

ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ТЕОРИИ ИДЕНТИЧНОСТИ

Аннотация. В статье анализируется теория идентичности Э. Эриксона и вскрываются философско-антропологические предпосылки этой теории. По мнению автора, в основе концепции заложено представление о хаотичной, несвязной, фрагментарной природе человека. Человек начинается со страха своего собственного существования, ибо нет в мире ничего, что дало бы его сознанию готовую форму и опору. Человек вынужден, чтобы выжить, то есть, чтобы иметь ориентир в мире, действовать и быть сообща, создавать эту опору. Этой опорой, согласно Эриксону, является идентичность.

Ключевые слова: философия, идентичность, Эриксон, антропология, сознание, эго, Другой, религия, самоощущенность, тотальность.

Тема идентичности, связанная с именем Эрика Эриксона, помимо значения в сфере теоретической и практической психологии несет в себе важный философско-антропологический посыл. Эриксон, описывая феномен идентичности, настойчиво говорит о том, что человек нуждается в идентичности и даже испытывает жизненную потребность в ней: «идентичность, — говорит он, — «полезная вещь» в эволюции человека, поскольку полезно то, что служит выживанию»¹. Эта потребность вызывает философский интерес, суть которого можно кратко сформулировать в виде следующего вопроса: Какова природа человека, если он нуждается в идентичности? Или: Каковы философско-антропологические предпосылки потребности в идентичности?

Прежде чем ответить на этот вопрос, следует разобраться с понятием идентичности.

Феномен идентичности

Термин «идентичность» ввел в научный оборот Э. Эриксон. Достаточно широкое содержание этого понятия пытались уточнить Дж. Марсиа, Д. Коте, Ч. Левин, А. Ватерман, Д. Маттесон, Дж. Колеман и др. В рамках символического интеракционизма, идущего от Дж. Мида, тема идентичности затрагивалась

И. Гофманом, Р. Фогельсоном, Л. Краппманом, Ю. Хабермасом. Исследование идентичности в когнитивно ориентированной психологии представлено именами Х. Тэджфела, Дж. Тэрнера, Г. Брейкуэлл. Среди отечественных авторов можно выделить В. Малахова, Н. Антонову, Е. Белинскую, Л. Гудкова, М. Попову и др. Несмотря на отличие подходов, все авторы связывают понятие идентичности с проблемой целостности личности и предполагают, что формирование идентичности обусловлено социальными факторами. Рассмотрим теорию идентичности, представленную Эриксоном.

Эриксон говорит об идентичности в трех ее аспектах. Во-первых, как о «сознательном чувстве уникальности индивида», во-вторых, как о «бессознательном стремлении к непрерывности жизненного опыта» и, в-третьих, как о «солидаризации с идеалами группы»². Как это можно понять?

Для иллюстрации индивидуального аспекта идентичности Эриксон приводит пример из письма Джемса к жене. Джемс пишет: «Характер человека проявляется в том его умственном или моральном состоянии, когда в нем наиболее интенсивно и глубоко ощущение собственной активности и жизненной силы. В такой момент внутренний голос говорит ему: «Это и есть

¹ Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М.: Прогресс, 1996. С. 50.

² Там же. С. 218.

*настоящий я!»*³. Опуская слово «характер», Эриксон заявляет, что здесь дано описание «*субъективного вдохновенного ощущения тождества и целостности*», или, что то же, «*ощущения идентичности*»⁴. Другими словами, Эриксон подразумевает под идентичностью, во-первых, внутренние ощущение, то есть то, что дано самопереживанием. Во-вторых, это ощущение говорит о цельности и самоидентичности человека, выражаясь в формуле «*вот я*». То есть позволяет человеку указать на самого себя, найти свое «*что*». В-третьих, это состояние мобилизует человеческую активность и, как далее цитирует Джемса Эриксон, «*является глубочайшей основой всех ... практических и теоретических устремлений*»⁵, то есть направляет и ориентирует человеческое поведение в широком смысле этого слова.

Эриксон уточняет, что условием цельности и самоидентичности является чувство «*непрерывности своего существования во времени и пространстве*»⁶. Что явилось поводом для такого уточнения? Эриксон мыслит человека как существо фрагментарное, неединообразное и сложное, состоящее из множества собственных состояний и образов, или «*самостей*». Он пишет: «*То, что «я» отражает, когда оно видит или созерцает тело, личность и роли, которыми оно прикреплено к жизни, — не зная, где оно было прежде или будет после, — это различные «самости», которые составляют нашу единую сложную ->самость*». Между этими «*самостями*» существуют постоянные и часто подобные шоку переходы: рассмотрим обнаженную телесную — «*самость*» в темноте, а затем вдруг освещенную; одетую «*самость*» среди друзей или в компании выше- и нижестоящих; только что пробудившуюся сонную — «*самость*» или выходящую освеженной из приюта; «*самость*», преодолевающую тошноту или обморок; телесную — «*самость*» в сексуальном возбуждении или в ярости; «*самость*» компетентную и беспомощную; «*самость*» верхом на лошади, в кресле дантиста и «*самость*», прикованную и пытаемую людьми, которые также говорят о себе «*я*». Действительно, требуется здоровая личность, для того чтобы открыто сказать «*я*» во всех этих условиях, так чтобы в любой данный момент это «*я*» могло свиде-

*тельствовать о «я» осмысленно непрерывной «самости»*⁷. Человек — это тело, личность, социальные роли, которыми он прикреплен к жизни, это образы и состояния, зависящие от внутренних и внешних обстоятельств. И между этими состояниями нужно обеспечить переход, приурочить их к одному центру, создать из них целое.

