

И. С. Кон

В ПОИСКАХ СЕБЯ

ЛИЧНОСТЬ И ЕЕ САМОСОЗНАНИЕ

М.: "Политиздат", 1984

Часть Первая

ЛИЧНОСТЬ В ЗЕРКАЛЕ КУЛЬТУРЫ

Введение. ЗАГАДКА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО "Я"

От ответов - к вопросам

Метафоры и парадигмы

1. ИСТОРИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ

От особи к личности

Образ человека и тип культуры

2. АНТИЧНОЕ НАСЛЕДИЕ

3. МЕЖДУ ОБЩИНОЙ И БОГОМ

4. ОТКРЫТИЕ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ

"Чувство личности"

Познание себя и автокоммуникация

5. "КРИЗИС ЧЕЛОВЕКА" И СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ АЛЬТЕРНАТИВА

Освобождение или отчуждение?

Крушение богоподобного "Я"

Марксистский гуманизм

Часть Вторая

СТАНЬ ТЕМ, ЧТО ТЫ ЕСТЬ

1. ИЗМЕНЧИВОЕ ТОЖДЕСТВО

Постоянство личности: миф или реальность?

Биография и судьба

2. ДОРОГА ДЛИНЮЮ В ЖИЗНЬ

У истоков самосознания

Юность ищет себя

От самоопределения к самореализации

В конце пути

3. ПСИХОЛОГИЯ САМОСОЗНАНИЯ

"Я" в своем представлении

Самопознание или самообман?

О пользе и вреде самоанализа

4. ЕДИНСТВО В МНОГООБРАЗИИ

Быть или казаться?

Самостоятельность и сопричастность

Самоуважение и последовательность "Я"

5. СВОБОДА И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ

Генезис морального "Я"

Выбор и ответственность

=====

Введение

ЗАГАДКА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО "Я"

От ответов – к вопросам

Мы выучили все возможные ответы,
Но мы не ведаем, в чем состоит вопрос.

А. Маклиш

Это случилось, когда психология еще не выделилась в самостоятельную специализацию и существовала на правах отделения философского факультета. В деканат робко заглянул студент-первокурсник и сказал, обращаясь к выходявшему профессору: "Вы знаете, профессор, меня мучает одна проблема". – "Какая?" – спросил тот (это был известный логик). "Понимаете, иногда мне кажется, что я не существую". – "Кому кажется, что вы не существуете?" уточнил профессор. "Мне", – растерянно ответил студент и, не сказав больше ни слова, поспешно ушел. Собственный вопрос показался ему настолько абсурдным, что он смутился и не посмел продолжать разговор. Но нелепое с точки зрения логики не всегда будет таковым с точки зрения философии, психологии и просто здравого смысла.

Стоило только вместо "кому кажется?" спросить "что кажется?", как вопрос перестал бы выглядеть бессмысленным. Может быть, юноша утратил ощущение реальности своего тела? Или не испытывает никаких эмоциональных переживаний, чувствует себя погруженным в вату индифферентности и равнодушия? Или чувствует себя не субъектом, а объектом чьей-то чужой деятельности? Или дело не в эмоциях, а в сознании неподлинности, бесполезности, бессмысленности своего существования?

Любое суждение подразумевает какой-то более или менее определенный вопрос. Но когда речь заходит об очень общих вещах, содержание вопроса сплошь и рядом не уточняется, Люди спорят, какое определение является правильным, не замечая, что говорят о разных вещах, пытаются ответить на разные вопросы.

Даже такой простой материальный объект, как стакан, можно определить по-разному, в зависимости от практического или теоретического контекста [1]. Тем более это верно в отношении таких понятий, как "личность", "сознание" или "самосознание". Дело не столько в терминологической нестрогости гуманитарных наук, сколько в том, что разные исследователи озабочены разными аспектами проблемы личности и человеческого "Я". Но в чем, собственно, его загадка? Ф.Т.Михайлова волнует вопрос, каков источник творческих способностей человека, диалектика творящего и сотворенного [2]. А.Г.Спиркина "Я" интересуется как носитель и одновременно элемент самосознания [3]. Д.И.Дубровский подходит к "Я" как к центральному интегрирующему и активирующему фактору субъективной реальности [4]. Психологи (Б.Г.Ананьев, А.Н.Леонтьев, В.С.Мерлин, В.В.Столин, И.И.Чеснокова, Е.В.Шорохова и другие) рассматривают "Я" то как внутреннее ядро личности, то как ее сознательное начало, то как сгусток индивидуального самосознания, систему представлений человека о самом себе. Исследовательский интерес нейрофизиологов направлен на выявление того, где, в каких разделах мозга локализованы регулятивные механизмы психики, позволяющие живому существу отличать себя от других и обеспечивать преемственность своей жизнедеятельности. У психиатров проблема "Я" фокусируется на соотношении сознательного и бессознательного, механизмах самоконтроля ("сила "Я") и т.д. и т.п.

В зависимости от исходной проблемы и способов ее расчленения меняется и значение таких понятий, как "индивид", "индивидуальность", "идентичность",

"самость", "личность", "лицо", "Я", "эго", и их бесчисленных производных.

При всей специализации язык науки (во всяком случае гуманитарной) не отделен полностью от языка обыденной речи. В основе наиболее общих наших терминов лежат образы, *метафоры*. Всякая метафора – перенос термина из одной системы или уровня значений в другую. Истолкованная буквально, всякая метафора абсурдна; она всегда рассчитана на *понимание*, способность субъекта самостоятельно извлекать и анализировать подразумеваемые ею ассоциации. Метафора никогда не бывает однозначной, она сознательно строится по принципу "как если бы".

Это относится и к важнейшим абстракциям теории личности. Даже оставив в стороне такие откровенно образные конструкции, как гегелевское "вождеющее самосознание", марксово сравнение человека с товаром или "зеркальное Я" Кули, стоит поскрести парадигмы любой теории личности, как за ними обнаруживаются метафоры, где человек ("индивид", "личность", "самость", "Я") определяется то как душа или микрокосм, то как машина, то как организм, то как зеркало, то как отношение, то как роль или маска. В зависимости от исходной метафоры он предстает то субъектом, который "владеет" собой и своими свойствами, то объектом, находящимся во власти внешних сил и собственных вожделений, то единым, то множественным, то постоянным, то изменчивым.

Метафора, превратившаяся в научную парадигму, стимулирует определенное направление исследований, результаты которых позволяют сравнивать эвристическую плодотворность, объяснительную силу и практическую ценность разных теорий. Но такое сравнение возможно лишь с учетом взаимодополнительности этих парадигм-метафор. Определение личности как общественного отношения не лишает смысла и образ человека-машины (например, в кибернетике).

Поэтому начнем рассмотрение проблемы не с нормативного определения "самости", "Я" и т.д., а с уточнения исходных *вопросов*, с которыми это явление ассоциируется в обыденной речи. Что значит выражение "я сам"?

Слово "я" – личное местоимение первого лица единственного числа. Местоимениями же лингвисты называют слова, используемые в качестве заменителей имен (латинское *proponen* буквально означает "вместо имен"). В отличие от указательных местоимений ("тот", "этот" и т.п.), употребляющихся в разном контексте, личные местоимения всегда подразумевают грамматических лиц: "я" обозначает говорящего, "ты" – собеседника, "он", "она", "оно" "они" то, о чем или о ком говорится. Хотя способы образования личных местоимений неодинаковы в разных языках, местоимения первого и второго лица принципиально отличаются от местоимений третьего лица тем, что относятся только к людям. Собственно лицами, то есть субъектами речи, являются только "я" и "ты", которые, в отличие от безличных "он" или "оно", уникальны и взаимобратимы: "Тот, кого я определяю как "ты", сам мыслит себя в терминах "я", превращает мое "я" в "ты" [5].

Но ведь кроме индивидуального "Я" существует коллективное, групповое "Мы". Желая подчеркнуть вторичность, производность индивидуального сознания от коллективного, иногда говорят, что "Я" исторически производно и возникает на основе "Мы". О том, как формировалось содержательное *понятие "Я"*, речь пойдет дальше. Но применительно к *местоимению "я"* данное суждение ошибочно. И в развитии детской речи, и в историческом развитии языка "я" появляется раньше, чем "мы". При всей спорности проблемы происхождения личных местоимений оппозиция "Я" – "не-Я" логически и исторически предшествует формированию местоимения "мы". Кроме того, слово "мы" неоднозначно; оно обозначает не множественность "я", а либо "я"+"вы" (инклюзивная форма), либо "я"+"они" (эксклюзивная форма).

Что же касается случаев замены единственного числа множественным (монаршее или авторское "мы"), то это явление сравнительно позднее. Монаршее "мы" впервые появилось в Европе III в. н.э. в документах Римской империи, управлявшейся в то время двумя или тремя соправителями, которые, естественно, писали декреты от лица "мы". С установлением единовластия необходимость в таком обращении отпала, но оно уже вошло в привычку: в европейских языках монарх стал торжественно именовать себя "Мы", а подданные в свою очередь обращаться к нему, а затем и другим высокопоставленным лицам во втором лице множественного числа, то есть не на "ты", а на "Вы". Позже это стало общей формой уважительного обращения [6].

Авторское "мы" научной литературы, распространившееся в новое время, имеет, по-видимому, двойные истоки. С одной стороны, оно как бы подчеркивает безличность, объективность излагаемых фактов. С другой стороны, будучи продолжением традиций проповеднической речи, оно служит средством установления психологического контакта с аудиторией, привлечения ее на свою сторону. К примеру, выражение "итак, мы убедились" означает либо, что это не только личное мнение автора, а так считают многие ученые ("мы" = "я" + "они"), либо, что это общее мнение автора и читателей ("мы" = "я" + "вы").

На первый взгляд грамматика личных местоимений не имеет прямого отношения к философской проблеме "Я". Но философские и любые другие тексты неизбежно отражают логику языка, на котором они написаны. История понятий тесно связана с историей слов и грамматических конструкций. Когда, например, Уильяму Джеймсу понадобилось разграничить "Я" как субъект деятельности и "Я" как объект самовосприятия, он использовал для этого готовую лингвистическую конструкцию / ("Я") и *me* ("меня") [7].

Кроме того, личные местоимения выражают не только наше собственное положение и отношение к другим участникам беседы, но являются еще как бы крохотным зеркалом, в котором отражается система общественных отношений [8]. Их семантика и история всегда поучительны.

Так, русское возвратное местоимение "сам" указывает на лицо, которое представляет производителя действия. Местоимения типа "сам" называются возвратно-определятельными или возвратно-усилительными, так как они не просто отсылают к определенному лицу или предмету, но как бы уточняют его, подчеркивают его тождественность. Хотя сами по себе они не содержат какой-либо конкретной, содержательной информации, большинство слов, послуживших в разных языках основой для их образования, – это существительные со значениями типа "душа", "голова", "тело", "человек", "грудь", "лицо", "сердце". Русское "сам" (и родственные ему местоимения в других славянских языках) имеет славянский корень со значением "отдельный", "одинокый", близкий к древнеиндийскому *samas* ("ровный", "одинаковый") и латинскому *similis* ("подобный"). Все эти слова восходят к индоевропейскому корню *sem* ("один") [9].

Возвратно-определятельные местоимения, возникнув на основе существительных, входят затем в виде приставок или суффиксов в состав множества новых слов, а в некоторых языках образуют самостоятельное существительное. Таково, например, английское *the self* – "самость", получившее распространение и в научной речи. В русском языке существительное "самость", которое В. Даль определял как "одноличность", "подлинность", широкого распространения не получило, и английское *the self* большей частью переводится словом "Я", что, как справедливо замечает В.М.Лейбин, не совсем точно [10]. Так же обстоит дело и в немецком языке. Существительное *das Selbst* сформировалось здесь по английскому образцу в XVII в., но общеупотребительным не стало. В немецкой литературе чаще употребляется слово *das Ich* – "я" или его производное

Ichheit – "яйность", встречающееся у Фихте, Гегеля и Хайдеггера. Во французском языке однозначного эквивалента "самости" нет вовсе; это значение передается местоимениями *moi* – "я, мне, меня" или *soi* – "сам, себя, себе", в зависимости от грамматической конструкции предложения.

Даже поверхностное изучение личных и возвратных местоимений показывает, что, несмотря на их широкую вариабельность, в разных языках существует целый ряд психолингвистических универсалий. "Я" всегда подразумевает лицо, то есть субъект; нечто уникальное, первичное; связанное с душой или каким-то субстанциальным носителем активности, которое, однако, обретает реальность бытия только в общении с каким-то другим лицом, с "ты".

Выражение "я сам" кажется просто утверждением тождественности: "Я=Я". Но когда оно впервые звучит в устах ребенка, оно выражает самоутверждение, претензию на самостоятельность. "Я" всегда подразумевает выделение, противопоставление себя чему-то или кому-то другому ("Я=не-Я", "Я-Другой", "Я-Ты", "Я-Мы", "Я-Мое", "Я-Я") и приобретает определенный смысл лишь в контексте этого отношения. Чем абстрактнее полюс, которому противопоставляется "Я", тем меньше конкретности в нем самом. Оппозиция "Я – не-Я" не содержит ничего, кроме утверждения своего отличия, выделения из окружающего мира. Рассмотрение "Я" в контексте отношений с другими лицами содержит уже целый комплекс значений. "Я – Другой" предполагает не только различие, но и потенциальное *взаимодействие*. "Я-Мы" выражает принадлежность, соучастие в какой-то общности; "Я-Мое" – отношение целого к части или субъекта к объекту; "Я-Ты" – обращение, коммуникацию с другим "Я"; "Я-Я" – автокоммуникацию, внутренний диалог с самим собой. Вне содержательного контекста слово "Я" просто не имеет смысла.

Метафоры и парадигмы

Понятия, как и индивидуумы, имеют свои истории и, подобно людям, не способны противостоять натиску времени. Тем не менее, они, как и люди, сохраняют ностальгию по сценам своего детства.

С. Киркегор

Проблема "самости" – один из аспектов вопроса о сущности человека. Но охватывает она, по сути дела, многие вопросы подразумевая *родовую специфику* человека, его отличие от животных; *онтологическое тождество* индивида (остается ли он тем же самым в изменяющихся условиях и на протяжении жизни); феномен *самосознания* и его отношение к сознанию и деятельности или, наконец, границы *индивидуальной активности* (что реально человек *может* осуществить и чем обуславливается, мотивируется и подтверждается правомерность его выбора). Хотя все эти вопросы взаимосвязаны, их соотношение и значимость в разных философских концепциях далеко не одинаковы.

Для Декарта проблема "Я" – прежде всего проблема самопознания. Не случайно "Рассуждение о методе" написано от первого лица и открывается интеллектуальной автобиографией автора, который утверждает свое право "судить по себе обо всех других" [11]. Однако в дальнейшем характеристика эмпирического, индивидуального "Я" сменяется анализом познающего субъекта вообще.

На вопрос "что же я такое?" Декарт отвечает: "Мыслящая вещь". Мышление, по Декарту, не чистый абстрактно-логический процесс. Мыслящая вещь – это "вещь, которая сомневается, понимает, утверждает, отрицает, желает, не желает, представляет и чувствует" [12]. Что же побуждает индивида задумываться о природе

собственного "Я" и считать его особой духовной субстанцией?

Если Декарт считает идею "Я" врожденной, то английские сенсуалисты усматривают здесь проблему. Локк, рассматривая понятие личности, не случайно начинает с вопроса, почему "разумное мыслящее существо" "может рассматривать себя, как себя, как то же самое мыслящее существо, в разное время и в различных местах" [13]. Человек, рассуждает Локк, может утратить какую-то часть своего тела, изменить род занятий, быть трезвым или пьяным, тем не менее он упорно считает себя одной и той же личностью. Правомерно ли это? Да, отвечает Локк, потому что при всех этих изменениях сохраняется преемственность и единство его сознания. Следовательно, "Я" зависит от сознания. "Я" есть та сознающая мыслящая сущность (безразлично, из какой она состоит субстанции, духовной или материальной, простой или сложной), которая чувствует или сознает удовольствие и страдание, способна быть счастливой или несчастной и настолько заинтересована собою, насколько это сознание простирается [14].

Но "заинтересованность собой" предполагает уже не просто сознание, а самосознание. Отсюда – проблема происхождения "идеи Я", причем не в абстрактно-гносеологическом, а в психологическом смысле. Коль скоро все идеи приходят от ощущения или рефлексии, осознание человеком своего существования интуитивно, ибо нет ничего достовернее собственного существования. Но это сходное с ощущениями "внутреннее чувство", чтобы стать фактом сознания, само должно быть осмыслено, рефлексировано. Декарт считал, что душа, в силу своей нематериальности, "более легко познаваема, чем тело" [15]. Локк, напротив, утверждает, что рефлексивные идеи производны от жизненного опыта; только достигнув зрелого возраста и накопив знания о внешнем мире, люди начинают размышлять "серьезно о том, что происходит внутри их; а некоторые вообще почти никогда не размышляют" [16].

С позиций сенсуализма субстанциальное тождество личности принципиально непостижимо, его приходится принимать на веру. "...В философии, – писал Юм, – нет вопроса более темного, чем вопрос о тождестве и природе того объединяющего принципа, который составляет личность (person). Мы не только не можем выяснить этот вопрос при помощи одних наших чувств, но, напротив, должны прибегнуть к самой глубокой метафизике, чтобы дать на него удовлетворительный ответ, а в повседневной жизни эти идеи о нашем я и о личности, очевидно, никогда не бывают особенно точными и определенными" [17]. По Юму, тождество, приписываемое человеческому уму, и "субстанциальное Я" только фикции воображения: "...все тонкие и ухищренные вопросы, касающиеся личного тождества, никогда не могут быть решены и должны рассматриваться скорее как грамматические, нежели как философские проблемы" [18].

Но если личность не имеет внутреннего, субстанциального тождества, не может быть и устойчивого понятия самости, образа "Я". "...Когда я самым интимным образом вникаю в нечто, именуемое мной своим я, – писал Юм, – я всегда наталкиваюсь на то или иное единичное восприятие тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания или наслаждения. Я никак не могу уловить свое я как нечто существующее помимо восприятий и никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия" [19]. Пессимистичность подобного вывода не мог не ощутить сам Юм, признавшийся, что его "приводит в ужас и смущение то безнадежное одиночество", на которое обрекает его философская система [20]. Но выхода из тупика он не видел.

Ту же трудность испытывают и другие философы-сенсуалисты. Так, Кондильяк, выводивший сознание "Я" из совокупности закрепленных памятью самоощущений, в последней главе "Трактата об ощущениях" заставляет Статую, которая у него последовательно познает мир и самое себя с помощью различных органов чувств,

признать, что никакая совокупность самоощущений не дает подлинного знания: "Я знаю, что они принадлежат мне, хотя и не могу понять этого; я вижу себя, я осязаю себя, одним словом, я ощущаю себя, но я не знаю, что я такое, и если я раньше считала себя звуком, вкусом, цветом, запахом, то теперь я уже не знаю, чем я должна считать себя" [21].

В поисках выхода из этого противоречия философы, с одной стороны, апеллируют к целостности человеческого организма. Если, по Локку, телесная определенность не имеет никакого отношения к личной тождественности, то Лейбниц утверждает, что человеческое "Я" неразрывно связано с "правильно организованным телом, взятым в известный момент и сохраняющим затем эту жизненную организацию благодаря смене различных частиц материи, соединенных с ним..." [22].

С другой стороны, проблема личного тождества формулируется в экзистенциально-этических терминах. Вспомним знаменитое рассуждение Паскаля: "Что такое "я"? У окна стоит человек и смотрит на прохожих; могу ли я сказать, идучи мимо, что он подошел к окну, только чтобы увидеть меня? Нет, ибо он думает обо мне лишь между прочим. Ну, а если кого-либо любят за красоту, можно ли сказать, что любят именно его? Нет, потому что, если оспа, оставив в живых человека, убьет его красоту, вместе с ней она убьет и любовь к этому человеку. А если любят мое разумение или память, можно ли в этом случае сказать, что любят *меня*? Нет, потому что я могу потерять эти свойства, не теряя в то же время себя. Где же находится это "я", если оно не в теле и не в душе? И за что любить тело или душу, если не за их свойства, хотя они не составляют моего "я", могущего существовать и без них? Возможно ли любить отвлеченную суть человеческой души, независимо от присущих ей свойств? Нет, невозможно, да и было бы несправедливо. Итак, мы любим не человека, а его свойства. Не будем же издеваться над теми, кто требует, чтобы его уважали за чины и должности, ибо мы всегда любим человека за свойства, полученные им в недолгое владение" [23].

Паскаля волнует не то, как человек познает свои свойства, а то, в чем проявляется и какую ценность имеет его индивидуальность, должен ли он бережно лелеять свое "Я" или стыдиться его? Если критерии наших самооценок производны от мнений окружающих, они так же текучи и ненадежны, как телесные самоощущения. Единство и преемственность личного самосознания обнаруживается не в эмпирических свойствах "Я", а в тех нравственных принципах, которым индивид следует и которые реализует в своих деяниях.

Моральное тождество личности, по Лейбницу, – особое, третье измерение "Я" (наряду с телесным тождеством и осознанием своих отличий от других), возникающее благодаря осознанию субъектом собственных действий и сопутствующих им поощрений и наказаний. Именно способность понимать смысл совершенных поступков и принимать ответственность за них превращает сознание в сознательность [24].

Как же сочетается моральное долженствование с эмпирическим самопознанием? Еще Кант заметил, что понятие "Я" противоречиво, ибо сознание самого себя уже заключает в себе двоякое "Я": "1) Я как *субъект* мышления (в логике), которое означает чистую апперцепцию (чисто рефлектирующее Я) и о котором мы ничего больше сказать не можем, так как это совершенно простое представление; 2) Я как *объект* восприятия, стало быть, внутреннего чувства, которое содержит в себе многообразие определений, делающих возможным внутренний *опыт*" [25].

Однако логическое и психологическое понятия "Я" не являются структурными компонентами личности. Вопрос, сохраняет ли человек свою тождественность, осознавая изменения собственной души, который Юм полагал неразрешимым, Кант считает нелепым, так как "человек может сознавать эти изменения только потому,

что в различных состояниях он представляет себя как один и тот же *субъект*" [26]. Разделение сознания и самосознания важнейшее преимущество человека над животными. "То обстоятельство, что человек может обладать представлением о своем Я, бесконечно возвышает его над всеми другими существами, живущими на земле. Благодаря этому он *личность*, и в силу единства сознания при всех изменениях, которые он может претерпевать, он одна и та же личность, т. е. существо, по своему положению и достоинству совершенно отличное от *вещей*, каковы неразумные животные, с которыми можно обращаться и распоряжаться как угодно" [27]. Самосознание, по Канту, необходимая предпосылка нравственности и моральной ответственности.

Но "внутренний суд", чинимый над человеком его совестью, предполагает присутствие в его сознании наряду с образом своего эмпирического "Я" также образа какого-то другого лица. Последнее "может быть действительным или чисто идеальным лицом, которое разум создает для самого себя" [28].

Проблема "Я" перерастает, таким образом, рамки гносеологического соотношения сознания и самопознания, приобретает *ценностный, социально-нравственный аспект*. Даже в своем интимнейшем самосознании индивид не может не выходить за границы своей единичности; вольно или невольно он должен соотносить свое поведение с мнениями других и с абсолютным, лежащим вне его, нравственным законом. Так на первый план выдвигается диалектика взаимопроникновения индивидуального и всеобщего.

С одной стороны, индивид есть частный случай всеобщего, единичная особь, в которой представлены общие свойства рода. Именно такой смысл вкладывается в этот термин в современной биологии и психологии: "индивидуальные свойства" – это родовые свойства, а "индивидуальные различия" суть различия в степени их выраженности. С другой стороны, уже средневековая схоластика определяет индивидуальность как сущностное "в-себе-бытие", не поддающееся членению (*in-dividuo* – "неделимый"), несводимое к общим, родовым свойствам и, следовательно, непредсказуемое и невыразимое.

Перенеся акценты с самопознания, в котором "самость" выступает как объект, на творческую деятельность, немецкий классический идеализм восстанавливает в правах активно-деятельное, сущностное "Я-в-себе".

У Фихте "Я" – универсальный субъект деятельности, который не только познает, но и полагает, творит из себя весь окружающий мир, отрицательно определяемый как "не-Я". Этот подход подчеркивал значение субъектного начала деятельности, высвечивая такие стороны проблемы (активность, сущностная универсальность индивида), которых не замечал или недооценивал слишком приземленный и прагматический материализм XVIII в., видевший в человеке преимущественно продукт среды и воспитания. Но абсолютное "Я", которое в акте самосознания полагает, по Фихте, самое себя и весь мир, не было ни эмпирическим индивидом, ни личностью. Это понятие скорее тео-, чем антропоцентрическое. "В глубине человеческого Я Фихте обнаруживает Я божественное, и, напротив, божественное у него оказывается полностью имманентным человеческому сознанию, проявляющимся и осуществляющимся через человеческое Я" [29].

Гегель отвергает фихтеанское определение "Я" как первичной, непосредственно – данной реальности. Концепция "всемогущего Я", считает Гегель, превращает весь внешний мир в голую видимость. Реальное человеческое "Я" "представляет собой *живой*, деятельный индивид, и его жизнь состоит в созидании своей индивидуальности как для себя, так и для других, в том, чтобы выразить и проявлять себя" [30]. Не менее резко Гегель возражает и эмпирикам, пытавшимся свести проблему "Я" к познанию индивидом своей собственной единичности. В ситуации такого эмпирического самопознания "мы видим только некую ограниченную

собой и своим мелким действом, себя самое высиживающую, столь же несчастную, сколь скудную личность" [31]. Для Гегеля самосознание – аспект или момент деятельности, в ходе которой индивидуальное сливается с общим, так что появляется "Я", которое есть "Мы", и "Мы", которое есть "Я" [32]. Гегель выделяет три главные ступени развития самосознания, соответствующие степеням зрелости субъекта и характеру его взаимодействия с миром.

