни, конформистском поведении.

6. В качестве оснований конституирования смыслового содержания самости как базы целостного существования человека выступают – трансцендентные, герменевтико-коммуникативные, социальные компоненты. Трансцендентные основания выражают духовно–нравственное развитие самости, способность к самотрансцендированию, преодолению границ собственного «я»; герменевтико- коммуникативные отражают понимание человеком самого себя через «Другого», что способствует самораскрытию, обретению, конструированию своей самости; социальные основания связаны с характером социального бытия самости, на который существенный отпечаток накладывает сама социальная реальность, влияющая на выбор ценностных ориентаций, а также социальных установок.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Материалы и выводы диссертации дают теоретическое представление о самости человека, позволяют по-новому поставить и понять философские проблемы бытия человека, смысла его жизни, раскрывают новые грани его существования, позволяет понять природу изменений, происходящих с человеком, его самостью и выяснить те последствия, которые следуют за подобными трансформациями. Теоретическое применение результатов исследования может иметь место в развитии исследований по проблеме человека в философии, социальной философии, философии образования, психологии, педагогике, культурологии, социологии.

Практическая значимость исследования определяется тем, что его методология, основные положения и выводы могут быть использованы в преподавании базового курса философии, ряда других гуманитарных дисциплин, а также при подготовке спецкурсов.

Апробация работы

Основные положения и выводы диссертационного исследования изложены автором в 40 научных публикациях. Результаты исследования апробированы в докладах и выступлениях на международных, всероссийских, региональных, межвузовских конференциях. В том числе на II Российском философском конгрессе «XXI век: будущее России в философском измерении.» (Екатеринбург, 1999); на I Российском культурологическом конгрессе (Санкт-Петербург, 2006); на V Российском

философском конгрессе «Наука. Философия. Общество» (Новосибирск, 2009); на Всероссийской научной конференции « I Кузбасские Философские чтения» (Кемерово, 2000); Международной научно-практической конференции «Социокультурная герменевтика: проблемы и перспективы» (Кемерово, 2002); Всероссийской научной конференции «Образы толерантного мышления» (Кемерово, 2002); Всероссийской научной конференции «Религиозность в современной России и православие) (Кемерово, 2003); Международной научно-практической конференции «Социальная агрессивность» (Кемерово, 2004); Международной научно-практической конференции «Образование и устойчивое развитие коренных народов Севера» (Новосибирск, 2005); Международной научной конференции «Анализ феномена терроризма» (Кемерово, 2006); Международной научно-практической конференции «Устойчивое развитие и культура регионов» (Кемерово, 2007); Всероссийской научно-практической конференции «Культурология в социальном измерении» (Кемерово, 2008); Всероссийской научной конференции «Философия науки и инновационные технологии в науке и образовании» (Томск, 2008); Всероссийской научной конференции «Образ русского человека в философской и социальной мысли» (Кемерово, 2008); Международной научной конференции «Российское общество в диалектике социума» (Иркутск, 2009); Всероссийской научно-практической конференции «Российская цивилизация в альтернативах развития» (Иркутск, 2010)

Структура работы

Диссертация состоит из введения, четырех глав, заключения и списка литературы.

Основное содержание работы

Во **Введении** обосновывается актуальность темы, рассматривается степень ее научной разработанности, формулируется цель и задачи исследования. Указываются элементы новизны, излагаются основные положения, выносимые на защиту, определяются теоретико-методологические основы исследования, теоретическая и практическая значимость, указаны способы апробации основных положений диссертации.

В главе I «Семантико-этимологический анализ понятия самости и опыт его определения» рассматриваются многообразные подходы и трактовки понятия «самость человека», его взаимосвязь с понятиями «человек», «личность», «индивидуальность», разбирается этимология термина, обозначаются ключевые характеристики самости человека. **В параграфе 1.1. «Семантико-этимологический анализ понятия самости»** рассматриваются различные подходы, трактовки понимании самости человека, раскрываются особенности лингвистический толкований.

Обосновывается, что самость как проблема восприятия человеком самого себя, как проблема внутренней рефлексии оказалась в центре

философии Нового времени. Начиная с Нового времени, человек начинает конституировать себя в качестве самости, т. е. осознанно воспринимать себя в качестве неповторимой индивидуальности. Именно в этот период философия в качестве центральной видела задачу по обоснованию индивидуальности самодостаточной в своем выборе и решениях, полагающейся только на собственный разум и чувства, в нахождении предельных оснований жизнедеятельности. В качестве такого предельного человеческого основания и было обосновано преставление о самости. Это понимание в наиболее четком варианте было обозначено в философии Декарта, чей подход можно считать классическим в понимании самости человека. Определенные трудности (к ним можно отнести проблему соотнесенности границ Я и не-Я, объективности видения мира самостью и др.) возникшие в связи с декартовским пониманием субъективного опыта как абсолютно несомненного, найдут свое разрешение в философии эмпиризма (Д. Юм), трансцендентальной философии (И. Кант, Э. Гуссерль). Классический подход позволял раскрывать в человеке, его самости различные стороны существования: рациональную, биологическую, психологическую, социальную и др. Человек рассматривался в контексте определенной имманентной характеристики, определяющей ее предзаданность, неизменную сущность, некую константу (homo sapiens, homo faber, homo economicus и т. д.)

С двадцатого столетия в философии начинает преобладать постклассический подход в понимании человека, его самости, в котором снимается ряд проблем, связанных с ее пониманием в классической философии, и открывается новое видение данной темы. Опыт психоанализа, философии экзистенциализма, герменевтики, постмодернизма и др. направлений создали ситуацию, когда традиционное классическое понимание о самости, тождественной самой себе, о наличии центра, собирающего самость и не дающего ей распасться на атомизированные кусочки, уже не воспринимается в качестве неоспоримого знания о человеке. Постклассический подход обращает внимание на новые стороны измерения человека, вводя новые понятия и категории, «экзистенциалы» с помощью которых становится возможным рассматривать самость человека, взятую в ее собственно экзистенциальном, герменевтическом, полифоническом существовании.

Так в рамках психоанализа (А. Адлер, А. Маслоу, К. Роджерс, Г.С.Салливан, З. Фрейд, А. Фрейд, К. Юнг, и др.) самость выступает как сложный и противоречивый феномен. Самость обозначает содержание психики (З. Фрейд), она рассматривается как «организованный, устойчивый понятийный гештальт» (К. Роджерс). Самость в аналитической психологии К.Юнга рассматривается как архетип коллективного бессознательного и как «микрокосм человека».

Экзистенциализм (С. Киркегор, М. Хайдегер, К. Ясперс, Х. Ортега-и-Гассет, Ж-П. Сартр, А. Камю, Н. Бердяев, Л. Шестов и др.) рассматривает

самость человека как феномен, который раскрывается в экзистенции (то, в чем самость хранит источник своего определения)

Философия постмодерна (Ж. Бодрийяр, Ж. Деррида, Ж. Делез, М.Фуко и др.) выступает за деконструкцию традиционных, сформировавшихся в рамках картезианской модели, представлений о самости. Согласно данной позиции происходит либо отказ от метафизической самости в пользу нарративной, файловой, «симулятивной», либо, вообще, самость отрицается и воспринимается в качестве иллюзии, недостоверности.

Философские подходы в понимании самости разнопорядковы, многообразны, что говорит о сложности, многогранности данного феномена. Каждый подход представляет достаточно разнообразные вариации относительно понимания ее сущности. В рамках постклассического подхода в понимании человека, его самости, выделяются подходы, в которых самость рассматривается в социально – коммуникативном, метафизическом, индивидуально–идентичном измерениях. Так в социальном, интерсубъективном, коммуникативном аспекте рассматривает самость человека Ю. Хабермас, определяя ее как презентацию и оправдания себя для других в качестве несомненной и незаменимой личности. Для Хабермаса, самость не является абсолютной собственностью человека, она не принадлежит ему полностью, а конструируется в своих взаимоотношениях с другими и «направляется по каналам социализации и истории». Так же в социальном контексте, во взаимодействии с другими рассматривают самость Дж. Мид, Ч. Кули, А. Гидденс и др. мыслители. Ими подчеркивается, что самость человека складывается из свойств, продуцируемых в ходе социального взаимодействия («социальной интеракции»).

В метафизическом, трансцендентном контексте самость человека рассматривается Б. П. Вышеславцевым, С. Л. Франком и др. мыслителями. Для Б. П. Вышеславцева самость – не тело, не душа, не сознание, не личность и даже не дух. Самость переступает через все ступени бытия, через все, включая и психическое. На абсолютность самости указывает С.Л.Франк, исходя из того, что самость по своей сущности есть бытие, которое является основой и средоточием всего остального, так как все остальное существует для самости, приобретает свой смысл и реальность лишь в отношении к ней.

В контексте различных модальностей идентичности человека самость рассматривают И. С. Кон, В. Хесле, Э. Эриксон и др. Как полагает И.С.Кон проблема самости – это один из аспектов вопроса о сущности человека, охватывающий вопросы его родовой специфики, онтологического тождества, феномена самосознания и границ индивидуальной активности.

Многообразие точек зрения относительно самости показывает всю проблематичность и многозначность трактовок данного понятия. В зависимости от контекста, исследовательских задач, методологических ориентаций самость описывается и как онтологическая сущность человека, и как понятие, выражающее интериндивидуальность личности и как

сложный конструкт, выражающий единство и преемственность жизнедеятельности человека. Выделение многомерности в качестве исходной характеристики самости отражает историю развития представлений о самости как историю раскрытия ее разных сторон и свидетельствует о многообразии подходов в понимании данного феномена. Не случайно именно данная многогранность привела к осознанию необходимости междисциплинарного изучения самости.

Так междисциплинарность исследования самости прослеживается в современных научных концепциях, где широкое распространение получает конструктивистский подход, исходящий из рассмотрения самости как постоянно изменчивого и развивающегося феномена, перманентно конструирующегося.[4] Собственно в рамках конструктивистского подхода речь идет о направлении социального конструктивизма, имеющего множество поднаправлений, со своими определенными различиями. Но объединяет их всех то, что они выступают критиками традиционных, классических подходов в понимании самости, рассматривающих ее в качестве неизменной сущности. Здесь предлагается совершенно иной подход, исходящий из понимания самости не как некоей одной целостности, а как множества динамичных, разноплановых самостей, распадающихся на различные элементы, объединенные в сложную структуру и представленные в различных лингвистических, нарративных, дискурсивных практиках(Д.Деннет, К. Герген, Д. Макадамс, Р. Харре, Г. Херманс и др.) В этом контексте язык играет особую роль в конструировании самости и влияет на восприятие человеком окружающей реальности и понимания своей самости. Согласно данному подходу, самость человека имеет дискурсивный характер и является продуктом определенных коммуникаций, предстает как «центр нарративной гравитации» (Д. Деннет).