Но сложность человеческого существа выражается не только в различных проявлениях человека во времени и пространстве, но подразумевает тот аспект, который вернее всего было бы квалифицировать как *вневременной и внепространственный*, то есть касающийся внутреннего опыта. Не делая ремарки о *вневременности* и *непространственности* этого опыта и, видимо, полагая его именно *пространственным* и *временным*, Эриксон тем не менее его обозначает. Перед человеком стоит проблема связи настроений, желаний, фантазий, мыслей и эмоций, того, что он одновременно, *внеременно* актуализирует, что *со-бытийствует* друг другу. Проблему связи на этих двух уровнях, *временном* и *вневременном*, решает *идентичность*.

Идентичность — это то, чего у человека нет, и то, что он формирует на протяжении всей своей жизни. Формирование *идентичности* начинается в момент встречи ребенка с матерью и «*не «кончается» до тех пор, пока в человеке не гаснет способность узнавать другого*»⁸. Этот процесс по большей части протекает подсознательно за исключением тех случаев, когда «*внутренние условия и внешние обстоятельства усиливают болезненное или восторженное «сознание идентичности»*»⁹, как, например, в приведенном примере с Джемсом.

Формирование *идентичности* подразумевает оперирование с собственными образами, или, как скажет Эриксон, с образами «*я*». Ребенок, не обремененный еще строгими ожиданиями социума на свой счет, экспериментирует со своими идентификациями. В его распоряжении его воображение, которое позволяет ему ассоциировать себя с тем, чего нет, с «*воображаемыми людьми обоего пола, с различными привычками, свойствами, идеями, профессиями*»¹⁰. Юноша же призван сделать выбор в пользу той или иной конфигурации идентификаций, составляющей *идентичность*, и держаться ее

³ Там же. С. 28.

⁴ Там же. С. 28.

⁵ Там же. С. 28.

⁶ Там же. С. 58-59.

⁷ Там же. С. 227-228.

⁸ Там же. С. 32.

⁹ Там же. С. 32.

¹⁰ Там же. С. 62-63.

как входного билета в общество и взрослую жизнь. При этом «оптимальное чувство идентичности переживается просто как чувство психосоциального благополучия. Его наиболее очевидным спутником является ощущение «себя в своей тарелке» и внутренняя уверенность в признании со стороны авторитетов»¹¹. Апофеозом же чувства идентичности, тем, «к чему должна стремиться идентичность любого человека», является «четкое понимание жизни в свете ясной теории... чтобы включить ее в триумфальное действие»¹². То есть чувство идентичности переживается как душевный лад, подкрепленный признанием авторитетов, и этот лад обеспечивается ясной теорией жизни, способной обосновать действия.

Для обозначения неблагоприятных вариантов разрешения проблемы идентичности Эриксон вводит понятия «спутанной идентичности» («смешения ролей», «смешения идентичности») и «негативной идентичности». Негативная идентичность — это конфигурация идентификаций, неприемлемая для общества. Например, сюда относятся проституция, наркомания, гомосексуализм и др. Смешанную идентичность отражает состояние Джемса, который, будучи двадцатилетним юношей, признается: «Я много бы отдал за любое творческое увлечение»¹³. Отсутствие увлечений, то есть какой-либо определенности на свой счет, и есть состояние спутанной идентичности. Спутанная идентичность сопровождается специфическим переживанием времени (заторможенность, сложности при переходе от сна к бодрствованию и наоборот, шизофренические ощущения себя одновременно молодым и старым и др.), крайностями в отношении концентрации на каком-либо деле (от неспособности сконцентрироваться до саморазрушительной поглощенности) и, главное, ощущением неразрешимых внутренних противоречий. Эриксон приводит пример таких противоречий, когда человек не может согласовать свои профессиональные, этнические и сексуальные идентификации или, когда повзрослевший молодой человек не знает, как ему связать свою новую идентификацию «большого мальчика» с прежней идентификацией «маленького мальчика». Эриксон полагает, что эти обе идентификации могут органично влиться в идентичность: «Остроумный, или жестокий, или хороший маленький мальчик,

который становится прилежным, или вежливым, или твердым, выносливым большим мальчиком, должен быть способен — и ему должна быть дана для этого возможность — соединить оба ряда ценностей в ту идентичность, которая позволяет ему в работе и игре, в официальном и интимном поведении быть (и позволять другим быть) комбинацией большого и маленького мальчика»¹⁴. Идентичность, согласно Эриксону, это эластичная структура, способная ассимилировать многочисленные «перемены судьбы»¹⁵.