Первая ступень, "*единичное самосознание*", есть лишь осознание собственного существования, своей тождественности и отличия от других объектов. Такое осознание себя как некой самостоятельной единицы необходимо, но очень узко; оно неизбежно оборачивается признанием своей недостаточности и ничтожности в сравнении с безграничностью окружающего мира, следствием чего является ощущение разлада с миром и стремление к самореализации. Эту ступень развития самосознания Гегель называет "вождеющим самосознанием".

Вторая ступень, "*признающее самосознание*", предполагает возникновение межличностного отношения: человек осознает себя существующим для другого. Сталкиваясь с другим, индивид узнает в этом другом присутствие ему самому черты, благодаря чему собственное "Я" приобретает для него новизну и привлекает внимание. Сознание своей единичности перерастает, таким образом, в сознание своей *особенности*. Фундаментальным психическим процессом оказывается взаимное признание. Процесс этот не сводится, однако, к мирному психическому контакту, Гегель считает его принципиально конфликтным, связывая его с отношениями господства и подчинения. Психологически это прежде всего сознание различий.

Третья стадия, "*всеобщее самосознание*", означает, что взаимодействующие "самости", благодаря усвоению общих принципов "семьи, отечества, государства, равно как и всех добродетелей – любви, дружбы, храбрости, чести, славы" [33], осознают не только свои различия, но и свою глубокую общность и даже тождество. Эта общность составляет "субстанцию нравственности" и делает индивидуальное "Я" моментом, частью объективного духа.

Развитие самосознания, таким образом, предстает закономерным стадийным процессом, этапы которого соответствуют как фазам индивидуального жизненного пути человека, так и этапам всемирной истории. Гегель подчеркивает, что индивид открывает свое "Я" не путем интроспекции, а через других, в процессе общения и деятельности, переходя от частного к общему.

Однако гегелевская схема остается идеалистической и абстрактной. Гегель не придает самостоятельного значения конкретной индивидуальности; цель воспитания он усматривает в том, чтобы сглаживать индивидуальные особенности, подводя дух "к знанию и хотению всеобщего" [34]. Всеобщее выступает у Гегеля в метафизической форме абсолютной идеи. Всеобщее как бы снимает, поглощает единичное, делает его несущественным. Но как быть с конкретным индивидом из плоти и крови, существование которого протекает в определенных, специфических условиях места и времени? Каковы его права и возможности? Обладает ли он своей собственной волей, которую может противопоставить воле государственной?

В противоположность классическому идеализму, доказывающему субъектность, принципиальную несводимость "Я", Фейербах подчеркивает производность самосознания от материальных условий. Прежде всего, он восстанавливает в правах забытое идеалистами "телесное" начало. "*Исходной позицией прежней философии* являлось следующее положение: я – абстрактное, только мыслящее существо; тело не имеет отношения к моей сущности; что касается *новой философии*, то она исходит из положения: я – подлинное, чувственное существо: тело входит в мою сущность; тело в полноте своего состава и есть мое Я,

составляет мою сущность" [35].

Из "телесности" "Я" вытекает, что оно не только активно, но и пассивно, испытывая ряд внешних воздействий. Органически включенное в мир, "Я" не абсолютно, а относительно. "Моя сущность не есть следствие моей воли, а, наоборот, моя воля есть следствие моей сущности, ибо я существую прежде, чем хочу, бытие может существовать без воли, но нет воли без бытия" [36]. Если реальное бытие человека зависит от множества объективных условий, то его "Я" неизбежно будет множественным: в печали оно иное, чем в радости, в состоянии страсти иное, чем в состоянии равнодушия.

Поэтому ни индивидуально-эмпирическое, ни "чистое" (логическое) "Я" не может быть исходным принципом философии. "...Идеализм прав в своих поисках источника идей в человеке, но не прав, когда он хочет вывести идеи из обособленного, замкнутого существа, из человека, взятого в виде души, одним словом, когда он хочет вывести их из Я без чувственно данного Ты... Человеческая *сущность* налицо только в общении, в *единстве человека с человеком*, в единстве, опирающемся лишь на *реальность различия* между Я и Ты" [37].

Хотя "Я" кажется полностью внутренним, оно по самой сути своей *диалогично*; оно не просто раскрывается, но порождается в процессе общения, причем не только интеллектуального, но и чувственного. Истинная диалектика "Я и Ты", полнее всего, по Фейербаху, раскрывается в любви, составляющей также и основу нравственности.

Но, сводя источник самосознания к дуальному, парному общению, Фейербах оставил вне рассмотрения общесоциальные компоненты, присутствующие, хотя и в абстрактной форме, в гегелевском "всеобщем самосознании". Индивидуальное и социальное снова оказываются разобщенными. Чтобы связать их, нужно было представить себе человека живущим не просто "в мире", а в мире историческом, в контексте определенных и вместе с тем противоречивых и изменчивых общественных отношений, продуктом и субъектом которых он является.

Это было впервые осуществлено Марксом и Энгельсом. К.Маркс разделяет мнение Фейербаха, что человеческое "Я" формируется в общении, через общение: "...человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку" [38]. Однако Маркс решительно против сведения генезиса "Я" к непосредственному межличностному общению. В реальном процессе общения другой человек выступает не просто как случайный индивид, а как "форма проявления рода "человек" [39], то есть как воплощение общества. "...Сущность "особой личности" составляет не ее борода, не ее кровь, не ее абстрактная физическая природа, а ее *социальное качество*..." [40] К.Маркс расширил круг подлежащих анализу отношений, поставив взаимодействие более или менее случайных или связанных только личными узами "Я и Ты" в связь с *социальной структурой общества*, в рамках которой и по отношению к которой складываются эти дуальные отношения.

Кроме того, Маркс рассматривает взаимодействие людей как содержательное, осуществляемое в процессе совместной деятельности, ведущую роль в которой занимает предметная деятельность, труд. В отличие от животного, которое непосредственно – тождественно со своей жизнедеятельностью, отношение человека к природе опосредствуется орудиями труда. Создавая предметы, которых не дает в готовом виде природа, человек как бы удваивается, объективируя себя в созданных им вещах, и тем самым получает возможность различать себя как деятеля от продуктов и результатов собственной деятельности. Отсюда – дифференциация понятий "Я" и "мое" и необходимость самопознания, которое является "первым необходимым условием свободы" [41]. По В.И.Ленину,

"*стремление* реализовать себя, дать себе через себя самого объективность в объективном мире и осуществить (выполнить) себя" [42] общее для всех людей.

Но индивидуальная жизнедеятельность неразрывными узами связана с историческим процессом развития общества, разделением общественного труда и социальных функций. Социальное и индивидуальное, вечное и личное, детерминизм и свобода – диалектические противоположности, которые одновременно отрицают и предполагают друг друга. Маркс пишет: "Прежде всего следует избегать того, чтобы снова противопоставлять "общество", как абстракцию, индивиду. Индивид *есть общественное существо*. Поэтому всякое проявление его жизни – даже если оно и не выступает в непосредственной форме *коллективного*, совершаемого совместно с другими, проявления жизни, – *является* проявлением и утверждением *общественной жизни*. Индивидуальная и родовая жизнь человека не являются чем-то *различным*, хотя по необходимости способ существования индивидуальной жизни бывает либо более *особенным*, либо более *всеобщим* проявлением родовой жизни, а родовая жизнь бывает либо более *особенной*, либо *всеобщей* индивидуальной жизнью" [43].

Таким образом, в дополнение к гносеологическим, логическим, онтологическим, метафизическим и этическим аспектам проблемы "Я" вводится новая, социально-историческая перспектива, в свете которой требуют пересмотра и прежние вопросы.

Во второй половине XIX в. философская теория сознания и личности дополняется психологическими исследованиями.

Перевод философской проблематики на язык эмпирической науки на первый взгляд кажется простой конкретизацией. В психологии и социологии личности трудно найти идеи, которые уже раньше в более общей форме не обсуждались бы философами, а их заземление кажется подчас оплошанием. Однако переход на другой уровень абстракции – не деформация, а трансформация первоначальной проблемы, в которой обнаруживаются новые аспекты и ракурсы.

Психология второй половины XIX в. знает два полярных подхода к проблеме личности и ее самосознания. Психологи-персоналисты, утверждающие субстанциальность, нематериальность, несводимость и необъективируемость "Я", видят в нем воплощение души или свободной воли, которая открывается только в акте интроспекции, на основе непосредственного переживания. Сторонники этой ориентации, например Т.Липпс, считают "Я" первопричиной всех сознательных действий, а самосознание – основой личности.

Представители детерминизма в психологии, напротив, отвергают идею субстанциального творящего "Я", утверждая, что "действия наши управляются не призраками вроде разнообразных форм я, а мыслью и чувством", подчеркивая "роковую зависимость человеческих поступков от условий внешней и внутренней среды..." [44].

Но какова природа этого детерминизма и на основе каких психических процессов складывается у индивида представление о себе как "Я"? Подобно философам-сенсуалистам, психологи XIX в. не выходят из рамок индивидуального опыта, хотя и подчеркивают разные его аспекты. Так, Дж.Ст.Милль связывал становление "Я" с памятью о совершенных действиях. По мнению Ч.Пирса, "идея Я" возникает у ребенка вследствие ассоциации факта перемещения вещей с движением собственного тела, которое осознается как причина перемещения. В. Вундт трактует "Я" как чувство связи всех индивидуальных психических переживаний, придавая особое значение в его генезисе кинестетическим (двигательным) самоощущениям.

Выяснение связи самосознания с онтогенезом произвольных движений, самоощущений и т. п. положило начало важному направлению психологии развития. Однако этот подход оставлял в тени социальные предпосылки развития личности.

Хотя уже авторы классических робинзонад, тем более психологи XIX в. прекрасно понимали, что человек живет в обществе и зависит от него, общество, подобно пространству в ньютоновской физике, мыслилось ими лишь как условие, рамка, внешняя среда развития личности. Содержание "самости" казалось либо непосредственно данным, или формирующимся в результате самонаблюдения. Но что побуждает человека к саморефлексии, каковы критерии его самооценок и почему он заостряет внимание на одних аспектах собственного опыта в ущерб другим?

Эти вопросы постепенно подводили психологов, как уже ранее случилось с философами, к пониманию социальной природы "Я". Первым шагом в этом направлении было признание, что наряду с природными, телесными компонентами, к осознанию которых индивид приходит "изнутри", благодаря развитию органического самочувствия, "самость" включает социальные компоненты, источником которых является его взаимодействие с другими людьми. Благодаря исследованиям американских социальных психологов Д.М.Болдуина, Ч.Кули, Д.Г.Мида, французского психолога и психопатолога П.Жанэ, советских ученых Л.С.Выготского и С.Л.Рубинштейна в проблеме "самости" обнаружилось множество новых аспектов и ракурсов.

Каждый специально-научный подход предлагает специфический угол зрения, вектор, под которым рассматривается и конструируется объект. В зависимости от контекста, исследовательских задач и методологических ориентации "самость" описывается:

1. как *субъект* сознания и деятельности, или как *объект*, продукт и отражение;
2. как субстанциальная, онтологическая *реальность* или как мысленный *конструкт*, создаваемый исследователем;
3. как единое *системное целое* или как *совокупность элементов*, черт, измерений;
4. как *структура* или как *процесс*;
5. как *интраиндивидуальное*, имманентное личности, или как *интерсубъективное*, возникающее в процессе взаимодействия субъектов образование и т.д.

Эти формально-методологические параметры тесно связаны с содержательными парадигмами соответствующих психологических теорий, причем за каждой парадигмой стоят не только разные ответы, но и разные вопросы [45].

В бихевиоризме "самость" рассматривается как *поведенческая* категория, которую можно уловить только в действиях, поступках. Когнитивная психология считает "самость" *познавательной* схемой, благодаря которой индивид перерабатывает информацию о себе, организуя ее в особые понятия и образы. Психоанализ и эго-психология видят в "самости" *мотивационный* феномен, основу которого составляют влечения и потребности. Для интеракционизма (от *interaction* – "взаимодействие") "самость" – продукт межличностного *взаимодействия и коммуникации*. Экзистенциальная психология усматривает сущность "самости" в процессах *самоактуализации*, актах творчества и т.д.

С этими различиями в понимании "самости" связана и специальная терминология. Например, хотя в психоанализе З.Фрейда категории "Я", "сверх-Я" и "Я-идеал" занимают очень важное место, они не рассматриваются как структурные элементы личности. Понятия "самость", с одной стороны, "Я", "сверх-Я" и "Оно" – с другой, "личность" и "идентичность" с третьей, относятся к разным уровням абстракции [46]. "Я", "сверх-Я" и "Оно" – элементы того, что Фрейд называет "психическим аппаратом", относит к интра-психическим структурам. Понятия "личность" и

"идентичность" для психоанализа не специфичны. "Самость" же обозначает содержание психики. Фрейд вообще редко употреблял слова "личность" и "самость", за отношениями "Я" и "Оно" у него стоят не все личностные процессы, а только взаимосвязи сознания и бессознательного.

Когда основателю аналитической психологии К.Г.Юнгу потребовалось выйти за рамки этой взаимосвязи, он был вынужден существенно расширить концептуальный аппарат и заново определить некоторые старые психоаналитические понятия. Наряду с "Я" (эго) как субъектом сознания Юнг выделяет "самость" как субъект "тотальной психики", включающей и сознательное и бессознательное. Термина "личность" Юнг, как и Фрейд, старается избегать; зато вводит несколько новых категорий, подчеркивающих многоликость и многоуровневость "самости". "Тень" характеризует ее негативную сторону – все низменное, животное, примитивное, что дремлет на дне души. "Лицо" маска, которую индивид выставляет напоказ, для других, чисто объектное отношение, за которым скрыта подлинная индивидуальность. "Душа" – внутренняя сторона личности, в противоположность внешней, "Персоне", существует как женское начало – "Душа" (*Anima*) и мужское начало – "Дух" (*Animus*), причем в первом сильнее выражен Эрос, а во втором – Логос.

Неоднородна и терминология неофрейдистов. Так, основатель "межличностной теории психиатрии" Г.С.Салливан различает "личность", то есть "относительно устойчивый образец повторяющихся межличностных ситуаций, которые характеризуют человеческую жизнь", и динамическую "систему самости", участвующую "в поддержании чувства межличностной безопасности" [47]. При этом он не считает "самость" особой структурой, наподобие "Я" или "Оно". Э.Эриксон различает в становлении "идентичности" или "эго-идентичности" глубинные моменты, связанные с формированием синтезирующей функции "Я", и моменты, связанные с интеграцией различных "образов самости" [48].

Если отвлечься от чересполосицы теорий и терминов, главные вопросы психологии "самости" могут быть сведены к следующим трем:

1. *Объектно-онтологический* вопрос: в чем состоит и чем поддерживается постоянство индивидуального бытия?

2. *Субъектно-деятельностный* вопрос: как формируются и функционируют психические механизмы саморегуляции, каковы источники и резервы индивидуальной активности?

3. *Когнитивно-гносеологический* вопрос: как формируется и какие функции выполняет самосознание индивида, его представления о самом себе? Есть еще *аксиологический* вопрос, выходящий за рамки собственно психологии: какую ценность для индивида и общества представляют такие явления, как личное тождество, субъектность и самосознание?

С учетом всего этого можно говорить о разных уровнях, срезах анализа "самости". Идея ее постоянства, тождественности лучше всего выражается термином *идентичность*, который имеет в науках о человеке три главные модальности:

1. *психофизиологическая идентичность* обозначает единство и преемственность физиологических и психических процессов и структуры организма;

2. *социальная идентичность* обозначает систему свойств, благодаря которым особь становится социальным индивидом, членом определенного общества или группы, и предполагает разделение (категоризацию) индивидов по их социально-классовой принадлежности, социальным статусам и усвоенным ими социальным нормам; когда такое разделение производится извне, исходит от общества, его называют объективным, когда же его осуществляет сам субъект, в терминах "мы" и "они" – субъективным;

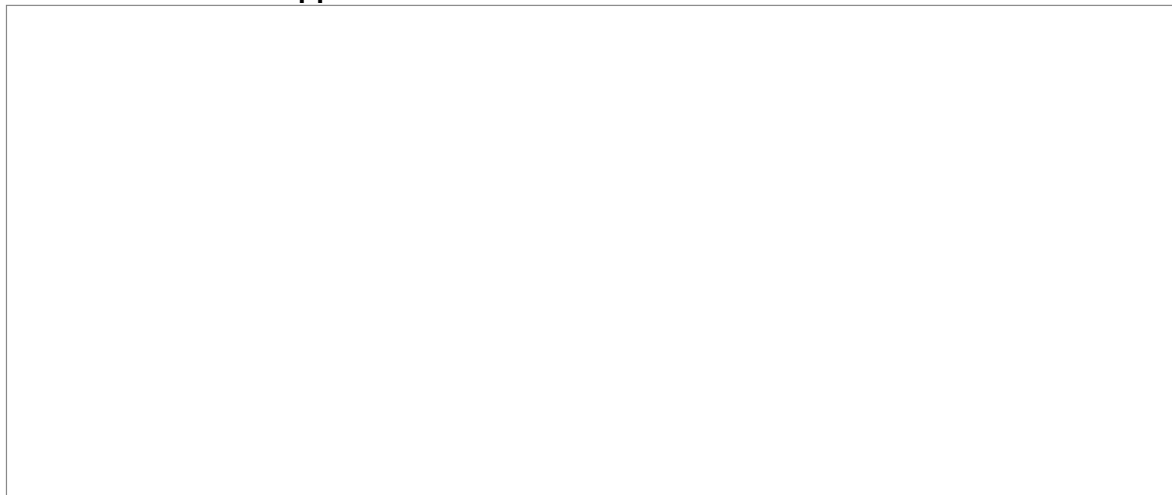
3. *личная идентичность* (или эго-идентичность) обозначает единство и

преемственность жизнедеятельности, целей, мотивов, смысложизненных установок личности, осознающей себя как "самость".

Психофизиологическая и социальная идентичности могут быть описаны объективно, как нечто данное или заданное. Применительно к личной идентичности это уже невозможно, потому что данный феномен относится скорее к субъективной реальности. Разграничение "Я" и "не-Я", сознаваемого и переживаемого, актуального и желаемого может иметь конкретный смысл только в рамках внутреннего мира личности с учетом особенностей жизненной ситуации.

Изучение внутренней структуры "самости" влечет за собой дальнейшую дифференциацию понятий. *Субъектно-деятельностное* начало, регулятивно-организующий принцип индивидуального бытия называется активным, действующим, *экзистенциальным "Я"*, или "эго", а представления индивида о самом себе, его "образ Я", или "Я-концепция", – рефлексивным, феноменальным или *категориальным "Я"*. Для обозначения чувства "самости", не отливающегося в понятийные формы, иногда употребляется также термин *переживаемое "Я"*. Структуру "самости" можно выразить графически.

СТРУКТУРНАЯ МОДЕЛЬ "САМОСТИ"



Каждому из названных элементов соответствуют определенные специфические психические процессы: экзистенциальному "Я" – саморегуляция и самоконтроль; переживаемому "Я" – самоощущение; категориальному "Я" самопознание, самооценка и т.д. Однако такое разграничение, конечно, условно. Даже категориальное "Я", которое кажется чисто когнитивным явлением и легче поддается изучению, не может быть понято в отрыве от других модальностей и элементов "самости".

Хотя исследование категориального "Я" занимает одно из центральных мест в современной психологии и имеет важное теоретическое и прикладное значение, оно сопряжено с методологическими трудностями. Отсутствие строгих теорий; расплывчатость основных понятий и терминов; эмпиризм; обилие методологически слабых, чисто описательных исследований; неправомерное возведение корреляционных связей в ранг причинной зависимости; необоснованное выведение содержания "образов Я" из гипотетических предпосылок и условий; недостаток исследований, проверяющих обратное воздействие самосознания на поведение; подмена научных выводов суждениями здравого смысла – таков неполный список недостатков, характеризующих состояние изучения данной проблемы.

Трудности экспериментального изучения "Я" коренятся не только в методологических и методических просчетах. За психологией "самости" стоит *философская проблема* соотношения "вещного" и "личностного", "социального" и "индивидуального", "данного" и "творимого". Одностороннее, недиалектическое мышление, которое не может охватить бимодальность "Я", его

одновременную принадлежность к "двум мирам", неизбежно превращает "вещное" и "личностное" в абсолютные противоположности. "Вещно-социологическое" и "вещно-биологическое" мышление пытается свести личность и ее самосознание к совокупности заданных социальных или природных свойств, тогда как "личностно-религиозное" и "личностно-романтическое" мышление наделяет духовность самостоятельным бытием, игнорируя реальные способы ее объективации в повседневной жизнедеятельности личности.

Экспериментальная психология, фиксирующая личность как объект, невольно превращает ее в некоторое наличное бытие, оставляя без внимания то субъектно-творческое начало, которое философия, этика, да и Обыденное сознание считают самым важным и ценным в человеке. Рассмотрение самосознания как суммы когнитивных процессов дает немало интересных деталей, от которых, однако, трудно вернуться к активной цельности, охватываемой понятием "Я". Попытка локализовать "Я" в органическом теле индивида практически игнорирует его внутренний мир, а сведение его содержания к механической совокупности социальных ролей и условий плохо совместимо с признанием индивидуальности, несводимости.

Было бы неверно обвинить экспериментальную психологию в "непонимании" интересубъективности, диалогичности и ценностности "Я". Трудность исследования этих явлений обусловлена тем, что они не поддаются жесткой операционализации и не укладываются в привычную логику экспериментальной науки, построенной по образцу естествознания и, следовательно, ориентированной на изучение не людей, а вещей и безличных процессов.

"...Поставив вопрос: что такое человек? – мы хотим спросить: чем человек может стать, то есть может ли человек стать господином собственной судьбы, может ли он "сделать" себя самого, создать свою собственную жизнь?" [49] Для теории личности этот вопрос главный.

При всей многозначности философской категории субъекта она всегда подразумевает *активно-творческое*, деятельное в противоположность пассивности и реактивности объекта, *сознательное*, целеполагающее и сознающее самое себя, *свободное*, имеющее возможность выбора и в силу этого незавершенное и в известной мере непредсказуемое, *уникальное*, принципиально неповторимое и незаменимое другими объектами того же класса начало [50].

В реальной действительности субъектно-объектные характеристики переплетаются. Один и тот же человек в разных отношениях и в зависимости от обстоятельств может быть и субъектом и объектом, да и самый статус субъекта никому не присущ как некая природная данность, он всегда обретается, а поддержание его требует определенных усилий. Недаром личность как воплощение субъектности издавна ассоциируется с творчеством, духовным совершенствованием, преодолением ограниченности места и времени, обезличенность – с пассивностью, несвободой, неразвитым сознанием и отсутствием достоинства.

Весьма плодотворной представляется идея о различении субъекта (в личностном значении) и "агента", выступающего как своего рода "действующий объект", который, фигурально выражаясь, "растворен" в процессе деятельности [51].

Единство субъектно-объектных характеристик человека и его деятельности делает возможной и необходимой двоякую форму их описания: *извне*, как нечто объективно детерминированное, причинно обусловленное, или *изнутри*, в терминах субъективных целей, мотивов и стремлений.

Уже немецкие романтики, а вслед за ними В.Дильтей противопоставляли причинному *объяснению*, основанному на включении объекта в систему каких-то

объективных связей, интуитивное *понимание*, основанное на сопереживании и взаимопроникновении *субъектов*, каждый из которых мысленно ставит себя на место другого. Эта антитеза казалась в то время абсолютной и ставилась в зависимость либо от предмета (знаменитая формула Дильтея: "Мы объясняем природу, но мы понимаем духовную жизнь"), либо от формы познания (научное объяснение в противоположность художественному пониманию).

Однако объяснение и понимание – различные, но вместе с тем взаимодополнительные средства познания. "Например, литературовед спорит (полемизирует) с автором или героем и одновременно объясняет его как сплошь каузально детерминированного (социально, психологически, биологически). Обе точки зрения оправданны, но в определенных, методологически осознанных границах и без смешения. Нельзя запретить врачу работать над трупами на том основании, что он должен лечить не мертвых, а живых людей. Умерщвляющий анализ совершенно оправдан в своих границах. Чем лучше человек понимает свою детерминированность (свою вещьность), тем ближе он к пониманию и осуществлению своей истинной свободы" [52].

Проблема человеческого "Я", о которой мы рассуждаем, подразумевает два фундаментально разных вопроса:

1. "Что такое "самость"?", какова вообще природа "самости", идентичности, самосознания и т.д.

2. "Кто я?", каков смысл моего конкретного бытия.

Вопросы эти взаимосвязаны. Ответ на вопрос "Что такое "самость"?" так или иначе соотносится с личным опытом вопрошающего, и невозможно определить собственное "Я", не соотнеся его с представлением о сущности и возможностях человека вообще. Причем в обеих формулировках проблема имеет не только когнитивный, познавательный, но и экзистенциально-нормативный смысл.

Но в первом случае в центре внимания стоят родовые возможности человека, а во втором – индивидуальные.

Вопрос "Что такое "самость"?" безличен, ориентирован на объективное познание, результаты которого могут быть выражены в понятиях; это поиск общего закона, правила, нормы, на которую может с теми или иными вариациями ориентироваться каждый; это открытие себя через другого. Вопрос "Кто я?" интроспективен, субъективен, обращен внутрь личности; это не столько познание, сколько самовыражение, автокоммуникация, путь от себя к другому; он не отливается в четкие понятийные и вообще языковые формы и апеллирует не столько к разуму, сколько к непосредственному переживанию, интуитивному опыту. Его общезначимость покоится не на подчинении общим правилам, а на внутреннем сходстве, близости переживаний и ценностей всех или, по крайней мере, некоторых людей.

