
ЕСТЕСТВЕННОИСТОРИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ ОСНОВАНИЯ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ ЛИЧНОСТИ

И.И. Квасова

Кафедра социологии
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

В статье выясняются некоторые истоки самоидентификации личности, которые принадлежат к сфере неосознанного, допонятийного, неких предрасположенностей, потенциальных возможностей, коллективной памяти, традиций. Показано, что эти «первичные структуры» человеческого опыта возможно исследовать, применяя наряду с социокультурным естественноисторический подход.

Ключевые слова: идентичность; предрасположенность; бессознательное; эпистемологический фундамент; семиосфера; целостность субъекта.

Угроза культурной унификации человечества в связи с проектами глобализации и мультикультурализма вызвала в разных частях света манифестацию народами своих культурных особенностей, самодостаточности. Это дает основание утверждать, что этнокультурное и ментальное многообразие современного мира не только не сокращается, но вопреки активным интеграционным процессам становится все более сложным.

Трудно не согласиться с С. Хантингтоном, который предрекал, что линии наиболее глубоких разломов в современном мире пролегли именно по культурным границам государств и цивилизаций. Глубина же разломов всякий раз определяется не столько разницей в уровнях их экономического или техногенного развития, сколько возможностью примирения, согласования мировоззренческих установок, религиозных и нравственных традиций, исторически сложившихся образов жизни взаимодействующих сторон.

В этом контексте и М. Кастельс отмечает, что в современном обществе «экономика и культура построены на интересах, ценностях, институтах и системах представлений, которые в общем ограничивают коллективную креативность, конфискуют плоды информационной технологии и отклоняют нашу энергию в русло самоуничтожающей конфронтации» [3. С. 513]. И в то же время он убежден, что не существует ничего такого, что не может быть изменено сознательным целенаправленным легитимным социальным действием, снабженным информацией. И если при этом культура реконструируется из опыта, в котором человек осуществляет солидарность со всем существующим на земле, хочет жить с ним в гармонии, давать жить другим, любить и быть любимым, этот человек должен устремиться в исследование нашего внутреннего «Я» [3. С. 513]. Кастельс убежден, что правительства и государства должны делать ставку не только на экономику и технологию, что ведет как раз к унификации стран и народов, а учитывать культурные движения, ориентированные на специфику и идентичность.

Фактор идентичности становится все более актуальным в ситуации, в которой проницаемость и пластичность территориальных и геополитических границ компенсируется нарастающей плотностью культурных границ, которые все больше смещаются в экзистенциальное и даже ментальное пространство. Люди становятся все более индивидуальны в своем труде и жизни, конструируя собственный смысл на основе своего опыта. Более того, люди организуют свои смыслы не столько вокруг того, что они делают, сколько на основе того, кем они являются.

Поэтому поиск идентичности представляет собой, по словам З. Баумана, «побочный эффект, порожденный сочетанием импульсов к глобализации и к индивидуализации». Он замечает: «Связанные с идентификацией конфликты никогда не противоречат тенденциям к глобализации и не стоят у них на пути. Они являются законным порождением и естественным спутником глобализации, и не только не затрудняют ее, но и смазывают ее колеса» [1. С. 192].

Идентичность становится призмой, через которую рассматриваются особенности современности. Идентичность, самоидентификацию необходимо учитывать в осмыслении процесса культурной интеграции.

Культура рассматривается в понятиях личностных, групповых различий, прав человека, повседневного поведения. Все это выявляет потребность в культурологическом методологическом подходе, который, по словам В.Г. Федотовой, «...заостряет неэлиминируемость свойств субъекта из изучаемого социологией объекта, интересуется не типичными, а наиболее характерными его качествами, выделяет особенности, определяемые культурой. Его метод — понимание, а не объяснение, индивидуализация, а не поиск закономерностей» [7. С. 75].