Автор подчеркивает, что наиболее близкой для него в методологическом и теоретическом планах в понимании самости является концепция ведущего представителя феноменологической герменевтики П. Рикера который исследует проблему самости максимально многосторонне. В его позиции рассмотрение самости связывается с двумя значениями идентичности: идентичность как тождественность (лат.: idem – «то же самое») и идентичность как самость (лат.: ipse – «сам»). В первом случае, речь идет об онтологически неизменной субстанции, некой генетической составляющей человека, которую не затрагивает время. Во втором случае, в понимании идентичности как самости, речь идет не об идентичности в смысле неизменности, а о непрерывности, т. е. тождестве себе при изменениях, происходящих с тем, что не меняется. Рикер неоднократно в своих текстах подчеркивает, что самость не есть тождественность. Поэтому анализ самости предполагает выяснение возможности сохранения ее непрерывности, целостности в соответствующих изменениях.

---

[4] Подробно см. об этом Труфанова Е.О. Конструктивисткий подход к «Я». // Философские науки . 2008. №3; Конструктивизм в эпистемологии и науках о человеке // Вопросы философии. 2008. №5.

Автор приходит в выводу, что обращение к классическому и постклассическому подходам в понимании человека, его самости, позволяет рассмотреть его в качестве целостного феномена. Здесь, правильнее исходить не из разведения и противопоставления данных подходов, а из позиции их взаимодействия и взаимодополнительности. Последнее позволяет рассматривать самость не как имеющуюся в наличии данность, а данность, взятую в динамике ее развития и становления.

Подчеркивается, что в осмыслении проблемы самости необходимо учитывать не только философские интерпретации в понимании ее феномена, но и особенности лингвистических трактовок. Это вызвано тем, что понятие «самость» в разных научных школах и их языковых средах несет разную смысловую нагрузку. Расхождения различных грамматических особенностей, свойственных каждому языку, важны в том плане, что позволяют осветить определенный смысл самости, связанный не только с ее философскими интерпретациями, но и отражающийся в грамматике языка, оказывая тем самым определенное воздействие и на философские концепции. Понимание значения самости напрямую зависит от лингвистических контекстов и тех языковых конструктов, которые ее раскрывают. Этимологический анализ слова «самость», показывает неоднозначность и расплывчатость его использования в языке, что говорит об отсутствии непротиворечивого понимания и требует каждый раз, в том числе, грамматического прояснения.

В параграфе 1.2. «Опыт определения понятия самости» автор сопоставляет понятие «самость» с понятиями «человек», «личность», «индивидуальность», обозначается понимание исследуемого феномена. Здесь обращается внимание на то, что в данном понятии не может быть жестко заданной категориальной закрепленности, а отсюда правомерно обращение к описательным характеристикам, отражающим его различные, многозначные стороны.

Авторская позиция состоит в следующем: понятие «самость человека» обозначает способность человека интериоризировать и усваивать в креативной и универсальной форме социокультурный опыт как основы его самореализации в обществе. Обращение к понятию «самость» позволяет рассматривать человека в качестве интегрированного и целостностного феномена, его качественной характеристики, в которой одновременно сохраняются его неповторимо уникальные, самобытные, самодостаточные черты, и черты, раскрывающие его безграничность, бесконечность, открытость к изменениям. Рассмотрение человека как самости позволяет осмысливать его в качестве некоторой имманентной идентичности, которая сохраняет себя при различного рода изменениях, поддерживая, самонастраивая, воспроизводя собственную структуру. Подобная идентичность существует уже на уровне психосоматического состояния индивида. Но так же «самость» предстает и в качестве непосредственно данной человеку целостности его индивидуальной жизненной истории, т.е.

того, что лежит в основе подлинных потребностей его развития и соответственно предполагает изменения, вне которых она не может окончательно достичь осознания своего зрелого состояния. Отсюда самость человека есть организованная, связанная целостность, включающая в свой контекст непрерывный процесс осознания, рефлексии и постоянно находящаяся в процессе формирования по мере изменения социальной реальности.

Применительно к пониманию самости автор исходит так же из того, что она является основой квинтэссенции человека (в сущностном смысле, квинтэссенция обозначает соединение всех основополагающих черт, своеобразную «выжимку» из базовых характеристик), которая вбирает в себя черты индивида, личности, индивидуальности. Все это, в конечном итоге, позволяет рассматривать человека во всеобъемлющем представлении: с одной стороны, обладающим сущностно неизменными, «ядерными» чертами, с другой, – открытого для различного рода преобразований и внутренних изменений. Вследствие этого самость рассматривается в качестве онтологической характеристики человека, выражающей его интегрированную идентичность и в качестве сущности, обладающей экзистенциальной направленностью своего бытия. Данная экзистенциальная устремленность проявляется не только в состоянии аутентичного, гармоничного, самоудовлетворенного видения самостью самой себя, но и в проявлении обеспокоенности, заботы, неудовлетворенности миром, собой и поисками гармонии между внутренним миром и внешним его проявлением. Последнее неизбежно приводит к своеобразному кризису идентичности, аутентичности, носящему не экономический или социологический характер, а характер сложной метафизической проблемы.

Самость оказывается понятием, которое может использоваться в процессе понимания механизма достижения нарушенной целостности или способа формирования этой целостности. Отмечается, что постановка проблемы понимания самости – это не просто проблема понимания сущности человека, а это – проблема осмысления его интегральной целостности, которая выражает себя в параметрах когерентности, интегрированности, самодостаточности, автономности и является обобщенной, качественно неповторимой характеристикой человека, в которой наличествует сложная внутренняя структура.

Обосновывается, что при анализе самости необходимо учитывать существование множественных, разнообразных образов самостей в рамках одной единственной. Единая, целостная самость человека включает в себя разнообразные самости, каждая из которых является носителем зачастую прямо противоположных интенций, и это особенно важно для понимания самости, существующей в ситуации постмодернистского релятивизма. При этом отношение самости с социокультурной реальностью предполагает ее умение в столкновении с разнопорядковыми, противоречивыми феноменами социального опыта не разрывать себя на взаимонесогласованные,

«файловые» самости, а учитывать существование данной множественности как объективно неизбежной. Наличие множества самостей в рамках одной единственной показывает не только то, что человек утратил себя в качестве единого, атомизированного, центрированного существа, но так же и то, что связано с поисками по обретению себя в качестве гармонизирующей сущности, соединяющей в единую целостность свои многогранные стороны. В этом контексте самость предстает как одновременно изменчивое и устойчивое образование, стремящееся увязывать разные самости друг с другом. Отсюда в качестве важной становится проблема идентичности, аутентичности самости, раскрытия смысла и цели ее существования. Раскрытие смысла существования самости через понимание своей идентичности и аутентичности позволяет человеку стать самим собой, т.е. тем, чем он является на самом деле. Это предполагает гармонизированное, или оптимальное развитие, не нарушаемое подавлением или преувеличением, гипертрофией какой-либо из сторон самости, ощущение самосознания, а также точного образа самого себя, по возможности лишенного самообмана.

В главе II «Понятие самости в эволюции западно-европейских философских представлений о человеке» анализируются основные представления о самости человека и на основании классических и постклассических подходов в понимании человека выявляются основные типы самости (рациональная, экзистенциальная, постмодернистская).

В параграфе 2.1. «Метафизически-субстанциальное толкование самости как основание ее рационального типа» рассматриваются теоретические построения относительно самости, представленные в философии Нового времени (в ее классическом подходе), так как, именно с этой эпохи происходит формирование представления о самости человека, понимания ее в качестве самодостаточной индивидуальности, опирающейся на принципы рационального понимания мира, сознающей свою уникальность и отличаемость от мира природы и оптимистично взирающую на свою будущность.

Философия Нового времени в мировоззренческих позициях Декарта, Паскаля, Канта, Фихте, Гегеля и др. европейских мыслителей обосновывает трансцендентальное решение проблемы самости человека: целостность самости определяется априорной, идеальной структурой чистого «Эго», которая детерминирует каждый субъективный акт. Проблема самости человека тематизируется в контексте постановки вопроса о качественной специфичности становления человека. Европейская философия XVII–XVIII вв., в которой проблема самости становится актуальной, приобретает теоретическую значимость, рассматривала ее преимущественно в трех аспектах: рационально-гносеологическом (осмысление границ и способов самореализации), аксиологическом (ценностные основания самости), деятельностном (самость не только как познающая, но и созидающая окружающий мир). В первом аспекте рассматривает самость Декарт, для

которого самость человека есть та субстанция, чья сущность состоит в ее мыслительной, разумной природе и воплощается в cogito ergo sum. «Для Декарта человек как самость определяется вбиранием мира в представлении человека»[5].

Вместе с тем картезианский тезис о разумной природе самости порождает новые проблемы, решение которых получит наиболее радикальное разрешение в философии эмпиризма, особенно у Д.Юма. Отклонив декартовское понимание самости как особой субстанции, Юм исходит из того, что самость – это иллюзия воображения, пучок восприятий, взаимосвязь всего лишь ассоциативных связей и привычных ощущений.

Новый теоретический подход, предложенный уже немецкой классической философией, позволял снимать возникшие противоречия в понимании самости и выявлять ее универсальные моменты. Помимо рационального, гносеологического измерения самости в данном подходе добавляются аксиологические, деятельностные аспекты. Так у Канта проблема самости человека выходит за рамки только гносеологического соотношения сознания и самосознания и приобретает аксиологический, нравственно- этический аспект. Кантовская постановка проблемы самости человека означает, что только лишь руководствуясь собственно моральными мотивами (а не внешними довлеющими обстоятельствами), постоянно ограничивая, контролируя свои внеморальные побуждения, человек становится господином над своей естественной природой, а, следовательно, обретает свободу и вместе с ней свою самость.

У Фихте самость выступает в качестве универсального субъекта деятельности, который не только познает мир, но и сам является творческой, деятельной силой, творчески созидающей реальность. Как полагал Фихте, самость человека находит себя посредством «не –Я», двигаясь к своей подлинной сущности. Значимость фихтеанского понимания самости человека заключается в том, что в нем подчеркивается деятельностное содержание самости, ее активная, творческая составляющая, преодолевается понимание самости человека как преимущественно результата воздействия среды и воспитания.

Развитие самости человека в концепции Гегеля (где самость рассматривается в рационально- гносеологическом, аксиологическом, деятельностном планах) предстает в виде поступательного, эволюционного процесса, в котором прослеживается ее развитие от природной единичности к всеобщности. Важность и значимость гегелевского понимания самости человека заключается в том, что он, не отрицая «человеческой природы» или «природной самости», считал, что в наиболее своих существенных чертах самость не детерминирована и поэтому свободна формировать свою собственную природу. Таким образом, самость человека не является

---

5 [1]Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. / М.Хайдеггер; пер с нем. М.: Республика,1993.С-133

данностью на все времена, а меняется от истории к истории и от культуры к культуре.