Соотношение этих подходов можно представить следующими двумя рядами.

Что такое	Кто я?
"самость"?	Субъективное
Объективное	Существование
Сущность	Выражение
Определение	Понимание
Объяснение	Особенное
Всеобщее	Автокоммуникация
Сообщение	Интроспекция
Взгляд извне	Внелогическое
Логическое	Переживание
Понятие	Изменчивое
Стабильное	От себя к другому

От другого к себе

При всей условности этой оппозиции она весьма существенна. Наука, ориентированная на получение объективного знания, содержательно отвечает лишь на первый вопрос, предоставляя второй индивидуальному усмотрению. Но этот интимный, личный поиск также опирается на определенные философско-этические предпосылки, тесно связанные с нормативным миром культуры. Если древнегреческая философия устами Аристотеля вопрошает "Что такое человек?", то веданта или дзэн-буддизм предпочитают вопрос "Кто я?" А постановка вопроса во многом предопределяет и ответ. Поэтому содержательный анализ проблемы мы начнем не с индивидуальной психологии, а с изучения образа человека в истории культуры, чему и будет посвящена первая часть нашей книги.

Каковы наиболее общие историко-антропологические и психологические предпосылки становления человеческой индивидуальности? Чем отличается нормативный образ человека в культурах Запада и Востока? Как ставилась проблема человека в античности и в средние века? Как изменились взаимоотношения личности и общества в буржуазную эпоху и как эти изменения отразились в языке, художественной литературе и изобразительном искусстве? В чем заключается "кризис человека" в современном капиталистическом обществе и какие альтернативы этому кризису предлагает марксистский гуманизм? Обо всем этом и пойдет разговор в первой части книги.

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

[Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры \(Киев\)](#)

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ: ЛИЧНОСТЬ В ЗЕРКАЛЕ КУЛЬТУРЫ

Глава первая

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ

От особи к личности

Передо мною мир стоит
Мифологической проблемой...

А. Белый

Как, когда и в связи с чем возникает личность и индивидуальное самосознание? В зависимости от принятых критериев ученые называют самые разные места и даты "рождения личности": в античной Греции; вместе с христианством; в европейском средневековье; в эпоху Возрождения; в эпоху романтизма и т.д. Однако история понятия или термина "личность" не совпадает с историей процесса становления человеческой индивидуальности. Кроме того, как подчеркивал В.И. Ленин, "абстрактное рассуждение о том, в какой зависимости стоит развитие (и благосостояние) индивидуальности от дифференциации общества, – совершенно ненаучно, потому что нельзя установить никакого соотношения, годного для всякой формы устройства общества. Само понятие "дифференциации", "разнородности" и т.п. получает совершенно различное значение, смотря по тому, к какой именно социальной обстановке применить его" [1].

Отдельные элементы индивидуального самосознания исторически складывались постепенно, и их диалектика составляет стержень всей социальной истории "Я", но, чем глубже в прошлое, тем скуднее источники этой истории и проблематичнее их

интерпретация. По образному выражению С.С.Аверинцева, "интерпретатор стоит как толмач и переводчик в присутствии древнего автора и своего современника, в ситуации человеческого общения с тем и другим. Он вглядывается сквозь века в лицо древнего автора... Он смотрит в лицо своему современнику, встречается с ним глазами и берет на себя долг ответить по существу и без уверток: что же "на самом деле" означают и к чему сказаны слова древнего автора, окликающие нас из другой эпохи, из другого мира?" [2].

Дилетанты, обращаясь к древнегреческим трагедиям и полагая в простоте душевной, что древние греки думали и чувствовали в точности, как мы, свободно рассуждают о муках совести, "трагической вине" царя Эдипа и т.д. Специалист знает, что так делать нельзя, что древние отвечали не на наши, а на *свои* вопросы, ключ к которым он ищет в скрупулезном анализе текстов, этимологии и семантике терминов. Это действительно важно. Например, когда древнегреческий поэт Архилох (VII в. до н. э.) писал: "Сердце, сердце! Грозным строем встали беды пред тобой, ободрись и встреть их грудью, и ударим на врагов!" [3], то этот внутренний диалог не был чисто психологическим, но имел физический контекст: "сердце" и "дух" считались в то время самостоятельными живыми существами, с которыми можно было разговаривать не в переносном смысле, а буквально.

Однако вряд ли можно полностью быть уверенными в историко-психологической достоверности теорий, основанных только на текстологическом анализе. Мы и сегодня описываем физические явления в терминах, заимствованных из житейской психологии, а душевные переживания – через физические процессы. Если будущему филологу достанутся от нашей эпохи тексты со словосочетаниями типа "Мое сердце полно любовью, оно разрывается от страсти" и больше ничего, не заключит ли он, что человек XX в. считал любовь объемной материальной силой, локализованной в сердце? История языка позволяет проследить эволюцию значений того или иного слова, но для реконструкции выражаемого им явления этого недостаточно.

Изучая эволюцию образа человека в культуре, историческая психология обращается к таким источникам, как миф, сказка, героический эпос, лирика. В центре мифа, как пишет Е. М. Мелетинский, стоит не событие из жизни отдельных людей, а коллективная судьба. Напротив, героический эпос подчеркнуто выдляет героя из коллектива, хотя индивидуализация ограничивается событийной стороной дела, не распространяясь на психику, "которая у эпических героев совершенно однородна и очень проста" [4].

Но каково соотношение стадийно-исторических закономерностей индивидуализации человека и жанровых закономерностей художественного творчества? Почему индивидуальное самоощущение выражено в лирике сильнее, чем в эпосе? Потому ли, что лирика – продукт более зрелого общества или индивидуальность в любых исторических условиях раскрывается прежде всего через описание эмоциональных переживаний (самочувствие предшествует самосознанию), привилегированным средством выражения которых является лирика?

Для исторической психологии личности особенно важны такие литературные жанры, как биография и автобиография. Но характер и способы любых жизнеописаний непосредственно обусловлены функциональными задачами произведения. Наскальные надписи, в которых вавилонские цари увековечивали свои деяния, древнеегипетские надгробия, лирические стихи, дружеская переписка, исповеди и автобиографическая проза преследуют разные цели, их нельзя выстроить в единый генетический ряд. Речь, обращенная к потомкам, исповедь перед богом, раскрытие души другу и внутренний диалог с самим собой функционально разные явления.

То же в истории изобразительного искусства. Появление портрета явный признак

пробуждения интереса к человеческой индивидуальности. Но некоторые религии (скажем, ислам) запрещают изображать человека. Значит ли это, что там, где их исповедуют, нет личности? Различны и сами типы портрета: портрет может подчеркивать социально-типические свойства изображаемого лица, его социальный статус и приписываемые его сану добродетели или его особенность, неповторимость; раскрывать внутренний мир или фиксировать свойства внешности; быть возвышающим или разоблачительным. Что же касается автопортретов, то их пишут только художники.

"Чем дальше назад уходим мы в глубь истории, – писал К.Маркс, – тем в большей степени индивид, а, следовательно, и производящий индивид, выступает несамостоятельным, принадлежащим к более обширному целому..." [5]. Индивидуализация, рост индивидуальной вариативности психики и поведения представляет собой объективную филогенетическую тенденцию. В ходе биологической эволюции возрастает значение индивида и его влияние на развитие вида. Это проявляется в удлинении периода индивидуального существования, в течение которого происходит накопление индивидуального опыта (период детства, обучения и т.д.), и увеличении морфологической, физиологической и психической вариативности внутри вида. Чем выше уровень организации живого существа, чем сложнее его жизнедеятельность, тем важнее для него приобретенный опыт и тем сильнее различаются особи одного и того же вида.

У человека *индивидуально-природные* различия дополняются различиями *социальными*, обусловленными общественным разделением труда и дифференциацией социальных функций, а на определенном этапе общественного развития – также и различиями *индивидуально-личностными*. Осознание значимости, социальной и личной ценности индивидуальных различий и связанную с этим автономизацию индивидов назовем *персонализацией*. Если пользоваться абстрактными терминами, человек выступает сначала как *особь*, "случайный индивид" (Маркс), затем – как *социальный индивид*, персонификация определенной социальной общности, группы ("сословный индивид" или "индивид класса") и, наконец, как *личность*. Каждой из этих ипостасей соответствует определенный тип самосознания.

Поскольку саморегуляция – необходимая предпосылка всякой целесообразной деятельности, определенная степень самосознания присуща уже животным. Предыстория самосознания начинается с бессознательного чувства идентичности, благодаря которому организм безошибочно "узнает" свои и отторгает чужие клетки. Высшие животные легко усваивают собственные имена, а шимпанзе, обученные языку глухонемых, могут даже "говорить" о себе в первом лице, используя знак "я", и в какой-то мере описывать свои эмоциональные состояния [6]. Хотя это – результат обучения, многие ученые считают, что можно говорить о наличии у приматов зачатков или элементов самосознания.

В историко-психологических исследованиях генезиса "самости" четко прослеживаются возможные три линии развития: 1) консолидация единства и стабильности категориального "Я"; 2) выделение индивида из общины; 3) становление понимания индивидуальности как ценности. Однако эти процессы далеко не однозначны.

Наиболее общее свойство архаического сознания по сравнению с современным – его диффузность. Как пишет Е.М.Мелетинский, "человек еще не выделял себя отчетливо из окружающего природного мира и переносил на природные объекты свои собственные свойства... Эта "еще-невыделенность" представляется нам не столько плодом инстинктивного чувства единства с природным миром и стихийного понимания целесообразности в самой природе, сколько именно неумением качественно отдифференцировать природу от человека... Диффузность

первобытного мышления проявилась и в неотчетливом разделении субъекта и объекта, материального и идеального (т.е. предмета и знака, вещи и слова, существа и его имени), вещи и ее атрибутов, единичного и множественного, статичного и динамичного, пространственных и временных отношений" [7].

Несобранность, текучесть, множественность "Я" первобытного человека единодушно подтверждают религиоведы и этнографы. Французский этнолог Л.В.Тома определяет этот тип личности как "связный плюрализм", характеризующийся множественностью составляющих ее элементов (тело, двойник, несколько разных душ, имен и т.д.), каждый из которых относительно автономен, а некоторые даже считаются внешними, локализованными вне "Я" (перевоплощение предков, приобщение к бытию другого путем символического породнения и т.д.). "Африканская личность", по мнению Тома, включает целую систему специфических отношений, связывающих ее с космосом, предками, другими людьми и вещами. Этот плюрализм является одновременно структурным и диахроническим: каждый новый этап жизненного цикла предполагает радикальное перерождение индивида, отмирание одних и появление других элементов "Я" [8].

Плюралистическая концепция "самости" типична для всех народов тропической Африки. Диола (Сенегал) считают, что человек состоит из тела, души и мысли. Согласно верованиям йоруба (Нигерия) человек состоит из "ара" (тело), "эми" (дыхание жизни), "оджиджи" (двойник), "ори" (разум, помещающийся в голове), "окон" (воля, находящаяся в сердце) и нескольких вторичных сил, размещающихся в разных частях тела. Само (Буркина-Фассо) выделяют в структуре человека девять элементов, которые не только автономны, но имеют разные истоки: тело ребенок получает от матери, кровь – от отца и т.п. Не только жизнь, но и смерть мыслится как нечто множественное: разные компоненты "самости" как бы "разбредаются" в разные стороны. Согласно верованиям бамбара (Мали) душа ("ни") и двойник ("дья") постоянно пребывают в племени. После похорон человека его "ни" сохраняется в особом святилище, а "дья" возвращается в воды реки. При очередном рождении "ни" и "дья" вселяются в новорожденного, поэтому кроме семейного имени отца ребенок получает имя того предка, которому он обязан своими "ни" и "дья".

Так обстоит дело не только в Африке. В языке меланезийцев Новой Каледонии понятие "до камо", означающее "настоящий человек", "живой", противопоставляется "бао" – существу, не имеющему тела. При этом меланезийцы вовсе не отождествляют "камо" с телом. Тело – только то, что поддерживает "камо"; тело имеет не только человек, но и топор (тело топора – его рукоятка), ночь (ее тело – Млечный путь). "Камо" же существует исключительно в своих отношениях, каждое из которых представляет определенную роль, вне которых индивид – ничто, пустота [9].

Множественность и слабая интегрированность компонентов "самости" создают общее впечатление ее неразвитости. На ранних стадиях развития индивид не воспринимает себя отдельно от своих социальных ролей. В патриархальной крестьянской среде такая установка может сохраняться очень долго. Исследуя в начале 30-х годов психологию крестьян в отдаленных районах Узбекистана, А.Р.Лурия просил их описать свой характер, отличия от других людей, свои достоинства и недостатки. Как и предполагалось, тип самоописаний оказался зависящим от образовательного уровня и сложности социальных связей людей. Неграмотные дехкане из отдаленных горных кишлаков подчас не могли даже понять поставленную перед ними задачу. Самоописание они подменяли изложением отдельных фактов своей жизни (например, в качестве "своего недостатка" называли "плохих соседей"). Характеристика других людей давалась им значительно легче, чем самохарактеристика. "На известном этапе социального развития, – замечает А.Р.Лурия, – анализ своих собственных, индивидуальных особенностей нередко заменялся анализом *группового поведения* и личное "я" заменялось нередко

общим "мы", принимавшим форму оценки поведения или эффективности *группы*, в которую входил испытуемый..." [10]

Говоря о генезисе местоименных слов, мы уже обращали внимание на их этимологическую связь со словами, обозначающими тело или душу. "Душа" – не только прообраз, но часто лишь другое наименование "самости". В первобытном сознании душа, понимаемая как жизненная сила, или как гомункулус (маленький человек), сидящий внутри индивида, или как его отражение, тень, всегда так или иначе связана с телом. Разные народы отводят душе разное местопребывание.

Так, японцы, коряки, чукчи, эвены, эвенки, якуты, нивхи, индонезийцы ее средоточием считают живот; слова, обозначающие живот и внутренности, одновременно описывают внутренний мир, душу, душевное состояние человека. "...Живот японцы рассматривают как внутренний источник эмоционального существования, и вскрытие его путем харакири означает как бы открытие своих сокровенных и истинных намерений, служит доказательством чистоты помыслов и устремлений" [11]. Другие народы считают вместилищем души голову (йоруба, карены Бирмы, сиамцы, малайцы, многие народы Полинезии) [12]. У большинства славянских народов слова "душа" и "дух" производны от глаголов, обозначающих дыхание, и обозначаемые ими явления локализируются в грудной полости [13]. При этом душа ("самость") никогда не сводится к физической, телесной идентичности; в ней всегда присутствует спонтанно-активное, творческое начало, даваемое индивиду извне – родоплеменной общностью и (или) богами. Нематериальная душа – не только зародыш философского идеализма, но и первоначальная абстракция субъекта, которую архаическое сознание неизбежно овеществляет, онтологизирует и относит к потустороннему миру.

С той же проблемой мы сталкиваемся при изучении личных имен [14]. В чисто грамматическом аспекте все собственные имена суть обозначения предметов и одновременно средства коммуникации. Однако личные имена имеют специфику. Имя (с большой буквы) отличает своего носителя от всех остальных людей, особенно в его собственном самосознании. Собственные имена первыми усваиваются ребенком и последними утрачиваются при некоторых расстройствах речи. В то же время имена функционируют как определенные социальные знаки, указывающие происхождение, семейное положение, социальный статус и многие другие качества своих носителей. Хотя эти функции кажутся противоположными, они лишь отражают двойственность понятия эго – идентичности, в котором социальные свойства неразрывно переплетаются с индивидуальными.

У бесписьменных народов личные имена были родовым, племенным или семейным достоянием, их распределение составляло прерогативу общины и регулировалось строгим ритуалом, а сами они, как правило, обозначали конкретные отношения своего носителя к другим членам общины, род его занятий, местожительство и т.д. Вместе с тем имя наделялось особой магической силой и рассматривалось как составная часть лица. Магическое значение имени побуждало скрывать его или иметь несколько имен. Многие религии запрещают называть вслух имена божеств или обожествленных властителей. Египтяне избегали употреблять имя фараона, японцам не должно называть имя императора. Личные имена нередко скрываются, чтобы обмануть врагов или злых духов. О людях предпочитают говорить описательно: "тот, о ком ты спрашиваешь", "сын такого-то". Во многих древних обществах люди подчиненного социального статуса – рабы, женщины, маленькие дети – не имели личных имен; их обозначали по имени владельца или через родственные отношения – жена или мать такого то. Отсутствие имени означало социальное бесправие и отказ в праве на индивидуальность.

Отождествление имени и именуемой индивидуальности характерно не только для архаической психики. Личное имя как бы подтверждает и утверждает достоинство

индивидуальности. Недаром на каторге имя человека заменялось номером, тем самым он как бы лишался индивидуальности.

Имя (с большой буквы) психологически относится к "дологическому", образному слою мышления. Восприятие имени – своего рода узнавание. "Человек, услышавший имя, должен был его узнать, "читая" внутри себя (здесь можно напомнить представления Платона о познании при помощи идей, о любви к идее как о пути познания). Над именем не производится логических операций, просто происходит внутреннее сосредоточение над ним, его узнавание в процессе медитации над ним. Имя стоит вне логики – о том, что стоит за именем, нельзя узнать из сопоставления слова-имени с другими словами, ибо с именем связано именно то, что органически присуще только ему одному... Имена не передают чего-то от одного лица к другому, а служат только ключом для включения механизма воспроизведения чего-то внутри нас" [15].

Иными словами, то, что для общества служит социальным знаком, индивид воспринимает как собственное достояние, как свою сущность. Различение этого требует высоко развитого, абстрактного мышления, которым первобытный человек не обладал. Его сознание было партикуляристским. Поскольку "племя оставалось для человека границей как по отношению к иноплеменнику, так и по отношению к самому себе" [16], первобытный индивид не знал общего понятия "человек". Человек для него – только соплеменник (типичные оппозиции племенного сознания: люди – нелюди, живые – неживые люди, настоящие люди – немые, безъязыкие, варвары и т.д.). В силу этого партикуляризма индивид и себя самого может оценить только ограниченной меркой: сравнивая себя с другими членами своего племени, он видит только количественные, но не качественные различия.

На ранних стадиях социального развития "Я" не имеет самодовлеющего значения и ценности, потому что индивид интегрирован в общине не как ее автономный член, а как частица органического целого, немислимая отдельно от него. Эта включенность была одновременно *синхронической* (судьба человека неотделима от судьбы его сородичей, соплеменников, товарищей по возрастной группе) и *диахронической* (он чувствует себя частицей многих поколений предков, начиная с родителей и кончая мифическими родоначальниками племени).

Жизнь человека символизировалась как бесконечное повторение действий, совершавшихся в далеком прошлом. Подражание предкам, героям и богам порождало настолько полную идентификацию с ними, что индивид подчас не в состоянии отличить свои собственные деяния от их деяний. Традиция переживается как непосредственная коммуникация: живые физически *чувствуют* между собой присутствие предков; время неотделимо от преемственности поколений, отношения жизни и смерти мыслятся как органический, естественный взаимопереход. Это не сознательное осмысление своих "корней", или "истоков", предполагающее также понимание собственных *отличий* от прошлых поколений, а буквальное переживание прошлого в себе, тождественности прошлого и настоящего. Индивид оказывается лично ответственным (не фигурально, а физически: выкуп, кровная месть) не только за самого себя, но и за всех своих соплеменников и предков. В то же время ни в одном из своих действий он не является единственным, исключительным субъектом: в каждом его поступке соучаствуют, притом самым активным образом, его сородичи, предки, духи, боги.

Насколько тесны, неразрывны связи с соплеменниками и предками, настолько же аморфна структура собственного "Я". Присущая многим древним религиям идея перевоплощения, или переселения душ, подчеркивает относительность каждой данной конкретной персонификации. Да и само индивидуальное существование рисуется не как устойчивое единство, а как последовательный ряд новых рождений и перевоплощений.

Эту расплывчатость мифологического сознания, благодаря которой индивид не может и не испытывает потребности отделить собственное "Я" от своих бесчисленных предков, тонко передает Томас Манн в "Иосифе и его братьях". Старый раб Елиезер рассказывает с мельчайшими подробностями, "как случай из своей жизни, как собственную историю" о том, как сватал Ицхаку в жены Ревекку. На самом деле это был вовсе не он, а другой Елиезер, его предок, выполнявший в доме те же самые функции. "Иосиф слушал это с удовольствием, не ослаблявшимся никакими недоумениями по поводу грамматической формы рассказа Елиезера, ничуть не смущаясь тем, что "я" старика не имело достаточно четких границ, а было как бы открыто сзади, сливалось с прошлым, лежавшим за пределами его индивидуальности, и вбирало в себя переживания, вспоминать и воссоздавать которые следовало бы, собственно, если смотреть на вещи при солнечном свете, в форме третьего лица, а не первого" [17].

Течение жизни (вообще времени) воспринималось архаическим сознанием не как линейный, а как *циклический* процесс, субъектом которого был не отдельный индивид, а племя, община. Представители бесписьменных народов, как правило, не знают своего индивидуального хронологического возраста и не придают ему существенного значения. Им вполне достаточно указания на коллективный возраст, факт своей принадлежности определенной возрастной ступени, порядок старшинства, часто выражаемый в генеалогических терминах, и т.п. Там, где нет паспортной системы, этнографы и сегодня на вопрос о возрасте часто получают ответы типа: "А кто их считал, мои годы?" Древнейшие обряды инициации также были групповыми, а символическая смерть старого и рождение нового "Я", закреплявшееся наречением нового имени, делали преемственность индивидуального бытия проблематичной и зыбкой.

"...В ходе исторического развития, – и как раз вследствие того, что при разделении труда общественные отношения неизбежно превращаются в нечто самостоятельное, – появляется различие между жизнью каждого индивида, поскольку она является личной, и его жизнью, поскольку она подчинена той или другой отрасли труда и связанным с ней условиям" [18].

Дифференциация социальных функций и их закрепление за разными категориями людей означает, что индивид принадлежит уже не к однородной общине, а одновременно *к нескольким различным группам* и потому воспринимает себя глазами разных "значимых других": родственников, друзей, торговых партнеров и т.д. Это интенсифицирует работу самосознания.

В том же направлении воздействует социальное неравенство. Поскольку более высокий статус подразумевает более индивидуализированную, исключительную и свободную деятельность, ему соответствует повышенный интерес и внимание окружающих. Коль скоро субъект наделен свободной волей, для окружающих имеют значение не только его статусно-ролевые, но и индивидуально-психологические черты – характер, мотивы, склонности и т.д. Не случайно лиц более высокого ранга люди описывают детальнее и тоньше, чем зависимых и подчиненных, чьи характеристики сводятся к общим, статусно-ролевым определениям.

Величие ассоциируется с исключением, нарушением каких-то правил. Высшей свободой и субъектностью в мифологическом сознании наделяются боги и цари, чье "Я" даже пишется с большой буквы (этим подчеркивается уникальность) или превращается в патетическое "Мы", вбирающее в себя целый народ. Божественное "Я" часто функционирует в качестве собственного имени. Библейский бог говорит о себе: "Я тот же, Который сказал: "вот Я!" (Исаия, 52, 6). Зависимый, подчиненный человек, чувствующий себя объектом чужих манипуляций, невольно персонифицирует тех, кто над ним господствует, будь то даже стихийные силы природы. В отличие от остальных людей, эпическим героям, хотя они лишены еще

внутренних психологических характеристик, вполне пристало нарушать некоторые обязательные для других нормы и запреты.

Уместно сослаться в этой связи и на фрагмент из упанишад. "Вначале (все) это было лишь Атманом... [19]. Он оглянулся вокруг и не увидел никого, кроме себя. И прежде всего он произнес: "Я есмь". Так возникло имя "Я" [20].

Эти факты проясняют историко-психологические истоки того взаимоперелива индивидуального "Я" и абсолютного духа, которое неоднократно встречалось в истории философии. Однако "Я" с большой буквы в древних текстах обычно вкладывается в уста бога или царя; "я" рядового человека выглядит гораздо скромнее, а то и вовсе стушевывается. Существует нечто вроде "права на Я", принадлежащего только тому, кто обладает высоким, даже исключительным социальным статусом.

В классической латыни слово "Его" употреблялось, чтобы подчеркнуть значительность лица и противопоставить его другим. Подобно прямому взгляду в глаза, который у многих животных служит знаком вызова, а у людей тщательно регламентируется (подданным нередко запрещалось поднимать глаза на своего государя; по сей день считается неприличным и вызывающим пристально смотреть в глаза незнакомому человеку), обращение от первого лица, независимо от своего содержания, имеет оттенок самоутверждения. Для избежания связанной с этим конфронтации была выработана система языковых ритуалов, в частности косвенная форма обращения, когда тот, к кому обращаются, называется в третьем лице или описательно ("мой государь", "синьор" и т.п.). Почтительность в обращении к высшему дополняется уничижительными эпитетами по отношению к себе: вместо "я" говорят, например, "покорнейший слуга", "недостойный раб".

Эта "церемониальная речь", или "язык титулов", имеет древнюю традицию и представлена во всех языках. Особенно изощренны ее формы в языках народов Юго-Восточной Азии. В китайском и вьетнамском языках вообще не принято говорить о себе в первом лице: вместо "я" положено указывать то отношение, в котором говорящий находится к собеседнику. "Обычай говорить о себе в третьем лице воспроизводит, вплоть до деталей, существующую социальную иерархию. Индивид таким образом без конца напоминает себе, что перед лицом своего короля он подданный, перед лицом учителя ученик, перед старшим – младший и т.д. Он, так сказать, не существует иначе, как в связи с другим. Его "Я" последовательно идентифицируется с его многочисленными семейными и социальными ролями" [21].