Конструктивный характер нынешнего кризиса состоит в том числе и в нарушении баланса личностного и социального, в расхождении между доминирующим и предполагаемым образом человека и социальной практикой. Неправомерен часто звучащий вопрос: «Что делать с миром?». За скобками остается вопрос: «А что делать с самими собой?». Любая реформа, перестройка касается не только экономической и социальной сферы, а всей культуры в целом, прежде всего человека как ее объекта и субъекта. Такой культурологический подход позволит заглянуть в тот слой бытия, где переплетаются, перекрещиваются многочисленные тенденции, импульсы и течения. В них формируется фундамент единого смыслового пространства, который Ю.М. Лотман называет семиосферой, являющейся основой, предпосылкой взаимопонимания между людьми. Это не однородная масса и не сумма отдельных актов, а условие их существования и функционирования. Любой обряд, действие, поступок, событие, язык, жаргон, мода и т.д. — все погружено в это семиотическое пространство. Разнородность семиосферы объясняется также и тем, что все элементы находятся не в статическом, а в подвижном, динамическом соотношении, постоянно меняя свои коды, а также формулы соотношения.

Особенно это заметно на примерах феноменов, доставшихся нам от прошлых состояний культуры. В истории искусства произведения, относящиеся к ушедшим в далекое прошлое эпохам, продолжают активно участвовать в жизни культуры как ее живые факторы. Произведение искусства может «умирать» и вновь возрождать-

ся, становится современным. Лотман замечает: «Трудно сказать, какой из списков более характеризовал бы синхронное состояние культуры: так для Пушкина в 1824—1825 гг. наиболее актуальным писателем был Шекспир; Булгаков переживал Гоголя и Сервантеса как современных ему писателей; актуальность Достоевского ощущается в начале XXI века не меньше, чем в конце XIX века» [4. С. 183]. «Так всякий раз проявляется не последний временной срез, а «вся полнота текстов культуры, выражающая, — по словам Лотмана, — глубину человеческого бытия, где переплетаются, перекрещиваются многочисленные тенденции и феномены, зарождаются пласты нового, неожиданного для человеческого сознания» [4. С.169].

Подобные размышления позволяют обратиться к «эпистемологическому фундаменту» (термин М. Фуко). Цель этого обращения — «выяснить, исходя из чего стали возможными знания и теории, в соответствии с каким пространством порядка конструировалось знание, на основе какого исторического а priori и в стихии какой позитивности идеи могли появиться». И дальше Фуко пишет: «Нам бы хотелось выявить эпистемологическое поле, в котором познания, рассматриваемые вне всякого критерия их рациональной ценности или объективности их форм, утверждают свою позитивность и обнаруживают, таким образом, историю, являющуюся не историей их нарастающего совершенствования, а, скорее, историю условий их возможности». И дальше замечает: «Речь идет не столько об истории в традиционном смысле слова, сколько о какой-то разновидности „археологии“». По существу, имеется в виду метод, позволяющий путем дискурсивных практик «выявлять на допонятийном уровне пути перемещения, пересечения, смещения, подстановки дискурсивных элементов, выбора тех или иных мыслительных ходов» [10. С. 34—35]. В результате в суть вещей проникает историчность. В том числе и язык, убежден Фуко, становится «историческим образованием, связанным со всей толщей своего прошлого» [10. С. 36].

История скрывает в себе множество смыслов, гораздо больше, чем черпает каждая эпоха, избирающая что-то и опускающая другие возможности осмысления. Эпистема — это этапы, уровни движения мысли, концепт, позволяющий осмыслить смену мыслительных структур. Используемый при этом дискурс может помочь расчленить представления, выразить их в определенной последовательности, в конечном счете как совокупность структурирующих механизмов мыслительного процесса. Для чего осуществляется этот дискурс? Фуко считает, для того чтобы выяснить «...с каким пространством порядка конструировалось знание, какие скачки, переходы, трансценденции, диалоги, коммуникации обуславливают формирование разнообразных кодов культуры, уровни бытия» [10. С. 347]. Понимая мысль как определенный способ действия, Фуко объясняет ее связь с бытием: «мысль — и сама по себе и в толще своей деятельности — является одновременно и знанием, и изменением познаваемого, и рефлексией, и преобразованием способа бытия того, о чем она рефлексиирует. Мысль во всей своей толще изменяет человеческое бытие, потому что разворачивается в промежутке между мыслью и немислимым» [10. С. 347].