Несмотря на то, что Эриксон характеризует спутанность идентичности «расщеплением образов «я», потерей центра, рассеиванием»¹⁶, отсутствием ощущения тождества личности и непрерывности, то есть видит в ней разлад личности, фактически же он заявляет о том, что с этого разлада, отсутствия лада начинается любой человек. Юношество, скажет Эриксон, очень схоже с неврозом¹⁷, хотя им и не является. Однако смешение ролей, которое испытывает любой юноша, Эриксон квалифицирует как «кажущуюся неустойчивость эго», с которым подросток может справиться. Слово «кажущееся» выглядит здесь незаконно, ведь неясен исток «устойчивости». Поэтому можно заключить, что спутанность, невротичность является предшественницей и условием будущего антропологического порядка.

Для иллюстрации аспекта идентичности, подразумевающего солидаризацию с идеалами, нормами, установками и менталитетом группы, Эриксон приводит рассуждения Фрейда: «Меня не связывали с еврейством (признаюсь в этом к своему стыду) ни вера, ни национальная гордость, потому что я всегда был неверующим и не получил религиозного воспитания, хотя уважение к тому, что называют «этическими нормами» человеческой цивилизации, мне прививалось. Я всегда старался подавлять в себе склонность к национальной гордости, считая это вредным и неправильным; меня беспокоили подобные явления в народах, среди которых мы, евреи, живем. Но было много другого, что делало евреев и еврейство неотразимо притягательными, — много смутных эмоциональных сил,

¹⁴ Там же. С. 171.

¹⁵ Эриксон Э. Трагедия личности. М.: ЭКСМО, Алгоритм, 2008. С. 135.

¹⁶ Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М.: Прогресс, 1996. С. 222.

¹⁷ Там же. С. 173.

¹¹ Там же. С. 175.

¹² Там же. С. 160.

¹³ Там же. С. 161.

тем более сильных, чем труднее они поддавались выражению словами, а также ясное осознание внутреннего тождества с ними, уютное сознание общности психологического устройства. Кроме того, было ощущение, что именно своему еврейскому происхождению я обязан появлению у меня двух черт, свойственных мне в течение всей моей трудной жизни. Будучи евреем, я чувствовал себя свободным от многих предрассудков, ограничивающих интеллект других людей; будучи евреем, я готов был примкнуть к оппозиции, не заручаясь согласием «сплоченного большинства»¹⁸. То есть солидаризация выражается в ощущении внутреннего тождества, интимной общности психологического устройства с определенной группой. При этом Эриксон выделяет коллективное чувство идентичности на уровне класса, нации, расы и культуры¹⁹.

Резюмируя, можно сказать, что идентичность — это ощущение тождества, цельности, непрерывности, определенности и уникальности личности или общности при наличии «ясной теории», которая описывает мир. Этот феномен можно рассматривать на двух уровнях — на уровне общностей и на уровне отдельного человека. Как перед человеком, так и перед человечеством стоит проблема самоидентичности и формирования организующих идеалов, норм и правил. При этом идентичность как солидаризация личности с идеалами и установками членов группы является производным аспектом проблемы, поскольку для группы он подразумевает уже имеющуюся идентичность, а для индивида — одну из форм достижения этой цельности. Первичным же является вопрос о том, каковы вообще условия достижения цельности и каковы предпосылки потребности в этой цельности.

Что же позволяет Эриксону ввести проблему идентичности и характеризовать ее как жизненно важную?

Проблема поведения

Эриксон спрашивает: «Как у человека появилась потребность в индивидуальной идентичности?» И тут же отвечает: «До Дарвина ответ был ясен: Господь создал Адама по своему образу и подобию, как отражение Его Идентичности,

и тем самым завещал человечеству блаженство и отчаяние индивидуализации и веры»²⁰. И далее, описывая ситуацию «после Дарвина»: «Однажды житель Новой Англии работал у себя в саду. Проходивший мимо священник поздравил его с хорошим урожаем, выращенным с Божьей помощью. «Да, — ответил тот, — а видели бы вы, каково приходилось Господу одному». В этой истории Бог не мертв, а просто поставлен на свое место. Каждая культурная общность на определенном этапе технологического развития по-своему осваивает Неведомое. Но человек века просвещения и технологии, кажется, более, чем люди всех предшествующих эпох, склонен думать, что мир принадлежит ему и что Бог, склонный к экспериментам, очень похожий на человека, готов посторониться... Таким образом, для современного сознания характерно, что человек снова интериоризирует бессмертную Идентичность, ранее спроецированную им на небеса (теперь в принципе достигаемые), и пытается переделать себя по образцу технологического сознания»²¹.

Что обращает на себя внимание в этом фрагменте? Во-первых, характеристика идентичности как индивидуальной. К сожалению, Эриксон опускает проблему трансформации мистериального «мы» в множество индивидуальных «я», и даже складывается впечатление, что он считает автономное сознание отдельного «я» изначальным состоянием человека (например, когда говорит о включении человека в «псевдогруппу» в эпоху первобытных времен или когда рассуждает об эго как неотъемлемом элементе человека вообще). Кроме того, свойство индивидуального и уникального Эриксон в не меньшей степени адресует группе, поэтому мы будем рассматривать его в том же ключе, опуская проблему вычленения «я» из «мы» как требующую самостоятельного рассмотрения.