В русском языке социальная и производная от нее психологическая дистанция в отношениях выражается главным образом через форму второго лица (уважительное "Вы" или интимно-доверительное "ты"). Во вьетнамском языке эта дифференциация, гораздо более сложная и тонкая, выражается также в выборе формы первого лица; местоимение "я" обозначается разными терминами: слово "той" (этимологически – "подданный короля") выражает сдержанность, расстояние и употребляется в общении с посторонними; "та" выражает чувство превосходства говорящего и употребляется только в обращении к младшему, низшему; "минь" (первоначально – "человеческое тело") выражает интимность и употребляется при обращении к близким или младшим по возрасту и положению; северо-вьетнамское "тэ" (первоначально – "слуга") выражает фамильярность и употребляется в общении между товарищами, например в мальчишеских компаниях.

Социальные истоки этой дифференциации отчетливо видны в китайском языке, где понятие "Я" выражается по-разному, в зависимости от того, символизирует ли оно гордость, самоутверждение или самоуничижение. В вежливом разговоре человек описывает себя словом "чэнь" (первоначально – "раб", "подданный") или "моу", что значит "некто", "кто-либо" (значение, прямо противоположное уникальности и неповторимости "Я"). В служебной переписке древнего Китая

употреблялось много других уничижительных синонимов "Я" ("ню" "раб", "низкий"; "юй" или "мен" – "глупый"; "ди" – "младший брат" и т.д.). Напротив, в обращениях от лица императора подчеркивалась его единственность, неповторимость, при этом употреблялись выражения "гуа – жэнь" ("одиноким человек") или "гу – цзя" ("осиротелый господин") [22]. Иными словами, форма "Я" служит своеобразным выражением социального статуса человека и уровня его притязаний.

Американский психолог Р.Браун, рассмотрев под этим углом зрения несколько разных языков, вывел следующую закономерность: формы словесного обращения высших к низшим везде совпадают с формами взаимного обращения хорошо знакомых, близких людей равного статуса, а формы обращения низших к высшим совпадают с теми, которыми взаимно пользуются люди равного статуса, мало знакомые друг с другом [23]. Так, в русском языке старший по положению или возрасту может обращаться к младшему на "ты", и эта форма обращения принята также среди близких людей равного статуса; младший же обращается к старшему на "Вы", и такое обращение принято также среди не особенно близких людей равного статуса.

Та же закономерность действует и в невербальном общении (жесты, прикосновения и т.д.): старший может похлопать младшего по плечу, тогда как младший должен находиться от старшего на "почтительном расстоянии". Между прочим, это выражение не просто метафора. Многие животные не только маркируют свои территориальные "владения", но поддерживают определенное "личное" (телесное) расстояние между отдельными особями, нарушение границ которого воспринимается как агрессия, причем "личное" пространство у доминантных животных больше, чем у остальных. Это правило действует и у людей: в ситуации общения авторитетные и высокопоставленные лица пространственно как-то отделены от остальных, занимают центральное положение в группе и т.п. Это не может не сказываться и на их самосознании.

Историко-эволюционный подход к личности подчеркивает стадийность процесса ее становления: особь – социальный индивид – личность. Но высшая ступень развития не отменяет предыдущих, а включает их в новую, более сложную систему категоризации. Поведение особи зависит от случайного сочетания природных задатков и условий жизнедеятельности. Поведение социального индивида определяется сверх того системой усвоенных им социальных норм и значений, общественным положением и отношениями с другими членами общины. У личности это дополняется более или менее автономным самосознанием, включая субъективно-избирательное отношение к своим социальным ролям и деятельности.

Отметим, что многие свойства архаического сознания, кажущиеся нам проявлениями его незрелости, не чужды и современному человеку. Сменяемость ритуальных масок в первобытных обрядах обычно трактуется как проявление "несобранности" личности, легко переливающейся из одной ипостаси в другую. Но это и выражение извечной человеческой потребности в обновлении и творчестве, немислимых без игры и нарушения установленных правил. Как бы жестко ни регламентировала культура важнейшие аспекты социального поведения, она всегда оставляет место для каких-то изменений, вариаций, представляемых на усмотрение участников. Больше того, формулируя то или иное предписание, культура почти всегда предусматривает какие то легальные возможности его нарушения, смягчая исключения отнесением их либо к другому времени, например к "мифологическому", в отличие от реального, либо к исключительным персонажам – богам или героям, подражать которым рядовой человек не может, либо к особым ситуациям, например праздникам, карнавалам, когда нарушение и даже прямое перевертывание (инверсия) правил и социальных идентичностей считается обязательным (раб

играет роль царя, женщины переодеваются в мужскую одежду и т.д.). Позже это сохраняется в "антимире" смеховой культуры, который разрушает привычные нормы и запреты и "как бы возвращает миру его "изначальную" хаотичность" [24].

"Символическая инверсия" – не просто всплеск подавленных эмоций, а акт экспрессивного поведения, представляющий "альтернативу общепринятым культурным кодам, ценностям и нормам" [25]. В основе ее лежат универсальные психологические механизмы, выявленные К. И. Чуковским на примере детских "перевертышей", "лепых нелепиц", которые помогают ребенку укрепиться в своем знании нормы и одновременно привлекают его внимание к потенциальным вариативным возможностям бытия [26]. Выворачивание наизнанку, переворачивание вверх ногами предметов и их свойств неизменно присутствуют и во взрослом фольклоре (вспомним, например: "Ехала деревня мимо мужика, вдруг из-под собаки лают ворота"), будучи воплощением отрицания, сомнения, иронии, без которых невозможно никакое творчество.

Применительно к нашей теме это значит, что текучесть, множественность, переливчатость ипостасей человеческого "Я" не всегда является признаком социальной или интеллектуальной незрелости. Слишком жесткая и однозначная структура, придавая "самости" стабильность и определенность, в то же время ограничивает ее творческие, вариативные возможности, сводя индивидуальность к какой-то одной, заведомо частичной, социальной роли.

Хотя историческое становление личности и ее самосознания имело целый ряд когнитивных (развитие абстрактного мышления и способности к категоризации), социально-структурных (разделение общественного труда и социальное расслоение общества) и культурно-символических (признание автономии и ценности "Я") предпосылок, процесс этот отнюдь не был линейным и даже самые общие его черты нужно рассматривать в строго определенном конкретно-историческом контексте.

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

[Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры \(Киев\)](#)

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

Образ человека и тип культуры

В том безграничном слиянье былого
с грядущим,
В вечном и сущем,
Видится "я" мне, подобное чуду,
Что одиноко проходит повсюду.

Р. Тагор

Антропологически самосознание, как и сознание, возникает на основе двух реальных предпосылок – труда и общения. В труде разделяются его побудительный мотив (удовлетворение некоторой потребности) и непосредственное предметное содержание (например, изготовление копья, которое будет использовано на охоте). И это позволяет человеку отличать себя как деятеля от продуктов и результатов своей деятельности. Общение же предполагает наличие языка и других символических систем, опосредствующих взаимодействие людей и позволяющих различать их не по одному, а по нескольким разным признакам.

Но труд, как показал Маркс, является не только средством самоактуализации, но в определенных условиях способствует отчуждению человека, понижению, а то и

потере человеческого достоинства. Человек может воспринять как свою только такую деятельность, в которой он чувствует себя относительно свободным и которая имеет для него какую-то субъективную ценность и смысл. Подневольная деятельность, не приносящая полезных результатов, – "сизифов труд" бессмысленна вдвойне. Однако и результативный труд во имя чуждых интересов приносит человеку мало радости.

Не случайно в классово антагонистических обществах самостоятельность и инициатива угнетенных проявлялись не только в труде, но и в умении уклониться от него. В фольклоре разных народов наряду с героем-тружеником, терпеливым и искусным Мастером, действует герой-трикстер, лукавый обманщик, который ловко водит за нос своих хозяев, вплоть до самого господина бога.

Работа "на себя" и "на хозяина" всегда воспринималась и выполнялась по-разному. Производительность труда крепостного крестьянина в личном хозяйстве неизменно была значительно выше, чем на барщине, и в этом проявлялись не только незаинтересованность, но и своеобразный социальный протест, борьба за свое человеческое достоинство. Если человека насильно заставляют что-то делать, он утверждает свое достоинство неповиновением или тем, что работает небрежно, кое-как. Пассивное сопротивление трудящихся побуждало эксплуататорские классы создавать какие-то индивидуальные стимулы повышения производительности труда (например, заменить барщину оброком).

Изменение отношения к труду влечет за собой изменение и ценностной иерархии видов деятельности (соотношение труда и игры, предметной деятельности и общения, производственных и семейно-бытовых отношений), в которых индивид соответственно освоенным им, пропущенным через призму собственного "Я", социально-культурному опыту и традициям усматривает преимущественную сферу своей самореализации.

Даже такие самые общие психологические измерения и свойства, как активность, самостоятельность (потребность в самоуправлении и способность к нему), ответственность, интернальный локус контроля [27] и потребность в достижении [28] культурно-специфичны. В одних культурных регионах, например, там, где сильно влияние традиционной протестантской этики, согласно которой божественное избрание личности проявляется в ее деловых успехах, потребность в достижении ассоциируется, прежде всего, с идеей труда, а самоуважение – с успехами в предметной деятельности (учебе, работе), с лидерством. Протестантская этика представляет собой в этом смысле личностный синдром, сочетающий высокую активность, самостоятельность, ответственность, интернальный локус контроля и потребность в достижении, в противоположность пассивности, зависимости, экстернальности и конформности. Но есть культуры, в которых преимущественной сферой свободы считается игра, а ценности, связанные с групповой принадлежностью (семья, кооперация, любовь), ставятся выше предметной деятельности. Это неизбежно дифференцирует и свойственные этим культурам типы самосознания. И дело не в том, что одни культуры и индивиды более активны, чем другие, а в том, куда направлена их активность.

Термины, в которых описываются свойства личности (психологи называют их личностными дескрипторами), также имеют ценностно-нормативный оттенок, причем наборы желательных и нежелательных качеств у разных народов весьма сходны. Смелость и трудолюбие везде считаются положительными, а трусость и лень – отрицательными чертами. Но при более глубоком анализе иллюзия универсальности ценностно-нормативных установок рассеивается. Например, европейские народы полагают само собой разумеющимся, что, чем старше ребенок, тем более социально ответственным он должен быть. Напротив, африканцы-масаи считают юношей-воинов менее ответственными, чем мальчиков-подростков.

Почему? 12-14-летние подростки выполняют здесь важную и ответственную работу по уходу за скотом, тогда как юноши заняты преимущественно воинскими упражнениями, круг их прав и обязанностей весьма ограничен, а общение замыкается рамками своей возрастной группы. Резко различаются и требования, предъявляемые к мужчинам и женщинам [29]. А отсюда – разные критерии самооценки и самоуважения.

Самостоятельность всегда ассоциируется со свободой, возможностью контролировать свою жизнедеятельность, в противоположность пассивности, беспомощности и т.д. Но личный контроль может быть направлен как вовне, на то, чтобы привести окружающую среду в соответствие с потребностями субъекта, так и внутрь, на то, чтобы привести свои собственные свойства и потребности в соответствие с требованиями среды. В психологической литературе свобода и самореализация личности обычно связываются с первичной формой контроля – возможностью изменения окружающей среды. Но если свобода включает в себя познание необходимости, то вторичный, внутренний самоконтроль, направленный на самоизменение, не менее реален.

Мотивы, побуждающие личность вместо борьбы за переустройство мира стать на путь приспособления к нему, могут быть самыми разными: осознание ограниченности своих возможностей; искреннее принятие существующего миропорядка в качестве единственно возможного; просто стремление "плыть по течению", потому что так легче. Столь же различны и формы такого приспособления: это может быть реальная идентификация с теми, на чьей стороне сила, благодаря чему индивид начинает чувствовать себя сильнее, или иллюзорное чувство свободы, приносимое верой в бога или судьбу, или напряженная внутренняя активность, направленная на самопознание и самосовершенствование. Соответственно варьируют и возможные нравственные оценки подобных действий.

Но ориентация на первичный или вторичный тип контроля, от которой во многом зависят конкретные свойства личности, имеет также свои культурологические предпосылки. В семиотике и культурологии различают культуры, ориентированные преимущественно на предметную деятельность и объективное познание, и культуры, которые больше ценят созерцание, интроспекцию, автокоммуникацию. Первый тип культуры подвижнее и динамичнее, но может быть подвержен опасности духовного потребительства; культуры же, ориентированные на автокоммуникацию, "способны развивать большую духовную активность, однако часто оказываются значительно менее динамичными, чем этого требуют нужды человеческого общества" [30]

При всей условности, ограниченности данной оппозиции ее нельзя не учитывать при обсуждении проблемы "Запад и Восток", при выявлении психологических особенностей представителей этих двух регионов. Новоевропейская модель человека, генезис которой будет прослежен дальше, является активистско-предметной, утверждая, что личность формируется, проявляется и познает себя прежде всего через свои деяния, в ходе которых она преобразует материальный мир и самое себя. Восточная, особенно индийская, философия, напротив, не придает значения предметной деятельности, утверждая, что творческая активность, составляющая сущность "Я", развертывается лишь во внутреннем духовном пространстве и познается не аналитически, а в акте мгновенного озарения ("сатори"), который есть одновременно пробуждение от сна, самореализация и погружение в себя.

Кажущийся парадокс индийской философии состоит в том, что, хотя ее центральным понятием является "Я", своей высшей целью она считает как раз "освобождение от самости".

Ни в упанишадах, ни в буддизме не отрицается существование эмпирического,

индивидуального "малого Я". Но оно не определяется там через объективные свойства. Предметы, с которыми индивид временно отождествляет себя, не составляют его подлинного "Я", учит буддизм. "Я" не сводится к сумме "моего". Буддийские тексты много говорят о том, чем не является "Я", но умалчивают, что же оно представляет собой. В одном из них описывается случай, когда странствующий монах Ваччаготта спросил Будду, существует ли "Я". Будда промолчал. "Значит, "Я" не существует?" настаивал монах. Будда опять молчал. Монах ушел. "Почему же, господин, ты не ответил на заданные вопросы?" – спросил Будду его любимый ученик Ананда. "Потому, – сказал Будда, что утвердительный ответ на первый вопрос подтвердил бы мнение о постоянстве, а на второй – об уничтожении "Я" [31]. Оба ответа ошибочны, потому что неверны вопросы. Вопросы: "Что такое "Я"?" или "Где находится "Я"?" ориентированы на получение готового объективного знания. Между тем бытие субъекта всегда открыто. Вопрос "Кто "Я"?" подразумевает поиск жизненного пути, который невозможно выразить в завершенной форме именно потому, что путь не окончен.

Буддизм учит, что состояние "свободы от самости", "небытие" (анатман) достигается, когда индивид полностью освобождается от личного эгоизма, собственности и интереса к своему "малому Я", достигая слияния с абсолютным. "Познать и глубоко проникнуться идеей, что никакого "я" не существует, нет ничего "моего", нет "души", а существует только переменчивая, вечно играющая работа отдельных элементов, – вот "истинное знание" [32].

Установка на созерцательное слияние с миром, саморастворение в абсолютном разделяется и другими религиозно – философскими учениями Востока. В этом смысле ее можно считать универсальной. В то же время она и относительна, как и принцип предметной, посюсторонней самореализации или установка на подчинение своего "Я" общественной, групповой дисциплине. Их соотношение и конкретное содержание варьируют, завися от культурного и социального контекста.

Такие течения китайской и японской религиозно – философской мысли, как конфуцианство, буддизм и даосизм, единодушны в утверждении человечности ("жэнь", японское "дзин") и самосовершенствования. По словам последователя Конфуция Мэн-цзы, "все вещи находятся в нас. Нет большей радости, чем при самопостижении обнаружить искренность" [33]. Истина и искренность совпадают, поэтому, хотя истинный путь един, каждый сам находит его.

Однако, став официальной идеологией китайской империи, конфуцианство приобрело консервативно-охранительный характер, подчеркивая в первую очередь необходимость порядка, соблюдения правил благопристойности, послушания правителям и т.п. Соблюдать этикет значит точно знать свое место в обществе и действовать в соответствии с занимаемым положением. "Освобождение от самости" приобрело в этих условиях иной смысл – означало отказ от всего того, что не укладывалось в рамки существующих социальных отношений. В китайской культуре, пишет Л.С.Васильев, "проблемы бытия и сознания обычно ставились и решались безотносительно к личности и ее восприятию... В традиционном-китайском гуманизме ведущим было чувство долга и необходимость соответствия определенному социальному и этическому стандарту. Здесь не духовные потенции, интеллектуальное богатство и всестороннее развитие *данной личности*, а соответствие *любой* личности, вне зависимости от ее индивидуальных свойств и особенностей, определенной социальной роли является основным" [34].

Общий для даосизма и буддизма принцип "недеяния" ("у-вэй") означает не пассивное праздное бездействие, а стремление не нарушать естественный порядок вещей ("дао"). Отказ от внешней, предметной деятельности освобождает мудреца от субъективных пристрастий, позволяя достичь абсолютной гармонии. Вся его активность обращается вовнутрь, становится чисто духовной.

Обучение этому искусству также строго индивидуально.

"Конечно, в дзэн есть наставники, – говорит Кавабата Ясунари, – они обучают учеников при помощи мондо [35], знакомят с древней дзэнской литературой, но ученик остается единственным хозяином своих мыслей и состояния сатори достигает исключительно собственными усилиями. Здесь важнее интуиция, чем логика, внутреннее озарение, чем приобретенное от других знание" [36].

Поскольку в условиях мертвящего восточного деспотизма свобода могла проявляться лишь в самопознании, в даосских текстах, говорящих об "освобождении от Я", обнаруживается наиболее личностное миро- и самовосприятие в истории древнего Китая [37]. Сильнее всего проявляется оно в переломные, кризисные эпохи, когда перед мыслящими людьми вставали вопросы, на которые традиционная идеология не могла ответить. Такой была, например, эпоха "шести династий" (220-589), когда появляется новый тип литературного героя, развивается искусство портрета, возникает автопортрет, индивидуальное "Я" становится предметом философского анализа и т.д.

Автор трактата "Освобождение от мысли о "Я", написанного в форме открытого письма знакомому, Ши-Хуан (223-262) пишет, что исповедь и самоанализ – не порок, а необходимое средство самокритики. Он подробно объясняет, почему не может стать хорошим чиновником, как того требует конфуцианская мораль. Трактат Ши-Хуана, которому скромность не мешает признавать безусловную реальность и неизменяемость своих личных качеств, стал прообразом многих позднейших китайских автобиографий.

Второй "индивидуалистический" период китайской культуры – время династии Тан (618-907), когда поворот в сторону человеческой проблематики дал буддизму значительный перевес над конфуцианством. Характерно, что в "Записях" знаменитого танского наставника Линь-цзи слово "человек" употребляется чаще (196 раз), чем "дао" (155 раз) и Будда (128 раз).

Третья волна личностного чувства относится к времени Минской династии (1368-1644) и представлена именами философов субъективно-идеалистического направления Ван Янмина, Ван Гэня и особенно Ли-чжи, который писал: "Каждый человек, которому Небо даровало жизнь, имеет свое собственное индивидуальное предназначение, и ему незачем узнавать его из Конфуция" [38].

Колебания философских умонастроений тесно связаны с изменениями социального климата и диапазона реальных возможностей общественной деятельности. Когда общество находится на подъеме, оно стимулирует людей к предметной, посюсторонней самореализации. В тупиковые периоды истории, когда жизнь скована жесткими рамками бюрократической рутины, возможности конструктивной общественной деятельности суживаются, порождая у творческих людей тягостное ощущение своей ненужности. Чтобы реализовать свои потенции, они либо вступают на путь революционной борьбы, но для этого далеко не всегда имеются необходимые социальные и личностные предпосылки, либо вынуждены искать спасение в бегстве, уходе в свой глубоко запрятанный внутренний мир.

А может, лучшая победа
Над временем и тяготеньем
Пройти, чтоб не оставить следа,
Пройти, чтоб не оставить тени
На стенах...
Может быть – отказом
Взять? Вычеркнуться из зеркал?
Так: Лермонтовым по Кавказу
Прокрасться, не встревожив скал [39].

В европейской культуре настроение, подобное тому, которое выражено в

эмигрантских стихах М. Цветаевой, возникает в моменты безысходного отчаяния и большей частью бывает преходящим. На Востоке же, где периоды социальной немоты длились столетиями, культура выработала нормативную *реакцию уюда*: из жизни вообще (самоубийство), из общественной жизни (монашество) или от связанных с нею горестей и разочарований (созерцательное "недеяние"). Не случайно мысль, что величайшие люди проходят по жизни незамеченными, часто повторяется индийскими философами. Так, Вивекананда считает Будду, Христа, которых знают, героями второго порядка по сравнению с более великими, о которых мир не знает ничего, которые проходят молча, ничего не добиваются, потому что знают истинную цену мысли [40].

Культура Востока дает много примеров своеобразного чередования нормативных канонов поведения, на основе разграничения внешней, официальной, и внутренней, духовной, жизни. Так, китайские поэты VIII-XII вв., которые были одновременно императорскими чиновниками, фактически жили в двух разных духовных измерениях. В служебной деятельности они оставались благонамеренными конфуцианцами, а в личной жизни и художественном творчестве – даосами или буддистами [41]. Характерен пример сунского поэта Су Ши (литературное имя – Су Дун-по). Будучи высокопоставленным чиновником, он, по-видимому, искренне исповедовал конфуцианские принципы самосовершенствования и управления людьми, пытался проводить административные реформы и т.д. Однако он осознавал ограниченность своих возможностей. Бывает время, писал он в трактате "Рассуждение о Чао Цо", которое "по видимости – покой и отсутствие неприятностей, а в сущности – неизмеримые неполадки", устранить которые чиновник бессилён, ибо, если начать энергично действовать, "поднебесная, привыкшая к покою, не поверит тебе". Су Ши считает себя "не нашедшим настоящего применения". Созерцательная философия даосизма и буддизма, подчеркивающая ничтожность и неподлинность всего преходящего, усматривает смысл жизни и утешение во внутренней сосредоточенности.

Поскольку историческая эволюция понятия личности и чувства "Я" рассматривается в нашей книге преимущественно на европейском материале, попытаемся сравнить "европейский" канон человека с японским.

Почему именно с японским? Потому, что в Японии сложилась самобытная культура, достигшая высокой степени развития, а японское общество не назовешь "слаборазвитым", "недостаточно динамичным" или "недифференцированным". Важно и то, что выявлению и описанию японского национального характера посвящено много специальных исследований (в том числе – выполненных самими японцами), на которые можно опереться.

В чем же состоит специфика японской модели человека?

Новоевропейская модель человека утверждает его самоценность, единство и цельность; раздробленность, множественность "Я" воспринимается здесь как нечто болезненное, ненормальное, традиционная японская культура, подчеркивающая зависимость индивида и его принадлежность к определенной социальной группе, воспринимает личность скорее как множественность, совокупность нескольких различных "кругов обязанностей": долга по отношению к императору; обязанности по отношению к родителям; по отношению к людям, которые что-то для тебя сделали; обязанности по отношению к самому себе.

Европейская философско-этическая традиция оценивает личность в целом, считая ее поступки в разных ситуациях проявлениями одной и той же сущности. В Японии оценка человека обязательно соотносится с "кругом" оцениваемого действия. "Японцы избегают судить о поступках и характере человека в целом, а делят его поведение на изолированные области, в каждой из которых как бы существуют свои законы, собственный моральный кодекс" [42]. Европейская мысль

старается объяснять поступок человека "изнутри": действует ли он из чувства благодарности, из патриотизма, из корысти и т.д., то есть в нравственном плане решающее значение придается мотиву поступка. В Японии поведение выводится из общего правила, нормы. Важно не то, почему человек так поступает, а то, поступает ли он соответственно принятой обществом иерархии обязанностей.

Эти различия связаны, разумеется, с целым комплексом социальных и культурных условий. Традиционная японская культура, сформировавшаяся под сильным влиянием конфуцианства и буддизма, неиндивидуалистична. Личность выступает в ней не как нечто самоценное, а как узел частных, партикуляристских обязательств и ответственности, вытекающих из принадлежности индивида к семье и общине.

Если европеец осознает себя через свои отличия от других, то японец реализует себя лишь в неразрывной системе "Я-другие", как "свою часть" или "свою долю" ("дзи-бун"). Последняя не абстрактное субстанциальное "Я", она присутствует во внешних слоях личности, в ее конкретных отношениях с другими. Поэтому у японцев нет деления на "внутреннее" и "внешнее" и производного от него противопоставления чувств "вины" и "стыда".

В свое время американский антрополог Р. Бенедикт определила японскую культуру как экстравертную "культуру стыда", в отличие от интровертной западной "культуры вины". Однако, согласно результатам психологического тестирования, японцы выглядят значительно более интровертными, нежели европейцы, и это соответствует ценностной ориентации их традиционной культуры.

Японский филолог Мори Дзедзи образно сравнивал европейский тип личности с яйцом в скорлупе, а японский – с яйцом без скорлупы. "Яйцо в скорлупе" имеет твердую, лишенную эластичности внешнюю оболочку. Поскольку внутренность яйца защищена скорлупой, ее трудно разрушить. Зато, когда давление извне превосходит допустимые пределы, яйцо мгновенно лопается. Так как внутренняя часть заключена в скорлупу, каждое яйцо выглядит отдельным предметом, который можно автономно перемещать в пространстве и наделять собственным именем. Пыль, пристающая к гладкой и твердой скорлупе, не проникает внутрь и легко стирается. По внешнему виду невозможно распознать, не испорчено ли яйцо, но внешняя защита в известной мере предохраняет его от загрязнения. Напротив, "яйцо без скорлупы" мягко и эластично. Не защищенное скорлупой, оно сравнительно легко разрушается, но не от внезапного удара, а медленно, поддаваясь давлению извне. Поскольку такое яйцо относительно аморфно, ему нельзя присвоить имя и переносить с места на место без сосуда. К нему легко пристаёт пыль, которую трудно удалить; зато через окружающую его мягкую пленку легко распознать начавшееся разложение.