Вводя в свои эпистемологические рассуждения понятие «немыслимого», Фуко стремится обнаружить скрытые механизмы, безликие причинности, весь тот теневой мир, который так или иначе называется бессознательным. Проблему бессознательного он считает принципиально важной для того, чтобы «снять с человека отчужденность, примирив с собственной сущностью. Для этого надо сочленить возможную историю культуры с той семиотической толщей, которая одновременно открывается и выявляется в живом опыте» [10. С. 342].

Одним словом, надо обнаружить существование того непознанного, которое призывает человека к самопознанию. При этом Фуко не соглашается с декартовским *cogito* как общей формой любой мысли, даже ошибочной и ложной.

Для Фуко важно понять значение того «промежутка», который одновременно и отделяет и вновь воссоединяет сознающую себя мысль и ту ее часть, которая укореняется в «немыслимом». Понять это важно для того, чтобы «охватывать, воссоздавать, оживлять в четкой форме это сочленение мысли с тем, что в ней, под ней и вокруг нее не является собственно мыслью, но не вовсе отрешено от нее предельной и непреодолимой внеположностью» [10. С. 343].

Все эти «внеположности», «скрытые механизмы», «безликие причины» и вообще весь «теневой мир» Фуко называет бессознательным. Учитывать его необходимо, чтобы охватить человека в его целостности.

Для этого и важен выход на археологический уровень «немыслимого». Фуко пишет: «Человек вообще не мог бы обрисоваться как конфигурация в эпистеме, если бы одновременно мысль не нащупала в себе и вне себя, на своих границах, но также в переплетениях собственной ткани некую явно инертную плотность, в которую она погружена, некую немыслимость, которая ее и переполняет и замыкает. Немыслимое заключено в человеке вовсе не как скомканная природа или напластованная история: по отношению к человеку немыслимое есть Иное... в котором столь часто видят глубинную область природы человека или же неприступный оплот его истории. „Иное“ есть граница между „сорасчленениями“ и в то же время является основой, позволяющей человеку „вернуться к своей истине“, то есть иное в человеке должно стать ему тождественным» [10. С. 349].

Это «тождественное» Фуко понимает не как «предельную точку тождества», а как временное несоответствие первоначала человека и его существования. Это несоответствие объясняется тем, что человеческое бытие не конечно, человеческий опыт создан вместе с вещами, уходящими в более глубокое прошлое. Но через область скрываемого там первоначального, которое соединяет человеческий опыт с временем жизни, истории, культуры, возможно воссоздать бытие как оно есть и воссоздать человека во всей его самотождественности. Очевидно, что человек никогда не совпадает с самим собой. Его подлинная жизнь совершается как бы в точке этого несовпадения с самим собой, в точке выхода его за пределы всего, что он есть. Жизнь — это уходящая вглубь, в бесконечность способность находиться в процессе изменения, становления благодаря внутренним слоям субъектного бытия и уровням, постепенно раскрывающимся в культурно-историческом процессе восхождения человека.

Проникнуть в самую скрытую область человеческой природы пытался и Карл Поппер. Он стремился найти истоки «исходного», «предварительного» состояния, которое, по его словам, «должно быть результатом „эволюции путем проб и ошибок“... приспособления к ситуациям». При этом «должно наличествовать предварительное знание о ситуации, в том числе о потенциально значимых составляющих, о возможностях, вероятностях, предрасположенностях» [6. С. 200]. Предрасположенности Поппер понимает не как свойства, внутренне присущие объекту, а как свойства, присущие ситуации, частью которой является объект. Ситуация, как и любая система, имманентно обречена изменяться в силу собственного бытия и функционирования. Причины и факторы ее изменения — во внутренних свойствах самой системы (актуальных или потенциальных).