Автор приходит к выводу, что философия эпохи Нового времени воспринимала человека как определенную «самость», вкладывая в данное понятие целостность, морально-этические, рациональные, деятельностные основания. Самость человека, в концепциях рассматриваемых мыслителей, обладала несомненной ясностью своих черт, достоверностью и опорой на принципы разума. Антропологическая тревога, проявившаяся в вопросах Паскаля, сомнение относительно целостности человека, его самости, нашедшее свое отражение в скептицизме Юма, для данного времени являются скорее исключением из всеобщего достаточно оптимистичного воззрения на человека и его рациональные способности. В этой мировоззренческой парадигме, декартовский принцип cogito можно считать отражением всей интеллектуальной ситуации в отношении самости человека вплоть до двадцатого столетия и определяющий данное его понимание в качестве преобладающего. Так же можно говорить и о том, что подобное понимание самости близко такому мышлению, которое мыслит себя в рамках умозрительно–метафизической системы и одной из центральных ее задач, решающей проблему сущности человека.

Анализ разобранных позиций мыслителей Нового времени позволяет выделить ведущий тип самости, наиболее наглядно проявляющий себя в данную эпоху и зафиксированный в рассмотренных теоретических концепциях. Философско-теоретическая мысль Нового времени, раскрывая разные грани и представления о природе самости человека осмысливала ее преимущественно в рационально- гносеологическом, аксиологическом, деятельностном планах. При этом все эти грани самости вписываются в ее рациональную характеристику, которая предстает как основополагающая и ведущая. Именно это и позволяет выделить такой ее тип как рациональная самость, в которой человек предстает в качестве ответственного, нравственного, целерационального существа, опирающегося на принципы (т.е. исходные логические основы, предпосылки любого результативного размышления) рационализма, предполагающие оптимистическое отношение к реалиям и исходящие из возможности прозрачно вместить в свою субъективность все богатство действительности.

В параграфе 2.2 «Экзистенциалистские версии человека как основания выделения экзистенциального типа самости» ставится задача рассмотреть в рамках постклассического подхода понимания самости человека ее экзистенциалистскую интерпретацию, позволяющую выделить экзистенциальный тип самости, в котором раскрываются уже совсем другие черты, грани характеризующие ее сущность.

Наиболее точно антиномичность самости была выражена в философии экзистенциализма М. Хайдеггера, К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, А. Камю, Х.Ортеги-и- Гассета, Н. Бердяева, Л. Шестова, и др. мыслителей отразивших общий духовный кризис индивида и всего западноевропейского общества.

Значение экзистенциализма для осознания положения самости человека и ее самоощущения в социуме весьма значимо, так как данные мыслители глубоко исследовали трагическое умонастроение самости, ее состояние отчужденности, покинутости и обреченности в современной социальности. Для них было очевидно, что основная задача философии заключается не только в констатации кризиса, но и в необходимости предложения человеку определенной помощи, которая бы усматривалась не в том, что ему будет дан конкретный практический рецепт личностного выхода из драматического положения, а в помощи реализации попыток осознания своего зачастую абсурдного положения.

С. Киркегор, которого традиционно считают предтечей философии экзистенциализма, подверг критике рационализм, в первую очередь в лице Гегеля, с позиций последовательного субъективизма. Киркегор был максимально сосредоточен на проблеме конституции и самоидентичности самости человека. Важность идей датского мыслителя в том, что им с максимальной достоверностью было показано следующее: нахождение человеком своей самости, осознания ее уникальности и неповторимости предстает как трудный процесс, исполненный колоссальной ответственности и драматизма. Данный процесс поиска и созидания своей самости не просто процесс, исходящий из желания или нежелания человека, а то, что вменяется ему в качестве долга, обязанности понять свое назначение, смысл и содержание жизни.

У М. Хайдеггера своеобразие подлинной самости человека проявляется в ее способности сопротивляться растворению в мире Man, умении дистанцироваться от окружающего мира. Отсюда, главный структурирующий момент самости человека заключается в ее отношении к другим, а точнее –противостоянии им. Хайдеггер подчеркивает, что самость формируется в «заботе» о себе самой, т. е. заботе о своей самоидентичности, в том, чтобы быть самой собой,– т.е. свободной. При всей привлекательности и, казалось бы, верности данной идеи здесь есть то, в чем автор с Хайдеггером не может полностью согласиться. Подобное отношение самости человека к другому, как мешающему быть подлинно свободным ведет, в конечном итоге, к отстраненности, эгоистической самодостаточности, желании ни в чем ни быть зависимым от мира другого. Самости человека может быть и есть дело до другого, но она совсем не хочет, чтобы другому было дело до нее. В таком отношении самость не раскрывает свою сущностную, глубинную природу и как верно по этому поводу отмечал М.Бубер: «Самость Хайдеггера– это замкнутая самость».[6]

Бытие самости у Ясперса, как и у Хайдеггера, есть всегда бытие с другими. Но отличие Ясперса от Хайдеггера в том, что если у последнего бытие с другими обезличивает самость, растворяет ее в мире Man, лишает ее свободы, то у Ясперса экзистенциальная коммуникация есть средство

---

6 [1]Бубер М. Проблема человека./ М.Бубер Два образа веры; пер с нем. М.: Республика, 1995 С-.204

обретения самости, ее свободы, а разрыв коммуникации неизбежно приводит к потере самости как таковой.

У Ж-П.Сартра самость не аутентична «Ego», т.е. «Я». Самость в принципе не может обитать в сознании. «Эго» – это только знак личности, это первый шаг рефлексии, который с необходимостью должен привести ко второму рефлексивному состоянию, т.е. – состоянию самости. По Сартру, личность включает в себя два важных параметра: с одной стороны, – это рефлективное «ego», с другой, – это самость. Поэтому в конечном итоге, мир, то есть целостность вещей, существует «внутри круговорота самости». Мир, по природе, является личностным. «Без мира нет самости, нет личности; без самости, без личности нет мира».[7]

А.Камю исходит из того, что мир, в котором находится человек – это мир без высших абсолютных, трансцендентных ценностей. Но именно в этом мире он вынужден жить, более того, только осознав, что этот мир не имеет значения, человек становится по настоящему свободным. Обрести же свободу человек, свою целостную самость может лишь тогда, когда он начнет бунтовать против всепоглощающего абсурда. Не случайно Камю переделал известный картезианский принцип в иррационалистическом контексте: «Я бунтую, следовательно, мы существуем».

Автор приходит к выводу, что философия экзистенциализма, будучи сложным и противоречивым явлением духовной жизни, затронула новые стороны самости человека, в которых самость предстала уже не только в качестве рационального феномена, но и в качестве трагико-драматического состояния своего бытия. Экзистенциализм увидел самость человека со стороны ее уникально- неповторимого состояния, раскрывающегося в пограничных – на грани жизни и смерти, заботы, отчужденности, абсурда, страха и других ситуаций. Это новое понимание самости человека, представленное в экзистенциалистской интерпретации постклассического подхода, по сравнению с классическим подходом (где акцент делался на рациональной природе самости) и позволило выделить такой ее тип как экзистенциальная самость. В экзистенциальном типе предстает вся многогранность и неверифицируемость только рациональными методами самость человека. В нем находят свое выражение смысложизненные, неповторимо индивидуалистические вопросы бытия человека (вины и ответственности, заботы, покинутости, отчужденности, страхе, ответственности, неповторимости чувств и др.) Экзистенциальная самость, с одной стороны, это индивидуальность, помещенная в пограничную (на грани жизни и смерти) ситуацию, в которой она предстает как страдающая и отчаявшаяся, с другой, – самость есть конструкт самой себя, своего рода «проект», который обретает смысл своего существования в течение целой жизни. В данном типе самости утверждается как достоинство, значимость и

[7] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто./ Ж.-П.Сартр; пер с фр. М.: ТЕРРА–Книжный клуб; Республика, 2002,С.-135

уникальность каждого человека, так и констатируются его трагические, болезненные умонастроения. В нем находит свое выражение центральная проблема, на которой сосредоточили свое внимание экзистенциальные мыслители – это проблема мироощущения, жизненного смысла человека, его самости в социуме, переживающем глубинный кризис.

В параграфе 2.3 «Постмодернистские интерпретации человека и его самости ставится задача в рамках постклассического подхода понимания человека рассмотреть постмодернистский тип самости, который, как представляется, логично следует за экзистенциальным типом самости.

Отмечается, что со второй половины двадцатого столетия и длящее по сегодняшний день обострение кризисного сознания (вплоть до констатации антропологического кризиса) реализуется в феномене постмодерна, который реально отразился на самости человека, ее сознании, подсознании и ценностных ориентирах. Постмодернистская философия, при рассмотрении антропологической ситуации, констатирует состояние данной проблемы следующей формулой: «смерть субъекта». Первоначально данная посылка означала демонтаж и исчезновение метафизической и гносеологической сущности человека, «субъекта познания», который был ключевой фигурой европейской классической философии от Декарта до Гегеля. Однако со временем происходит расширение данной формулы: она затрагивает уже не только гносеологические, но и антропологические параметры. Обосновывается, что истоки антропологического кризиса, крах классической модели самости человека и рождение новой восходят к философии Ф. Ницше, который одним из первых заговорил о «фикции» существования субъекта. Затем данная идея получила свое развернутое пояснение и постмодернистскую интерпретацию в мировоззрении М. Фуко, Ж. Делеза и др. мыслителей.

Отмечается, что фигура Ницше была и остается одной из ключевых в формировании постмодернистского дискурса. Именно Ницше можно считать главным пророком постмодернистского мышления, с его предельно критическим сознанием, позволяющим ему точно описать нигилистические процессы, происходящие с человеком и культурой. Ницше, рассматривая проблему человека, придерживается следующей основной идеи: человек в полной мере еще не возник, не вырвался из своего животного состояния, а отсюда не осознал свою подлинную самость, которая должна быть реализована в идеале сверхчеловека. Поэтому человек находится в процессе постоянного становления, неопределенности. Эта неопределенность может завершиться либо подавлением своей глубинной инстинктивной сущности и утверждением себя в качестве всего лишь деградировавшего животного, либо выведением наружу всех своих возможностей и развитием себя в качестве сверхчеловека. Последний и будет подлинным, истинным человеком с реализовавшейся самостью.

Обосновывается важность идей Фуко для понимания постмодернистского типа самости, которая заключается в том, что

мыслителем было показано следующее: современный человек не имеет твердых оснований своей целостности, ничто не дает ему возможность сосредоточиться на самом себе. Если ранее в классической философской парадигме принцип cogito воспринимался как выражение целостности и ясности относительно человека, его самости, то сегодня он предстает в качестве проблематичного. Как убежден Фуко, современное понимание cogito не приводит с очевидностью к принципу «я существую». Мышление человека «как бы» присутствует. Человек ни в своем языке, ни в своей трудовой деятельности, ни в своем личностном бытии не воспринимает себя как единую целостность, ни находит себя как единую самость. Отсюда Фуко делает вывод о том, что единого, целостного человека как единой его самости не существует, а человек существует лишь как реализация определенных социальных функций: дискурса, желаний, экономического процесса и т.д.