С этой точки зрения для европейца ("твердая личность") внутренний мир и собственное "Я" – нечто реально-осоздаваемое, а жизнь – поле битвы, где он реализует свои принципы. Японец гораздо больше озабочен сохранением своей "мягкой" идентичности, что обеспечивается принадлежностью к группе. Отсюда иная система ценностей. Лишенная "скорлупы" личность сравнительно легко меняет форму, приспособляясь к обстоятельствам, но, как только давление ослабевает, возвращается в исходное состояние.

Конформизм, желание быть "как все", никогда не считался в Японии пороком. Счастье мыслится здесь как согласование внешней формы жизни с взглядами и оценкой окружающих. Это соответствует и этимологии слова "счастье" в японском языке ("счастье" – "сиавасэ" – производно от глаголов "суру" – "делать" и "авасэру" "соединять", "приноравливать", "приспособливать"). С понятием "авасэ", приспособлением к собеседнику, связана и идея "освобождения от самости".

Хотя японский язык имеет богатейший словарь эмоций, японцы не доверяют вербальному общению, считая слова помехой истинному взаимопониманию. По

замечанию японского писателя Я. Кавабата, истина заключается не в том, что говорится, а в том, что подразумевается.

Надо ли удивляться, что при сравнении самоописаний шести-, девяти- и четырнадцатилетних детей одиннадцати разных национальностей (американцев, французов, немцев, англо- и франко-канадцев, турок, ливанцев, банту и др.), отвечавших на вопросы: "Кто ты такой?", "А еще кем ты являешься?", "Что еще ты можешь сказать о себе?", японские дети резко отличались от остальных использованием меньшего набора самохарактеристик, что было совершенно не связано с уровнем их умственного развития [43].

Развитие капитализма и урбанизация в Японии, особенно в послевоенный период, в известной мере подорвали многие традиционные личностные ценности. Сегодняшняя японская городская молодежь более эгоцентрична и придает больше значения мотивам личной самореализации, которые в прошлом символизировались бы в понятиях семейной принадлежности или лояльности к организации [44]. Меняется и стиль ее речевого поведения. Тем не менее, традиционная модель человека остается для многих сознательно выбранным или неосознанным образцом.

Как видим, путь "от особи к личности" неоднозначен. Человечество имеет разные каноны личности, которые невозможно выстроить в единый генетический ряд – "от простого к сложному и от низшего к высшему". Сложное всегда многогранно, многообразно и проблематично. Выражение "личность в зеркале культуры" не означает, что один и тот же человек последовательно смотрится в одно и то же или в разные зеркала. Зеркало культуры – это история, которая не только отражает разных субъектов, но и формирует их, побуждая шлифовать, изменять и переделывать однажды увиденное. Поэтому культурология личности обязательно должна быть исторической.

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

[Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры \(Киев\)](#)

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

Глава вторая

АНТИЧНОЕ НАСЛЕДИЕ

Много есть чудес на свете,
Человек – их всех чудесней.

Софокл

Ни одна древняя цивилизация не изучалась так интенсивно, как античная Греция, и ни об одной не высказывалось столь противоположных суждений. Одни исследователи утверждают, что именно здесь впервые совершилось "открытие человека" и была осознана ценность человеческой личности, другие доказывают, что античное мировоззрение, ориентированное не на историю, а на космос, не имело ничего общего с гуманизмом и в древнегреческом языке не было даже слов для обозначения таких явлений, как личность, воля или совесть. Типичная греческая личность, отмечает американский исследователь А.Адкинс, не имела той прочной и устойчивой структуры, которая сегодня считается нормальной, это представляется ему тесно связанным со структурой и ценностями греческого общества, придававшего мало значения намерениям людей [1].

Чтобы разобраться, кто прав в этом затяжном споре, необходимо начать с

уточнения вопросов. Прежде всего, о каких "древних греках" идет речь? Ведь мир гомеровского человека неэквивалентен миру человека перикловской или эллинистической эпохи. Далее, по каким источникам реконструируется этот мир? Мифология выражает его не так, как эпос, трагедия – иначе, чем лирика, философские трактаты – не так, как бытовые документы. Наконец, что имеется в виду под "открытием человека"? Генезис понятия "личность" и философских теорий человека? Или социальная автономизация индивида от общины? Или индивидуализация эмоциональных переживаний и мотивов? Или появление интроспекции и интроверсии, повышение интереса к собственному "Я"?

Сторонники гуманистической интерпретации античности оценивают ее по результатам, а их научные оппоненты – по ее истокам и элементам.

У своих истоков древнегреческая культура действительно так же безлична и непсихологична, как всякая иная архаика.

При всей своей антропоморфности древнегреческие боги не были *лицами* в психологическом смысле этого слова. Они не обладали ни собственной внутренней жизнью, ни психическим единством. Чаще всего это персонифицированные силы, которые древний грек столь же легко объединяет, сколь и разделяет. Так, к имени Зевса обычно присоединялся эпитет, указывающий на какую-либо из его функций, вне которых он просто не существует: Громовержец, Ливнепроливатель, Подземный, Государь и т.д.

Греческая религия не знает ни сосредоточенного духовного общения с божеством, ни личного откровения. Дионисии и мистерии "посвящения" выражают отнюдь не мистическое духовное слияние субъектов, а отношения общественного или семейного характера, делающие посвященного сыном, приемным ребенком или супругом божества.

Общеизвестная "непсихологичность" классической греческой скульптуры, которая изображает тело, внешность, не претендуя на то, чтобы "раскрыть" стоящий за этой внешностью характер, объясняется тем, что статуя воплощает вовсе не индивидуальность, а определенные религиозно-эстетические силы и ценности – красоту, молодость, здоровье, силу, движение и т.д., "за" которыми не стоит ничего другого. По замечанию А. Ф. Лосева, "человеческое в античности есть *телесно* человеческое, но отнюдь не *лично* человеческое" [2].

Древнегреческий язык не имеет эквивалента современных понятий "воля" или "личность" как индивидуального и целостного субъекта деятельности. В старом философско-лингвистическом споре о том, какое выражение точнее – "я думаю" (подчеркивающее активность, субъективность процесса мышления) или "мне думается" (подчеркивающее его произвольность), античность явно воплощает пассивное начало. Античные герои не столько *совершают* свои подвиги, сколько *создаются* ими. Мифы и легенды никогда не рассказывают об этих подвигах с точки зрения самого героя как деятеля: как он задумывает подвиг, что переживает в момент и после его свершения и т.д. Да и сам подвиг не является в полной мере личной заслугой героя, ибо всегда совершается при помощи каких-то внешних божественных сил. Герой осуществляет предначертанную судьбою, и только. Человек не становится героем, а рождается им по воле богов.

Древнегреческое слово "просопон", встречающееся уже у Гомера и этимологически родственное латинскому "персона", обозначало сначала ритуальную маску, затем – маску, которую одевал актер в театре, и, наконец, исполняемую им роль. Лишь в поздней античности, у Полибия и особенно у Эпиктета, причем, как полагают исследователи, под влиянием латыни, слово "просопон" стало обозначать также социальный аспект индивида – то, чем он является для других, а потом и его самого как индивидуальное целое [3].

Боги и люди, изображаемые Гомером, обладают определенными характерами и

устойчивыми личными свойствами. Но исследователи Гомера (Б.Снелл, В.Н.Ярхо и другие) единодушно отмечают резкое преобладание в его описаниях людей общих черт над индивидуальными и физических над психическими. Особенно расплывчатым выглядит внутренний мир человека. У Гомера вообще нет термина, обозначающего целостность духовной жизни человека; ярко живописуя быстрые ноги и мускулистые руки, он не находит слов для характеристики духа; все свои поступки герои Гомера объясняют прямым вмешательством и волей богов.

Как замечает основатель французской школы исторической психологии И.Мейерсон, "для нас действие совершенно естественно предполагает деятеля, а деятель означает лицо; деятель находится некоторым образом вне действия; качество деятеля – важный атрибут лица, и наоборот. Древнегреческая, равно как и древнеиндийская, мысль не всегда рассматривает действие и деятеля таким образом; их интересует действие как таковое, его моральное и метафизическое оправдание; они не склонны индивидуализировать деятеля, считая его находящимся "внутри" действия" [4].

Этот принцип характерен и для древнегреческой трагедии. Хотя греческая культура классического периода уже различает *намерения и мотивы* человеческих действий и не зависящие от индивида *условия и последствия* его поступков, трагедия противопоставляет не субъективную свободу объективной необходимости, а скорее два разных способа детерминации поведения, которые оба в конечном счете восходят к богам и судьбе: и внешняя детерминация событий (столкновение человеческих волей, непредвидимые последствия поступков и т.д.), и внутренняя детерминация мотивов одинаково внушены богами. Человек *хочет* того, чего от него *требуют* боги. Причем, в отличие от христианского предопределения, в котором есть какой-то высший, хотя и непонятный человеку, смысл, древнегреческая судьба мыслится как слепая, темная. Она действует не только извне, но присутствует и в самом человеке как его двойник ("даймон"), от которого индивид не может избавиться. Герой Эсхила не может пожелать другой доли, так как для этого сам должен был бы радикально измениться.

Отсюда и ограниченность древнегреческого понимания индивидуальной ответственности. Царь Эдип из трагедии Софокла признает свою ответственность за поступок, последствий которого он не мог предвидеть. Но греческая трагедия обсуждает эту проблему не в привычном нам индивидуально-психологическом, а в космическом ключе. Понятие ответственности, связанное с внутренней нравственной мотивацией, в то время еще не вполне отделилось от понятия обязанности, продиктованной извне. Трагедийный герой не выбирает из нескольких открытых ему возможностей: перед ним только один путь. Его признание своей ответственности, как и само его преступление, следствие не моральной рефлексии, а железной необходимости, безысходности, диктуемой установленным порядком вещей.

Трагедийный герой предстает то как ответственная причина своих действий, поскольку они выражают его характер как человека, то как простая игрушка в руках богов и жертва судьбы. Трагическое действие предполагает, что человеческие и божественные планы не совпадают и могут столкнуться, но эти два плана остаются в трагедии принципиально несовместимыми. Индивид уже не растворяется в собственном деянии, но и не стал еще его полновластным автором. Поскольку его действие вписывается в порядок времени, над которым он не властен и которому пассивно подчиняется, значение его поступков ускользает от него и пре восходит его. Это представление характерно не только для трагедии, но и для обыденного сознания той эпохи. Люди не считали тогда художника или ремесленника творцами своих произведений, полагая, что мастер лишь воплощает в материи предшествующую и независимую от него форму. "Творение обладает большим

совершенством, чем работник, человек меньше своего дела" [5].

Однако древнегреческий канон человека не оставался неизменным на разных стадиях развития античной цивилизации. Хотя общие черты древнегреческой культуры – ее телесность, статуарность, ориентация на космос, а не на историю – в основном сохраняются, усложнение взаимоотношений индивида и социума вносит в них существенные коррективы.

Один из показателей этого – эволюция психологического словаря, отражающая постепенную дифференциацию и автономизацию сознания и мотивационной сферы человека, становление "внутреннего" регулятивного механизма, от личного от "внешнего" поведения [6]. Древнегреческие слова "сома", "псюхе", "тюмос" и "фюсис" переводятся соответственно как "тело", "душа", "дух" ("чувство") и "природа". Но перевод этот весьма условен. Древнейшие греческие тексты не знают ни идеи нематериальной души, ни понятия индивидуального тела. "Сома" раннегреческих текстов – скорее совокупность органов, каждый из которых выполняет определенные физические и психические функции. "Псюхе" у Гомера обозначает дыхание, покидающее человека в момент смерти, живое существо и, наконец, самую жизнь; ни каких особых эмоциональных или регулятивных функций ей не приписывается. Материальной частью тела остается "псюхе" и у раннегреческих философов. Правда, функции ее постепенно дифференцируются. В VII в. до н. э. "псюхе" уже трактуется как активный источник жизни, "жизненная сила", в VI в. до н.э. – и как источник эмоциональных переживаний. В учении Пифагора о переселении душ "псюхе" впервые обретает индивидуальность одна и та же душа воплощается в разных телах. В V в. до н.э. функции "псюхе" становятся еще более разнообразными: она противопоставляется телу, испытывает чувства, является органом смелости и отваги, выступает как самая ценная часть человека и даже как синоним его целостности. Древнегреческие трагедии уже отличают морально-психологические качества от их внутреннего источника, которым является "псюхе".

Но эта дифференциация не была у греков, как и у других народов, вполне однозначной. Уже у Гомера эмоционально-волевые процессы передаются не только словом "псюхе", но и словом "тюмос", которое (как и латинское "фумус" и санскритское "дхумас") первоначально обозначало дым, а затем – чувства, а также словами "крадие" (позднейшее "кардиа"), "этор" и "кэр", означавшими "сердце". Интеллектуальные, мыслительные процессы обозначаются словом "фрэн" (множественное число – "фрэнес") и локализируются в грудобрюшной преграде или в легких или "нус" (разум), местопребыванием которого считается грудь. Позднейшие греческие философы также расходятся в этих вопросах. Гиппон считал местопребыванием "псюхе" голову, пифагореец Филолай – сердце, Протагор и Аполлдор – грудь, а Демокрит полагал, что "псюхе" распределена по всему телу [7].

Эволюция психологического словаря отражает постепенное формирование идеи субъекта, но ничего не говорит о развитии собственно самосознания.

Более информативна в этом смысле история возвратно-определяющих местоимений, слов с приставкой "сам" ("аутос" или "авт") и рефлексивных оборотов речи, подразумевающих обращение субъекта к самому себе, обобщенная югославским филологом К.Гантаром [8].

У гомеровского человека понятие "самости" как чего-то внутреннего, исключительно своего еще отсутствует, он не может говорить "сам с собой". Изречение дельфийского оракула "Познай самого себя!" первоначально, по видимому, просто напоминало человеку о его бессилии перед лицом богов. В древнегреческой философии эта формула постепенно наполняется все более богатым содержанием. Уже Гераклит говорит о "поисках себя" и "познании себя". Демокрит подчеркивает автономию души и "собственного Я" как критерия нравственных оценок. У софиста Горгия появляются выражения "предать самого

себя", "причинить зло себе", которые, хотя и не являются интроспективными, подчеркивают субъективность "Я". Современник Горгия Антифон говорит о необходимости "властвовать собой" и "преодолевать себя", видя в самообладании необходимую предпосылку справедливого отношения к ближнему. Сократическая философия уже прямо подразумевает внутренний диалог. Антисфен усматривает пользу философии в том, что она помогает человеку обходиться с самим собой, "освобождая себя" в духовном смысле. Среди рефлексивных формул, употребляемых Платоном, встречаются и "самопознание", и речь, обращенная к самому себе, и внутренняя удовлетворенность, и "самопреодоление", доходящее в некоторых случаях до "войны" с собой, и "самосовершенствование".

Эти рефлексивные обороты, подчеркивает Гантар, не образуют, однако, последовательной логической системы, поскольку под "самостью" в разных контекстах понимаются разные вещи.

Индивидуально-личностное начало раньше всего складывается и проявляется в поэзии, особенно в лирике (начиная уже с Архилоха). Напряженность чувств, будь то любовный экстаз или ненависть к врагу, позволяет поэту выразить свою индивидуальность ярче и сильнее, чем это сумеет сделать философ. Удивление силой собственного чувства толкает к новым, более сложным формам рефлексии. Особенно наглядно это видно на примере дружбы.

Важный показатель становления индивидуального самосознания развитие этических категорий. Нравственное сознание всегда предполагает какую-то личную автономию. Как писал О.Г.Дробницкий, "типичный представитель родоплеменного и традиционалистского сознания мыслит установленный в его общности порядок как единственно правильный и возможный. *Существующий* обычай отождествляется с тем, как *должно быть* (как только и может быть). И если происходит столкновение с чужеродными обычаями, то они просто считаются "неистинными", неприемлемыми или даже "несуществующими" [9]. В классовом обществе это единообразие нарушается, появляется множественность социальных и нравственных норм и принципов, которые не только не тождественны, но даже противоречат друг другу. Перед индивидом стоит теперь вопрос не просто о том, соблюдать или не соблюдать норму, нарушение которой поставило бы его практически вне общины, а о том, какая норма правильна и почему. Возникает целая серия вопросов. Что такое правильная жизнь? Что такое добро? Какой из многих путей и стилей жизни надлежит выбрать? Но нравственный выбор, в каких бы терминах он ни формулировался, всегда предполагает личную автономию.

Выше уже говорилось о культурологической оппозиции стыда и вины как видов социального контроля. Точнее, существует две системы оппозиций: Ю.М.Лотман противопоставляет страх и стыд [10], а Р.Бенедикт – стыд и вину. Думается, эти оппозиции могут быть поняты как элементы единой, более общей системы, в которой каждой отрицательной санкции, какими являются страх, стыд и вина, соответствует определенное положительное начало, причем между ними существует как генетическая, так и функциональная связь.

Чувство *страха* имеет инстинктивно-биологические основы, оно присуще всем животным и выражает отношение к каким-то внешним силам. В положительном смысле ему противостоит чувство *уверенности, безопасности, защищенности*. В системе культуры страх регулирует отношения с чужими, посторонними, потенциально враждебными "они".

Стыд – более сложное, специфически культурное образование, гарантирующее соблюдение групповых норм, обязанностей по отношению к "своим". Его положительный коррелят – честь, слава, признание и одобрение со стороны "своих". Чувство стыда психологически сложнее чувства страха, предполагает более высокий уровень осознанности. Однако оно остается партикуляристским, действуя только

внутри определенной человеческой группы: стыдиться можно только "своих". Стыд – механизм общинно групповой. Хотя это "внутреннее" переживание, оно предполагает постоянную оглядку на окружающих: что скажут или сказали бы они? В переживании стыда еще нет разграничения поступка и мотива: стыдиться можно даже случайных, не зависящих от человека обстоятельств, которые ставят его в невыгодное положение в глазах окружающих.

Более высокий уровень интериоризации социальных норм означает появление индивидуально – личностного контрольного механизма *совести*. Негативный полюс ее – чувство и сознание *вины*. В отличие от стыда, побуждающего человека смотреть на себя глазами каких-то "значимых других", чувство вины является внутренним и субъективным, означая суд над самим собой. Виновным признает себя лишь тот, кто осознает себя субъектом деятельности, и только в пределах своей реальной ответственности. Зато это чувство распространяется не только на поступки, но и на тайные помыслы. Кроме того, оно более универсально по содержанию: сфера моральной ответственности гораздо шире прямых обязанностей по отношению к членам своей общины, здесь гораздо больше индивидуальных различий и вариаций. Положительный коррелят вины – чувство собственного *достоинства* – отличается от славы опять-таки индивидуальностью и внутренним характером: славу воздают и могут отнять у человека другие, достоинство же свое человек создает сам, не нуждаясь во внешнем подтверждении. Антитеза чести, понимаемой как сословная привилегия, и личного достоинства была впервые четко сформулирована просветителями XVIII в., но ее идейные истоки уходят уже в древние этические концепции.

Какой же тип регуляции преобладал в античности? По единодушному мнению исследователей, древнегреческая культура, даже в пору ее расцвета, – классический пример "культуры стыда". Как пишет А.Адкинс, "для победителя сам факт победы означает *kalon* (нечто прекрасное, достойное похвалы. – И.К.), как для побежденного факт поражения – всегда *aischron* (нечто постыдное, низкое. – И.К.), каковы бы ни были обстоятельства победы и поражения или права сторон" [11].

В.Н.Ярхо, специально изучавший понятия стыда, вины, ответственности и совести у Гомера и в греческой трагедии, также пришел к выводу, что "внутренняя" мотивация складывается сравнительно поздно. Герой греческой трагедии стыдится действий, навлекших на него позор в глазах окружающих: царь Эдип из одноименной трагедии Софокла не знает, как он в Аиде встретится взорами с глазами отца и матери, Геракл у Еврипида закрывает голову плащом, стыдясь смотреть в глаза Тесею. Но их терзает не совесть, не внутреннее раскаяние в содеянном, а Эринии, или (как Ореста у Еврипида) страх перед мезтью богов. Даже у Еврипида, который уже отнюдь не уверен в прочности существующего миропорядка, "человек судит себя не по внутренним стимулам, а по объективному результату (Федра, Геракл) либо, страшась смерти, попросту стремится избежать всякой ответственности – и перед коллективом, и перед собой (Орест, Гермiona)" [12].

Однако механизмы культурного контроля не столько сменяют, сколько дополняют друг друга, причем сфера их действия может расширяться или суживаться. Запрещающая дворянину испытывать страх, сословный кодекс чести загоняет его в подсознание; напротив, гипертрофия страха, например, в атмосфере грубого деспотизма может почти полностью уничтожить стыд. То же самое можно сказать о соотношении стыда и вины.

Высшая форма регулирования не отменяет низшую, а диалектически включает ее в себя в качестве составного элемента. Вину можно определить как стыд перед самим собой, а стыд – как страх перед "своими", осуждение которых хуже смерти от рук "чужих". Достоинство – это честь, которую человек сам себе воздает на основе

некоего универсального критерия, а почет и уважение со стороны значимых людей ценны именно тем, что дают ощущение надежности и уверенности в своем бытии. Даже психологи не могут строго разграничить эти эмоциональные состояния и определяют соотношение страха, стыда и вины по-разному. Тем более невозможно это в рамках историко-культурологического исследования словаря эмоций. Мы уже показали это на японском материале.

То же следует сказать и о древних греках. Понятия совести у них не было. Хотя в русском переводе "Характеров" Феофраста (372-287 до н. э.) фигурирует термин "бессовестность", в оригинале употребляется слово, обозначающее скорее бесстыдство, суть которого Феофраст определяет как "пренебрежение доброй славой ради постыдной корысти" [13]. Но в понятие стыда греческие философы нередко включали также элементы вины и совести. Уже у Демокрита понятие стыда приобретает помимо внешнего внутреннее измерение: "Нужно, чтобы человек, сделавший нечто постыдное, чувствовал сначала стыд перед собой". Философ учит "стыдиться себя больше, чем других" и говорит в этой связи о самоуважении. В этих формулировках уже просвечивает проблема вины и ответственности.

Древнегреческая философия не знает идеи формирования и развития человека. Греческое слово "характер" обозначает не развивающуюся, противоречивую индивидуальность, а "штамп", "отпечаток", "маску". Объясняя человеческое поведение, греческие авторы неизменно апеллируют к объективным условиям и (или) божественной воле. Но всегда ли это следует понимать буквально? В "Законах" (644 с) Платон пишет, что "каждый из нас – это единое целое", вместе с тем "каждый имеет в себе двух противоположных и неразумных советчиков: удовольствие и страдание". Если люди – просто "чудесные куклы богов", то "внутренние наши состояния... точно шнурки или нити, тянут и влекут нас каждое в свою сторону и, так как они противоположны, увлекают нас к противоположным действиям, что и служит разграничением добродетели и порока" (644 е) [14]. Но механическая аналогия берется лишь в качестве логического допущения, условность которого философ отлично понимает.

Уже у софистов субъектом нравственного решения, как и всякого познания, является не абстрактный "человек вообще", а конкретное, обособленное "Я". "Мера всех вещей человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют", – учит Протагор. Как разъясняет Платон, Протагор "говорит тем самым, что-де какой мне кажется каждая вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, такова же она, в свою очередь, для тебя" ("Теэтет", 152 а) [15].

Платон не согласен с этим индивидуалистическим релятивизмом. И в гносеологии, и в этике он подчеркивает несамостоятельность индивида, его безусловную зависимость от полиса. Аристотель также ставит социум выше индивида; если какой-то индивид "в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, – либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек..." [16]. ("Политика", 1253а).

Но признание своей органической связи с полисом и его богами не означало, что древний грек готов был считать себя простым агентом чьей-то чужой воли. Стержень всего античного мировоззрения противоположность свободного и раба. Для грека раб – всякий, кто не распоряжается сам собой, живет под властью другого. Поэтому и все психические свойства свободного человека определяются в противоположность свойствам раба. Отсюда выдвигание на первый план силы, власти, могущества, независимости от других как важнейших человеческих качеств. Это связано и с высокой соревновательностью всего афинского образа жизни (спортивные соревнования – ее частный случай). Столь же высоко ценится самоконтроль, сдержанность, умение обуздывать собственные чувства. Сила человека, учат греческие философы, проявляется в умении не только сохранять

независимость от других, но и подчинять собственные страсти, сохранять спокойствие и ясность мысли.

Возможно ли все это без определенного развития индивидуального самосознания? Конечно, нет. По свидетельству Плутарха, когда один уроженец Серифа, желая уязвить Фемистокла, сказал, что тот достиг своего блестящего положения благодаря славе своего отечества, а не своей, Фемистокл ответил: "Как я не прославился бы, если бы был уроженцем Серифа, так и ты, если бы был афинянином" [17]. Иными словами, как ни важны объективные условия, они не заслоняют личных заслуг и достижений.

В греческой культуре классического периода отражается отчетливое осознание того, что индивид не просто следует предначертаниям богов, но в какой-то степени выбирает свой жизненный путь. Ксенофонт устами софиста Продика рассказывает о Геракле, что "в пору перехода из детского возраста в юношеский, когда молодые люди уже становятся самостоятельными и видно бывает, по какому пути пойдут они к жизни, – по пути ли добродетели или порока, – Геракл ушел в пустынное место и сидел в раздумье, по которому пути ему идти" [18]. Геракл не ищет себя, а ждет указаний свыше, причем Порок и Добродетель персонифицируются в образах двух женщин; тем не менее, Геракл выбирает.