Мир предрасположенностей, убежден Поппер, по природе своей творческий. Они, будучи реальными и изменчивыми, привели к лучшим условиям, к новым возможностям, которые еще не реализовались, т.е. «реальности в состоянии становления». «И в той мере, в какой эти возможности могут и отчасти будут реализовываться во времени, — пишет Поппер, — открытое будущее в некотором смысле присутствует. Именно это поддерживает жизнь, да и весь мир, находящийся в непрерывном развертывании» [6. С. 189].

Такой взгляд на предрасположенности позволяет обнаружить то, что составляет мировой процесс, наш постоянно изменяющийся мир. Он выглядит как разворачивающийся процесс реализации предрасположенностей и выявление новых возможностей. Вот почему в исследовании, в частности, и человека важно использовать дискурс, который в отличие от языка и знака позволяет рассматривать субъект не как ту или иную конкретную конфигурацию, способ существования данности, а как постижение некоторой возможности.

Проблемы возможностей, предрасположенностей в структурах конструирующихся феноменов в эволюции жизни, субъективности, сознания, самоидентификации исследовал М.К. Мамардашвили. В частности, выявляя истоки скрытых механизмов сознания, субъективности, он пишет: «Нечто в надприродном ряду есть таковое не в смысле, что оно „духовно“, „отражательно“ изображает что-то в природном ряду, а что оно структурирует своей конструктивностью, в том числе и в естественном ряду, порождая в нем наблюдаемые явления (например, поведения), чисто натурально, тем не менее не объяснимые, вплоть до виртуально возможного воспринимаемого, или его отсутствия и потому — не восприятия» [5. С. 46]. И то и другое — структура познания, сформулированная в парадоксальной форме: «Видеть то, чего нет». Мамардашвили это объясняет как «преддаваемую человеческую форму» в смысле «порождающего генерирующего состояния» [5. С. 64—65]. У всякого подобного состояния явления, поведения, действия «должно быть какое-нибудь бытие», — считает Мамардашвили. Поэтому им «введено в изучение... не наблюдаемых, не видимых объектов, поскольку под действиями имеются в виду скрытые движения, их невидимое... бытие, а не акты воли и сознания, поэтому их изучение возможно естественноисторически» [5. С. 45—46]. Этот подход, по его мнению, позволяет, размышляя о «первичном факте человеческого интеллекта», обращаться к «скрытым условиям и посылкам воспроизводства деятельности», а также «к мгновенно прозревающей многообразии связей интуиции, к аналогии, к опыту» [5. С. 42].

Речь идет о структурах, в которых предполагаются механизмы самореализации. Они не сводятся к работе собственно субъекта, а «фонтанируют спонтанно», являясь «завязкой на космос», а не только на внутренний мир человека, понятого как данность. «Самоконструирующая реальность питается живым трудом индивидов» [5. С. 95], включенных в культурно-историческую среду, где человек «преднаходит» себя и всю свою сущность, потому что там скрыты истоки и «полнота переживания жизни» (по словам М. Шелера). Следуя своей логике, Мамардашвили убежден, что полнота жизни раскрывается за счет исследования феноменов довербального, допонятийного и досубъект-объектного уровня. Речь идет о «возвращении к первичным структурам человеческого опыта жизни», по словам Хайдеггера, «о развертывании жизни и эволюции всех стадий и форм созерцания жизни» [11. С. 46]. Обращение к «первичным структурам» человеческого опыта жизни, раскрывая «онтологическую укорененность субъекта с его предзнанием в структуре бытия» [5. С. 69], приводит к экзистенциально-антропологическому пониманию значимости субъекта со всеми его способностями, реализующими активное взаимодействие с миром, его конкретное человеческое «здесь-бытие», «жизненный мир» как форму первоначальной объективности и субъективной донаучной практики, интересубъективного опыта, развертывание жизни на основе эволюции всех стадий и форм, вплоть до общества.

