

ПРИРОДА ЛЮДСЬКОЇ САМОСТІ ЯК ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА

© Мазур Л., 2009

Досліджуються уявлення від міфологічних до сучасних філософських і психологічних, про природу людської самості і Я та їх співвідношення. Розкрито їхні функції в розвитку індивідуальності і становленні її ідентичності. Виявлено джерела гетерогенності та спонтанної активності особистості.

Ключові слова: ідентичність, самість, Я, розутілена точкова самість, трансцендентність

Lyubov Mazur. Nature of human self and I as a philosophical problem

The author of the article investigates presentations, from mythological to modern philosophical and psychological, about nature of human self and I and their correlations. Their functions are exposed in development of individuality and becoming of its identity. Found out the sources of heterogeneity and spontaneous activity of personality.

Key word: identity, self, I, disengaged punctual self, transcendence

Кризова ситуація в сучасній філософії асоціюється із поняттями деконструкції метафізики, десубстанціалізації світу і людини, що й виражено в тезах: «немає сутності, є існування», «смерть суб'єкта», «людина трансформується в знак» тощо. В результаті замість людини перед нами постає процесуальне, багатоліке утворення і закономірно виникає питання: чи може людина, позбавлена сутності, визначитись в світі, в якому руйнуються будь-які орієнтири для її становлення? Актуальність цієї теми обумовлена відзначеним запереченням сфери трансцендентного, що девальвує раніше встановлені пріоритети, на які могла б орієнтуватися людина в процесі свого утвердження в світі.

Мета роботи – виявити специфіку самості як філософської категорії, що розкриває основні принципи становлення людського буття як творчого акту. Для цього передбачається реалізувати такі завдання: по-перше, застосовуючи генетичний та феноменологічний методи у дослідженні архетипу самості, дати характеристику феномену самості, розкрити механізм розвитку егосвідомості і Я та їх роль у процесі індивідуалізації особистості; по-друге, спираючись на історико-філософський матеріал, проаналізувати дві тенденції – тотожності і розрізнення – у розумінні природи людської самості з тим, щоб деякою мірою наблизитись до розуміння єдності її сутності.

Дослідження понять "Я" і "самість" має велике як теоретичне, так і практичне значення від побудови картини світу до можливості розмежування психологічних процесів, їх змісту і результатів. Новизна підходу зумовлена відсутністю загальноновизнаної концепції і фундованої нею мови теоретичних понять, які б дали змогу описувати процеси формування ідентичності, а також процеси мислення, які відбуваються в контексті різних форм і станів свідомості і самосвідомості.

Ще Сократом і Платоном було зауважено, що набуття нових знань, укріплення віри чи її втрата, випробування горем і радістю, могли докорінно змінити поведінку людини, і це радикально виділяло її з-поміж усіх живих істот. Кожна, за невеликим винятком, людина знає, що в усіх подіях вона залишається сама собою. Лише мало хто або самі в собі помічали присутність іншого, інакшого, або когось сприймали як носіїв інакшого, – і тоді вони або вважалися обраними і ставали жерцями, шаманами, магами, або виганялися із суспільства, що прирікало їх на вірну смерть. Помічена подвійність породила в міфах і релігіях інтуїцію про те, що в людині змішані дві природи: з одного боку, в ній є щось вічне і незмінне, а з іншого, – в ній є дещо, що змінюється, згідно з законами природи. Ця інтуїція вперше була оформлена в концепції Ка і Ба ще шість тисяч років

тому в релігійних уявленнях Стародавнього Єгипту. У більшості культур існують різні терміни для позначення того, що в людині є минушим, змінним, і того, що покладається суттєвим, вічним.

За свідченням Л. Леві-Брюля [7, с. 267–269], чурінга австралійських аборигенів є загальним тілом людини та її тотемного предка (інінгукуа), який жив до неї і не помре разом з нею. Це “родовий досвід всередині нас”, який інкорпорований в тіло і є основою розвитку окремого індивіда. Родовий досвід, згідно з положенням аналітичної психології, зберігається в інстинктах колективного несвідомого. З розвитком свідомості інстинкт набуває форми образу. Такі, представлені вже центрально, інстинкти К.-Г. Юнг називає архетипами.

Асиміляція світу свідомістю передбачає його роздрібнення, що дає можливість пізнати окремі об’єкти спочатку як образи і символи, лише потім їх сутність і далі – як концепцію. Як відбувається фрагментація архетипу, можна прослідкувати у міфах про героя. Спочатку його боротьба спрямовується проти первинного архетипу уроборосу. Після того, як дракон буде розколоти, герой почне війну з батьком і матір’ю, кінцевим результатом якої стане “констеляція, в якій дихотомія стає абсолютною. Проти героя виступають Жахлива Мати і Жахливий Батько, з ним – Бог-Отець і Непорочна Богиня. Отже, зародковий світ уроборосу стає людським світом, якому надається форма життя героя. Людина, наслідуючи героя, тепер займає своє законне місце між верхнім і нижнім царствами” [11, с. 338].