Гомеровский грек не мог в серьезных вопросах пойти наперекор сородичам, ибо от них зависело не только его настоящее, но и будущая репутация. В бесписьменном обществе последующие поколения запомнят только то, что сообщат им современники; иных источников информации, которые сделали бы возможной хотя бы посмертную реабилитацию оклеветанного или непонятого человека, не существовало.

В классических Афинах дело обстояло уже иначе. Сократ не только считал само собой разумеющимся, что он "отличается чем-то от большинства людей" (Апология Сократа, 35a) [19]. Он активно отстаивал свои убеждения, вплоть до готовности умереть за них. "Я вам предан, афиняне, и люблю вас, но слушаться буду скорее бога, чем вас, и, пока я дышу и остаюсь в силах, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас..." (Апология Сократа, 29d) [20] – заявил Сократ в своей защитительной речи на суде, проявив тем самым личное достоинство. Неважно, что Сократ ссылается не на собственное скромное "я", а на бога. В ситуации острого конфликта со "своими" личность во все времена ищет опору, если не в божественном авторитете, то в какой-то более значимой общности, выступая, например, в новое время от лица революционного класса или прогрессивного человечества. Важно, что Сократ берет на себя роль глашатая отвергаемой большинством идеи и во имя этого смеет сказать своим гонителям и судьям: "Нет!"

До сих пор продолжаются споры об идейной правоте Сократа. Неизвестно даже, произнес ли он свою защитительную речь, или она была постфактум сочинена Платоном. Тем не менее, образ Сократа на вечные времена стал образцом, эталоном негибкого борца за свои убеждения.

Наследие античности в интересующем нас личностном аспекте – прежде всего *постановка вопроса* о праве индивида на собственное мнение и более или менее самостоятельный выбор жизненного пути. Речь идет именно о праве, а не о реальной возможности. Современному человеку понятно, что рабовладельческая афинская демократия предоставляла рядовому афинянину очень мало таких возможностей, да и не задумывался он об этих ограничениях, воспринимая их как естественный закон и волю богов. Тем не менее, его права, а, следовательно, и чувство достоинства неизмеримо шире, чем у самого знатного персидского сатрапа. А где выбор, там и саморефлексия.

В принципе древнегреческая культура непсихологична и неинтроспективна.

Античная литература всегда была литературой обстоятельств, не знавшей проблемы формирования и развития личности. Однако за статичностью ее образов, которая сегодня кажется слабостью, скрывался "мотив испытания героев на неизменность, на самоидентичность" [21].

Сознание тождественности – самый элементарный, глубинный уровень самосознания. В древней литературе с ее любовью к таким приемам, как узнавание, переодевание, мнимая смерть и т.д., простая констатация физической тождественности героя постепенно переходит в проверку жизнестойкости его самого и его убеждений. Это отчетливо проявляется в античной биографии [22].

В древней Греции биография была молодым жанром литературы. Как и скульптурный портрет, она возникла лишь в IV в. до н.э., причем долгое время этот жанр считался легковесным и недостаточно почтенным. Постепенно биографический жанр усложняется. Расширяется круг объектов жизнеописаний. Героями греческой биографии были только исключительные люди-монархи, деятели культуры, не укладывающиеся в "нормальные" рамки, а также вызывающие любопытство "раритеты" (развратники, чудаки, долгожители и др.). Плутарх впервые создает жизнеописания *обычных* людей, отбирая их по гражданственным критериям и подвергая их поступки морально-психологическому анализу. Благодаря этому индивидуальная жизнь предстает как ценная и поучительная для других, а герои теряют свою одномерность. Плутарх не упускает случая, говоря о достойном человеке, указать на его недостатки, у дурного – отметить достоинства.

Хотя биографии Плутарха остаются, по выражению М. М. Бахтина, "энергетическими" – характер в них *раскрывается*, но не формируется во времени, – интерес к мотивам поведения возбуждает также вопрос "о допустимости одного и того же подхода к своей собственной и чужой жизни, к себе самому и к другому" [23]. Тем самым создаются *психологические предпосылки* для возникновения особого, отличного от биографии, автобиографического жанра [24].

Повествование от первого лица не было для греков редким или исключительным, как, скажем, у китайцев; оно встречается уже у Гесиода. Сохранились и фрагменты личных воспоминаний классического периода. Так, Платон в одном из писем рассказывает о своей молодости, об отношениях с Сократом и мотивах, побудивших его после смерти учителя приехать в Италию. Но в этих текстах, как и в позднейших воспоминаниях политических деятелей эллинистической эпохи и римских императоров, не раскрывалась индивидуальность авторов, целью здесь служило скорее объяснение их роли в определенных событиях, самооправдание или самовозвеличение. Субъективно-пристрастные по духу, они сугубо объективны по форме: рассказ о делах и событиях ведется как бы со стороны, не сопровождаясь раздумьями о себе, критическим самоанализом и т.д. Это не автокоммуникация, а сообщение, адресованное другому. К тому же типу можно отнести стихотворные автобиографии Овидия и Проперция, "писательскую автобиографию" Николая Дамаскина, "Жизнь" Иосифа Флавия, автобиографические очерки Галена и т.д. Все эти сочинения строго функциональны. Николай Дамаскин пишет о себе в третьем лице, а пафос галеновской автобиографии выражен уже в ее названии – "О моих книгах". Автобиография – не самоцель, а продолжение, завершение или дополнение главного дела жизни автора

Но жанровые особенности древнеримской автобиографии не должны заслонять факта повышения в ту эпоху общего интереса к личности.

Подобно греческому "просопон", латинское слово *persona* ("лицо") не имело специфически-психологического значения. Первоначально оно обозначало только театральную маску, затем персонаж пьесы, исполняемую актером роль и, возможно, грамматическое лицо [25]. В I в. до н.э. в связи с усложнением общественной жизни и регулирующих ее правовых норм число значений этого слова резко увеличивается.

У Цицерона "персона" означает и юридическую роль, и социальную функцию, и коллективное достоинство, и юридическое лицо (в противоположность недееспособной вещи), и конкретного индивида, и философское понятие человеческой природы. Однако в классической латыни слово "персона" никогда не обозначало телесных, физических свойств индивида (лица, фигуры, внешности). Когда древнеримские юристы учили, что в праве фигурируют только "лица, вещи и действия", "лицо" подразумевало не какой-то особый, индивидуальный набор или систему свойств, а просто свободного человека. Раб, не имеющий свободы, не был "лицом" не только в юридическом, но и ни в каком другом смысле. Эта ассоциация понятий "лицо" и "свобода", юридически закрепившая аксиологический аспект "самости", позже станет одним из важнейших доводов в пользу отмены рабства, а затем и крепостного права.

Повышение ценности индивидуальной жизни и рост интереса к внутреннему миру человека в эллинистическую и римскую эпохи отражается в распространении искусства портрета, достигшего в Риме высокого развития, и появлении, наряду с ретроспективными автобиографиями, детальных личных дневников. Философ Элий Аристид из Смирны (II в. до н.э.) подробно записывал не только душевные состояния, но и мельчайшие детали своих сновидений; его дневник насчитывал около 30 тысяч строк.

Мыслителям поздней античности близок и понятен образ человека, выполняющего разные, не им самим сочиненные роли. "Ты актер в драме и должен играть роль, предназначенную тебе поэтом, будь она велика или мала, – пишет Эпиктет. – Если ему угодно, чтобы ты играл нищего, постарайся и эту роль сыграть как следует, да и любую другую роль: калеки, государя или обыкновенного гражданина. Твое дело хорошо исполнить возложенную на тебя роль, выбор роли – дело другого" [26].

Такой взгляд на человека кажется внешним, но в действительности он стимулирует рефлексию: какова моя роль и критерии ее исполнения, хорошо ли я справлюсь с нею и т.д. Эта тема занимает важное место в переписке Цицерона с Аттиком, ей посвящены многие страницы у Сенеки, где интроспекция предстает как необходимое условие нравственной жизни. Людей делает плохими, считает философ, прежде всего то, что они не задумываются о своей жизни. Нужно постоянно следить за собой и размышлять о своих действиях. Основа нравственности – внутренний диалог, в котором человек сам и обвинитель, и защитник, и судья.

"Смотри внутрь себя!" – вторит ему император Марк Аврелий. "Не легко указать на кого-либо, кто бы стал несчастным оттого, что был невнимателен к происходящему в чужой душе. Но неизбежно будет несчастен тот, кто не следит за движениями своей собственной души" [27]. Как и прочие античные философы, Марк Аврелий говорит не о себе лично, а о человеческой природе вообще, он не рассказывает, а размышляет. Тем не менее, его мироощущение уже радикально отлично от раннегреческого. В нем индивидуальное "Я" занимает уже весьма важное место.

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

[Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры \(Киев\)](#)

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

Глава третья

МЕЖДУ ОБЩИНОЙ И БОГОМ

Когда я размышляю о мимолетности моего существования, погруженного в вечность, которая была до меня и пребудет после, и о ничтожности пространства, не только занимаемого, но и видимого мной, пространства, растворенного в безмерной бесконечности пространств, мне неведомых и не ведающих обо мне, – я трепещу от страха и спрашиваю себя, почему я здесь, а не там, ибо нет причины мне быть здесь, а не там, нет причины быть сейчас, а не потом или прежде.

Б. Паскаль

Как ни противоречива античная концепция человека, в ней постепенно выкристаллизовываются следующие основные идеи: 1) человек занимает особое, высшее место в организации Вселенной; 2) индивид принадлежит не только к своей особенной, родоплеменной и государственной общности, но и к человечеству как целому; 3) это дает ему определенную социальную и психологическую автономию, неотчуждаемое личное достоинство и права, которые должен признавать и соблюдать каждый конкретный социум; 4) индивид обязан сознательно контролировать и регулировать свое поведение, а важнейшее средство этого – рациональное самопознание.

Крушение Римской империи похоронило, казалось, и эти идеи. Мир "варварских правд", героического эпоса и скандинавских саг гораздо больше похож на гомеровский, нежели на эллинистический или позднеримский, заставляя историков снова говорить об "открытии индивидуальности" или формировании "понятия личности" то в XI, то в XII, то в XIII в. Но понятие личности, формирующееся в средние века, так же сильно отличается от античного канона, как реальный немец или француз XII или XIII в. – от древнеримского патриция. Два момента наиболее важны для понимания этих различий: христианская концепция человека и феодальный корпоративизм.

"Христианское понимание человека отличается от античного прежде всего тем, что человек не чувствует себя органической частью, моментом космоса; он вырван из космической, природной жизни и поставлен вне ее; по замыслу бога, он выше космоса, должен быть его господином; но в силу своего грехопадения его положение господина пошатнулось, и хотя он не утратил и не может утратить своего сверхприродного статуса, но в своем испорченном состоянии он полностью зависит от божественной милости. Без веры в бога и без помощи божественной благодати человек оказывается, согласно христианскому учению, гораздо ниже того, чем он был в язычестве: у него нет больше того твердого статуса – быть высшим в ряду природных существ, какой ему давала языческая античность; зато с верой он сразу оказывается далеко за пределами всего природно-космического: он непосредственно связан живыми личными узами с творцом всего природного. И отношение человека к творцу в христианстве совсем иное, чем отношение неоплатоников к Единому; личный бог предполагает и личное же к себе отношение; а отсюда изменившееся значение внутренней жизни человека: она становится теперь предметом глубокого внимания, приобретает первостепенную религиозную ценность" [1].

Христианская концепция мира в целом была не антропо-, а теоцентрической.

Индивидуализация взаимоотношений человека с богом, как и "личностность" христианского вероучения, выраженная в принципе личной самостоятельности каждой из ипостасей троицы и в идее "вочеловечения" бога (Христос как соединение человеческой и божественной природы), была результатом длительного исторического развития [2], причем теологические концепции о природе троицы (бог-отец, бог-сын, бог-дух святой) или Христа следует отличать от более земных "антропологических" представлений и тем более от эмоциональных переживаний. Богословские тексты наиболее абстрактны и безличны.

В сочинениях ранних отцов церкви (так называемая греческая патристика, II в. н.э.) бог-отец, бог-сын и бог-дух святой еще не обладают чертами личной самостоятельности и являются разными наименованиями одного и того же божества, понимаемого как чистая безличная бесконечность. Как и в старых гностических текстах, сын только имя отца, который сам не имеет имени. Тертуллиан употребляет слова *persona* и *prosopon* исключительно для обозначения грамматических лиц или персонажей драмы. Слово "персона" было лишено самостоятельного понятийного содержания, ибо обозначало субъекта, имеющего свойства, а отнюдь не какие-либо свойства сами по себе. В III в. для обозначения "лиц" троицы вводится греческое слово "ипостась", с которым позже идентифицируются "персона" и "просопон". Но ни один из трех терминов не определялся содержательно, субстанциально как совокупность определенных качеств. В "Исповеди" Августина троичность божества связывается с наличием у человека трех главных свойств: "быть, знать, хотеть". Но тайну этого триединства Августин считает принципиально непостижимой. Даже определение "персоны" Боэцием (ок. 480-524), считавшееся в средние века классическим ("лицо есть рациональная по своей природе индивидуальная субстанция"), обычно трактуемое в том смысле, что главным признаком лица как особой самостоятельной сущности является разумность, допускает и иное толкование. Некоторые отцы церкви (например, святой Иероним) вообще применяют слово *persona* только к богу, но не к человеку. Так что понятие "лицо" в патристике – "только конкретизация и проявление безличной идеальной сущности" [3]. Попытка индивидуализировать понятие лица, предпринятая Пелагием (ок. 360 – после 418), который отрицал наследственность первородного греха и допускал возможность самостоятельного, без помощи "благодати", совершенствования человека, встретила резкий отпор со стороны Августина и была признана ересью.

Индивидуально – личностное начало средневековой культуры надо искать не в отвлеченных богословских категориях, а в *эмоциональных переживаниях*.

Античное представление о человеке было статуарно-замкнутым и массивно – целостным. Аристократический античный идеал свободы означал культ жеста, спокойствия, красоты. Греческое искусство не знает ни ярких образов телесного страдания, ни безоглядной духовной устремленности. Олимпийским богам чужды чувства страха, жалости, надежды, а для человека, считающего высшим благом освобождение от страданий, даже самоубийство может быть добродетелью, приближающей его к богам. "Пусть не увлекает тебя ни чужое отчаяние, ни ликование" [4], – учит Марк Аврелий.

Иная картина открывается в Библии. "Ветхозаветное восприятие человека нисколько не менее телесно, чем греческое, но только для него тело – не осанка, а боль, не жест, а трепет, не объемная пластика мускулов, а уязвленные "потаенности недр"... это тело не созерцаемо извне, но восчувствовано изнутри, и его образ слагается не из впечатлений глаза, а из вибраций утробы" [5]. Переживание себя как физической боли прокладывало путь христианской идее внутреннего самоочищения через страдание.

Не менее важна для самосознания эсхатологическая перспектива, то есть учение

о конечных судьбах мира и человека. Античный космос не имел внутреннего центра, не было его и в судьбе отдельного индивида. Для христианина такой центр существует – это бог, главная цель которого – спасение душ.

И сам индивид не остается при этом нейтральным. "Что бы ни случилось с тобой – оно предопределено тебе от века. И сплетение причин с самого начала связало твое существование с данным событием" [6], – писал Марк Аврелий. Христианству чужда подобная созерцательность. Убеждение, что в зависимости от божьего расположения и силы собственной веры он может стяжать вечное спасение или навеки погибнуть, не оставляет места спокойствию и невозмутимости. Индивид мечется между страхом и надеждой на чудо. Это делает его жизненную ситуацию и его "Я" внутренне конфликтными: человек должен высоко думать о себе, но не заноситься, он обретает радость в страдании, величие – в унижении.

Ощущение своей сложности и исключительности было особенно острым у ранних христиан, у которых социальный кризис переживавшейся исторической эпохи органически сплетался с личным психологическим кризисом, связанным с переходом в новую веру и переживаемым как глубоко интимное событие. Задавая вопрос "кто я такой?", Марк Аврелий, в сущности, имеет в виду не себя лично, а *человека вообще*, отсюда и его спокойный интеллектуализм. Новообращенный же христианин, которому только что "открылся свет", чувствует себя буквально заново рожденным. Его вопрос о себе – не акт рефлексии, а страстный "прорыв" в новое измерение бытия. Самые эмоционально-личностные документы поздней античности – именно рассказы об "обращении". Идея божественного откровения и личного общения с богом придает новое значение и смысл и спонтанным, неуправляемым психическим состояниям – снам, видениям, галлюцинациям.

В новые тона окрашиваются и межличностные отношения. Античный гуманизм призывал строить человеческие отношения на принципах разума и терпимости. Христианство апеллирует не к разуму, а к чувству любви. "Христианский гуманизм" основан не столько на рациональном осуждении жестокости, сколько на живом сострадании.

Человек, таким образом, обращен одновременно к богу, к ближнему и внутрь собственного "Я". Не зная собственной души, он не может избежать невольных прегрешений. Но что такое это внутреннее "Я"? "Что же я такое, Боже мой? – спрашивает Августин. – Какова природа моя? Жизнь пестрая, многообразная, бесконечной неизмеримости" ("Исповедь", X, XVII, 26).

Духовный порыв и комплекс избранничества, характерные для раннего христианства, с превращением его в официальную религию быстро угасают, заменяясь формальными ритуалами, а реальная социальная структура феодального общества отнюдь не благоприятствовала развитию индивидуальности.

Характерная черта феодального средневековья – неразрывная связь индивида с общиной. Вся жизнь человека, от рождения до смерти, была регламентирована. Он почти никогда не покидал места своего рождения. Жизненный мир большинства людей той эпохи был ограничен рамками общины и сословной принадлежности. Как бы ни складывались обстоятельства, дворянин всегда оставался дворянином, а ремесленник ремесленником. Социальное положение для человека было так же органично и естественно, как собственное тело; каждому сословию соответствовала своя система добродетелей, и каждый индивид должен был знать свое место.

Прежде всего индивид был связан семейными отношениями, а семья включала не только супругов и детей, но и многочисленных домочадцев. Далее, он включался в соседские отношения, сначала в рамках сельской общины, а позже – церковного прихода, который был не только церковной, но и административной единицей, где были сосредоточены все реальные социальные контакты населения – труд, досуг, отстаивание общих интересов. И наконец, каждый человек принадлежал к

определенному сословию.

"Горизонтальные" связи, опосредствовавшие социальную принадлежность индивида, дополнялись "вертикальными", в виде четко отработанной иерархической системы социализации. С момента рождения ребенок оказывался под влиянием не только родителей, но всей большой семьи. Затем следует период ученичества, будь то в качестве пажа или оруженосца у дворян или подмастерья у ремесленника. Став взрослым, индивид автоматически обретал членство в своем приходе, становился вассалом определенного сеньора или гражданином вольного города, подданным государя. Это налагало на него многочисленные материальные и духовные ограничения, но одновременно давало вполне определенное положение и чувство принадлежности и сопричастности.

Средневековый человек неотделим от своей среды. Даже физически феодал почти никогда не бывал один: ни в походе, ни на молитве, ни ночью в своем холодном и сыром замке.

Взгляд на индивида как на частицу социального целого идеологически освящается восходящей к христианской космологии *идеей призвания*, согласно которой каждый "призван" выполнять определенные задачи. Общество органическое тело, в котором каждый выполняет отведенные ему функции. Это нашло отражение в словах апостола Павла: "Каждый оставайся в том звании, в котором призван" (Первое послание к коринфянам, 7, 20). Само слово "свобода", которое обычно употреблялось во множественном числе, означало для средневекового человека не независимость, а привилегию *включенности* в какую – то систему, "справедливое место перед богом и перед людьми" [7].

Регламентировано было не только положение индивида в обществе, но и мельчайшие детали его *поведения*. "Каждый человек занимает отведенное ему место и должен соответственно поступать. Играемая им социальная роль предусматривает полный "сценарий" его поведения, оставляя мало места для инициативы и нестандартности... Каждому поступку приписывается символическое значение, и он должен совершаться в однажды установленной форме, следовать общепринятому штампу" [8]. В то же время всякая роль связана с конкретным индивидом. Присяга в верности дается не государству вообще, а конкретному монарху, и, если сюзерен нарушит свой феодальный долг, вассальная верность также утрачивает силу.

Реальная социальная иерархия "достраивается" соответствующим символическим миром. Человеческая деятельность кажется средневековому мыслителю полностью predetermined божественным провидением. Индивидуальность человека не привлекает к себе внимания; его черты "конструируются" по заранее заданному сословному образцу и нормам этикета. Это касается и внешности (всем знатым лицам приписываются, например, светлые или "золотые" кудри и голубые глаза), и морально-психологических качеств.

Описания людей в средневековых текстах обычно сводятся к одному и тому же обязательному набору сословных добродетелей. Мужчины бывают смелыми, любезными, разумными или трусливыми, грубыми и безрассудными. Качества женщин исчерпываются красотой, изяществом и скромностью. "Нейтральных", "неоценочных" качеств нет вовсе. Обязательные сословно-этикетные характеристики употребляются даже там, где их смысл прямо противоречит поведению героя. Например, в "Песне о Нибелунгах" бургундский король Гунтер с помощью Зигфрида взял в жены богатыршу Брюнхильду. Во время брачной ночи он терпит полное фиаско: вместо того чтобы отдаться жениху, невеста связывает его и вешает на крюк, оставляя его в таком положении на всю ночь. При этом она продолжает обращаться к Гунтеру в соответствии с этикетом, называя "господин Гунтер", и поэт по-прежнему именует его "могучим" и "благородным рыцарем" [9].

Для современного восприятия это звучит как издевка, но древний автор не усматривал здесь противоречия: Гунтер благороден и доблестен независимо от происходящего с ним.

Историки прошлого века удивлялись, как мог рыцарский культ благородства и великодушия сочетаться с тем эпическим спокойствием, с каким в средневековых источниках повествуется о массовом истреблении населения захваченных городов, опустошении деревень и т.д. Но дело в том, что способность средневекового человека к сопереживанию замыкалась его собственным религиозным и сословным кругом. Открытие, что "и крестьянки чувствовать умеют", сделано только в новое время.

В средневековой латыни слово *persona* еще многозначнее, чем в классической, обозначая и маску, и театральную роль, и индивидуальные, в том числе телесные, свойства человека, и его социальное положение, ранг. Глаголы *dispersonare* и *depersonare* обозначали в средние века не утрату индивидуальности или психическое расстройство ("деперсонализация" в современной психиатрии), а потерю статуса, чести, "лица" в социальном смысле, места в сословной иерархии. Латинское *personalitas* – "личность" возникло в раннем средневековье как производное от слова "персона". Уже Фома Аквинский использовал его для обозначения условий или способов существования лица. Слово "персонаж", возникшее в английском языке и уже в XIII в. усвоенное французами, первоначально обозначало церковную должность (*parson* – пастор, священник), а затем отошло к миру театра.

Каноническое (церковное) право также не знает личности как особого явления; слово "персона" фигурирует в нем как синоним отдельного человека, обладающего идентичностью (преемственностью и неизменностью) и разумом, без чего невозможна ответственность за грехи, и только. Никаких "личных прав" или "прав личности" средневековье не знает [10].

Средневековая культура вообще мало психологична. По наблюдениям Д.С.Лихачева, русский летописец XI-XIII вв. описывает не психологию князя, а только его политическое поведение: "Нет добрых качеств князя без их общественного признания, ибо самые эти качества неразрывно связаны с их внешними постоянными проявлениями. Вот почему летописец не знает конфликта между тем, каким на самом деле является тот или иной князь, и тем, каким он представляется окружающим" [11].

То же самое свойственно и "житиям святых". Для средневекового клирика "индивиды были собранием качеств, и их поступки выросли из этого собрания, а не из целостной индивидуальности" [12]. "Жития святых" так похожи друг на друга потому, что авторы их описывают не *жизнь* святого, а его *святость*.

Все индивидуальное, "выламывающееся" из заведенного порядка вещей, вызывает подозрение и осуждение. В древнерусском языке слово "самолюбие" и близкие к нему слова большей частью имеют отрицательный смысл, трактуются как себялюбие, нехорошее пристрастие к себе, субъективный произвол и т.д. [13] Гордость считалась "матерью всех пороков".

Средневековый человек не склонен был фиксировать внимание на своих отличиях от окружающих. Раннее средневековье не знает, например, индивидуального авторства и заботы об оригинальности произведения. "Автор, будь то создатель жития, саги, проповеди, миниатюры, рукописи или какого-либо технического усовершенствования, рассматривал свое творение прежде всего с точки зрения коллективной, артельной работы над целым, которое уже было ему предзадано. Такой взгляд не исключал авторского самосознания, но творческая самооценка заключалась не в противопоставлении себя миру, не в утверждении своей самобытности, несхожести с другими, а в смиренно-горделивом осознании

мастерства, с которым автор выявил и сумел применить унаследованные "цеховые" навыки и знания, в том, что он с максимальной полнотой и совершенством высказал истину, принадлежащую всем" [14].

При всем том европейское средневековье отнюдь не было миром обезличенности. В известном смысле оно даже открыло новые грани проблемы "Я" и понятия личности.

Индивид феодального общества осознает себя прежде всего через свою принадлежность к определенной социальной группе, составляющей его "Мы". Но наряду с партикулярными светскими "Мы" (семья, соседство, сословие) христианство подчеркивает *универсальное* "Мы" духовной сопричастности к богу. На ранних стадиях развития феодализма соотношение этих двух "Мы", как и отношение индивидуального "Я" и мистического "тела" церкви, было еще слабо рефлексировано. Однако в нем содержался целый ряд противоречий, которые должны были стимулировать такую рефлексию. В абстрактно-духовной сфере появляется потребность согласования определений человека как венца творения, подобия божия и как раба божия. В сфере практического богословия возникает спор о соотношении ценности души и тела. В сфере социально-политической встает проблема соотношения христианских и светских добродетелей, иерархии обязанностей человека и гражданина.