Мамардашвили, соглашаясь с Хайдеггером не разделять субъект на эмпирический и трансцендентальный, приходит к фактическому субъекту, в котором бытие действует конституирующе, т.к. при этом открывается движение от жизни к действию, где человек конкретен с его языковой, исторической и социальной определенностью. Такая бытийно-экзистенциальная определенность субъекта обеспечивает ему как обладание внутренней свободой, так и укорененность в культуре, социуме и истории.

В конкретной жизни человек обнаруживает, что он постоянно оказывается связанным с предшествующей ему историчностью, выявляет различные формы труда внутри такого человеческого времени и пространства, которые уже подчинены обществу и его институтам. Стремясь определить сущность самого себя, человек сталкивается с уже сложившимися формами и взаимосвязями. Посредством их осознания люди вступают в общение и «оказываются в уже сплетенной сетке понимания» (М. Фуко) [10. С. 352].

Это вовсе не означает, что эта «сетка» — очевидная данность. Многие воздействует на человека как «внешнее принуждение», что-то неуловимое, безмолвное, непознанное и т.п. Все это мотивирует обращение к трансцендентной рефлексии, обращение к тому непознанному, которое постоянно призывает человека к самопознанию. При этом обнаруживается та «двойственность» человеческой природы, которая, с одной стороны, связана с потенциальными возможностями самосознания, воспоминания, воображения, памяти, а, с другой, — с историческими, социальными условиями познания и самосознания, которые возникают внутри складывающихся отношений между людьми. В их функционировании реализуются потенциальные возможности, предрасположенности, все «немыслимое».

В этом процессе происходит интегрирование индивидуального в надындивидуальное. Выполняя определенную социальную роль, человек еще не обнару-

живает свою идентичность. Лишь вступая в отношения с Другим в этом процессе, он принимает (или не принимает) его. И это — не внешнее воздействие, а содержание отношений. Это содержание включает в себя и диалог, и коммуникацию, и трансцендирование к непознанному, обогащаясь тем самым новыми социокультурными факторами. Так формирующееся и развивающееся человеческое бытие оказывается, по словам С.Л. Франка, актуальной и потенциальной бесконечностью, «неизмеримой бездной, бесконечной вселенной, находящейся в каком-то своем измерении бытия человека». Методом постижения этой вселенной мыслитель считает «имманентное уяснение самосознающейся внутренней жизни субъекта в ее родовой эйдетической сущности» [8. С. 48].

Не только Франк, но и другие русские мыслители XX в. пытались разобраться «в запутанности тайн человеческого бытия и мысли» (В.В. Розанов), чтобы найти пути к проблеме самоидентификации личности.

При этом надо учитывать не только те объективные факторы, которые «динамизируют» человека, но и онтологические внутренние потенции, которые в своих глубинных основаниях являются «истинным общением с другими людьми». Логическим продолжением этой мысли является утверждение, что онтологическим основанием общества является не сумма «Я», а их единство и взаимопроникновение, что составляет «Мы». Так и человек в своей глубине, замечает Франк, «слит со сверхиндивидуальным началом». И хотя в процессе самосознания человек стремится отделиться, противопоставить себя Иному и Другому, тем не менее он постоянно обращается к трансцендентному как «глубинному истинному общению с другими людьми», пытаясь «слиться с ними в первичном единстве» [9. С. 106]. И дальше он пишет: «Чем глубже человек вовнутрь, тем более он расширяется и обретает естественную и необходимую связь со всеми остальными людьми» [9. С. 106]. Он пытается представить структуру подлинного невидимого бытия, углубление в которое тем самым есть и расширение, преодоление преград, отделяющих людей друг от друга. Поэтому противопоставление общения самоуглублению неправомерно, — убежден Франк, — и объясняет это так: «Люди разобщены между собой на поверхности и только в своей глубине связаны друг с другом и достигают чуткого понимания чужой жизни и широты всеобъемлющей любви» [8. С. 106].