Во-вторых, Эриксон наделяет идентичность важным атрибутом — он называет ее «бессмертной». Человек — это существо, нуждающееся в бессмертной идентичности, то есть вневременной, не подвластной никаким изменениям, сверхчеловеческой константы. Эта константа и есть способ, каким человек «осваивает Неведомое». Другими словами, человек — это единственное существо в

¹⁸ Там же. С. 29-30.

¹⁹ Эриксон Э. Трагедия личности. М.: ЭКСМО, Алгоритм, 2008. С. 134.

²⁰ Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М.: Издательская группа «Прогресс», 1996. С. 48-49.

²¹ Там же.

мире, перед которым стоит проблема «Неведомого». «Неведомое» касается всего человеческого мира, человек сам для себя есть неведомое, и идентичность — это то, при помощи чего он обживает опасное пространство.

Откуда появилось это опасное, неведомое пространство? Эриксон исходит из посылки о том, что в основе человеческой жизни заложен конфликт между противоречивыми внутренними состояниями человека, не менее противоречивыми впечатлениями от внешнего мира и в целом между двумя этими мирами. Необходимым условием для человека в такой ситуации является чувство доверия. Доверие Эриксон определяет следующим образом: «*Это первичная и основная цельность, поскольку она подразумевает, что внутренний и внешний мир могут восприниматься взаимосвязанно и как благо. Тогда первичное недоверие — это совокупность различных переживаний, не сбалансированных процессом интеграции*»²². Что это значит? Это значит то, что человек — это внемирное, внеприродное существо. В основе человеческого существования лежит конфликт — конфликт с миром и, как следствие, с самим собой. Этот конфликт объясняется тем, что человек — это существо, не заданное полностью работой инстинктов и не вписанное ими в мир. Высвободившееся из-под власти инстинкта антропологическое пространство погружает человека в состояние неприкаянности.

Первичное состояние человека наиболее близко описывает Джемс, которого цитирует Эриксон. Джемс пишет: «*Пребывая в состоянии философского пессимизма и общей депрессии относительно моих изысканий, однажды вечером в сумерках я отправился в прихожую, чтобы взять одну статью, находившуюся там; неожиданно, без всякого предупреждения, как если бы он вышел из темноты, на меня накинута ужасный страх моего собственного существования... Это было подобно открытию; и хотя внезапное чувство прошло, с тех пор я стал весьма чутким к болезненным чувствам других... Я боялся оставаться один. Мне кажется удивительным, как другие люди могут жить, как жил я сам, не сознавая этой ямы незащищенности под поверхностью жизни. Например, моя мать, очень веселый человек, казалась мне загадкой из-за ее нечувствительности к опасности, которую, можете мне поверить, я старался не тревожить*

*своими открытиями. Мне всегда казалось, что моя меланхолия имела религиозные корни... Я имею в виду следующее: страх был настолько захватывающим и сильным, что, если бы я не цеплялся за тексты Священного писания типа: «Вечный Бог — мое пристанище», я думаю, я вырос бы по-настоящему безумным»*²³.

Вот этот страх собственного существования лежит в основе бытия человека. Чего боится человек? Самого себя. Почему? Потому что он чувствует «яму незащищенности под поверхностью жизни», то есть абсолютное метафизическое одиночество, пропасть между собой и миром, он переживает самого себя как пропасть и сознает, что оставлен сам на себя. Имея сознание, для которого нет в мире законов и правил, человек оказывается неприкаянным, чужим, посторонним в этом мире. Он боится своего собственного существования, которому не предшествуют готовые смыслы и ориентиры. Эриксон, снижая пафос признания Джемса, квалифицирует его состояние как форму отчуждения, время от времени переживаемую любым человеком. Но чувство отчуждения возникает в человеке не вследствие какого-то временного сбоя в жизни личности, а оттого, что человек есть существо, изначально отчужденное от мира.

Следствием этого отчуждения является исключительный опыт человека самого себя. Человек, не обладая заданный природой, обнаруживает свою неопределенность и изменчивость. Как говорит Эриксон, «*человек... слишком изменчив чтобы его можно было адекватно описать в терминах точно измеримых величин*»²⁴. Природа человека схожа с природой актера. То есть человек сам для себя вариантивен и не тождественен себе. Это хорошо иллюстрирует приведенное ранее восклицание Джемса: «*Это и есть настоящий я!*», — оборотной стороной которого является утверждение о том, что есть и не-настоящий или не-настоящие «я». Человек состоит из фрагментов и противоречий. Его жизнь переплетается из импульсов, настроений, влечений, впечатлений, воспоминаний, снов и предчувствий. Суть человека — это «*анархические порывы*» и, как следствие, периодические «*приступы зависимости*»²⁵, то есть отчаянное желание чем-то внешним обуздать внутренний хаос. Эта внутренняя анархия — признак человека. Она сохраняет свою силу и в мире уже устоявшихся смыс-

²² Там же. С. 92.