Отже, фрагментація архетипу і свідома асиміляція світу стає можливою через формування образів – надання неоформленому певних форм. Це веде до інтеріоризації “зовнішнього” світу, до нарощування внутрішнього змісту. Вторинна персоналізація веде до того, що людина, яка в тотемізмі ідентифікувала себе з твариною, стає здатною до саморозрізнення і починає усвідомлювати себе як людську істоту, яка має власний центр – Его, яке постійно співвідносить себе з зовнішнім світом, групою і самим собою.

Багато дослідників – Отто Ранк [14], Г. Рохейм, В. Штекель, Дж. Кемпбелл [6], Е. Нойманн [11], В. Тернер [18], Мірча Еліаде – виходять з того, що героїчний міф є символічною формою виразу процесу індивідуалізації – формування особистості, досягнення нею повноти, цілісності, зрілості. Міфічний герой є метафорою центру людської свідомості – Его. Індивідуалізація в міфі представлена серією подвигів, де вирішальною є перемога над чудовиськом – втіленням несвідомих комплексів. Цей центральний момент представлений в психоаналізі як комплекс Едіпа: інцест з матір’ю означає контакт з небезпечним несвідомим, завдяки якому герой долає жахливий аспект самості, щоб звільнити аспект плідний і щедрий. Цей епізод часто доповнюється звільненням красуні-полонянки, яка стає його нареченою (архетип аніми). Щодо вбивства батька, то цей архетип так само амбівалентний: поруч з позитивним (творцем) стоїть негативний (консерватор, узурпатор).

Отже, аналіз міфології дає можливість побачити, що вже на її рівні визнається специфічна природа самості, вона підноситься до рангу космічного принципу нарівні з принципом фізичного буття. Для психіки як копії макрокосму природним станом є зіткнення її складових. Отже, інстинкти, архетипи не тільки пов’язують психе з космосом, але й розривають її на частини, оскільки тягнуть її в різні боки. Це означає, що людина постійно знаходиться у конфлікті із самою собою і тільки зрідка їй вдається підкорити своє життя одній цілі, але за це, як правило, їй доводиться платити доволі високу ціну, придушуючи інші сторони своєї природи. Також генезис свідомості засвідчує, що Я не є трансцендентальним, а має функціональне походження, а самість неоднорідна і амбівалентна. У ній присутні комплекси, які можуть оволодівати нами. Існування комплексів підриває наші наївні вірування в єдність свідомості і верховність волі, оскільки вони можуть вводити нас в стан примусу, компульсивного мислення і дії.

Унікальність міфу про Ісуса Христа полягає у ствердженні його парадоксальної подвійності: він і Бог, і людина. З психологічної точки зору, це означає, що Христос водночас символізує і самість, і ідеальне Я. К.-Г. Юнг докладно дослідив ідею Христа як символу Самості і як парадигму індивідуалізуючого Я. Образ Христа, на відміну від попередньо розглянутого архетипу міфічного героя, дає нам картину вже індивідуалізованого Его, яке усвідомлює, що ним керує самість. Визнання Его своєї самості сталося у нього під час хрещення, коли Дух Божий у вигляді голуба зійшов з небес (символ архетипової психіки) і благословив Христа. Але зустріч Его із самістю досить небезпечна. Євангеліє від Матвія свідчить, що Дух Божий, який зійшов з небес, перевтілювався

у диявола. Три випробування, через які проходить Ісус, є тими звабами світу, з якими має справу кожна людина, яка стає на шлях індивідуалізації. Це спокуса використати енергію самості в гонитві за матеріальними статками, спокуса слави і влади.

Драма розп'яття на хресті відображає кінцеві аспекти індивідуалізації. На думку Е. Едінгера, самість для того, щоб з'явитися в просторово-часовому світі, повинна змиритися з партикуляцією і втіленням в кінечному. Проте її готовність відмовитися від вічного, непрявленого стану і розділити людську участь свідчить, що архетипова психіка схильна спонтанно насичувати і підтримувати Его. Але Его, своєю чергою, повинно утримуватися від інфляційних процесів і в кризових станах намагатися знайти такий архетиповий образ, який відображав би його індивідуальну ситуацію [25, с. 178–180].

Отже, центральна фігура будь-якого міфу може розглядатися не тільки як метафора Его, але як символ трансцендентної функції. Вона має унікальну здібність – знаходити в процесі ідентифікації золоту середину між світлом і темрявою, думкою і почуттям, свідомим і несвідомим, нумінозністю архетипу і буденною реальністю. Цілісна особистість успішно долає амбівалентність існування, вона добре відчуває себе як при світлі свідомості, так і в темряві несвідомого, вона переконана, що повсякденність не відкидає реальність глибин, і єднає два світи разом. Медіація, примирення протилежностей, пошук серединного шляху є головним засобом досягнення урівноваженості, цілісності і повноти буття.

Індивідуалізація і становлення Самості є єдиним процесом і творчим принципом, з якого випливає увесь порядок, який греки називали космосом. У піфагорійців індивідуальність (монада) ототожнювалась із центральним Творчим Вогнем, який був джерелом творіння і керування. Це нагадує алхімічний символізм, в якому монада є іскоркою, часткою світла і вогню. Звідси можна зробити висновок, що принцип індивідуальності є джерелом як свідомості (світла), так і енергії (вогню). Він є недоступним для раціонального осмислення. На думку Платона, Єдине (Монаду) неможливо досягнути за допомогою логіки, тому що логіка веде до суперечностей. В діалозі „Парменід” він наводить цілий перелік суперечностей: „єдине не знаходиться ні в спокою, ні в русі”; „єдине... завжди повинно знаходитися як в русі, так і в спокою”, „єдине відчуває і не відчуває як себе, так і інших”, „єдине існує і не стає старшим або молодшим за себе” [13, с. 453–458] тощо.