Делез так же как и Фуко убежден в том, что человек не всегда существовал и не будет существовать вечно, поэтому его будущая форма проблематична сама по себе, она уже не человек, не сверхчеловек. Это явление новой формы – ни Бог, ни человек, – относительно которой можно надеяться, что она будет не хуже, чем две предшествующие. Таким образом, то, что человек теперь не представляет собой некой формы, в которой наличествует синтетическое сознание личности, субъективная самотождественность, говорит о том, что он должен принять в качестве нормы идею о постоянном становлении своей сущности, ее бесконечном преобразовании. Нет никакой единой целостной самости, а существует только субъективная множественность, которая разрушает многовековую привычку говорить от имени целостной самости. Целостная самость распалась на множественные, самодостаточные единицы, каждая из которых может возвращаться к своим истокам, ставить под сомнение эти истоки, но уже никогда не будет существовать в качестве единой субстанциональной монады.

Сомнение относительно самости высказывает Д. Деннет, выступая за деконструкцию традиционных, сформировавшихся в рамках картезианской модели представлений о сознании, самости, личности, свободе воли и соответствующей данной модели картины мира. Как полагает Деннет, на самом деле то, что человек считает своим «Я», самостью, не существует, а есть только языковая экспликация обозначения этих феноменов. Поэтому самость Деннетом определяется с помощью метафоры: «центр нарративной гравитации», что показывает ее только дискурсивное существование.

Автор приходит к выводу: общим моментом в понимании человека, его самости в рассмотренных концепциях мыслителей является то, что все они исходят из отрицания человека как единой целостности, завершенности, а отсюда, и из отрицания самости как определенной целостности. Положение человека – это не единство, ни целостность, а множественность, обозначающая набор не сводимых друг к другу состояний и измерений.

Каждое из состояний самости человека не сводимо друг к другу, а представляет собой процесс постоянного становления, изменения, разорванности, размытости, некогерентности, своеобразную мультифрению, когда человек находится словно бы в разных, не согласующихся между собой реальностях. Бытие мысли самости человека разветвлено «вплоть до тех пассивных волоконцев, которые уже не способны мыслить»(Фуко) и сводится к продуктам каждый раз противоречивого самоописания в дискурсе и является моделью множественных набросков.

Подобное понимание человека, его самости, представленное в постмодернистских интерпретациях, и позволило выделить такой тип самости как постмодернистская самость, в котором человек представлен в качестве разобщенного, несогласованного, «симулятивного», нарративного феномена, потерявшего свою тождественность и не знающего о своей аутентичности, действующего в зависимости от выстраивающихся предпочтений социокультурной реальности. Подчеркивается, что подобный тип самости человека достаточно широко представлен в современной социокультурной реальности,где человек демонстрирует рассогласованность действий и отсутствие устойчивых аксиологических параметров своего бытия.

В главе III «Проблематизация самости как фактора сохранения целостности человека в социуме» основной целью является рассмотрение социально–философских предпосылок осмысления полифоничной самости как нового ее типа в современном социуме и проблем ее идентичности, неизбежно возникающих вследствие подобной многовариантности. **В параграфе 3.1 «Полифоничная самость и тенденции ее существования в кризисном социуме»** рассматривается полифоничный тип самости и его существование в социуме.

Подчеркивается, что выявление данного типа самости не является случайным. Оно отражает сложные процессы бытия, происходящие сегодня с человеком, где он находит детали своего облика, знакомые свойства, связи, структуры, но только не находит самого себя, свою самость. При этом некоторые образы самости могут не согласовываться, противоречить друг другу, что требует всякий раз переосмысления, переструктурирования самости, так как чем больше наличествует образов самости у человека, тем более ему сложно сохранить их и связать в единую, последовательную целостность. Под полифоничным типом самости понимается самость человека, которая включает в свой контекст множество различных самостных образов, зачастую имеющих разнонаправленную тенденцию своего существования, но объединенных человеком в единый совокупный опыт, позволяющий обрести гармонию и соответствие своей единой целостности. Особенность полифоничной самости заключается в том, что в ней представлены черты рациональной, экзистенциальной и постмодернистской самости. Здесь человек демонстрирует всю многогранность и релятивность своего бытия. Полифоничная самость,

в отличие от обозначенных других типов самости, в которых просматривается преобладающая, можно даже сказать, с определенной долей условности, монологичная черта мировосприятия, реализуется в точке соприкосновения с разнопорядковыми самостными образами.

Выделение полифоничного типа самости отражает сложность положения человека в современной социокультурной реальности, которая актуализирует именно подобный тип самости, способный достаточно быстро реагировать на перманентно меняющиеся социальные реалии и соответственно не терять себя в этом изменчивом, неустойчивом бытии, а всякий раз уметь собирать, сохранять, самонастраивать, центрировать себя в качестве целостности. Отсюда ставится задача по осмыслению проблемы самости, ее целостности, идентичности в контексте современности, где социум рассматривается с точки зрения его социальных последствий и воздействий на самость человека.

Автор обращает внимание, что сегодня практически любые размышления философского дискурса, касающиеся осмысления проблем взаимосвязи общества и человека, его самости, как правило, констатируют их глубинную противоречивость и кризисность, проявляющиеся на самых разных уровнях социального бытия. Выделяются два возможных пути поведения самости человека во времена сложных, драматических социальных перемен: это путь абсолютной пассивности и путь, проявляющейся в крайних формах активности. Анализируя векторы движения, которые выбирает самость, реагируя на процесс социальных изменений, в диссертации отмечается, что они ведут как к архаическим, так и к футуристическим вариантам выбора. Это зависит от выбора путей разрешения кризиса. Самость видит выход либо в обращении к прошлому социальному опыту, либо, отрицая его любые позитивные значения, устремляет свой взор только в будущее. В любом случае эти два варианта не могут дать объективного понимания реальности, так как они основываются на утопических идеях, идеализирующих, искажающих, преувеличивающих, либо преуменьшающих происходящее в социуме.

Подчеркивается, что с одной стороны, кризис «предоставляет» в онтологии бытия возможность позитивных изменений, заставляя общество и самость находить выход из деструктивных, устаревших, привычных социальных и индивидуальных систем координат; с другой, – он «влечет» за собой отрицательные, а иногда и необратимые последствия, в которых оказывается социум и человек. Так и у сегодняшней полифоничной самости человека есть, по меньшей мере, два пути индивидуального развития. Один путь, позволяющий человеку не терять свою самость и раскрывать всю глубину своей содержательности. Другой путь– путь утраты индивидуального начала, потери самого себя, потери своей самости, путь, ведущий в конечном итоге к тотальной деиндивидуации. Кризис самости может привести к своеобразной аберрации ценностных структур, вследствие чего буду возрождаться наиболее архаичные, примитивные идеи.

Кризисное положение полифоничной самости дает о себе знать в усилении таких черт как «отчужденность» (К. Маркс), «заброшенность» (М.Хайдеггер), «одномерность» (Г. Маркузе), противоречивость, потерянность, «молчаливая пассивность» (Ж. Бодрийар), отсутствии в сознании представления о целостности своей самости. Как следствие – все это приводит к искажению как внутренней, так и внешней реальности в сознании самости. Внутренним чувствам самости свойственны такие крайности, которые ведут либо к апатии и психической анемии, либо разрастаются в нарциссизм и эгоцентризм.

Девальвационные процессы, происходящие с полифоничной самостью, ведущие к потере веры в аксиологические основания личностного и социального бытия характеризуются таким феноменом как аномия. Проблема аномии, в том варианте как она рассматривается сегодня, оказалась намного сложнее и многостороннее, чем это представлялось ранее. Особенность сегодняшнего варианта проявления аномии заключается в том, что данный феномен не только отражает состояние целых обществ, но и в не меньшей степени характеризует отдельную самость. В подобном состоянии она может оказаться даже в ситуации достаточно хорошо организованной социальной структуры, что позволяет рассматривать аномию как следствие социальных потрясений, и как логичное состояние полифоничной самости в современном обществе, в котором отчуждение людей является нормой бытия. Аномичность самости дает о себе знать в соответствующем состоянии сознания. В восприятии мира у полифоничной самости появляется ощущение, что и мир, и она сама лишены ясных правил существования и стабильности. Отсюда самость пессимистически воспринимает все происходящее в социуме, так как для нее социальная реальность лишается прочности и предсказуемости. Все это ведет к рассогласованию ценностей, чувству морального опустошения и бесцельности жизни. Поэтому можно с полным основанием говорить о том, что главными причинами, обусловливающими аномию, становятся потеря смысла основополагающих принципов бытия, утрата или недостаток веры в метафизические ценности, а также – бессилие и отчуждение людей.

В итоге автор делает вывод о том, что кризис самости человека, вызванный состоянием потери веры в смысл многих социальных процессов, отсутствием уверенности в сегодняшнем и завтрашнем дне не может чрезмерно долго продолжаться. Так как человек существо, которое всегда нуждается в обретении онтологической устойчивости, нахождении логики и смысла во всем происходящем, то не таким уж невероятным будут его поиски опоры в таких идеологиях, которые позволят ему обрести состояние индивидуальной и социальной целостности. Отсюда, самость может оправдывать и тяготеть к самым зачатую деструктивным, разрушающим эту противоречивую и невнятную социальность, методам. В контексте современного общества подобная опасность просматривается в качестве актуальной и не такой уж иллюзорной. Общество, которое не в состоянии

дать самости устойчивые, не вызывающие чувство протеста идеологии в самом этимологическом значении этого слова, не может гарантировать состояния социальной стабильности и уверенности в правильной логике своего развития. Отсутствие подобных смыслов, устойчивых оснований, жизнь в перманентно релятивном, неустойчивом мире приводят полифоничную самость к необходимости обращения к себе самой, сосредоточенности на нескончаемом поиске смысла и целостности своего бытия. Этот поиск целостности и согласованности сосредотачивается не на внешнем мире, а на своей самости, самоидентичности. **В параграфе 3.2. «Проблема идентичности полифоничной самости»** рассматривается проблема идентичности как то, что позиционирует самость в качестве индивидуальной неповторимости и то, что позволяет ей оставаться самой собой.