²³ Там же. С. 163.

²⁴ Там же. С. 52.

²⁵ Там же. С. 116.

лов и социальных институций. Эриксон пишет о случаях этих внезапных превращений в жизни, когда человек рушит годами созданные ценности и единства, и говорит о том, что эти случаи показывают «насколько сильна в человеке и характерна для него склонность к тотальным переменам, часто едва скрытая за преувеличенными пристрастиями, предпочтениями и убеждениями, и сколько энергии тратится на внутреннюю защиту от угрозы полной переориентации, в процессе которой белое может превратиться в черное и наоборот. Только проявляющиеся в таких внезапных приверженностях и антипатиях аффекты дают представление о том, сколько энергии «связано» в таких защитных механизмах»²⁶. Даже под приобретенным покровом устойчивости таится бессмысленная мания черное превратить в белое, а белое — в черное, желание опрокинуть свою жизнь, смешать понятие и смыслы и погрузить их в изначальную неразличенность. Перед человеком стоит задача связать свой опыт, удержать анархию и проложить мост в мир, то есть отыскать ту «внутреннюю защиту», о которой говорит Эриксон.

Эриксон упоминает о «живущем в каждом человеке ностальгическом воспоминании об изгнании из рая целостности»²⁷. Но человек — это не просто существо, тоскующее по целостности, это существо, жаждущее этой целостности как условия своей жизни. Ибо в несвязности, хаотичности и дезориентированности жить возможно только во сне. Из состояния хаоса и дезориентации человек извлекает самого себя при помощи идентичности. Эриксон пишет: «Человек как биологический вид выжил, будучи подразделен на группы, которые я называю псевдовидами. Сначала такими псевдовидами были отдельные стаи или племена, классы, нации, но затем и каждое религиозное сообщество стало считать себя единственным настоящим представителем человечества, а всех остальных — странным и непонятным изобретением какого-нибудь незначительного божка. Иллюзия избранности укрепляется наличием у каждого племени собственной теории, мифологии, а позднее — и истории: этим обеспечивалась верность определенной экологии и морали»²⁸. То есть идентичность как «психосоциальное тождество» необходимо было человеку, чтобы выжить.

Почему? Потому что перед человеком стоит проблема его неприродности, то есть отсутствия инстинкта как поводыря в мире. Перед человеком стоит проблема поведения, как скажет Эриксон, проблема «экологии и морали», и эту проблему решает идентичность в форме мифа или теории, которая структурирует мир и задает прежде в нем отсутствующие ориентиры. Она изымает человека из состояния неопределенности и дает человеку выжить. Кроме того, идентичность удерживает целостность группы, поскольку является одной на всех.

Эриксон сравнивает идентичность с якорем: «Психосоциальная идентичность необходима как якорь в быстротечном существовании человека «здесь и теперь»»²⁹. Идентичность, подобно якорю, центрирует антропологическое пространство, вносит в него ориентиры и определенность, удерживая анархическую переменчивость. Она помогает найти точку отсчета, «настоящий», то есть единственный образ.

Эриксон делает интересные замечания из сферы индивидуальной психологии о том, что человек скорее предпочтет негативную идентичность, нежели откажется вовсе от идентичности. Он пишет: «В любом случае многие больные и отчаявшиеся старшие подростки, столкнувшиеся с конфликтом, скорее проявят себя никем или кем-то тотально ничтожным или даже мертвым, и это будет их свободным выбором, чем кем-то неопределенным»³⁰. И еще: «Потребность в жестком, пусть и преходящем стандарте так велика, что молодые люди иногда предпочитают быть никем, абсолютно никем, нежели представлять собой пучок противоречивых фрагментов идентичности»³¹. Почему человек предпочитает быть ничтожным и даже мертвым, нежели отказаться от идентичности? Потому что состояние неопределенности невыносимо для человека. Неопределенность — это всевозможность, хаос, в котором человеку невозможно существовать и что-либо воспринимать. Этим объясняется то облегчение, которое следует за выбором негативной идентичности. Эриксон пишет: «Утверждение молодого человека о том, что «я скорее буду совершенно незащищенным, чем немного защищенным» и молодой женщины о том, что «по крайней мере в канаве я гений»,

²⁶ Там же. С. 89.

²⁷ Там же. С. 93.

²⁸ Там же. С. 50.

²⁹ Там же. С. 51.

³⁰ Там же. С. 186.

³¹ Там же. С. 97-98.

отражают то облегчение, которое следует за тотальным выбором негативной идентичности. Конечно, такое облегчение часто ищется коллективно в кликах и бандах молодых гомосексуалистов, наркоманов и социальных циников»³². Негативная идентичность — это тоже идентичность, то есть то, что избавляет от состояния неопределенности.

Обретение индивидуальной идентичности и групповой идентичности процессы аналогичные, они решают одну и ту же задачу на разных уровнях — уровне индивида и уровне «мы». Еще раз сделаем оговорку о том, что проблема вычленения «я» из «мы» требует отдельного рассмотрения.