Именно переход в надындивидуальное бытие, которым мы «онтологически обладаем» и которое непосредственно переживаем, является той «неизмеримой бездной», постичь которую возможно «имманентным уяснением самоорганизующейся внутренней жизни субъекта» [9. С. 48].

Внутренняя жизнь субъекта представляется Франку неким динамичным целым, которое управляется специфическим ядром самосознания. Это — «некая первичная сила или инстанция в нас», стержень, вокруг которого образуется ядро нашей личности, определяющее направленность и качество переживаемого нами.

Таким образом, душевная жизнь предстает в двух аспектах: извне — ограниченная в пространстве и времени реальность по отношению к миру объективных вещей; изнутри — как непосредственно переживаемая в себе и для себя, как «потенциальная бесконечность».

Душевная жизнь имеет различную глубину и складывается из разных онтологических слоев. Высший — идеально разумное «Я» выступает как объективная сверхиндивидуальная инстанция, как корень нашей личности. Доступ к сокровенным глубинам бытия открывает такую его форму как переживание. Франк трактует его как единство жизни и сознания. Последнее является той потенциальной основой, на которой взаимодействуют личность и среда, и в которой переживание выступает как интегрирующая форма жизни человека. Таким образом, душевная жизнь, по словам Франка, «есть потенция ко всему».

Попытка конкретизировать эту потенциальную бесконечность, постичь субъекта как обладающего мотивами своей активности приводит Франка к проблеме «Непостижимого», трактуемой им как истинное бытие, к которому стремится субъективность. У Франка это — Бог. Но можно полагать в этом контексте и кантовский категорический императив и систему идеалов античности: Истины, Добра и Красоты. Ориентирование на такого рода идеалы Франк называет «онтологическим самоопределением субъекта». И хотя он связывает это с Богом, не абсолютизирует его «конструирующие» возможности. Положительную — онтологическую самоидентификацию Франк связывает с темпоральным, историческим аспектом бытия. Это означает сохранение содержания на новом уровне при отрицании, но не уничтожении, а «снятии» в условиях социокультурных перемен.

Актуально это звучит в таких вызовах современности, как необходимость единения с использованием всего накопленного перед угрозами экологических катастроф; достижения «устойчивого развития»; для преодоления и предупреждения межэтнических и межкультурных противоречий при выработке на базе созданных человечеством ценностей условий для взаимопонимания и самооценности Иного в культуре, сохранности самобытного.

И коль скоро речь идет о сохранении содержания и о данности субъекта во всеединстве как предпосылке его самосохранения, то можно согласиться с Франком и в том, что это — «положительная онтологическая самоидентификация», опирающаяся на предшествующий опыт. И как бы мы по-разному не рефлексировали его, это содержание «инкорпорировано», по выражению П. Бурдьё, составляя бессознательное. З. Бауман, как бы продолжая эту мысль, говорит, что это бессознательное осуществляется через «пробы и ошибки» в деятельности субъекта в процессе поисков «своей дороги». При этом он сомневается в применении в данном контексте веберовской «инструментальной рациональности» в качестве главного фактора достижения ощущения идентичности как «воодушевляющей целостности и преемственности» (если выражаться в духе Э. Эриксона).