Уже Фома Аквинский, столкнувшись с вопросом о гражданской самостоятельности человека, прибегает к аристотелеву различению свойств человека и гражданина: "Иногда случается, что некто является хорошим гражданином, не имея вместе с тем качеств, по которым можно было бы признать его хорошим человеком; отсюда следует, что качества хорошего человека и хорошего гражданина не одни и те же" [15].

Папа Григорий Великий (540-604) категорически утверждал, что нужно подчиняться любому приказу вышестоящего, независимо от степени его справедливости. Фома Аквинский отвечает на этот вопрос уже иначе: если приказ противоречит совести человека, он не должен исполнять его, потому что "каждый обязан проверять свои действия в свете знания, данного ему богом" [16]. Хотя это по-прежнему ориентация на выполнение некой "внешней" нормы, способ ее выполнения уже предполагает активность индивидуального разума, а, следовательно, выбор и личную ответственность. В политической мысли (у Данте) это дополняется тезисом, что хорошее правительство должно заботиться об общем благе и свободе подданных. Таким образом, индивид выступает уже не только как агент и *соучастник* каких-то действий, но и как *самоцель*, с которой должны считаться Другие.

Мир средневекового человека представляет собой противоречивое единство духовной универсальности (все люди созданы богом и равны перед ним) и иерархической сословной корпоративности (каждый человек принадлежит к определенному сословию). Он должен воспринимать и оценивать себя одновременно в двух разных системах отсчета, в одной из которых его существование кажется универсальным, единым и духовным, а в другой – партикулярным, множественным и светским. Соответственно меняется и нормативный канон человека, и его эмпирическое самосознание.

Люди раннего средневековья были очень эмоциональны, выражали свои чувства бурно и непосредственно. В героическом эпосе то и дело раздается гомерический хохот (это выражение отнюдь не случайно); выражая скорбь, рыцари Карла Великого и сам император публично рыдают навзрыд. Однако правила средневекового этикета были очень жесткими.

Функция индивидуального, как и коллективного, самосознания принадлежала в средние века духовенству, прежде всего – монашеству. Это было самое

образованное феодальное сословие, а образованность существенная предпосылка интроспекции, не говоря уже о возможности ее отражения в каких-то текстах. Кроме того, духовенство было обязано систематически изучать и оценивать внутренний мир и страсти верующих, выполняя функции современных психологов и психотерапевтов, что не могло не стимулировать также и самоанализ. Наконец, условия монашеской жизни, особенно обет безбрачия, ограничивая возможности практического эмоционального самораскрытия, тем самым способствовали развитию интроспекции.

В монашеских кругах уже в XI-XII вв. социальное и физическое самоотречение сочетается с повышенным интересом к своему внутреннему, духовному "Я". "Кто достоин большего презрения, чем человек, пренебрегающий самопознанием?" – риторически вопрошает Иоанн Солсберийский. Одна из главных книг Абеляра называется "Этика, или Познай самого себя". В представлении средневековых мистиков самопознание – вернейший и единственный путь к познанию бога. Бернард Клервосский писал, что любое рассуждение нужно и начинать и заканчивать самим собою, так как "для себя самого ты и первый, и последний". "Что же человек вообще знает, если он не знает сам себя?" [17] – вторит ему настоятель цистерцианского монастыря в Рьеволксе Аэльред. Собственный душевный опыт часто использовался ими в проповедях. В монашеских кругах рождаются первые средневековые автобиографии, воспоминания, систематические собрания писем и других личных документов. Здесь же возникает и поддерживается культ интимной личной дружбы, предполагающей не только верность и взаимопомощь, как в рыцарском каноне, но глубокое душевное общение.

Этот христианский сократизм, как определил его Э.Жильсон, был, конечно, элитарным и теологически ограниченным. Средневековый мистик уединялся не ради познания своего эмпирического "Я", а для беседы с богом. Даже "Исповедь" Августина – не столько внутренний диалог, сколько обращение к богу, причем, по выражению французского философа Ж.Гюсдорфа, "трибунал церковного покаяния торжествует здесь над исследованием совести" [18]. Неудивительно, что ученые по сей день спорят, считать ли сочинение Августина исповедью, автобиографией или богословским трактатом. Хотя Августин безусловно признавал свою индивидуальную неповторимость, он не видел в ней чего-то ценного, заслуживающего поощрения. "В истории *одной* христианской души, которую он знал лучше всего, он видел типичную историю *всех* христиан" [19]. Он реконструирует свою жизнь в духе характерной для его времени общей "теории человека", подчеркивая универсальные тенденции человеческого развития. Отсюда сочетание автобиографии с богословскими рассуждениями, публичный характер "Исповеди" и ее откровенный дидактизм.

Средневековые читатели Августина хорошо понимали замысел автора. Данте, осуждая чрезмерное самораскрытие как проявление себялюбия, оправдывает искренность "Исповеди" Августина именно тем, что "образцовое и поучительное превращение его жизни из нехорошей в хорошую, из хорошей в лучшую, а из лучшей в наилучшую" служит примером и назиданием для других. Без назидательной цели или необходимости самооправдания говорить о себе и обнажать свою душу, тем более публично, по мнению Данте, не следует, ибо "нет человека, который бы правдиво и справедливо оценивал самого себя, столь обманчиво наше самолюбие" [20].

"Универсализм" вообще характерен для средневековой мысли. В капитальной истории автобиографии Г.Миша период с VI по XV в. (в Италии – до 1350 г.) представлен лишь семью развернутыми автобиографиями, даже при менее строгом отборе их число едва ли превысило бы 8-10 произведений.

Тем не менее на всем протяжении истории средних веков, особенно XI-XIII вв.,

происходят сложные процессы индивидуализации образа жизни и повышения ценности человека. Уже в начале XI в. в Западной Европе тексты покаянных псалмов и молитв начинают составляться от первого лица. В связи с разграничением "внешнего" и "внутреннего" покаяния в XII в. постепенно входит в быт индивидуальная (в отличие от коллективной) исповедь. В 1215 г. Латеранский собор установил, что каждый христианин обязан исповедоваться, как минимум, один раз в год, причем требуется не просто *признание* греха, а *внутреннее раскаяние*, и оценке подлежат не только поступки, но и их мотивы, намерения исповедующегося. По мнению Абеяра, намерения, "греховные помыслы" даже важнее поступков.

В связи с этим быстро обогащается латинский словарь "страстей души" и эмоциональных состояний. Желая максимально точно оценить "праведные" и "неправедные" деяния и мотивы, богословы тщательно дифференцируют виды и степени аффектов, чувств, человеческих взаимоотношений. Страсть к систематизации проникает и в светскую культуру. Например, у трубадуров тщательно отработан этикет ухаживания и терминология, соответствующая разным видам и степеням любви.

Особенно поучительна эволюция средневековых образов смерти и похоронных обрядов [21]. Архаическое сознание, не придающее значения индивидуальному существованию, не ведает и трагедии индивидуальной смерти, трактуя бытие как бесконечный циклический круговорот, в котором жизнь и смерть постоянно переходят друг в друга (например, ритуальная смерть и возрождение к новой жизни при обряде инициации). Но в соответствии с их культурой разные народы воспринимают и переживают смерть по-своему. Это может быть эпически спокойное восприятие смерти как всеобщей судьбы, например ветхозаветное: "И умер Иов в старости, насыщенный днями" (Иов. 42, 17). Или вера в перевоплощение, делающая смерть в абсолютном смысле невозможной, что поэтически точно выражено в "Махабхарате":

Мудрец, исходя из законов всеобщих,
Не должен жалеть ни живых, ни усопших.
Мы были всегда – я и ты, и, всем людям
Подобно, вовеки и впредь мы пребудем.
Как в теле, что нам в сей юдоли досталось,
Сменяются детство, и зрелость, и старость,
Сменяются наши тела, и смущенья
Не ведает мудрый в ином воплощенье.
Свободный от самости, верной тропюю
Придет он, поправ вожделенье, к покою [22].

Классическая Греция, познавшая ценность индивидуального существования, а вместе с ним – страх смерти, отгораживается от него верой в бессмертие души, возвращающейся после гибели тленного тела в вечный и неизменный мир идей, к которому она изначально принадлежала. Христианское понимание смерти тесно связано с идеей первородного греха и надеждой на чудесное спасение. Но как узнать, причислен ли ты к сонму праведников? Ведь это зависит не от собственных заслуг, а от божественной благодати.

Обыденное сознание раннего средневековья не ощущало этого драматизма. Для него смерть – естественная коллективная судьба ("мы все умрем"), требующая покорности. Такая "прирученная смерть", как назвал эту установку французский исследователь Ф.Ариес, означает, что человек заранее знает, что "время его пришло", и спокойно умирает, предварительно выполнив весь положенный ритуал – молитву, прощание с близкими, последнее слово. Ни сам умирающий, ни прощающиеся с ним домочадцы не воспринимают смерть трагически и не выражают

особой скорби. В крестьянской среде такое отношение к смерти сохранялось очень долго.

В XI-XII вв. образ смерти постепенно индивидуализируется; похоронный ритуал приобретает индивидуально-личностные компоненты, возникает проблема "собственной смерти". В изобразительном искусстве внимание художников все сильнее приковывают картины Страшного суда, разлагающихся трупов; появляются изображения мертвого или страдающего Христа (раньше сцены распятия выражали не человеческую муку, а божественное торжество).

В восприятии и изображении смерти проявляется двойственность христианской эсхатологии, предполагающей как бы два суда над человеком. Первый суд, индивидуальный, происходит немедленно после кончины, когда грешники отправляются в ад, бесспорные праведники – в рай, а остальные – в чистилище. Но существует еще всеобщий Страшный суд, когда весь род человеческий предстанет пред лицом высшего судии. Эти две эсхатологии – "малая", персональная, и "большая", всемирно-историческая, различаются уже в раннем средневековье [23], но в изобразительном искусстве позднего средневековья акценты постепенно смещаются в сторону индивидуального суда. Хотя мысль о Страшном суде не исчезает, художники все чаще изображают немедленное, в момент смерти, индивидуальное воздаяние, результаты которого ставятся в зависимость от личных заслуг умершего, несущего на шее свою "книгу жизни", как паспорт или банковский счет.

Самый момент смерти приобретает теперь особое значение как последняя возможность что-то искупить, исправить. В искусстве он изображается как драматическая схватка сил добра и зла и своеобразный итог жизненного пути.

Индивидуализируются и надгробия. В Древнем Риме на каждой могиле была надпись, указывавшая имя усопшего, его семейное положение, иногда – род занятий, возраст и дату смерти; нередко эта надпись дополнялась портретным изображением покойного в форме бюста или медальона. Гробница являлась не только предметом культа, но и средством передачи следующим поколениям памяти о покойном (слово "памятник" происходит от слова "память"). Раннее средневековье порвало с этой традицией. Приблизительно с V в. надгробные надписи и портреты исчезают, могилы становятся анонимными: важно лишь, чтобы тело было похоронено в освященном месте и с соблюдением надлежащих обрядов. В конце X и особенно в XI-XII вв. положение снова меняется. На могилах знатных людей появляются сперва краткие надписи, указывающие имя и дату смерти покойного, позже они сопровождаются заупокойной молитвой ("Мир праху..."). В XIII-XIV вв. эпитафии становятся развернутыми, в них перечисляются звания и заслуги умершего, а надгробия украшаются изображениями, так или иначе напоминающими о его жизни.

Последовательность этапов "открытия индивидуальности" в искусстве подчинена определенной общей закономерности, выявленной Д. С. Лихачевым при исследовании древнерусской литературы и искусства [24]. Сначала человек изображается как ряд *поступков*, которые, в свою очередь, интерпретируются в свете его социального положения. Затем (на Руси в XIV-XV вв.) раскрываются отдельные *психологические свойства и состояния* человека – его чувства, эмоциональные отклики на события внешнего мира и т.д. Эти психические состояния уже не вытекают полностью из сословной принадлежности, но и не складываются еще в единый характер; они существуют как бы сами по себе и осмысливаются в религиозно – этических терминах. И наконец, открывается внутреннее единство, связующее звено и производящая сила отдельных психических свойств – *индивидуальный характер*. Иначе говоря, отражение процесса индивидуализации в искусстве идет от восприятия нерасчлененного

индивида в заданной ситуации к дифференциации его психологических качеств, которые затем интегрируются в единый внутренне последовательный образ, сохраняющий свою структуру независимо от меняющихся ситуаций.

В изобразительном искусстве интерес к индивидуальности получает отражение в портретной живописи.

В раннем средневековье портрет как жанр изобразительного искусства практически отсутствует. Человек, не отделявший себя от своих социальных функций и не ощущавший себя изменяющимся во времени, не нуждался в том, чтобы зафиксировать свой облик и состояние в определенный момент времени. Кажущееся "неумение" средневекового художника воспроизвести облик человека с индивидуальными, только ему присущими чертами было на самом деле выражением такого понимания сущности человека, которое подчеркивало не преходящие, а вечные, то есть родовые, признаки, только и имевшие ценность для средневекового художника.

Книжные миниатюры и надгробия IX-X вв. фиксировали сан лица, а не его индивидуальные черты. Так, изображения императора Оттона III (980-1002) на молитвенниках, одобренные им самим, рисуют его юным мечтателем, похожим на Христа, а на другом портрете он выглядит совершенно иначе. Любопытно, что иллюстратор аахенской рукописи, узнав в процессе работы о смерти государя, не стал переделывать портрет, а просто надписал под ним имя преемника Оттона Генриха II, хотя тот был гораздо старше своего предшественника [25]. Иными словами, образ не стал еще портретом.

В XI-XII вв. скульптурные изображения индивидуализируются, они нередко делаются с посмертных масок; иногда сходство надгробия или бюста с оригиналом специально подчеркивалось. Тем не менее, разные изображения одного и того же лица часто не совпадают ни друг с другом, ни с литературными описаниями его внешности. Во Франции надгробие становится портретом только в середине XIV в. [26]

Та же тенденция видна и в светской скульптуре. На рубеже XIII-XIV вв. французский король Филипп IV Красивый упрекал папу Бонифация VIII за то, что тот велел воплотить в своей статуе не общую идею папства, а собственную внешность. В XIV-XV вв. портретные статуи стали уже нормальным явлением.

Все это говорит о постепенном развитии в позднем средневековье чувства индивидуальности и о повышении ценности человека как личности. Но каково бы ни было самосознание средневекового человека, он не перестал еще ощущать себя привязанным, принадлежащим кому-либо или чему-либо (своему сеньору, земле, общине, приходу). Чувство принадлежности давало ему прочную социальную идентичность, но одновременно ограничивало его индивидуальные возможности и мировоззренческие горизонты. Столь же непреодолима для него идея *предопределения*, охватывавшего все стороны и фазы его жизненного пути, начиная с факта рождения в определенном сословии и кончая духовным "призванием". Средневековый человек чувствует себя агентом, а не субъектом деятельности. И наконец, для него характерна *нетерпимость* к любым различиям и вариациям, нарушающим привычный, установленный от века порядок вещей.

В восприятии средних веков индивид казался микрокосмом одновременно частью и уменьшенной копией мира. Макрокосм был организован иерархически, и такой же иерархической, состоящей из суммы элементов, представлялась и личность. Индивидуальное "Я" не было и не могло стать центром этой картины мира. В эпоху Возрождения "отношение переворачивается. "Человек есть модель мира", – сказал Леонардо да Винчи. И он отправляется открывать себя" [27].

Глава четвертая ОТКРЫТИЕ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ

"Чувство личности"

Разве жизнь отдельного человека не столь же ценна, как и жизнь целого поколения? Ведь каждый отдельный человек – целый мир, рождающийся и умирающий вместе с ним, под каждым надгробным камнем – история целого мира.

Г. Гейне

Зарождение капитализма, писал В.И. Ленин, означало "подъем чувства личности" [1]. Это был сложный процесс, в котором объективное (пространственное и социальное) обособление индивида и рост его социальной самостоятельности сочетались с повышением психологической ценности "Я", интимизацией и усложнением внутреннего мира личности.

Типичной чертой феодализма была, как уже отмечалось, пространственная и, что еще важнее, социальная привязанность индивида к его общине, сословию и социальной функции. Капитализм подрывает этот порядок вещей. "В этом обществе свободной конкуренции отдельный человек выступает освобожденным от природных связей и т.д., которые в прежние исторические эпохи делали его принадлежностью определенного ограниченного человеческого конгломерата" [2].

Оценивая этот исторический сдвиг в свете позднейшего развития капитализма, мы справедливо подчеркиваем ограниченность и формализм буржуазного понимания свободы, обезличенность капиталистических общественных отношений, рост эксплуатации, отчуждение и т.д. Вместе с тем даже самая формальная свобода прогрессивнее узаконенного бесправия. Крепостной крестьянин был живой собственностью феодала, он не мог уйти от своего хозяина. Между тем свобода перемещения логическая предпосылка и необходимое историческое условие всех других свобод. Ограничение ее инстинктивно воспринимается и животными и человеком как несвобода. Тюрьма определяется не столько наличием решеток или недостатком комфорта, сколько тем, что это место, в котором человека держат помимо его воли.

Каждый новый этап социально-экономического и культурного развития человечества означает расширение доступного человеку, хотя бы в принципе, физического и социального пространства. Любая социальная общность (род, племя, сельская община, приход или государство), с которой индивид связывает свою социальную идентичность, локализуется в определенном физическом пространстве и имеет более или менее определенные территориальные границы. Историки не даром связывают становление капитализма и соответствующие ему культурно-психологические сдвиги с великими географическими открытиями и освоением новых земель.

Общественное разделение труда и товарное производство делают связи между людьми поистине всеобщими, универсальными. Индивид, который может свободно

изменить свое местожительство, и не связан рамками сословной принадлежности, уже не столь жестко привязан и к своей социальной роли: "...различные формы общественной связи выступают по отношению к отдельной личности как всего лишь средство для ее частных целей, как внешняя необходимость" [3].

Превращение социальных связей в *с р е д с т в о* достижения частных целей индивида повышает меру его свободы, давая ему возможность выбора, мало того, выбор становится необходимым. В то же время эти связи выступают теперь по отношению к личности как *в н е ш н я я*, принудительная *н е о б х о д и м о с т ь*, чего не могло быть при сословном порядке, где все отношения были персонифицированы.

"Сословный индивид" не отделял себя от своей социальной принадлежности. "Классовый индивид" обязательно делает это, пытаясь определить свое "Я" не только через свое общественное положение, но часто *в о п р е к и* ему. Социальные роли, которые в средние века казались просто разными ипостасями лица (точнее, само лицо было совокупностью ролей), теперь приобретают как бы самостоятельное существование. Чтобы ответить на вопрос "Кто я?", человек должен сначала разоблачиться, снять с себя свой социальный наряд.

Средневековый индивид, выполняя множество традиционных ритуалов, видел в них свою подлинную жизнь. Индивид буржуазного общества, наоборот, проявляет повышенную чувствительность и даже неприязнь к тому, что кажется ему "заданным" извне. Это делает его "Я" гораздо более значимым и активным, но одновременно и гораздо более проблематичным.

Характерны рассуждения М.Монтеня, пытавшегося отделить свое "Я" от "заданной" социальной роли: "Нужно добросовестно играть свою роль, но при этом не забывать, что это всего-навсего роль, которую нам поручили. Маску и внешний облик нельзя делать сущностью, чужое – своим. Мы не умеем отличать рубашку от кожи. Достаточно посыпать мукою лицо, не посыпая ею одновременно и сердце... Господин мэр и Мишель Монтень никогда не были одним и тем же лицом, и между ними всегда пролегал отчетливо обозначенная граница" [4].

Разрушение феодальных связей расширяло сферу сознательного самоопределения индивида и объективно, и символически. Необходимость самостоятельно принимать решения в многообразных меняющихся ситуациях предполагает человека с развитым самосознанием и сильным "Я", одновременно устойчивым и гибким. Средневековая мысль считает человека творением божьим. Ее гуманизм заключается в *ж а л о с т и* и *с о с т р а д а н и и* к бедному беспомощному существу, блуждающему во мраке, обремененному несчастьями, не знающему, как найти истинный путь. Для гуманистов эпохи Возрождения человек – прежде всего *т в о р е ц*.

В "Речи о достоинстве человека" Пико делла Мирандола говорит, что, сотворив человека и "поставив его в центре мира", бог напутствовал его следующими словами: "Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо и обязанности ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю" [5].

Разумеется, образ человека как творца самого себя был прежде всего идеологической программой. Крестьяне и ремесленники ренессансной Италии страдали от феодальной раздробленности, постоянных войн и просто от бедности, а сами гуманисты-идеологи могли существовать лишь благодаря покровительству государей или знатных особ. Тем не менее, эта эпоха действительно породила небывалое многообразие талантов и ярких индивидуальностей, "титанов по силе мысли, страсти и характеру", используем образное определение Ф.Энгельса,

послуживших таким же эталоном для последующих поколений, каким для самих гуманистов была античность.

В долгосрочной исторической перспективе важное значение имела реальная, бытовая автономизация личности. Средневековый крестьянин, да и горожанин, всю жизнь проводил среди одних и тех же родственников и соседей. Теснота и прочность общинных связей никому не позволяли пренебрегать ими, оставляя человеку очень мало места для чего-то исключительно своего. Понятия семьи и дома (домохозяйства), включавшего в себя всех совместно проживающих родственников, домочадцев и слуг, до конца XVIII в. практически не различались. Постепенно "домашние группы", основанные на совместном ведении хозяйства, проживании в одном доме, родственной или эмоциональной связи, дифференцируются, а их члены приобретают большую автономию от главы семьи и друг от друга.

Средневековый человек часто использовал свой дом как крепость, чтобы спастись от врагов, но не стремился спрятать за его стенами свою повседневную жизнь. Все ее драмы и комедии происходили открыто, на глазах у всех, улица была продолжением жилища, важнейшие жизненные события (свадьбы, похороны и т.д.) совершались при участии всей общины. Двери дома в мирное время не запирались, все уголки его были открыты для обозрения. В новое время семья начинает ограждать свой быт от непрошеного вторжения, обзаводиться замками, дверными молотками и колокольчиками, позже о визитах начинают договариваться заранее, еще позже – созваниваться по телефону.

Дифференцируется и жилое пространство. В период раннего средневековья рыцарское жилище состояло из одного помещения, где феодал размещался вместе со всеми своими чадами и домочадцами и даже домашними животными. Затем оно делится на две комнаты: жилую комнату, в которой члены семьи спят, едят и развлекаются, и кухню. У крестьян этот тип жилища во многих странах сохраняется вплоть до XIX в. В начале нового времени планировка жилища усложняется; богатые люди стремятся обеспечить членам семьи некоторое уединение от слуг, а затем и друг от друга. В Англии XV-XVI вв. большие дома и замки состояли сплошь из анфилады проходных комнат. В конце XVII – начале XVIII в. появляются коридоры, спальни обычно переносятся на второй этаж, а другие жилые помещения специализируются. Членам семьи и гостям стараются отводить отдельные комнаты или хотя бы постели. "Воспитанные люди" избегают слишком тесного физического контакта друг с другом, что подкрепляется неизвестными ранее гигиеническими соображениями [6].

Вместе с физическим пространством приватизируется пространство социальное. Пока различные группы принадлежности (семья, община, приход и т.п.) объединялись в более или менее единую иерархическую систему, они воспринимались просто как разные сферы жизни и аспекты собственного "Я". По мере роста социальной мобильности индивид начинает сознавать себя уже не просто элементом семьи, общины и т.д., а автономным субъектом, который лишь частично или временно входит в эти многообразные общности.

В том же направлении действовало ускорение ритма жизни и связанное с ним новое чувство времени. Средневековый человек, не воспринимал время как нечто вещественное, тем более – имеющее цену. Из всех измерений, свойственных современному понятию времени (длительность, *направленность*, *ритмичность* и т.д.), для него важнее всего была ритмичность, повторяемость. Природные ритмы, чередование времен года и т.д. распространялись и на человеческую жизнь. Люди никуда особенно не спешили и не гнались за точностью. До XIII-XIV вв. часы в Европе были редкостью, а понятие о минуте и минутная стрелка появляются лишь в XVI в. Земное время, связанное с ограниченными сроками человеческой жизни, постоянно соотносилось с вечностью божественного,

сакрального времени.

Таковы были не только идеальные представления. Церковь строго следила за соблюдением правил, так что, например, работа в воскресенье или любой из многочисленных праздников считалась не только нарушением цеховых правил, но и грехом.

Развитие капитализма колоссально ускорило темп жизни, повысив субъективную цену и скорость течения времени, обострив чувство исторического времени. В XVI-XVII вв. в английском языке появляется, как никогда, много новых слов, относящихся к историческому времени и его дискретным единицам (слова "столетие", "десятилетие", "эпоха", "готический", "первобытный", "современный", и т.д. [7]). Еще важнее открытие "личного" времени, пришедшее вместе с ростом самосознания личности, с осознанием конечности личного существования, а, следовательно, и того, что свои способности индивид должен реализовать на протяжении ограниченного отрезка времени своей жизни.

Новая интуиция времени повышает степень личной свободы человека, который может овладеть временем, ускорить его своей деятельностью. Из собственности бога время становится собственностью человека. Идея необратимости времени тесно связана с мотивом *достижения* и с принципом оценки человека по его *заслугам*.