Что же можно рассматривать в качестве такого «якоря»?

Религия

Религию Эриксон трактует как институт по восстановлению целостности, более менее зрелую форму идентичности. Эриксон пишет: «Нет сомнения в том, что именно религиозные институты систематизируют и социализируют первый и самый глубокий жизненный конфликт: они объединяют смутные образы первых кормильцев индивида в собирательные образы первобытных божественных защитников; они объясняют смутное ощущение первичного недоверия, придавая ему метафизическую реальность Зла; они предоставляют человеку возможность периодически сообщая с другими людьми через ритуалы восстанавливать ощущение доверия, которое в зрелых людях представляет собой сочетание веры и реализма. Молясь, человек уверяет сверхъестественную силу в том, что он по-прежнему достоин доверия...»³³. Религия восстанавливает ощущение цельности, другими словами, религия дает идентичность, причем эта идентичность имеет статус бессмертной. Религия проводит четкую грань между добром и злом. Цельность и доверие в ней квалифицируются как праведность, раздвоенность и недоверие — как грех.

Религиозные практики накладывают запрет на неопределенность и выполняют роль регулятора человеческой и в целом общественной жизни, например, в первобытных обществах «в обрядах, связанных с достижением половой

зрелости, страх перед неопределенностью, проигранный в ритуальном действе, избывался путем принесения жертвы и обретения священного знака»³⁴. Достижение половой зрелости ставит перед человеком проблему пола и взрослой жизни. Инициация позволяет юноше стать полноправным членом общества, то есть дает ему форму его будущей жизни в виде прав, обязанностей, привилегий и знаний. Проблема пола разрешается в принятии приемлемых форм ведения сексуальной жизни.

Однако Эриксон в институте религии замечает элементы инфантилизма, которые выражаются в «периодической детской капитуляции перед Властью, которая творит все распределяя земную судьбу так же, как и духовное благополучие; демонстрации человеку с помощью покорных поз и смиренных жестов, как он мал и зависим; признания в исповеди, молитве, песнопениях в своих несправедливых действиях и мыслях, греховных побуждениях и страстном призыве к исходному воссоединению через духовное наставничество»³⁵. Покорность и желание наставничества — это инфантилизм, поэтому Эриксон предлагает преодолеть религию как не соответствующую взрослому состоянию человечества и искать «другие формы общего благоговения перед жизнью, которые бы извлекали витальность из расчлененной картины мира»³⁶. Потребность в этих формах, или в идентичности, Эриксон еще раз подчеркивает, напоминая о том, что «только осмысленно устроенный мир может дать веру», то есть о том, что только смыслы скрепляют и оформляют человеческую изначально анархичную жизнь. Правда, Эриксон в данном фрагменте, отвлекаясь от главной проблемы, американизирует понятие веры, говоря о том, что она сопряжена с «бесконечной готовностью человека верить в достижимость главных своих желаний»³⁷.

Считая религию проходным этапом в жизни человека и человечества, Эриксон опускает тот факт, что событие упорядочивания хаоса, внесение ориентиров и различий имеет именно религиозный характер. Эриксону симпатичен разум, и он уповает на него, не взяв в расчет то, что разум выполняет функцию сопоставления и выбора. Но ситуация хаоса, которая характеризу-

³⁴ Там же. С. 97.

³⁵ Там же. С. 116.

³⁶ Там же. С. 116.

³⁷ Там же. С. 116.

³² Там же. С. 186.

³³ Там же. С. 92-93.

ет первичное антропологическое пространство, это не то же, что ситуация выбора, это ситуация до выбора, ибо то, из чего возможен выбор, то есть различий, еще нет. Только посредством мистериального акта можно установить первые различия, ибо он несет с собой трансцендентную силу удерживать и впоследствии установленный порядок. В отличие от разума, который всегда временен и переменчив, мистерия обращена к непреходящему и вечному. Она придает различиям и порядку статус неизблемости, истинности. Разум — у каждого свой, мистерия же очерчивает общее пространство для множества, которое в нее вовлечено, делая возможной солидаризацию. И этот упорядочивающий мистериальный акт имеет характер тотального.

Универсальная склонность к тотальности

Эриксон связывает проблему обретения идентичности с идеей избранности. При этом он занимает двойственную позицию. С одной стороны, он говорит о неизбежности идеи избранности, например, когда пишет: «*негативные модели идентичности — необходимые, хотя и неприятные дубликаты положительных*»³⁸. Или: «*все мы несем в себе какие-то зачатки, тенденции, объяснимые «привязанностью» нашей идентичности к какому-нибудь псевдовиду*»³⁹. С другой стороны, как гуманист он выступает за общечеловеческие ценности и, соответственно, общечеловеческую идентичность, которая решит проблему тотализма.