Такі твердження для раціоналістичної філософії позбавлені сенсу, проте для опису психологічної реальності можуть мати сенс. Якщо вважати, що індивідуальність має два центри – Я і самість – тоді вказані суперечності посідають своє місце. Его є певне втілення, сутність, яка бере участь у подіях мінливого світу, світу простору, часу і причинності. Самість же перебуває у зовсім іншому світі, який знаходиться поза межами свідомості і форм його сприйняття. На думку Е. Едінгера: „Его становить центр суб'єктивної ідентичності, а Самість – центр об'єктивної ідентичності. Его живе на землі, а ім'я Самості написано на небесах” [25, с. 197].

Ляйбніц, розмірковуючи про беззаконність монад, констатує, що вони „не мають вікон і дверей, через які щось могло б входити в них або виходити” [8, с. 413–414], що означає, що мое переживання не виходить за межі моєї сфери, замкненої для зовнішнього; що кожна сфера має однакові елементи і, незважаючи на це, залишається непроникною для інших. Проте ми беззаконні лише по відношенню до власного життя, власних суджень, але вступаємо в об'єктивні стосунки співчуття до інших, коли встановлюємо істотний зв'язок з індивідуальністю загалом. Отже, якщо Его не має вікон, то Самість і є тим вікном, що відчиняє інші світи.

До опозицій духу і матерії, вічного і тимчасового, незмінного і мінливого в природі загалом і людській природі зокрема, Августин додає ще один вимір, який характеризується в термінах внутрішнього і зовнішнього. Світло Бога перебуває не лише ззовні і освітлює порядок космосу, як це було у Платона, але й всередині людини, тому „є світло, яке ми сприймаємо оком, і світло, завдяки якому око може сприймати”. Августин переносить центр уваги у пошуках Бога із сфери об'єктів до самої діяльності пізнання. На відміну від першої сфери, яка представлена загальнодоступним, спосіб пізнання у кожного свій, індивідуальний, і тому залучатися до розгляду цієї діяльності й означає входити в царину самості, ставати на рефлексивну позицію. Те, що Бога треба шукати всередині себе, засвідчує наше прагнення до самопізнання. Хоча душа і є даністю для

себе, проте вона може зовсім не знати себе. Але щоб знайти це знання, треба мати відповідний пункт для пошуку. На думку Августина, десь всередині нас існує неявне розуміння того, хто ми є, розуміння, яке веде до справжнього самоусвідомлення. І це є наша пам'ять, в ній знаходиться джерело світла, яке осяває кожну людину, що приходить в світ, – Бог [1]. Отже, і початковим, і кінцевим пунктом самопізнання є Бог, а сенсом цього процесу є розгортання самості від зовнішнього до внутрішнього і від внутрішнього до вищого.

Проте утвердження механістичного світобачення в епоху Нового часу призвело до згортання самості у так звану точкову самість. Цю зміну починає вже Декарт. Вона полягає в тому, що ми маємо стати на таку позицію щодо самих себе, яка виводить нас за межі нашого звичного способу відчуття світу і себе. Сенс декартівського *cogito ergo sum* полягає в тому, що в акті сумніву я відрізняю себе від тіла, від усього чуттєвого і моє розрізнення себе є моєю відмінністю. Отже, суть ідентичності, за Декартом, полягає в тотожності Я, безумовному запереченні всього тілесного і безпосередньому ствердженні, що існую я сам, а не інше, не тіло. Визначальною ознакою такої відстороненої позиції є докорінна рефлексивність, оскільки для того, щоб об'єктивувати досвід Я, ми повинні на ньому зосередитись. Мета цієї операції – відібрати контроль як у наших бажань, так і у наставників, усталених звичаїв і авторитетів, а результатом її повинна стати самовладність розуму.

Якщо Ляйбніц в межах телеологічного бачення намагається зберегти індивідуальну самість, то Дж. Локк і його послідовники-просвітники роблять наступний крок у звільненні від неї. Для Локка навіть наша мотивована дія вже не є „підніжкою скелі” у збиранні себе, оскільки мотивація залежить від зв'язку, який встановлює кожний з нас між внутрішнім неспокоєм і певними благами, що його спричиняють. Проте розум має „владу призупиняти виконання будь-якого з наших бажань, а отже, й усіх, одне за одним; він може вільно розглядати їхні об'єкти, досліджувати їх з усіх боків і порівнювати з іншими”. Тому „людина може відкласти акт свого рішення за чи проти запропонованої речі до того часу, поки не перевірить, чи справді ця річ за своєю природою, сама по собі чи за своїми наслідками зробить її щасливою чи ні. Бо обравши річ одного разу, ми робимо її частиною свого щастя; вона збуджує бажання, і це дає нам відповідну міру неспокою” [9, с. 321].