Более справедливой Бауман считает мысль Бурдьё о том, что неопределенность «преследует человеческое сознание и подсознание», имея в виду, что в природе человека содержатся предрасположенности, которые не предполагают сознательной нацеленности, не требуют целенаправленного усилия, так как они инкорпорированы в наше сознание [2. С. 7]. Такая аргументация дает основание считать идентификацию личности никогда не заканчивающейся, всегда незавершенной, открытой в будущее. Несмотря на постоянно порождаемые напряженности и конфликты, идея идентичности «сигнализирует о некоем устойчивом и неизменном

стержне внутри личности, раскрывающем свою природу... через все превратности истории» [1. С. 192].

Самоидентичность — определенный итог становления личности с ее психологическими задатками, естественноисторическими и социокультурными предрасположенностями. Самоидентификация — сложный процесс, состоящий не только из актов воли и сознания, контролируемых и целенаправленных, но также из ненаблюдаемых конструирующихся структур, в которых предполагаются механизмы самореализации. Исследование этой проблемы доступно экзистенциально-антропологическому пониманию субъекта во всей жизненной полноте его социокультурного бытия, а также естественноисторически раскрываемым феноменам допонятийного, довербального уровня.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Бауман З.* Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2002.
- [2] *Бурдье П.* Практический смысл. М.; СПб.: Алетейя, 2001.
- [3] *Кастельс М.* Информационная эпоха: Экономика, общество и культура. М., 2000.
- [4] *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. М.: Языки русской культуры, 1996.
- [5] *Мамардашвили М.К.* Стрела познания. набросок естественноисторической гносеологии. М.: Языки русской культуры, 1996.
- [6] *Поппер К.* Мир предрасположенностей // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук. М.: Эдиториал УРСС, 2000.
- [7] *Федотова В.Г.* Что может и чего не может сделать современная социологическая наука сегодня? // Социология и современная Россия. М.: ГУ ВШЭ, 2003.
- [8] *Франк С.Л.* Реальность человека. М., 1997.
- [9] *Франк С.Л.* Смысл жизни. Брюссель, 1992.
- [10] *Фуко М.* Слова и вещи. СПб.: А-сэд, 1994.
- [11] *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.

THE NATURAL-HISTORICAL AND SOCIO-CULTURAL FOUNDATIONS OF PERSONAL SELF-IDENTIFICATION

I.I. Kvasova

Sociology Chair
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklaya str., 10/2, Moscow, 117198, Russia

The article describes some sources of personal self-identification that belong to the sphere of the unconscious and preconceptual, of certain predispositions and potentials, collective memory and traditions. The author believes that these 'primary structures' of human experience can be studied with the help of natural-historical approach along with the socio-cultural one.

Key words: identity; predisposition; the unconscious; epistemological basis; semiosphere; integrity of the subject.

REFERENCES

- [1] *Bauman Z.* Individualizirovannoe obshhestvo. M.: Logos, 2002.
- [2] *Bourdieu P.* Prakticheskij smysl. M.; SPb.: Aletejja, 2001.
- [3] *Castells M.* Informacionnaja jepoha: Jekonomika, obshhestvo i kul'tura. M., 2000.
- [4] *Lotman Ju.M.* Vnutri mysljashhij mirov. M.: Jazyki russkoj kul'tury, 1996.
- [5] *Mamardashvili M.K.* Strela poznanija. Nabrosok estestvennoistoricheskoj gnoseologii. M.: Jazyki russkoj kul'tury, 1996.
- [6] *Popper K.* Mir predispolozhennostej // Jevoljucionnaja jepistemologija i logika social'nyh nauk. M.: Jeditorial URSS, 2000.
- [7] *Fedotova V.G.* Chto mozhet i chego ne mozhet sdelat' sovremennaja sociologicheskaja nauka segodnja? // Sociologija i sovremennaja Rossija. M.: GU VShJe, 2003.
- [8] *Frank S.L.* Real'nost' cheloveka. M., 1997.
- [9] *Frank S.L.* Smysl zhizni. Brjussel', 1992.
- [10] *Foucault M.* Slova i veshhi. SPb.: A-cad, 1994.
- [11] *Heidegger M.* Bytie i vremja. M., 1997.