Проблему тотализма Эриксон рассматривает отдельно на индивидуальном уровне. Тотализм он противопоставляет целостности, как замкнутое единство, абсолютизирующее какую-либо единицу, органичному единству различных элементов и состояний с открытыми границами⁴⁰. Эриксон приводит примеры тотализма из патологии и детства. Один пациент, вспоминая свою замкнутость, говорил: «Я составлял большинство в единственном числе». Одна женщина говорила о своем «праве на единичность». Любой ребенок склонен к тотализму. В детстве он выражается в смене естественного чередования сна и бодрствования нежеланием спать или, напротив, сонливостью; в

стремлении постоянно видеть мать или, наоборот, в отказе ее замечать; в неистовых приступах любви или ненависти, добродетели или порочности; в появлении фетишей, например, «*негигиенично затасканных кукол*»⁴¹.

Внутреннюю склонность к тотальности Эриксон называет универсальной⁴² и видит в ней защитный механизм. Объясняет он это следующим образом: «*когда человек по причине случайных или эволюционных изменений теряет целостность, он реорганизуется себя и окружающую реальность, прибегая к тому, что мы называем тотализмом. Как уже было сказано, не следует считать это просто регрессивным или инфантильным механизмом. Это один из способов, пусть примитивный, существования в окружающем мире, он в какой-то степени помогает, пусть временно, приспособиться и выжить*»⁴³. Тотализм позволяет выжить. Эриксон ищет причины тотализма в тревоге, имеющей корни в детстве, и оговаривается, что этот механизм работает, когда по тем или иным причинам человек теряет целостность, но при этом забывает о том, что человек — это существо изначально, лишенное целостности, что его недоверие носит, как он сам говорит, «первичный» характер⁴⁴. Тогда тотализм — это то, с чего вообще начинается человек. Другими словами, для того чтобы выжить, обжить хаос и «неведомое», скрепить свою переменчивую природу, человек вынужден предпочесть один из элементов, образов «я» или «мы», он должен его абсолютизировать как точку отсчета для всей жизни, создать тотем или бога, истину или миф. Но подобные образования — тотем, миф, история, истина, бог и др., которые скрепляют смысл и задают перспективу существования, — не могут иметь никакой иной характер, кроме как абсолютный. Это следует понимать так, что если наравне с тем, что принято за абсолют, появится другой абсолют, человек погрузится в состояние изначальной неразличности, или придется признать, что человек — это шизофреник, способный вмещать в себе две личности и две жизни.

Неоднозначную позицию Эриксон занимает и в отношении других существенных аспектов феномена идентичности.

⁴¹ Там же. С. 89.

⁴² Там же. С. 90.

⁴³ Там же. С. 90-91.

⁴⁴ Там же. С. 92.

³⁸ Там же. С. 50.

³⁹ Там же. С. 312.

⁴⁰ Там же. С. 90.

Синтезирующая функция эго и Другой

В своих рассуждениях Эриксон совершает две аналогичные подмены. Первая касается работы эго, вторая — формирования общества.

Эриксон возлагает на эго функцию синтезатора и интегратора человеческих хаотичных и фрагментарных состояний. Он пишет: «Одна из задач эго — помочь индивиду осваивать жизненный опыт и руководить его действиями таким образом, чтобы из разнообразных и часто противоположных стадий и аспектов его жизни возможно было синтезировать некоторую цельность — из непосредственных впечатлений и ассоциирующихся с ними воспоминаний, влечений и долга, самых интимных и самых публичных сторон его жизни»⁴⁵. С помощью своих механизмов оно помогает «легче переносить напряжение и разнообразие» и «сохранять чувство безопасности»⁴⁶ и как результат «обеспечивает существование индивида как цельной личности, характеризующейся тождеством самому себе и целостностью как в отношении внутреннего опыта, так и в отношении актуальности для других»⁴⁷. Синтез эго Эриксон сравнивает с работой сердца или мозга — эго на бессознательном уровне «управляет внутренним миром, делает для нас то (как сердце и мозг), что мы никогда не смогли бы «вычислить» или спланировать сознательно»⁴⁸. Посредством отбора и синтеза состояний эго залатывает дыры субъективности, «ликвидирует неизбежные разрывы между уровнями личностного развития»⁴⁹ и тем самым гарантирует непрерывность и самоидентичность личности. Без работы эго, по мнению Эриксона, наши состояния «разорвали бы нас на части»⁵⁰.

Но где искать исток эго? Эриксон считает, что этот «внутренний агент» не врожден человеку и «возникает постепенно на той стадии, когда «цельность» представляет собой физиологическое равновесие, обеспечиваемое обоюдной потребностью младенца получать, а матери —

давать»⁵¹. Другими словами, эго формируется под воздействием Другого.

Фигура Другого настолько фундаментальная, что она, вопреки желаниям самого Эриксона, полностью редуцирует индивидуальное. Описывая юношеский кризис, Эриксон говорит: «подросток на заключительной стадии формирования идентичности страдает от смещения ролей более глубоко, чем когда-либо прежде или когда-нибудь будет страдать еще»⁵². Однако эти страдания оказываются не так страшны, ибо Эриксон полагает, что: «диффузная и уязвимая, отстраненная и несовершенная, но требовательная и самоуверенная личность не слишком невротичного подростка включает в себя множество элементов полусмысленных ролевых переживаний типа «я запрещаю тебе» и «я запрещаю себе». Таким образом, большая часть этих «смешений» должна рассматриваться как социальная игра»⁵³. Эриксон заранее полагает в человеке наличие каких-то «полусознательных» регуляторов личности, то есть кладет порядок до начала порядка, а «кризис» превращает в игру. Вынося источник внутреннего порядка вовне, он фактически снимает проблему.