Такий суто детерміністичний погляд на мотивацію людської поведінки відкриває обрії для зміни себе. Раціональний контроль може поширюватись до можливості змінювати власні звички, а отже, і самих себе. „Прийняття такої позиції, – вважає Ч. Тейлор, – означає ідентифікацію себе із владою об'єктивувати й переробляти, і цим актом дистанціювати себе від усіх часткових ознак, які є об'єктами потенційної зміни. По суті ми є не щось створене із цих ознак, а те, що має здатність встановлювати їх і працювати з ними” [17, с. 233].

Локк не отожднює самість чи особистість із будь-якою субстанцією (матеріальною чи ідеальною), проте робить її залежною від свідомості. На його думку, ідентичність самості полягає у психологічній неперервності свідомості. “Наскільки свідомість може бути спрямованою назад, до будь-якої минулої дії або думки, настільки поширюється тотожність цієї особистості; ця особистість є тепер те саме Я, що і тоді, і дія була здійснена індивідуальністю, тотожною з теперішнім Я, і яка в теперішній час роздумує над цією дією” [9, с. 387–388]. Але Локк все ж таки розрізняє самосвідомість і її втілення, Я і самість. Це покладено в основу його уявних експериментів, коли одна й та сама свідомість перебуває в різних тілах, або дві свідомості знаходяться в одному тілі, або дві свідомості обмінюються тілами. І по-друге, на ідентичності самості, на його думку, „ґрунтується уся справедливість нагороди та покаяння, щастя та нещастя”; і це означає, що він визначає її в просторі відповідальної дії.

Феномен парамнезії, коли особа пам'ятає досвід когось іншого, становив для Локка нездоланну проблему. Чи робить мене відчуття чужого досвіду як мого власного ідентичним до цієї особи? Чи вправі я нести відповідальність за дії цієї особи? Локк ухиляється від стверджувальної відповіді, посилаючись на благість Бога, який не допускає несправедливої винагороди чи покарання за фатальну помилку свідомості. Але в цьому випадку очевидним є те, що він зіткнувся з дорефлексивним розумінням ідентичності, яке суперечить його уявленню про самість, ідентичність якої спирається на усвідомлення цієї ідентичності.

З позицій інструментальної раціональності, не здатної охопити ірраціональне, самототожність Я є Я очевидна, бо самосвідомість не може бути хибною. "Я є те саме, чим воно себе покладає, і воно покладає себе як те саме, що воно є. Отже: Я є безумовно тим, чим Я є" [21, с. 80]. Проте таке розуміння людської ідентичності є доволі спрощеним і однобічним. По-перше, хоч Я і очевидне, але не самодостатнє. Я мислю або відчуваю щось, тобто те, від чого я залежу. Людина відчуває, мислить, усвідомлює себе лише в ряду протиставлень недосконалого і досконалого, відносного і абсолютного, потворного і красивого, добра і зла тощо. По-друге, Я і самість тут є лише раціональними ідеями. Так, враховуючи *cogito ergo sum*, Декарт доводить не своє власне існування окремого, емпіричного суб'єкта, а існування духу. Як справедливо відзначає Л. Фейєрбах, "дух в розумінні Декарта, має свою дійсність в тому, що називається Я, або самістю. Дух, оскільки він відокремлює себе від усього тілесного, відкидає його від себе як чуже, що не належить йому, не тотожне з ним, і в цьому відокремленні і розрізненні має своє позитивне визначення, він існує лише оскільки і коли мислить, тобто сутність його полягає в мисленні, і власне в тому значенні, яке воно має у Декарта, в значенні однієї лише свідомості, самодостовірності, як відношення до себе, що відрізняє себе від тіла; він є ніщо інше, як Я, або самість, або дух..." [19, с. 245].

Щодо подолання цих вад слід відзначити, що західноєвропейська релігійна філософія, і особливо, російська, продовжуючи традицію східного і християнського містицизму, виходять з того, що людина тільки тому може відчувати свою причетність до божественного начала, що сама має безумовне божественне значення. І воно полягає в здатності долати будь-яке обмеження, не задовольнятися конечністю, переступати через межі себе. Це і є людська самість, що є передумовою нескінченного розвитку людської особистості. І якщо прояви духу об'єктивуються і стають предметом рефлексивного пізнання, то самість лише відчувається як „я есмь”, вона дається нам через „внутрішнє чуття”. Тому самість для мене самоочевидна, але непізнана. Цей факт був відомий ще Сократу, який говорив, що душа чинить опір самопізнанню.

Так у чому полягає природа і межі людської самості? Тут пригадуються слова Паскаля: „Той, хто любить будь-кого за красу, чи любить він його? Ні, бо віспа, яка знищить красу, не знищивши людину, примусить його розлюбити цю людину. І якщо мене люблять за мої судження, за мою пам'ять, чи люблять мене? Ні, бо я можу загубити ці якості, не загубивши самого себе. Так де ж це я, якщо воно не в тілі і не в душі?” [12, с. 344–345]. Вони повністю співзвучні з роздумами Вишеславцева, що „...самість – не тіло, і не душа, не свідомість, не несвідоме, не особистість і навіть не дух. Так що ж вона є? Вона не є „щось”, не предмет чи об'єкт, не ідея, – вона є нескінченний вихід за межі самої себе (трансцензус) і свобода...” [2, с. 258]. В той же час її зречення від усього, її усунення від усього означають її іманентність, бо це її тіло, її свідомість, її дух, її світ, вона належить їм, а вони їй. Лише належачи їм, привласнюючи їх, самість долає, перевершує всі ступені буття і здійснює власну свободу. Отже, в самості покладена фундаментальна антиномія іманентності і трансцендентності.