В диссертации понятие «идентичность самости» обозначает непротиворечивый, личностно принимаемый образ самости во всем спектре самых разнообразных взаимоотношений с окружающей реальностью, где самость поддерживает, открывает саму себя через диалектику своей самостоятельности и многочисленных зависимостей. Идентичность самости – это, прежде всего изменчивость при неизменной устойчивости. Подчеркивается, что идентичность не есть некое неизменное свойство присущее самости изначально, а то, что формируется, закрепляется, или, наоборот, преобразовывается, трансформируется в процессе взаимоотношений с окружающей реальностью. В структуре идентичности самости выделяется индивидуальный и социальный компонент. Если индивидуальный компонент характеризует самость в качестве неповторимой, уникальной сущности, то социальный означает, что самость в состоянии поддерживать свою идентичность лишь в постоянной корректировке с нормами и ожиданиями той среды, в которой она находится. Обращается внимание, что эти два компонента не существует друг без друга, так как представления самости о себе самой во многом определяются социальными параметрами, в которые она инкорпорирована. Но при этом, собственные нормы самости могут не совпадать или даже идти в разрез с социальными предписаниями, что и приводит к кризису идентичности, особенно, если самость вынуждена принимать данные нормы под давлением социума. В идеале предполагается, что полифоничная самость формируется в результате установления гармоничного баланса между своей индивидуальной и социальной идентичностью.

Подчеркивается, что по мере усложнения мира социума – вступления обществ в стадию постиндустриального развития – (и здесь неважно как данное общество будет обозначаться: «постиндустриальным» «информационным», «обществом риска», «обществом постмодерна» и т.д.) идентичность самости начинает приобретать множественный характер. Все это приводит к сложной проблеме, с которой она сталкивается. Полифоничная самость начинает ощущать себя совокупностью самых

разных ролей, которые ей приходится исполнять и в которых присутствует лишь самая минимальная часть ее целостности. Причем ей приходится постоянно держать под контролем взаимодействие между собой этих ролей, не позволяя им вмешиваться в исполнение друг друга, поскольку каждая из них имеет свой собственный контекст и может быть совершенно неуместна и неприемлема в другом. Таким образом, самость нигде не чувствует себя аутентично в полной мере, у нее нет однозначного образа себя, который выступал бы для нее как естественный и очевидный. Наличие множества идентичностей приводит полифоничную самость к определенному замешательству, которое обозначается как кризис идентичности.

Кризис идентичности определяется как конфликт между сложившимися устойчивыми структурами идентичности самости и соответствующим способом вписывания ее в окружающую реальность. Проявляться кризис может в таких состояниях как состояние близости, неотчетливости временных перспектив, выбор негативной идентичности, наложение и смешение ролей. В этом контексте, особенно важным для понимания процессов, происходящих с самостью, представляет негативная идентичность, которая диктуется необходимостью найти самости свою нишу и защититься от чрезмерно высоких требований предъявляемыми актуализированными вышестоящими авторитетами. Подобный выбор негативной идентичности представляет собой попытку овладеть ситуацией, для того, чтобы таким своеобразным способом согласовать различные элементы идентичности, взаимоподавляющие друг друга. Негативная идентичность исходит из таких идентификаций и ролей, которые на критических стадиях развития представляются и осознаются самостью как наиболее нежелательные или опасные, но и в то же время наиболее реальные. Кризис, переживаемый самостью, как правило, приводит к фрустрации, депрессии, агрессивности, многочисленным внутренним конфликтам, но, тем не менее, его следует рассматривать как неизбежный и логичный этап на пути развития самости к становлению и обретению себя в качестве целостной идентичности. В конечном итоге, здесь важно, чтобы кризис самости не приводил к замене самоуважения ненавистью к себе.

Автор, опираясь на позиции П. Рикера, В. Хёсле, Э. Эриксона и др. приходит к выводу, что кризис идентичности, несмотря на весь драматизм его прохождения, выступает нормой становления полифоничной самости. И его следует понимать, как желание самости осознавать себя в качестве единой целостности, как умение преодолевать разорванность, противоречивость своих образов и гармонично их соединять. Кризис идентичности позволяет самости понять принцип собственного становления. Сущность его заключается в умении самости признавать скрытую, но, тем не менее, логичную закономерность своего прошлого, принимать себя в системе пространственно- временных координат этого прошлого, а значит примиряться с ним, даже если оно отвергается по причине смены

ценностных ориентиров. **В параграфе 3.3. «Аутентичная и неаутентичная самость в конституировании способов существования человека»** анализируются формы идентичности самости: феноменальная и аутентичная, рассматриваются различия между аутентичной и неаутентичной самостью.

Диссертант исходит из теоретической позиции, что в самой проблеме идентичности самости необходимо выделять две формы ее существования: феноменальную и аутентичную, так как они выражают сущностные характеристики идентичности самости как таковой. Феноменальная форма раскрывает идентичность самости со стороны ее сопричастности и соответствия определенным социокультурным параметрам. Она связан с формальной содержательностью самости, где идентичность формируется в результате воздействия выработанных, определяющих для данного социума ценностей и норм. Это то, что позиционирует самость в качестве определенной личности (если исходить из этимологического значения понимания слова личность (persona) – персона, лик, лицо, маска), где выбирается социальная, внешняя, феноменальная характеристика, фиксирующая самость как носителя определенного «лица», «лика», «персоны», то есть определенной социальной маски, конкретных социальных ролей, которые она играет в обществе. В этом контексте феноменальный аспект идентичности выражает внешнюю характеристику самости, то, что ограничивает, определяет, выделяет ее в существующем многообразии среди других. Отсюда в обретении своей идентичности самость идентифицируется с внешними миром, другими людьми, т.е. подвергает себя своеобразному отчуждению, выводя свою идентичность за пределы самой себя. Происходит понимание того, что собственно самоидентичность определяется социальными идентификациями, наличием некоего формального Иного, обеспечивающего свой приоритет по отношению к самости.

Помимо данной формы идентичности необходимо выделять другой ее важный параметр, раскрывающий собственно глубинную природу идентичности самости. Такая форма идентичности обозначается как аутентичная. Именно осмысление аутентичной идентичности позволяет ответить на вопрос: «Что есть собственно самость, если с нее снимать напластования различных идентификаций с чем- то внешним, общим?». Это попытка выяснить для самости, что в конечном итоге остается от нее самой, если ее вывести из контекста существующей реальности, из привычных для нее социально-культурных координат.

Аутентичную идентичность автор рассматривает как восприятие самостью себя вне зависимости от социокультурного контекста, в способности проникать к своим подлинным основаниям и пониманию своей истинной сущности. Аутентичность самости понимается как соответствие своей подлинной, действительной, адекватной сущности, нахождении гармонии со своей природой и окружающей реальностью. Аутентичная идентичность самости – это ее согласованное, целостное, взаимосвязанное

проявление основных психологических процессов и механизмов, обуславливающих их гармоничное функционирование. В этом контексте аутентичность считается важной экзистенциальной ценностью человека. В понятии «аутентичность» отражается важная интегративная составляющая полифоничной самости, ее способность дистанцироваться от многообразия социальных ролей, которые она выполняет в социуме и проявлять свойственные только ей подлинные мысли, действия. В идеале идентичность полифоничной самости складывается из гармоничного взаимодействия феноменального и аутентичного аспектов. По большому счету, только тогда, когда внешние объективации, феноменологические идентичности соответствуют имеющимся задаткам, способностям, желаниям самости, т.е. ее аутентичной идентичности, самость проживает вполне гармоничную, реализовавшуюся, «свою» жизнь. В такой гармоничной жизненной ситуации, аутентичное поведение предполагает цельное переживание своего опыта, не искаженными психологическими рационализациями, когда самость, сталкиваясь с драматическими реалиями своего бытия, прибегает к защитным механизмам, не позволяющим адекватно оценить происходящее.

Обращается внимание на то, что когда полифоничная самость пытается вписаться в социальную среду, но при этом возникает чувство несовместимости, диссонанса, все это в конечном итоге приводит к кризису идентичности. Когда же, несмотря на наличие этого кризиса она, тем не менее, вынуждена продолжать существовать в несоответствующей, противоречивой ее внутренним состояниям социокультурной системе координат, возникает кризис аутентичности.

Кризис аутентичной идентичности, в отличие от кризиса феноменальной идентичности явление более глубинное, не столь очевидно себя проявляющее, но оказывающее более существенные, неизгладимые последствия для самости. В этом контексте, кризис аутентичности и выражается в несоответствии самости самой себе. Это происходит всегда в ситуациях, когда возникает диссонанс существования самости между все более усложняющимися социальным миром и ее психосоматической природой, границами ее личностного потенциала. Разрешение кризиса заканчивается для самости либо обретением, либо не обретением своей аутентичности.

Обосновывается правомерность разведения терминов «аутентичный – неаутентичный» по отношению к полифоничной самости. Применительно к самости, аутентичность означает тождество между тем, что мыслится и каким образом это эксплицируется в словесных выражениях, между тем, что преобладает в сознании и тем, как это реализуется во внешнем поведении, одним словом, аутентичность выражает тождественность сущности с тем, как являет себя самость. Самость обретает свою аутентичность в результате выстраданных в борьбе с самой собой состояний, в принятии своих уникальных особенностей и неповторимой стратегии построения собственной жизненной программы. Аутентичность самости это не нечто

естественное и данное от рождения, это в какой–то степени тот предел, который достигается с большим трудом и в устремлении к которому направлено ее существование в мире. На пути к обретению и пониманию своей аутентичности осуществляется развитие самости, обуславливающее ее выбор индивидуально–уникального способа взаимодействиями с окружающей реальностью. В этом плане аутентичная идентичность предполагает правдивость, честность, искренность самости (причем это касается в первую очередь отношения самости не столько к другим, сколько к себе самой), то, что связано с пониманием «заботы о себе».

Забота о самой себе становится одной из определяющих характеристик аутентичного существования самости. Она подразумевает перенесение, переключение направленности взгляда самости, с внешнего, окружающего мира на самого себя, проявление неподдельного интереса к самой себе, наблюдения за внутренним своим миром. Здесь автор следует за М.Фуко, его мыслью о том, что забота о самом себе для человека неизменно перекликается с принципом познания самого себя. Самопознание, забота о себе как важные условия аутентичной идентичности основываются на способности самостью слышать себя, жить в ладу, в согласии с самой собой: не в случайном или обусловленной извне, а в согласии, основанном на доброй воле к самореализации.

Подчеркивается, что излишнее, безоговорочное, доверие к самой себе оборачивается для самости не просто ее субъективными заблуждениями, а как раз отказом от своей аутентичности. Излишняя открытость влияниям извне способствует некритическому восприятию действительности самостью. А это уже фиксирует ее неаутентичность. Неаутентичность дает о себе знать в смешении объективного содержания представлений с субъективными ощущениями. Неаутентичность самости проявляется в ее разбросанности во времени, увлеченности разными занятиями, неумения сосредоточиться нигде до конца, в отсутствии по-настоящему сильного, всепоглощающего волевого желания. Воля неаутентичной самости несвободна, она не может выразить отчетливо свои желания, она не абсолютна (М. Фуко). Неаутентичной самости свойствен утилитарный подход к жизни, обыденно–упрощенное ее видение. Такое видение противостоит возможности какого бы то ни было единства, прозрения, сущностного понимания в силу того, что такой человек видит только эрзац решения проблемы собственного бытия и окружающей реальности.