Эти рассуждения можно резюмировать следующим образом: в основание своей концепции Эриксон кладет фигуру Другого. Другой — это тот, кто обеспечивает порядок, Другой — это поставщик запретов и ограничений, чувства «доверия» и самоидентичности. Об этом ясно и неоднократно говорит и сам Эриксон, когда заявляет о том, что идентичность обусловлена обществом⁵⁴; что общество является поставщиком «ограниченного набора социально значимых моделей»⁵⁵; что общество через мать обеспечивает ребенку ощущение тождества⁵⁶ и доверия⁵⁷; что человек обусловлен своим детством; что «формирование идентичности предполагает процесс одновременного отражения и наблюдения»⁵⁸, то есть происходит под взглядом Другого. Но тогда возникает проблема происхождения фигуры Другого. Что мы знаем о ней и ее природе?

⁵¹ Там же. С. 91.

⁵² Там же. С. 174.

⁵³ Там же. С. 174.

⁵⁴ Там же. С. 52.

⁵⁵ Там же. С. 63.

⁵⁶ Там же. С. 92.

⁵⁷ Там же. С. 114-116.

⁵⁸ Там же. С. 31-32.

⁴⁵ Там же. С. 91.

⁴⁶ Там же. С. 91.

⁴⁷ Там же. С. 83.

⁴⁸ Там же. С. 229.

⁴⁹ Там же. С. 173.

⁵⁰ Там же. С. 229.

В отношении общества и первообщества Эрикссон исходит из аналогичных посылок. Процесс формирования «псевдовидов» он объясняет спецификой психосоциального процесса: *«Конечно, его истоки — в племенной жизни и во всех тех особенностях эволюции, которые привели к возникновению человека. Среди них — затянувшееся детство, во время которого ребенок, наиболее «универсальное» животное, способное приспособиться к самой разной среде, приобретает особенности члена определенной группы, в нем взаимодействуют «внутренний мир» и социальная среда. Ему внушают убеждение, что именно его «вид» входил в замысел творения всеведущего Божества, что именно возникновение этого вида было событием космического значения и что именно он предназначен историей стоять на страже единственно правильной разновидности человечества под предводительством избранной элиты и вождей»*⁵⁹. Эрикссон рассуждает так, как если бы человек прежде был инфантильным и, будучи таковым, включился в какую-то группу, и в ней ему внушили нечто недолжное. Эрикссон грешит оборотами в пассивном залоге. Он рисует неправдоподобную картину существования общества до общества или попросту постулирует существование социума как такового. Но у первых людей не было общества, не было того «гуманного» или «антигуманного» Другого, который был бы поставщиком идей, идеалов, смыслов и форм. Первые люди были лишены роскоши «полуосмысленных запретов».

Теория Эрикссона имеет две проблемы: во-первых, приходится признать, что человек — фигура, производная от социума, что он насквозь про-

низан социальными механизмами, а это вынуждает отказаться от идеи уникальности личности, которой явно симпатизирует Эрикссон. Во-вторых, фигура Другого, социума, на которую возложена вся функция удержания человека и человечества, оказывается призрачной, ибо о ее происхождении мы не знаем ничего и можем лишь верить в нее. Гуманистический настрой Эрикссона заставляет его выступать за общечеловеческие ценности, оставляя в тени собственные замечания о тотальной природе первых общин. А это есть наиболее интересные рассуждения в его теории, позволяющие объяснить механизм идентичности и природу антропологического пространства в целом. Согласно этим замечаниям, в человеке таится страсть к тотальности как к условию своего существования, ибо только посредством абсолютизирующего акта первичный антропологический хаос приобретает незыблемую структуру.

Резюме

Для философской антропологии теория Эрикссона интересна тем, что она, постулируя первичный конфликт человека с миром, ставит под вопрос изначальную целостность человека и открывает его хаотичную, несвязную, фрагментарную природу. Человек начинается со страха своего собственного существования, ибо нет в мире ничего, что дало бы его сознанию готовую форму и опору. Человек вынужден, чтобы выжить, то есть, чтобы иметь ориентиры в мире, действовать и быть сообща, создавать эту опору. Этой опорой, по мнению Эрикссона, является идентичность.

Список литературы:

1. Эрикссон Э. Идентичность: юность и кризис. М.: Прогресс, 1996.
2. Эрикссон Э. Трагедия личности. М.: ЭКСМО, Алгоритм, 2008.

References (transliteration):

1. Erikson E. Identichnost': yunost' i krizis. M.: Progress, 1996.
2. Erikson E. Tragediya lichnosti. M.: EKSMO, Algoritm, 2008.

⁵⁹ Там же. С. 311-312.