Дещо з інших позицій реабілітація самості відбувається в німецькій класичній філософії. Кант називає її „сутністю в собі” і вважає, що вона не є субстанцією, а основою внутрішнього досвіду у часовому вимірі. Проте його розколоте Я (на емпіричне Я і трансцендентальне Я), на справедливую думку Дельоза, „пов'язане з пасивністю суб'єкта і є породженням часу, яке є часом споглядання, а не часом суб'єкта, який діє...” [4, с. 114].

Цей момент долає Гегель, який виходить з того, що „істинне буття людини є її дія” [3, с.172], а рушійною силою людської діяльності є потреби, жадання. Початковою фазою формування Я є тілесна самість. Наші відчуття і наші рухи поставляють нам постійне усвідомлення того, що я є я, тобто у людини конститутивний елемент ідентичності представлений її вродженою природою. Завдяки своєму тілу вона існує як природна істота, що має певні фіксовані характеристики і прихильності. До них належать її нахили і задатки, таланти і вади, прояви темпераменту і характеру, – усе, що успадковано природою, і таке, що проникає в людину за звичкою чи як результат наслідування, тобто все, що не здобує її зусиллями. Отже, за Гегелем, виходить, що людина як індивід є природною безпосередньою ідентичністю ($A=A$) лише спочатку, як вихідний момент життєдіяльності, бо будучи діяльною істотою, вона постає негативністю ($не-A$), що означає

її здатність власними силами скасовувати свою ідентичність і ставати тим, чим вона раніше не була і навіть переходити в свою протилежність. Це означає свободу змінювати природу, яка належить А, і творити інакшу; свободу самому визначати себе по-іншому, ніж через фіксовані характеристики А, – завдяки тому, чого ще не було раніше. Стати іншим, ніж ти є, – означає стати супроти самого себе, означає існувати таким, яким ти був, для такого, яким ти є зараз. А це, своєю чергою, означає перехід буття-в-собі в буття-для-себе.

Жадання, на думку Гегеля, притаманне буттю-для-себе. Воно породжується не природою, яка є статичною і повною і не потребує доповнення, завершення, а усвідомленням того, що йому чогось бракує, – власною нестачею. Ж.-П. Сартр, розвиваючи цю гегелівську думку, вважає, що бажання є трансцендентним: „існуюче і нестача, що здійснюється, одночасно схоплюються і перевищуються в єдності тієї ж самої тотальності. І те, що само конститує себе як нестачу, може здійснювати це лише через перевищення себе в напрямі до певної великої форми, що розпадається” [16, с.150]. Але тотальність в природі не задана і людська реальність завжди є недостатністю цієї тотальності, є перевершенням себе за допомогою того, чого їй бракує.

Задоволення жадання залишалось би тваринним, фізичним задоволенням, якби до нього не приєдналося ідеальне „я”, але, своєю чергою, цей елемент самосвідомості ніколи не проник би в свідомість, якби не існував „інший” як інша самосвідомість. Самість, за Гегелем, формується в цьому неспокої, першому метушінні свідомості між собою і іншим, вона набуває досвід, який засвідчує, що вона є єдністю протилежностей: „я”, яке є „ми”, і „ми”, яке є „я” [3, с. 99]. Отже, самість не абстрактна, а навпаки, є конкретним досвідом, який формується на основі практичної дії, що знімає в собі діалектику інстинкту і самосвідомості, природи і духу і становить єдність „я” і „ми”.

Визнаючи дуальність людської природи та необхідність морального вибору, Шеллінг так само актуалізує проблему ідентичності самості (а не тотожності) [23]. На його думку, людина є єдністю двох незалежних початків: п'їтьми і світла, природи і розуму, що породжує суперечності між універсальною і приватною волею, суперечності, вирішення якої є настільки важким, що здається неможливим. Цей початок в людині і є її самістю. У поєднанні з розумним початком самість стає духом. Як дух вона стає вільною від обох початків і перетворюється у волю, яка вже не є порядком універсальної волі, що творить в природі, а особливу, що володіє повною свободою. Отже, у людській волі відбувається відокремлення духовної самості від світла, тобто розділення початків, що й породжує в людині внутрішню боротьбу, пошук власного життєвого шляху, пошук свого Я.

Критика абстрактної самості ведеться й з боку романтизму. Природа є джерелом блага, доброзичливості, гармонії, взаємного розуміння, але відсторонена позиція інструментального розуму відірвала людину від власної самості – джерела її розвитку. Людське життя розглядається як виявлення потенціалу, але його реалізація здійснюється не згідно з заданою формою, визначеним взірцем, навпаки, форма може визначитись лише в процесі самореалізації. Це означає, що в основу людської індивідуалізації покладено експресію – самовираження, те, що кожен індивід є інакшим і самобутнім.