Автор делает вывод, что неподлинность, неаутентичность самости зачастую является результатом отсутствия или недостаточного качественного понимания духовной жизни, когда ею руководят сомнительные представления о подлинности человеческого бытия, что бывает в результате отрыва истинных принципов существования самости, постигаемых и принимаемых гармоничным соединением разума и чувств, от свободной деятельности, не согласующейся и не подчиняющейся всем им требованиям. Аутентичность же самости заключается в способности

осуществления самой себя, способности поступать в соответствии с самой собой и своими принципами. Аутентичность – это не качество, которое дается самости раз и навсегда. В этом плане, в каждом действие самости аутентичность может то проявляться, выражать себя, то становиться сокрытой, непознанной или вообще потерянной. Поэтому задача, стоящая перед самостью, – это задача по нахождению, пониманию и развитию своей аутентичной идентичности.

Все это логично подводит к важному основанию или условию, необходимому для проявления аутентичности в бытии полифоничной самости. И таким основополагающим условием оказывается смысл, который служит для самости и целью, и стимулом, и средством. Смысл, будучи «избыточной ценностью» (Б.Хюбнер), является ориентиром экзистенциальной направленности и основан на метафизической потребности самости, определяет самость в ее бытии и деятельности. Поскольку практически вся жизнь самости есть постоянное, непрерывное смыслопонимание и смыслотворчество, то самость созидает и определяет себя наиболее целостно и фундаментально, в той степени, насколько ей удается гармоничное соединение значимых, высоких, метафизических смыслов с экзистенциально-личностными, маленькими смыслами, наполняющими ее собственную жизнь.

В главе IV «Основания конституирования смыслового содержания полифоничной самости» ставится цель обозначить основания конституирования смыслового содержания самости, которые в своей целостной взаимосвязи раскрывают смысл ее существования, и являются необходимыми условиями ее понимания в качестве феноменальной и аутентичной идентичности. К таким основаниям автор относит: трансцендентные, герменевтико-коммуникативные, социальные.

В параграфе 4.1. «Трансцендентные основания конституирования смыслового содержания полифоничной самости» рассматривается трансцендентный параметр, выражающий глубинную сущность смысла существования самости.

Трансцендентное понимается как важная имманентная характеристика личностного бытия, позволяющая самости устремляться к выходу за пределы своего индивидуального существования. Трансцендентное рассматривается как такое состояние, в котором происходит осознание самостью границ своего бытия, ощущения себя в качестве чего-то несовершенного, беспочвенного, неподлинного и потребности в нахождении высшего смысла, (формы которого многообразны) – того, что приведет к обретению аутентичного личностного бытия. Состояние трансценденции дает возможность самости устремляться к отношению с реальностью бесконечно далекой от себя, не растворяясь в ней без остатка, не нанося ущерба своей идентичности. Трансцендендентное основание позволяет самости удерживать смысл своего бытия в рамках своей целостности, избегая крайностей, которые могли бы привести к «отступничеству»,

«исступлению» (Э. Левинас) т.е. отказу, уходу от своей сущности. Здесь, можно сказать, наличествует следующая ситуация: с одной стороны, в результате обращенности к трансценденции, полифоничная самость раздвигает собственные границы существования, преодолевает их, выходит за пределы своего бытия, с другой, благодаря такому самопреодолению она и обретает свою подлинность.

Потребность в трансцендентном для самости огромна. Даже на бессознательном уровне, не отдавая себе отчет, личность испытывает перманентное чувство неудовлетворенности своим существованием. Причем эта неудовлетворенность не связана с социальными параметрами. Никакое материальное благополучие, изменение места жизни не в состоянии удовлетворить потребность в нахождении высшего трансцендентного источника смысла. Именно трансцендентное существование самости делает предметное бытие осмысленным, смыслосодержательным и ценностным. Трансцендентные ценности, как смысловой контекст, находятся за пределами всего эмпирического мира, фактичности социального бытия. Принципиальная значимость трансцендентного основания в том, что им определяется высокая планка подлинного существования для самости. Трансцендентное постоянно расширяет свои пределы, полагает новые параметры возможного в развитии самости, показывая перспективу и в то же время вечную неосуществимость личностью самой себя. Трансцендентное предстает как специфически-смыслообразующее существование, которое свободно, безгранично, безусловно, но существует исключительно как единство возможности смыслопорождения.

Анализируя трансцендентные основания, необходимо учитывать существование их различных смыслов для самости. Они могут обретать формы религиозных, философских, психологических смыслопорождений, того, что с одной стороны, упорядочивает и гармонизирует самость с самой собой и миром, с другой, – задает векторы ее духовного развития. На основании анализа проблем трансцендентного в работах А. Августина, М.Шелера, К. Ясперса, Э. Мунье, А. Маслоу, К. Юнга, С. Франка, В.Франкла, Ю. Петрова и др. автор приходит к выводу, что трансцендентные основания необходимо связаны с реализацией самости в мире и осуществляются как выхождение ее за пределы своей имманентности. При всей обусловленности жизненным миром, миром объективаций, самость тяготеет к абсолютному, трансцендентному, соизмеряет свое бытие идеалами трансцендентного. Способность к трансцендированию возможна в том случае, когда самость проявляет себя в экзистенциальном бытии. Отсюда человек, осознает он это до конца или нет, всегда предполагает трансцендентное в качестве условия собственной возможности, высшей ценностной и безусловной смысловой основы своего существования.

Подчеркивается, что не внимательное отношение человека к трансцендентному основанию серьезно обедняет его существование, так как в этом случае он предпочитает реализоваться только в социальном,

объективированном мире и по этой причине наполняется исключительно утилитарно-практическими ценностями, избегая экзистенциальной рефлексии. Мир объективированных сущностей вне трансцендентного порождает гедонистический тип человека, нацеленного на беспрепятственное удовлетворение своих потребностей. Гедонистический тип человека тяготеет к отказу от трансцендентного уровня бытия, поскольку оно требует от него серьезных духовных усилий, выстраивания определенных ограничений, работы над обеспечением целостности самости. В то же время, отрицание трансцендентного способствует появлению человека в стиле cool (в совр. анг. – означает прохладный, равнодушный). Этот человек с отстраненностью и безразличием (безразличие в духе фейерабендовского anything goes) наблюдает за протекающими мимо него жизненными процессами, к которым он глубоко равнодушен. Отказ от трансцендентных ценностей приводит человека «в пустыню удушающей автономности и нейтральности» (Ж. Липовецки).

Автор приходит к выводу, что мироощущение человека, отрицающего или игнорирующего трансцендентное как важный принцип своего бытия, с неизбежностью приводит к чувству смыслоутраты, состоянию «экзистенциального вакуума» (В. Франкл). Отсюда и возникает одна из центральных проблем, стоящих перед философией,– проблема, связанная с задачей оказания жизненной помощи по самообретению человеком своей самости. Пути разрешения данной задачи многообразны. Один из них и заключается в нахождении трансценденции, принадлежащей высшим, интегративным уровням сознания и поведения, приближающей самость к осознанию подлинных ценностей, находящихся в мире. Осмысливая, постигая трансцендентное, полифоничная самость раскрывает глубинную сущность своего бытия, осознает себя в качестве существа, способного выйти за пределы своей ограниченности и подняться до высот «непостижимого», «предельного», «Абсолютного». Вне этого бытие самости человека оказывается проблематичным, уязвимым и неустойчивым. **В параграфе 4.2. «Герменевтико-коммуникативные основания конституирования самости»** осмысливается проблема понимания самостью себя и самости– Другого.

Анализируется другой важный параметр, формирующий полифоничную самость в качестве целостности, обозначаемый автором герменевтико- коммуникативным. Он связан с проблемой понимания самостью себя и проблемой самости – Другого. Понимание предстает в качестве универсальной категории, которая относится к бытию человека в целом. Оно необходимо самости для того, чтобы осознать ею свое место и предназначение в мире. Под герменевтико-коммуникативными основаниями понимаются жизненно важные, экзистенциально необходимые модусы бытия самости, в которых через интерпретацию себя и Другого она постигает как смысл своего существования, так и существования Другого.

Отмечается, что поворот герменевтики в сторону человека и его рассмотрения как изначально «герменевтичного», раскрытие герменевтики как феноменологии человеческого бытия, выявления онтологических параметров существования самости, т.е. тех условий, благодаря которым она может быть тем, что она есть, осуществляется в работах М. Хайдеггера, Г. Гадамера, П. Рикера и др. Опираясь на концепции данных мыслителей, автор отмечает, что понимание – это онтологическая характеристика самой человеческой жизни. Человек понимающе относится к своему бытию и в этом плане представляет собой толкование самого себя, своей самости. Поэтому понимание не есть только способ познания человеком мира, а есть способ его онтологической, психологической и гносеологической укорененности. Мир бытия самости с самого начала не замкнут, а открыт. Именно эта открытость и составляет то, что обозначается в качестве понимания.

Истолковывающее понимание, или понимающее толкование – это тот модус, вне которого бытие полифоничной самости не может быть полноценно определенно и осуществлено. Но при этом нужно учитывать, что определяющим условием, при котором возможно истолкование, понимание самости предполагает существования Другого, наличие которого и позволяет обнаруживать, раскрывать, отстаивать, корректировать, косвенным или прямым образом изменять, принимать или отторгать самости саму себя. Поэтому, по большому счету, вне Другого самость не может самоопределиться.

Другой – это тот, кто обладает инаковостью по отношению к каждой самости и в то же время подобен ей, равноценен ей, так же самостно – самодостаточен. Другой необходим самости, чтобы целостно постичь, понять все структуры своего существования. Другой зримо и незримо присутствует в жизни самости. Он может оказывать на нее самое разной влияние: от созидательного – до разрушительного. Все, что самость может понять относительно самой себя, оценить, определить как высоко ценностно – значимое или наоборот, как пустое, ничтожное, в конечном итоге предопределяется самостью Другого. Вне Другого нет самости.

На основании анализа работ М. Бахтина, М. Бубера, Г. Гадамера, Л.Лакана, Э. Левинаса, М. Мерло-Понти, Х. Ортеги-и-Гассета, П. Рикера, Ж.-П. Сартра, М. Хайдеггера, С. Франка, К. Ясперса и др. мыслителей автор приходит к выводу, что несмотря на сложный характер взаимоотношений самости и Другого, мир самости вне Другого будет искусственным, неподлинным миром, где ее становление в качестве уникального, неповторимого человека в конечном итоге не может состояться. Только в столкновении с Другим самость раскрывает границы своего мира, вырисовывает свой конкретный облик. Достоинства и недостатки Другого позволяют оценить и понять ей свои собственные отрицательные и позитивные черты. Таким образом, именно в мире, где находится Другой, именно благодаря ему, формируется самость со свойственными ей

уникальными чертами, психосоматическими характеристиками и стилем поведения. Во взаимодействии с Другим происходит второе рождение самости, но уже не в качестве определенного индивида с присущими только ему психофизиологическими особенностями, а в качестве уже неповторимой, самодостаточной индивидуальности, осознающей себя определенной целостностью. В этом и заключается позитивное влияние Другого на становление полифоничной самости, которое в первую очередь основывается на аксиологических параметрах взаимодействия. Оценочный аспект неизбежен при взаимодействии самости и Другого. Ведущим здесь выступает принцип, следуя которому, самость не может оценивать сама себя, не оценивая Другого как самого себя. В данном контексте, оценка, понимание Другого как самого себя и оценка, понимание самого себя как Другого глубинным образом становятся эквивалентными.