Як бачимо, модерна ідентичність постає перед нами, з одного боку, як автономна незалежна особистість, здатна до відстороненого раціонального контролю, з іншого, – як самобутня індивідуальність, яка покликана до самовираження і самоутвердження, тобто з самого початку в ній закладена напруга. Якщо прийняти позицію відсторонення від власної природи і відчуттів, то здатність до прояву себе стає неможливою. Так що може забезпечити єдність індивідуального людського життя? – Напевно, воля, яка може взяти на себе відповідальність за буття і зробити його власним законом.

Кажучи, що людина має слїдувати власній природі, Ф. Ніцше не має тут на увазі її фізіологічне буття, а буття у всій онтологічній повноті цього слова, – людську самість. Вона „не каже Я, але є Я”, для якого дух, як і почуття, є „допоміжним інструментом і іграшкою”, бо вона є „могутній господар, невідомий мудрець, якого називають Само”. Самість, яка „дивиться очима почуттів і чує вухами духу”, навіює Я свої уявлення і є для нього дороговказом [10]. Волі до влади явно недостатньо, щоб ствердити себе. Влада сама по собі безформна і без опори на істотну єдність і уміння керувати собою ввергає в хаос. За словами Ф. Ніцше: „...є вища сила, проте не знають до чого її докласти. Засоби є, а цілі немає”. Наочним підтвердженням можуть стати персонажі романів

Ф.М. Достоевського, наприклад, Раскольников або Ставрогін. Коли вони намагаються проявити свою волю через абсолютну дію і тим самим довести її самим собі, то терплять фіаско: в той самий момент, коли, здається, утверджується їхня воля, вони гинуть, бо виявляється, що всередині них немає нічого, що могло б підтримати їх і скерувати далі.

Цю парадоксальність співвідношення волі (свободи) і самості вдало розкриває С.Л. Франк. Свобода в первинному сенсі слова негативна: це щось неготове, незакінчене, невизначене, безпідставне тощо, це – чиста потенційність, відсутність опори і визначальної основи. Саме цей початок ірраціональності, безгрунтовності, неважкості, анархії й становить, на його думку [21, с. 337–340], первинне, елементарне ество безпосереднього самобуття як динамічної життєвої сили. Саме там, де панує ця первинна сліпа свобода, самість людини потрапляє до неї в рабство: активний самостійний початок, здатний зробити її суверенною автономною особистістю, стає невільним. Її дика нестримна сила експансії гонить нас вийти за межі нас „самих”, перестати бути „самими собою”, намагається вислизнути з-під влади внутрішньо всеохоплюючого, формуючого і скеровуючого начала самості. Цій сліпій свободі, що є началом безособовості в нашому внутрішньому житті, протистоїть інша, вища свобода, яка притаманна самості, і є джерелом спонтанності і формування себе як істинного буття, перебування „у-собі-самому”.

У цьому ключі можна інтерпретувати особистий досвід Ф. Ніцше: розривання усіляких пут, нетерпимість до будь-якого обмеження, безупинний рух вперед по той бік будь-якого досвіду, ідеї, людської прив’язаності до іншої особистості, без страху перед руйнуванням і суперечностями – усі ці прояви його трансцендентності виявились замкненими в ланцюгу життя, коловороті енергії в світі, де Бог мертвий. Згубність цього шляху відчував сам Ніцше: „Я відчуваю, що веду вкрай небезпечно життя. Я одна з тих машин, яка може вибухнути” [24, с. 102]. На думку Ю. Еволи, Ніцше являє собою яскравий приклад людини, трансцендентність якої пробуджена, проте не центрована у самості: «коли обирають шлях абсолютного утвердження і засвоюють усі форми «сходження» і активації вищої інтенсивності життя, єдиним рятівним рішенням залишається свідомо зміна полярності, можливість того, що в деякий момент у певній ситуації або за певних обставин межеве напруження життя, завдяки онтологічному розриву рівня, трансформується, фактично перевертається у нову якість» [24, с.103].

Як відомо, Ніцше виділяє два початки буття: діонісичний, який є обоженою іманентністю, з п’яним утвердженням життя в його найірраціональніших і найтрагічніших аспектах, та аполоністичний, що означає втечу від дійсності. Проте лише синтез обидвох початків і дає той розрив, що забезпечує вивільнення найвищого напруження життєвого поривання у щось «більш-ніж-життя», пробудження трансцендентного в собі.

Визнання подвійної структури людини і розриву рівня «життя» шляхом припущення існування вищого буття є вихідними і для екзистенціалізму. Так, М. Гайдеггер розглядає трансценденцію як фундаментальну структуру суб’єкта, самості, «сутності, яку ми завжди являємо собою». Оскільки «само» покладається як невизначена можливість буття, оскільки немає будь-якої сутності, із якої випливало б «тут-буття», тобто моє конкретне буття, обумовлене в світі і часі. Людина постає як істота, яка має буття не в собі і не позаду себе як вихідне начало, а попереду, як те, що вона повинна схопити. Пробудження трансцендентності вона змушена просто терпіти, отже, трансцендентність – це не прояв свободи, а примус: «людина приречена бути вільною» і коли усвідомлює це, то жах затискує її у свої обійми і породжує абсурдне почуття відповідальності (Ж.-П. Сартр). Буття завжди випереджає, тому цей процес «горизонтальної екстатичності» (за Гайдеггером), «темпоралізації» (за Сартром) не може завершитись повним його володінням. Звідси легко зрозуміти, що людині, яку спонукає екзистенціальний страх і яка змушена для того, щоб бути, підкорятися становленню, ще до того усвідомлює безглуздість її «несправжнього» існування в соціалізованому житті, залишається прийняти «буття-до-смерті» і стати на межу «філософії кризи».