Хотя существует принципиальное различие между самостью и Другим, но тем не менее самость и Другой взаимно конституируют друг друга, один является условием другого, без этой пары не будет смыслового пространства, так как личность может быть противопоставлена и сопряжена только с другой личностью. Итак, исходя из этой посылки, можно говорить о том, что пока человек не в состоянии посмотреть на себя как на Другого, акт самовосприятия, познания и понимания не может состояться. Поэтому только в желании встречи с Другим, в познании и понимании Другого впервые, в подлинном смысле и рождается полифоничная самость как завершенная целостность.

В параграфе 4.3. «Социальные факторы конституирования самости» рассматривается взаимосвязь мира социума и самости.

Обосновывается, что тесная взаимосвязь между самостью и Другим с логичной необходимостью приводит к проблеме Мы. В данном контексте под Мы подразумевается не просто совокупность различных самостей, а то, что связано с социальной жизнью полифоничной самости. Мы представляет собой особый род бытия, первичную основу, на которой базируется формирование самости и в структуре которой она находится в течение всей своей бессознательной и сознательной жизни. Бытие Мы выступает для самости как внешняя и самодостаточная реальность, определяющая и во многом детерминирующая ее существование. В Мы самостью преодолевается, хотя и сохраняется известная противоположность между ее существованием и Другим, и именно в нем она усматривает онтологическую основу своего бытия. В мире социума самость обнаруживает, что она есть и там, где она не есть как таковая, и ее собственное бытие основано на соучастие в бытие Мы.

Мы в качестве социума пронизывает внешнюю и внутреннюю жизнь самости и в этом плане становится для нее не столько объектом предметного наблюдения и познания, а дается в качестве переживаемой, открывающейся реальности. В данной реальности жизнь полифоничной самости как бы разделена на две составляющие: на обособленное, атомизированное бытие,

недоступное до конца для Другого, остающееся непроницаемым, таинственным, и на социально оформленное бытие, в котором она становится членом единства Мы. Именно существование самости в социуме завершает формирование ее в качестве целостности. Жизнь в Мы, социуме становится для самости не только чем–то внешне неизбежным, искусственно сформированным, а сущностно – необходимым, созидающим ее в качестве «социумно-общественного универсума» (В. Барулин).

Учитывая всю многогранность и сложность проблемы, автор исходит из понимания социума как такой целостности, в которой через универсальный мир человеческого бытия самость постигает смысл своего личностного бытия. Отмечая многогранность социума как совокупной целостности человеческого бытия, выделяются два ключевых параметра в его понимании. Первый из них отражает антропогенную характеристику социума, в которой социум раскрывается по преимуществу со стороны человеческого воздействия на него. Второй, – рассматривает социум в качестве онтологической, в определенной степени отстраненной составляющей. В рамках диссертации как раз наибольший интерес представляет рассмотрение социума в контексте его антропогенной характеристики, поэтому не случайно раскрытие самости как целостности, в которой важную роль играет социальный компонент и предполагает его анализ сквозь призму субъективного, совокупного Мы. Отсюда понятие «социум антропогенный» рассматривается как аутентичное понятию Мы.

В раскрытии социального аспекта самости выделяются два ключевых момента, требующих своего осмысления. Первый связан с проблемой формирования самости в качестве социального феномена. Второй момент затрагивает проблему приоритетных взаимоотношений между социумом и самостью, который так же в философии не имеет однозначного решения.

Анализируя работы А. Гелена, Дж. Мида, Ч. Кули, Э. Фромма, так же отечественных ученых В. Барулина, Г. Тульчинского, Э. Ильенкова и др. автор отмечает, что именно недостаточность, несовершенство, ограниченность человека и требует мир социума. Мир социума оказывается для самости «второй природой» и без него у нее нет никаких шансов на выживание, поэтому не существует «естественного человека», он изначально является социальным существом и любое общество предполагает свой язык, свою систему усвоения ценностей, свою технику и т.д. Мир социума дает определенную стабильность самости, именно в нем происходит формирование ее самоидентичности, так как сама по себе самость не знает, кем и чем она является, в силу чего она не может реализоваться непосредственно, ей необходима социокультурная среда.

Относительно проблемы приоритетных взаимоотношений между социумом и самостью автор подчеркивает, что, несмотря на достаточно хорошо изученный характер данной тематики, в социально-философской мысли проблема приоритетных предпочтений в сторону социоцентризма или антропоцентризма продолжается оставаться открытой. При этом она

приобретает новые грани, аспекты исследования. Анализируя процесс взаимодействия самости и социума, сегодня с полным основанием можно говорить о том, что самость находится в состоянии двух взаимоисключающих модусах своего существования, которые, тем не менее, одновременно присутствуют в ее мировосприятии. Один модус можно определить как крайний индивидуализм, разрастание которого сверх меры приводит к нарциссизму и эгоцентризму, другой – как глубокую деперсонализацию, ведущий к потере образа своей целостной самости, состоянию апатии, психической анемии, дезориентированности и беспомощности.

Крайний индивидуализм демонстрирует новый тип современного человека, символом и знаком которого является Нарцисс. На подобную тенденцию обращают внимание многие исследователи (Т. Адорно, К. Лэш, Ж. Липовецки, П. Козловски, Р. Сеннет и др.) Нарциссический тип самости является символом перехода от «ограниченного» индивидуализма к «тотальному». Для нарциссического человека потерян смысл и значимость социального начала и даже если не совсем потерян, то смещен в сторону его гедонистического толкования. На смену традиционно понимаемому индивидуализму пришел гедонистический, психологический индивидуализм, считающий главной ценностью личные достижения самости. Одной из определяющих черт нарциссической самости является ее, по большому счету, равнодушие к миру социума. При этом безразличие не означает пассивность, покорность. Равнодушие проявляется в отсутствии каких-либо прочных привязанностей, принципиально основополагающих убеждений. Подобный человек cool ни в чем твердо не уверен, готов к любым переменам, его взгляды и ценности подвержены быстрой сменяемости. Для нарциссического человека, человека cool значимые философские, экономические, политические проблемы столь же представляют интерес как и любой другой обыденный факт, не оказывая влияние на его жизненные приоритеты и установки. Происходит снижение высших ценностей, отказ от трансцендентных оснований, гипертрофируется личная жизнь, ослабевает ответственность перед обществом. В этом состоянии апатичного равнодушия значимой является лишь частная сфера, забота самости о своем здоровье, материальном благополучии, где жизнь без категорических императивов, высоких целей и идеалов становится вполне обыденным и естественным состоянием.

Учитывая подобные процессы, происходящие с полифоничной самостью в современном обществе, автор подчеркивает, что задачи критического теоретического осмысления стали во многом противоположными, чем они были до этого. Так еще совсем недавно критическая социальная теория видела в качестве главной своей задачи защиту человека от наступающих, доминирующих сил социума, защиту его от обезличенного, всемогущего государства, что находило свое отражение в концепциях многих философов. Сегодня задачи социальной теории

изменили вектор своей направленности. Многие теоретики (З. Бауман, Ж.Липовецки, С. Московичи, А. Панарин, Р. Сеннет, Б. Хюбнер и др.) подчеркивают, что социум сегодня не стремится больше захватить и поработить человека. В современном социуме отношение самости к себе самой вытесняет отношение к Другому (что в данном контексте следует понимать как мир Мы, мир социума). В силу чего социальная деятельность, требующая определенных значительных усилий, уже не так привлекательна для индивида, как ранее.

Безусловно, здесь необходимо учитывать, что во многом установка homo ludens (Хёйзинга) нарциссической, самовлюбленной личности на жизнь в настоящем, вне связи с прошлым и будущим, обеспокоенностью только поисками собственной идентичности вызвана кризисной ситуацией, в которой оказался современный социум, вообще глобальными проблемами, с которыми сталкивается мировое сообщество. Все это не может не порождать кризис доверия к государству, к социальным институтам, вызывая чувство пессимизма, неверия в будущее, что в определенной степени поясняет развитие стратегии нарциссов опирающихся на теорию выживания, в которой приоритетными оказываются только личностные ценности. В этом плане безусловно не следует забывать о том, что нарастание нигилизма и цинизма, апатии, отсутствия смысла является в какой-то степени вполне объяснимой и логичной реакцией на реальность, в которой живет человек, в которой будущее видится не как долгожданная гармония, а как угрожающая неопределенность.

Автор приходит к выводу, что сегодня можно констатировать все большую отстраненность самости от мира социума, мира Мы. Маятник качнулся от общества в сторону индивида. Самость, не без оснований, пытается дистанцироваться от социума, избегая интенсивной совместной жизни и полагаясь только на себя в своем собственном отдельном существовании. Подобная отчужденность лишь в некоторой степени соответствует марксистскому «отчуждению». В нем, как известно, речь шла о превращении человека в объект эксплуатации и манипулирования со стороны господствующих классов, разрушении личности так таковой. Сегодня же человек не одномерен в смысле Г. Маркузе, когда репрессивное общество порождало одномерного человека, а подавляемый человек воспроизводил отношения принуждения. В рамках современных реалий скорее можно говорить о том, что человек не отчужден, а вовлечен в социальные связи. Он может одновременно реализовываться в разных социальных ролях, будучи вездесущим, многоликим, синкретичным, но при этом оставаться безразличным к социуму или рассматривать общественное как пространство, на котором проецируется только индивидуальное, частное. Но совершенно очевидно, что полифоничная самость в ее целостном понимании, в ее подлинности не может реализоваться в качестве таковой, не будучи социально ориентирована. И хотя, безусловно, социум всегда вступал в двойственные взаимоотношения с человеком (был одновременно

его враждебной, репрессивной силой и его объективно необходимым условием), сегодня он в меньшей степени, чем прежде, враждебен ему. Напротив, он является необходимым условием, вне которого самость не может реализовать полностью свой жизненный проект.

В Заключении подводятся итоги работы, делаются выводы о значении проведенного исследования и намечаются перспективы направления дальнейшей разработки обозначенной в диссертации проблематики.

Работы по проблематике диссертационного исследования опубликованы в научных журналах, рекомендованных ВАК Министерства науки и образования РФ

1. Жукова, О. И. О беззащитности сознания личности перед доминирующими формами современной массовой культуры / О. И. Жукова // Вестник Бурятского университета. – Серия 5. – Выпуск 11. – Улан – Удэ, 2005. – С. 114 – 120 (0,53 п. л.)