Все ж таки екзистенціалізм у структурній подвійності трансценденції – екзистенції центр тяжіння Я переносить на екзистенцію, а існування визначається «ситуацією», тобто тим станом, в якому фактично перебуває кожний індивід в просторі, часі і історії, тому самість ставиться в залежність від «тут-буття» і повністю пов’язується із турботою: «Люди є все ж те, чим вони стурбовані», «самість є постійно наявна основа турботи», а самість проявляється у власній

здатності-бути-собою, тобто «у власності буття присутності як турботи» [22, с. 362]. І оскільки «тимчасовість оголюється як сенс власної турботи» [22, с. 367], то й самість за своєю суттю є історичною, плинною в часі. І це явно суперечить очевидному, що власне визначене «ситуаціональне» буття, тут-буття, є простою маніфестацією істинного само і може змінюватись залежно від позиції, яку займає людина, бо вона все ж таки попри все здатна досягти висот вищої свободи, пройти по ливні, натягнутій над безоднею. Про що й сказав Ф. Ніцше, що небезпечним є цей шлях, проте ще небезпечніше зупинитися на півшляху і обернутись назад.

Ще С. К'єркегор відзначив парадоксальність людської самості, вказуючи на те, що в ній співіснує конечне і нескінченне, минуше і вічне, джерела трансцендентності і індивідуалізації, неповторної в екзистенції. Особливість її діалектики полягає в тому, що не треба долати ці полярності, а приймати їх як даності, тобто позитивно покладати друге відповідно до першого, щоб з'єднати те, що в людині є «осколок» (С. К'єркегор), і наблизитись до «невловимої таємниці» (М. Гайдеггер).

Проте проблема трансцендентного вибору, яка, на думку більшості екзистенціалістів, становить основу тут-буття кожного індивіда, актуалізувала замовчувані раніше до-, поза- і надлюдські трансцендентні виміри особистості, спонукала до усвідомлення власних коренів і вищої свободи. У сучасних дискурсах, близьких до постмодерністських і герменевтичних, усе, що здавалося важливим і вирішальним у людському існування як такому, набуває відносного характеру, проте не переростає у байдужість і не змушує почувати себе вигнанцем. Акцент робиться на самості як центрі сумативної цілісності свідомого і несвідомого психічного буття. Стає зрозумілим, що цілісності за життя людина не може мати, бо завершеність її цілісності визначається датою смерті. Та й авторство на «самість» обмежене іншими, які покладають на неї відповідальність. Поль Рікер розглядає самість як інакшість [15, с. 378–380]. А згідно з К.-Г. Юнгом, самість – це «ціль життя, бо вона досконалий вираз того, як складається доля, що й називається індивідуумом, і не тільки окремої людини, але й всієї групи, в якій вона доповнює інших до цілісного образу» [27, с. 314].

Підсумовуючи, слід виділити основні етапи в концептуалізації самості і Я: 1) самість сприймається як цілісна архетипова психе, яка під впливом аналітичної діяльності его-свідомості, що зароджується в ній, диференціюється, і стає основою індивідуалізації. Завдяки ритуалу, що є джерелом первинних ідентифікацій, відбувається інтеріоризація цінностей, норм, ідеалів, моделей поведінки. Ідентифікація з героїчною фігурою демонструє прийняття на себе інакшого і приховано присутня в ідентифікаціях цінностей, це сприяє тому, що «загальна справа» стає вищою за будь-чье власне життя, тим самим елемент лояльності розвивається в характері і слугує збереженню Я; 2) з розвитком рефлексивності і аналізу верховну позицію по відношенню до самості займає Я, відбувається її розутілення і перетворення у точкову самість; 3) самість постає як процес самовизначення особистості, її творчої самоактуалізації (Ніцше, романтизм, російська філософія, екзистенціалізм). Поняття Я означає діючого агента, актора і фіксує ментальну репрезентацію особистості, її самосвідомості, її уявлення про себе; 4) на сучасному етапі постала проблема подолати негативне відношення до самості як процесуальності і знайти джерела її абсолютності і визначення її етичної детермінації.

Також історико-філософський огляд дає нам можливість виділити дві тенденції, дві традиції в осмисленні природи і меж людської самості і Я. Критерієм їх виділення є розуміння особистісної ідентичності: ідентичність як тотожність, і ідентичність як самість. Лише, коли часові імплікації починають виходити на передній план, протистояння між двома традиціями починає створювати проблемне поле. З чим можна пов'язати сталість особистості у часі? Відповідь, на перший погляд, є простою. – Характер як сукупність схильностей, за якими ми впізнаємо ту чи іншу особу, звички, набуті ідентифікацією, за допомогою яких до складу тотожного входить інакше. І вже на рівні характеру можна спостерігати покриття самості тотожністю. З одного боку, характер можна визначити як незмінну і успадковану природу, а з іншого, – це відкритість мого існування, взятого як ціле. Це дає право П. Рікеру сказати, що «характер – це тотожність у мійності». Іншою моделлю сталості в часі є вірність своєму слову. На відміну від першої моделі, акцент робиться не на тому, що

зберігається, а хто, тобто йдеться про збереження власного Я. На думку М. Гайдеггера, стримана обіцянка є викликом, кинутим часу, протистоянням змінам: якби не змінювались мої думки і бажання, мої схильності, «я залишаюсь собою». Але, на наш погляд, щоб стримане слово мало сенс, не обов'язково розглядати його під кутом зору буття-до-смерті, достатньо його етичного обґрунтування.

Виявлені такі характерні прояви самості у її відношенні до Я. По-перше, самість є фундаментальною основою людини, яка визначає її як особистість і задає спосіб її формування. Вона гетерогенна і тому є джерелом спонтанної активності людини. Здійснюючи трансцендентну функцію, яка проявляється у синтезі протилежних позицій, вона «породжує заряджену енергією напругу і веде до нового рівня буття, у нову ситуацію» [28, с. 39]. Але оскільки самопізнання людини обмежене лише тим, що її свідомість знає про саму себе, то не слід сподіватись на те, що вона здатна пізнати свою дуальність, усвідомити те, що зло поза її волею властиве її людській природі. Індивід вирізняється невикоріненою схильністю звільнитися від усього, чого він про себе не знає і знати не хоче, приписуючи ці якості комусь іншому. Визнання власної тіні, своєї недосконалості є необхідною передумовою встановлення стосунків між людьми.

По-друге, самість інтерперсональна, вона передбачає іншого, а Я, нехай це звучить як тавтологія, егоцентричне. Інший допомагає мені зосереджуватись, самоутверджуватись, зберігатись у своїй ідентичності [5]. Без іншого не було б моєї, „власної” особистості, яка протистоїть іншим особам або об'єктам поза „мене”.

По-третє, якщо Я виконує функцію інтеграції, яка соціально проявляється у формі адаптації, то основним призначенням самості є процес індивідуації індивіда, перетворення його в цілісну особистість. Я підпорядковане самості і відноситься до неї як частина до цілого. Отже, Я – це центр, який світиться на блискучій поверхні “карти свідомості”, а сама ця карта – лише хмаринка на сферичній поверхні “всієї”, “повної”, “цілісної” самості. Криза ідентичності – це туга людини фрагментарної, часткової, одновимірної за повнотою і цілісністю, криза, яка ніколи не знайде свого вирішення, бо самість знаходиться поза межами свідомості. «Немає ніякої надії на те, що ми досягнемо навіть наближеного усвідомлення Самості, бо, скільки не змогли б ми усвідомити, завжди ще залишається визначена і невизначена кількість несвідомого, яке так само відноситься до тотальної Самості» [26, с. 398].

1. Августин Святий. Сповідь. – К., 1997. 2. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. – М., 1994. 3. Гегель. Феноменология духа. – Сочинения. – Т.4. – М., 1959. 4. Делез Ж. Различие и повторение. – СПб., 1998. 5. Кохут Х. Анализ самости. – М., 2003. 6. Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. – М., 1997. 7. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М., 1994. 8. Лейбниц Г.-В. Сочинения: В 4-х т. – Т.1. – М., 1982. 9. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Сочинения: В 3-х т. – Т.1. – М., 1985. 10. Ницше Ф. Шопенгауэр как воспитатель // Странник и его тень. – М., 1994. 11. Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. – М., 1998. 12. Паскаль Б. Мысли. – М., 1994. 13. Платон. Сочинения: В 3-х т. – Т.2. – М., 1970. 14. Ранк Отто. Миф о рождении героя. – М., 1997. 15. Рікер П. Сам як інший. – К., 2002. 16. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології. – К., 2001. 17. Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності. – К., 2005. 18. Тэрнер В. Символ и ритуал. – М., 1983. 19. Фейербах Л. История философии // Сочинения: В 3-х т. – Т.1. – М., 1974. 20. Фихте Г. Основа общего наукоучения // Сочинения: В 2-х т. – Т.1. – СПб., 1993. 21. Франк С.Л. Непостижимое // Сочинения. – М., 1990. 22. Хайдеггер М. Бытие и время. – Харьков, 2003. 23. Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Сочинения: В 2-х т. – Т.2. – М., 1989. 24. Эвола Ю. Оседлать тигра. – СПб., 2005. 25. Эдингер Э. Эго и архетип, индивидуация и религиозная функция психического // К.-Г. Юнг и христианство. – СПб., 1999. 26. Юнг К.-Г. Божественный ребенок: Аналитическая психология и воспитание. – М., 1997. 27. Юнг К.-Г. Собрание сочинений. Психология бессознательного. – М., 1994. 28. Юнг К.-Г. Синхрония: Сборник. – М., 2003.