2. Жукова, О. И. Современное общество и место в нем человека / О. И. Жукова // Вестник Томского государственного университета № 300 (I), июль 2007. – С. 47 – 53 (0,63 п. л.)

3. Жукова, О. И. Философско – теоретическое осмысление проблемы самости личности / О. И. Жукова // Вестник Тамбовского университета. – Серия: Гуманитарные науки. – Выпуск 12 (56) 2007. – С. 33 – 40 (0,55 п. л.)

4. Жукова, О. И. Проблема кризиса личности в условиях общества пост-модерна / О. И. Жукова // Философия образования № 1 (22) 2008. – С. 176 – 183 (0,54 п. л.)

5. Жукова, О. И. Проблема сохранения личности в условиях современного социума / О. И. Жукова // Вестник Тамбовского университета. – Выпуск 2 (70) 2009. – С. 114 – 120 (0,5 п. л.)

6. Жукова, О. И. Понятие трансценденции и его значение для анализа структуры самости / О. И. Жукова // Вестник Томского государственного университета № 323, июнь 2009. – С. 67 – 73 (0,9 п. л.)

7. Жукова, О. И. Понятие самости в системе философских представлений о человеке / О. И. Жукова // Вестник Воронежского государственного университета. – Серия «Философия» № 1 (1) – 2009. – С. 139 – 151 (0,9 п. л.)

8. Жукова, О. И. Философские трактовки герменевтического аспекта самости / О. И. Жукова // Вестник Челябинского государственного университета. – Серия «Философия» № 42 (180) – 2009. – С. 105 – 108 (0, 34 п. л)

Монографии

9. Жукова, О. И. Самость человека как предмет социально - философского анализа / О. И. Жукова // ГОУ ВПО «Кемеровский государственный университет». – Кемерово, 2009 – 183 с. (16 п. л.)

10. Жукова О. И. Осмысление самости в объективирующих концепциях философского знания / О. И. Жукова // Историческое, человеческое и этническое / А. А. Овчаров, В. М. Золотухин, О. И. Жукова, Е. Ф. Казаков, С. Н. Чирун, В. В. Востриков. – Кемерово, 2009 – Раздел III.– С. 67 – 97 (1,7 п. л.)

Статьи в других научных сборниках и журналах

11. Жукова, О. И. «Экзистенция» человека в философии К. Ясперса / О. И. Жукова // История духа и целостность человека: сб. науч. статей КГУ, – Кемерово, 1994. – С. 95 – 107 (0,56 п. л.)

12. Жукова, О. И. Проблема экзистенции человека в философии Н. Бердяева / О. И. Жукова // Человек и общество в русской философии: сб. науч. трудов. – Кемерово, 1995. – С. 62 – 73 (0,63 п. л.)

13. Жукова, О. И. Некоторые аспекты проблемы неаутентичного человека / О. И. Жукова // Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Духовная и светская культура как фактор социального развития региона. (Кемерово, 24 – 25 мая 1996).– Кемерово, 1996. – С. 120 – 123 (0,24 п. л.)

14. Жукова, О. И. О некоторых гносеологических проблемах современной постструктуралистской мысли / О. И. Жукова // Материалы всероссийской научной конференции. Первые Кузбасские философские чтения. (Кемерово, 5 – 6 октября 2000). – Кемерово, 2000. – С. 105 – 108 (0.21 п. л.)

15. Жукова, О. И. Современная философская герменевтика: проблема интерпретации П. Рикера / О. И. Жукова // Материалы международной конференции. Социокультурная герменевтика: проблемы и перспективы. (Кемерово, 9 – 11 января 2002) – Кемерово, 2002. – С. 35 – 39 (0,36 п. л.)

16. Жукова, О. И. Герменевтический метод как один из путей толерантного мировосприятия / О. И. Жукова // Материалы всероссийской научной конференции. Образы толерантного мышления. (Кемерово, 15 – 16 мая 2002) – Кемерово, 2002. – С. 17 – 20. (0,20 п. л.)

17. Жукова, О. И. Идея насилия и ненасилия в русской философской традиции / О. И. Жукова // Материалы международной конференции. Социальная агрессивность (Кемерово, 27 – 28 мая 2004) – Кемерово, 2004. – С. 183 – 186 (0,19 п. л.)

18. Жукова, О. И. Мифотворческие конструкции сознания современного человека / О. И. Жукова // Материалы научно - практической конференции вузов Кузбасса. – Кемерово, 2005 – Т. 1.– С. 29 – 32 (0,21 п. л.)

19. Жукова, О. И. Морально - этические основания современной личности / О. И. Жукова // Материалы международной научно - практической конференции в 2-хт. (Улан - Удэ, 24 – 26 мая 2005) – Улан-Удэ, 2005.– Т. 2. – С. 46 – 52. (0,6 п. л.)

20. Жукова, О. И. Роль педагога в формировании самости человека / О. И. Жукова // Философия образования № 2(13), 2005. Круглый стол.

Философия образования в контексте проблем устойчивого развития общества. – С. 375 – 378 (0,18 п. л.)

21. Жукова, О. И. Метафизически-субстанциальное толкование самости в европейской рационалистической философии /О. И. Жукова // Ученые записки НИИ прикладной культурологии. – Кемеровский государственный университет культуры и искусств. – Кемерово, 2006. Т. 2. – С. 129 – 142 (0,8 п. л.)

22. Жукова, О. И. О некоторых аспектах восприятия феномена насилия современным человеком / О. И. Жукова // Материалы международной научной конференции. Анализ феномена терроризма (Кемерово, 25 – 26 мая 2006) – Кемерово, 2006. – С. 9 – 11 (0,21 п. л.)

23. Жукова, О. И. Здоровое общество: иллюзия или реальность? / О. И. Жукова, В. Д. Жуков // Омский научный вестник № 3 (37), май – июнь. часть II. – С. 25 – 28 (0,6 п. л.)

24. Жукова, О. И. Сознание человека в контексте современной культуры / О. И. Жукова // Ученые записки НИИ прикладной культурологии / Кемеровский государственный университет культуры и искусств. – Кемерово, 2006. – С. 119 – 124 (0,56 п. л.)

25. Жукова, О. И. Самосознание личности и доминирующие формы культуры /О. И. Жукова // Материалы Первого Российского культурологического конгресса. (Санкт - Петербург, 25 – 29 августа 2006.) – С. 209 – 210 (0,06 п. л.)

26. Жукова, О. И. Проблема сохранения индивидуальности в условиях современного общества / О. И. Жукова // Межвузовский сборник статей. Исторический процесс: истоки, перипетии, перспективы. – Йошкар - Ола: Марийский государственный технический университет, 2006. – Выпуск 7. – С. 176 – 184 (0,6 п. л.)

27. Жукова, О. И. Проблема индивидуальности в иррационалистической философии С. Киркегора / О. И. Жукова // Ученые записки НИИ прикладной культурологии /Кемеровский государственный университет культуры и искусств. – Кемерово, 2007. Т. 1(3). – С. 76 – 84 (0,7 п. л.)

28. Жукова, О. И.Общество постмодерна и его воздействие на современную личность / О. И. Жукова // Материалы международной научно-практической конференции. Устойчивое развитие и культура регионов. (Кемерово, 17 – 20 апреля 2007.) – Кемерово, 2007.– С. 45 – 51 (0,63 п. л.)

29. Жукова, О. И. Кризис индивидуальности в условиях глобализации / О. И. Жукова // Материалы международной конференции. Международный день философии (Юнеско) в Кузбассе. (Кемерово 15 – 16 ноября 2007.) – Кемерово, 2007. – С. 40 – 43 (0.22 п. л.)

30. Жукова, О. И. Основные черты и характеристики самости человека / О. И. Жукова // Альманах современной науки и образования № 2 (2) 2007. – Тамбов.– С. 140 – 146 (0.6 п. л.)

31. Жукова, О. И. Антиномичность самости личности в современном социуме / О. И. Жукова // Ученые записки НИИ прикладной культурологии /

Кемеровский государственный университет культуры и искусств. – Кемерово, 2007. Т. 2 (4). – С. 87 – 96. (0,63 п. л.)

32. Жукова, О. И. Проблема личности в ситуации современного общества. / О. И. Жукова // Сибирский научный вестник. / Новосибирский научный центр «Ноосферные знания и технологии» Российской Академии естественных наук. – Новосибирск, 2007. Вып. X – С. 386 – 390. (0,55 п. л.)

33. Жукова, О. И. Раскол самости человека в философии постмодерна. / О. И. Жукова // Вестник Кемеровского государственного университета № 1 (33) 2008. – С. 87 – 95 (1,17 п. л.)

34. Жукова, О. И. Самообретение личности как культурная тема современности / О. И. Жукова // Сборник научных статей по итогам Всероссийской научно-практической конференции. Культурология в социальном измерении. (Кемерово, 16 – 17 февраля 2008) – Кемерово, 2008. – ч. 1.– С. 74 – 84 (0,7 п. л.)

35. Жукова, О. И. Самость человека как предмет философской рефлексии / О. И. Жукова // Ученые записки НИИ прикладной культурологии / Кемеровский государственный университет культуры и искусств. – Кемерово, 2008. Т. 1 (5) – С. 81 – 92 (0,86 п. л.)

36. Жукова, О. И. Образ науки в сознании человека трансформирующегося общества / О. И. Жукова // Материалы Всероссийской научной конференции. Философия науки и инновационные технологии в науке и образовании. (Томск, 26 – 28 сентября 2008) – Томск, 2008. – С. 36 – 42. (0,4 п. л.)

37 Жукова, О. И. Осмысление антропологического кризиса в концепциях Ницше и Соловьева / О. И. Жукова // Материалы российской научной конференции с международным участием. Образ русского человека в философской и социальной мысли. (Кемерово 29-30 мая 2008.) – Кемерово, 2008. – С. 47 – 50 (0,22 п. л.)

38. Жукова, О. И. / О. И. Жукова, В. Д. Жуков. // Кризис самости человека в современном социуме / Сборник научных трудов. Российское общество в диалектике социальных антиномий. – Иркутск, 2008.– С. 335 – 348 (0,6 п. л.)

39 Жукова, О. И. Обретение самости как одна из актуальных проблем современности / О. И. Жукова // Межвузовский сборник статей. Исторический процесс: истоки, перипетии, перспективы. Йошкар-Ола: Марийский государственный технический университет, 2008. – Выпуск 7. – С.110–123 (0,65 п. л.)

40. Жукова, О. И. Понятие самости как одно из выражений квинтэссенции человека / О. И. Жукова // Материалы V Российского философского конгресса. Наука. Философия. Общество. (Новосибирск, 25-28 августа 2009.) – Новосибирск, 2009. – С. 376. (0,09 п. л.)