Вместе с тем время, мыслимое как нечто вещественное, что можно потерять, отчуждается от индивида, навязывает ему свой ритм, заставляет спешить, тем самым увеличивая степень его несвободы. Человек торопится не потому, что ему этого хочется, а потому, что он боится не успеть, отстать от других, "упустить время". Он должен постоянно доказывать другим и самому себе свое право на уважение и самоуважение.

"Личностное" чувство времени заставляет по-новому поставить вопрос о соотношении жизни и смерти. Итальянский историк Альберто Тененти объясняет это ослаблением веры в загробную жизнь. Ренессансное чувство смерти, в противоположность аскетическому, выражает не смирение и готовность к потустороннему существованию, а "все более исключительную любовь и веру в чисто человеческую жизнь" [8]. Филипп Ариес оспаривает это мнение, доказывая, что уже в XII-XIII вв., несмотря на все богословские проповеди, человек испытывал "страстную любовь к жизни". Отчаяние человека позднего средневековья перед лицом собственной смерти обусловлено, как считает Ариес, прежде всего силой его связи с окружающим миром. "Средневековый человек верил одновременно в материю и в бога, в жизнь и в смерть, в наслаждение вещами и в отречение от них" [9]. Каков бы ни был будущий загробный мир, смерть отнимала у человека его дом, сад, все привычные вещи и именно поэтому приводила его в отчаяние.

Для человека эпохи Возрождения трагедия смерти усугубляется тем, что смерть настигает человека в разгар его трудов, обрывает его творческую самореализацию. Средневековое *ars moriendi* (искусство умирания) приобретает новое измерение – поиск светских способов приобщения к вечности (например, в посмертной славе).

Гуманисты принимают традиционную постановку вопроса: в чем смысл смерти, что значит "хорошо умереть"? Но в их трактатах "искусство хорошо умереть" выражало, в сущности, новое чувство времени и ценности тела как организма, разрешаясь в идеале активной жизни, центр тяжести которой уже не находится за пределами земного существования" [10]. Споры о преимуществах жизни или смерти приводят к выводу, что, кто хорошо живет, тот и умирает хорошо, а кто живет плохо, плохо и умирает. Обострившееся чувство текучести и необратимости времени активизирует мысли о смерти, страх перед старостью и т.д. Вместе с тем осознание абсолютности и неизбежности смерти побуждает человека больше заботиться о смысле и направленности своего единственного земного бытия. Вопрос о смысле

смерти оборачивается вопросом о смысле жизни. Как скажет впоследствии Спиноза, "человек, свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни" [11].

Как только вопрос о смысле жизни приобретает светское звучание, он переводится на практическую почву: как жить и что делать? В раннебуржуазном обществе резко усиливается мотивация, связанная с личным успехом, потребностью в достижении. Средневековой мысли чужда сама идея выхода за рамки "данного". Например, немецкая нравоучительная история XIII в. о крестьянском юноше по имени Гельмбрехт повествует, что сначала, подражая молодым дворянам, он отрастил белокурые локоны до плеч и надел красивый берет. Затем, презрев советы отца и крестьянскую жизнь, он решил жить как дворянин, но вместо этого стал бандитом и кончил на виселице, причем даже собственный отец отказал ему в приюте [12]. Мораль притчи очевидна: не в свои сани не садись.

Вместе с сословным строем капитализм отвергает я принцип самоограничения личных притязаний. Итальянские гуманисты культивируют стремление стать выше и лучше других. "Что достойней человека, чем выделиться среди остальных?" – спрашивает Джованни Понтано [13]. Сами они дают пример личностной многогранности. Общеизвестна энциклопедичность Леонардо да Винчи. Бенvenuto Челлини не только гениальный ювелир и ваятель, но и мастер фортификации, артиллерийского искусства и игры на флейте и кларнете. "Все эти сказанные художества, – пишет Челлини, – весьма и весьма различны друг от друга; так что если кто исполняет хорошо одно из них и хочет взяться за другие, то почти никому они не удаются так, как то, которое он исполняет хорошо; тогда как я изо всех сил старался одинаково орудовать во всех этих художествах, и в своем месте я покажу, что я добился того, о чем я говорю" [14].

Потребность в достижении, в противоположность установке на спасение души или стоическому идеалу "спокойной жизни", занимает центральное место в системе социальных и личных ценностей раннебуржуазного общества, давая человеку новый и очень важный критерий самооценки. По подсчетам Д.Мак-Клелланда, на каждые изученные им сто строчек английской драмы, описаний путешествий и народных баллад в 1400-1500 гг. приходилось в среднем 4,6 строчки, выразившие потребность в достижении, в 1501-1575 гг. – 4,79, в 1576-1625 гг – 4,81, в 1776-1830 гг. – 6 строчек [15]. Соответственно меняется смысл и соотношение важнейших социально – нравственных категорий. В феодальном обществе центральной категорией была "честь", тесно связанная с идеей "благородства". Гуманисты разрывают эту связь, считая "благородство" не врожденным и передаваемым по наследству, а благоприобретенным свойством.

Возникает неизвестное ни средневековью, ни античности понятие (и проблема) *формирования* личности. Средневековая мысль вообще не знала категории развития. Для нее "возрасты жизни" так же естественны и неустранимы, как времена года [16]. Человек естественно вырастает, подобно дереву, все фазы роста и конечный результат которого "даны" заранее. Однозначно привязывая индивида к его семье и сословию, феодальное общество строго регламентировало рамки индивидуального "самоопределения": ни род занятий, ни мировоззрение, ни даже жену он не выбирал сам, все это делали за него другие, старшие.

В новое время человек *становится* чем-то в результате своих собственных усилий. Развитое общественное разделение труда и выросшая социальная мобильность расширили рамки и масштаб индивидуального выбора. В феодальном обществе "призвание", если оно не было результатом непосредственного божественного откровения, понималось как нечто данное, часто – с момента рождения. Многократно варьировавшаяся притча XIII в. о студенте, "сыне непостоянства", который много раз менял занятия, переходя от торговли к

земледелию, от него – к коневодству, праву, астрономии и т.д., язвительно высмеивала охоту к перемене мест и занятий. По выражению литературоведа Н.Я.Берковского, "старый режим направлял человека в жизнь согласно его сословию и имущественному цензу, профессии, им полученной от предков. Правило было таким: на одного человека только один выход в жизнь. Сейчас выходов много, и ведется спор внутри человека: какую же из собственных личностей, какую из собственных возможностей ему выпустить в свет" [17].

Понятие призвания постепенно освобождается от своих религиозных истоков и определяется как выбор деятельности по *личной склонности*. Отсюда – вопрос: как правильно понять и оценить свои способности?

Для средневекового человека "знать себя" значило прежде всего "*знать свое место*"; иерархия индивидуальных способностей и возможностей совпадает здесь с социальной иерархией. В эпоху Возрождения положение начинает меняться. Презумпция человеческого равенства и возможность изменения своего социального статуса означает, что "познание себя" есть прежде всего познание своих *внутренних возможностей*, на основе которых строятся "жизненные планы". Самопознание оказывается предпосылкой и компонентом *самоопределения*.

Такое расширение сферы индивидуального, особенного, только своего не вписывается в старую систему социальных категорий и вступает с ними в жестокий конфликт, пронизывающий буквально все сферы общественной и личной жизни. Не только Гамлет, с его эпохальным чувством "разрыва связи времен", но и Ромео, с его всеобъемлющей любовью, не может существовать в зарешеченном мире феодальных отношений.

Героиня рассказа Сервантеса "Цыганочка" решительно отвергает право закона и старейшин распоряжаться ее судьбой: "Хотя эти сеньоры законодатели и постановили на основании своих законов, что я твоя, и как таковую меня тебе вручили, – я на основании закона своего сердца, который сильнее всех остальных, заявляю, что стану твоей не иначе, как после выполнения тех условий, о которых мы с тобой уговорились... Эти сеньоры могут, конечно, вручить тебе мое тело, но не душу мою, которая свободна, родилась свободной и будет свободной, пока я того желаю" [18]. И цыганская община признает право девушки распоряжаться собою.

В феодальном обществе нет ничего важнее родового имени. В нем унаследованная социальная сущность человека, по сравнению с которой все его индивидуальные качества ничего не значат. Юная Джульетта силой своей любви открывает, что все как раз наоборот: наследственное имя – прах и тлен по сравнению с индивидуальностью любимого:

Одно ведь имя лишь твое – мне враг,
А ты – ведь это ты, а не Монтекки.
Монтекки – что такое это значит?
Ведь это не рука, и не нога,
И не лицо твое, и не любая часть тела.
О, возьми другое имя!
Что в имени? То, что зовем мы розой,
И под другим названьем сохраняло б
Свой сладкий запах! Так, когда Ромео
Не звался бы Ромео, он хранил бы
Все милые достоинства свои
Без имени. Так сбрось же это имя!
Оно ведь даже и не часть тебя [19].

Познание себя и автокоммуникация

Вот уже несколько лет, как все мои мысли устремлены на меня самого, как я изучаю и проверяю только себя, а если я и изучаю что-нибудь другое, то лишь для того, чтобы неожиданно в какой-то момент приложить это к себе или, вернее, вложить в себя.

М. Монтень

Ренессансный идеал активной жизни, каковы бы ни были ее конкретные цели, был практически действенным, отвергал пассивную медитацию и погружение в себя. Однако, подчеркивая свои отличия от других, индивид и в себе самом ищет и утверждает нечто внутреннее, интимное, автономное.

"Интимизация" мира и утверждение "внутреннего" начала личности по-разному проявляются у разных мыслителей и в различных формах общественного сознания. В *религии* эта тенденция отчетливее всего выступает в протестантизме, в котором общение человека с богом принимает не ритуальный, а интимно-личностный характер. Индивид в протестантской религии – не простое звено в цепи сверхличной церковной общности, а автономный субъект религиозного переживания. Личная вера противопоставляется внешнему (обрядовому, церковному) авторитету, а благочестие определяется не как подчинение церковному закону, а как индивидуальное внутреннее убеждение. "Уже сам термин "личная вера" показывает, что речь идет об определенном отношении между человеком и богом. В протестантизме бог описывается не как некая "метафизическая" категория, а прежде всего с точки зрения его активности по отношению к человеку; последний же в свою очередь характеризуется преимущественно в плане его отношения к богу; первое отношение – безгрешная и беспредельная любовь, второе – неискоренимая греховность" [20]. Превращение бога в интимного собеседника и друга достигает апогея у пиетистов XVII-XVIII вв., оказавших большое влияние на культуру немецкого романтизма.

"Интимизация" мышления, рост значения внутреннего мира личности по сравнению с внешним четко отражены в истории языка. Согласно Оксфордскому словарю, в староанглийском языке насчитывалось всего 13 слов с приставкой *self* (сам), причем половина из них обозначала объективные отношения. Количество таких слов (самолюбие, самоуважение, самопознание и т.д.) резко возрастает со второй половины XVI в., после Реформации [21]. Некоторые из этих слов имеют даже индивидуальных авторов. Так, слово *self-control* ("самоконтроль") введено А.Шефтсбери, *self-regard* ("самоуважение") – И.Бентамом, а *self-conscious* ("застенчивый", "озабоченный собой") – С.Колриджем. Параллельно в язык входят слова, описывающие внутренние чувства и переживания. В староанглийском языке слова *person* ("лицо") или *soul* ("душа") употреблялись главным образом в контексте отношений к обществу, церкви или космосу. В XVII в. появляется слово "характер", относящееся к человеческой индивидуальности. Слова "расположение", "настроение", "темперамент", которые раньше имели объективное, физико-астрономическое значение (например, "расположение звезд"), теперь приобретают субъективно психологическое значение. Новое звучание приобретают многие

моральные термины. Слово "долг" во времена поэта Д.Чосера еще имело значение объективного отношения, юридического обязательства (этимологически оно связано с понятиями "налог", "повинность"); у Шекспира оно уже становится внутренней моральной обязанностью.

В средние века человеческие переживания обычно описывались как бы "извне", подчеркивался их результат или моральное значение. В описаниях людей преобладали такие характеристики, как зависть, жадность, удачливость, милосердие, хитрость, раскаяние и т.п. В конце XVI – начале XVII в. в английском языке появляются "интроспективные" термины: *aversion* ("отвращение"), *dissatisfaction* ("неудовлетворенность"), *discomposure* ("расстройство"). В XVIII в. широкое распространение получают слова, обозначающие внутренние психические состояния, настроения, объединяющиеся общим термином *feelings* ("чувства"). Психологическое значение приобретают и некоторые понятия, имевшие ранее объективный смысл. Например, слово *outlook* ("воззрение"), обозначавшее первоначально место, с которого открывается хороший вид, начинает употребляться в своем современном значении. Если раньше человек описывался в "вещественных" терминах, то теперь наоборот, вещи начинают описываться по вызываемым ими психологическим ассоциациям: занятый, скучный, увлекательный и т.д. Весьма показательным является изменение значения слова *subjective* ("субъективный") – от "существующий в себе" к "существующий в человеческом сознании". В XVIII в. широкое распространение приобретают слова *sentiment* ("чувство", но не в психофизиологическом, а в моральном смысле) и *sentimental* ("сентиментальный", "чувствительный"). Последнее слово, имеющее французский корень, в своем современном значении было впервые употреблено С. Ричардсоном в 1753 г., а после знаменитого "Сентиментального путешествия" Л.Стерна (1768) вошло практически во все европейские языки.

В том же направлении эволюционировали и другие языки. Так, во французском языке в XVII в. впервые появляется существительное *intimite* ("интимность"). Слова *sensible*, *sensibilite*, обозначавшие в средние века просто чувственное начало, в отличие от разумного, в XVIII в. приобретают более конкретный смысл "имеющий человеческие чувства". Слово *sensuel* в XV в. обозначало просто нечто, относящееся к чувствам, в XVII в. у него появляется значение "ищущий чувственных удовольствий". Слово *egoisme* ("эгоизм") появляется в 1755 г., но в первой половине XVIII в. ему предшествовало пришедшее из английского слово *egotisme* (иногда оно употреблялось и позже, вспомним "Воспоминания эгоиста" Стендаля). Слово *personnalite* ("личность") появилось во французском языке еще в эпоху Ренессанса, но до XVIII в. употреблялось редко. Слово *personnel* (от латинского *personalis*), употреблявшееся просто как грамматический термин, в XV в. начинает значить вообще "личный". В XVII в. появляется глагол *personnifier* ("персонифицировать"), а в XVIII в. – существительное *personnification* ("персонификация"). Слово *individu* ("индивид") в средние века было просто ученым термином схоластической латыни, обозначавшим нечто неделимое (вроде атомов Демокрита). В эпоху Возрождения появляется прилагательное *individuel* ("индивидуальный"), в XVIII в. – существительное *individualite* ("индивидуальность") и глагол *individualiser* ("индивидуализировать"). Слово *individualisation* ("индивидуализация") появляется в начале XIX в., а *individualisme* ("индивидуализм") – только в годы Июльской монархии [22].

Обогащение психологического словаря и особенно рост его "интроспективности" говорят о том, что люди начали придавать большее значение способам выражения своих переживаний и их нюансов. При этом в круг сокровенного, "внутреннего" попадают не только душевные переживания, но и многие телесные отправления, которые раньше вовсе не считались интимными. Возникают и новые вербальные

запреты.

Христианская мораль в ее наиболее аскетических формах относилась к телесности откровенно враждебно. Подавление плоти означал? не только воздержание, но и изгнание ее из самосознания, что, однако, было практически невозможно. Средневековые справлялись с этой проблемой путем символического разграничения "верха" и "низа". Эта двойственность явственно проявилась в средневековой живописи. Иконописный "лик" бестелесен, над всем обликом человека доминирует лицо, на котором, в свою очередь, выделяются глаза как выражение души. Напротив, карнавальная культура уделяет много места телесному "низу", вплоть до откровенного изображения физиологических отправления и плотоядного их смакования ("гротескное тело").

Возрождение не только ослабило эту антитезу, но и вызвало к жизни новый "телесный канон", предполагающий *"совершенно готовое, завершенное, строго отграниченное, замкнутое, показанное извне, несмешанное и индивидуально-выразительное тело"* [23]. Этот образ резко отличался от "гротескного тела" – открытого, незамкнутого, лишено жесткой очерченности, слитого с природой и выставляющего напоказ человеческую плоть. Новый "телесный канон" был одним из аспектов общего процесса индивидуализации и персонализации личного пространства. Но это, в свою очередь, имело важные психологические последствия.

На индивидуально-психологическом уровне острому, гипертрофированному ощущению "закрытости" своего тела и заботе о поддержании его "границ" обычно сопутствует общая эмоциональная скованность, меньшая свобода самовыражения. На уровне культуры новый "телесный канон" сопровождался утверждением и нового "канона речевой пристойности", препятствующего выражению плотских переживаний, особенно сексуальности. На эти сюжеты, свободно обсуждавшиеся в быту и в искусстве эпохи Возрождения, начались гонения.

Открытая грубая чувственность средневекового человека была, по мнению М.М.Бахтина, оборотной стороной религиозного аскетизма. Гуманистический идеал любви требует преодоления средневекового дуализма "верха" и "низа" путем слияния возвышенного чувства и физической сексуальности. Традиционное изображение сексуальности в деиндивидуализированном, природно-физиологическом ключе начинает вызывать моральное и эстетическое осуждение. С другой стороны, воздействуют жесткие антисексуальные установки пуританства. Соединившись в массовом сознании, эти противоположные по своей сути тенденции (идеал тотальной индивидуальной любви и принцип десексуализации бытия – вещи совершенно разные) породили явление, которого, как кажется, не знала прежняя культура, а именно табуирование тела как такового. Нагота постепенно запрещается не только в общественных местах, но становится "неприличной" даже наедине с собой (свидетельство тому появление в XVIII в. различных видов ночной одежды – шлафроков, пижам и т.д.). Табуируются все разговоры, связанные с телесными отправлениями. В учебниках медицины XVIII-XIX вв. утверждается представление, сохраняющееся с живучестью предрассудка вплоть до наших дней, что человек ощущает какую-то часть своего тела только в случае болезни, и т.д. и т.п.

Но все то, что человек должен подавлять или скрывать, неизбежно становится для него интимным, "внутренним". "Тайное" и "стыдное" всегда интимно. Не случайно телесные переживания занимают одно из высших мест в иерархии сюжетов доверительной коммуникации наравне с тончайшими движениями души. Таким образом, не только внутренний мир человека стал сложнее, но и тело его обрело некую загадочность и интимность.

Новый нормативный канон человека и идея формирования личности ярко проявляются в изменении отношения к детям и самого понятия детства. XVII-XVIII вв. ознаменованы зарождением нового образа детства, ростом интереса к ребенку

во всех сферах культуры, более четким различием, хронологически и содержательно, детского и взрослого миров и, наконец, признанием за детством автономной, самостоятельной социальной и психологической ценности [24].

Усложнение жизненного мира личности порождает противоречивые, не допускающие однозначного толкования эмоциональные состояния и проблемы. Например, *одиночество*. В средние века люди жили теснее и редко обособлялись друг от друга; даже схимники, принимавшие обет молчания, нередко обосновывались вблизи монастырей, а то и прямо на городских улицах, на страх и поучение верующим. Одиночество чаще всего понималось как физическая изоляция. Культ одиночества как условия сосредоточенного, интимного общения с богом характерен только для мистиков. Индивид и общество как бы взаимопроникают друг в Друга.

Более многогранная личность нового времени, не отождествляющая себя ни с одной из своих предметных и социальных ипостасей, нуждается в *обособлении* от других и добровольно ищет уединения. Вместе с тем она острее переживает одиночество как следствие дефицита *значимого* общения или неспособности выразить богатство своих переживаний.

В дворянской культуре XVII в. любовь к одиночеству связывается с эстетическими переживаниями ("уединение – подруга муз"); пиетизм считает его благотворным для развития религиозного чувства; просветители обсуждают плюсы и минусы одиночества для развития личности и ее интеллекта (этому посвящен чрезвычайно важный для немецкой культуры четырехтомный труд "Об одиночестве" Иоганна Георга Циммермана, вышедший в 1784 г.), возводя в ранг идеала образ одинокого мыслителя, который достаточен сам для себя и в то же время всегда готов помочь другим (вспомним "Прогулки одинокого мечтателя" Ж.Ж.Руссо). "Идеальный воспитатель" Руссо говорит о своем идеальном воспитаннике Эмиле, что он "рассматривает самого себя без отношения к другим и находит приличным, чтобы и другие о нем не думали. Он ничего ни от кого не требует и себя считает ни перед кем и ничем не обязанным. Он одинок в человеческом обществе и рассчитывает только на самого себя" [25].

Сентиментализм переносит центр проблемы внутрь личности, утверждая вслед за Руссо, что все великие страсти созревают в одиночестве. Наконец, романтики делают одиночество своим программным лозунгом, понимая его, однако, по-разному – от байроновского вызова и бунта до пассивного поиска убежища от жестокости мира.

Важным показателем развития индивидуальности и рефлексивности было открытие таких психологических состояний, как отчаяние, меланхолия, тоска и скука [26]. Средневековая мысль не знала психологии вне этики: все известные ей переживания она подразделяет на пороки или добродетели. Латинское слово *desperatio* ("отчаяние") обозначало не просто чувство или психическое состояние, а порок, греховное сомнение в милосердии божьем. Самоубийство считалось "победой дьявола", который в буквальном смысле слова водил рукой отчаявшегося человека или толкал его в омут. Пороком была и *acedia*, то есть апатия, духовная лень, нерадивость и безразличие к духовным занятиям, часто его обозначают также словом *tristitia* ("печаль"). В XIII в. это состояние стали ассоциировать с физическим разлитием желчи, которое еще Гиппократ называл меланхолией; тогда же слово *acedia* стало употребляться и в значении "тоска". Средневековая мысль, таким образом, видит в апатии и неустойчивости настроений порок или болезнь (часто то и другое вместе). Ускорение ритма жизни и усложнение самого человека делают эти переживания в XVI-XVII вв. все более частыми.

В Англии меланхолия, угнетенное состояние духа, получила многозначительное название "елизаветинской болезни". Хотя еще Шекспир приписывал ее разлитию

желчи и влиянию звезд, она все чаще воспринимается как некое *промежуточное* состояние между нормой и патологией (средневековая мысль таких переходов не знала: душа либо здорова, либо больна). Начиная со знаменитого трактата Роберта Бёртона "Анатомия меланхолии" (1621), высоко оцененного Ф.Энгельсом [27], описания меланхолии как душевной болезни дополняются социально-психологической трактовкой, подчеркивающей значение таких факторов, как одиночество, страх, бедность, безответная любовь, чрезмерная религиозность и т.д. Интересен интроспективный зачин Бёртона: "Я пишу о меланхолии, дабы избежать меланхолии. У меланхолии нет большей причины, чем праздность, и нет лучшего средства против нее, чем занятость" [28]. Но уже Аристотель писал, что меланхолии больше всего подвержены выдающиеся люди. В новое время она волнует Петрарку и Паскаля, Монтеня и Дюрера, Руссо и немецких романтиков, Достоевского и Гончарова. Постепенно ее начинают считать уже не пороком, а отличительной чертой тонких, впечатлительных натур.

Примерно такова же и судьба французского слова *ennui*. Первоначально оно было одним из производных слова *acedia*, но уже Паскаль считает непостоянство, тоску и тревогу нормальными, хоть и мучительными, состояниями человека. В XVII в. словом *ennui* обозначается очень широкий круг переживаний: тревога, угнетенность, печаль, тоска, скука, усталость, разочарование [29]. В XVIII в. английский словарь эмоций пополняется словами *bore, boredom* ("тоска", "скука"), *splee* ("сплин"). Интересно не столько увеличение числа слов, сколько сдвиг в оценке соответствующих психических состояний: тосковать и даже просто скучать становится красиво и модно. Романтики начала XIX в. немыслимы без своей "мировой скорби". То, что некогда было смертным грехом, достойным осуждения, превратилось, как заметил О. Хаксли, сначала в болезнь, а затем в утонченную лирическую эмоцию, ставшую источником вдохновения для авторов многих произведений современной литературы.

Повышение ценности индивидуальности и интереса к своему "Я" отражается и в изобразительном искусстве. Прежде всего получает распространение портретная живопись. Уже мастера раннего Возрождения переходят от персонификации отвлеченных идеальных качеств к светскому портрету, хотя, за исключением отдельных художников, они еще остаются, как считают искусствоведы, бесстрастными, объективными наблюдателями природы: их мало интересует индивидуальность изображаемого лица, а его внутренний мир и вовсе не раскрывается [30].

Психологизм не соответствовал общему духу аристократической культуры, которая требовала обязательно благородных, идеализированных образов. Прообраз интимного портрета XIX в., проникнутого определенным настроением, появляется лишь у маньеристов XV в. "Героизированный индивидуализм" барочного портрета, как называет его В.Н.Лазарев, напротив, требовал строгого соблюдения социальной дистанции. Человек в нем "должен быть изображен не таким, каков он есть, а таким, каким он кажется или должен казаться, таким, каким он хочет или должен представиться" [31].

Социальная роль осмысливалась в искусстве той эпохи как существующая в известной мере независимо от природных качеств индивида, который должен еще подняться до ее уровня. Отрицание индивидуально-природного начала (внешность) социальным (статус) было необходимой предпосылкой становления личностного подхода к человеку. Только после того, как такая задача выполнена, интерес художника обращается "внутрь" личности.

Это соответствовало и внутренним тенденциям развития самой живописи. Любое повествование или изображение предполагает определенную точку зрения, которая может быть либо "внешней", либо "внутренней". В первом случае автор описывает

изображаемое как бы со стороны, во втором помещает себя в некоторую внутреннюю позицию, принимая точку зрения одного из участников описываемых событий или занимая позицию человека, находящегося на поле действия, но не принимающего в нем участия. Особенность древнего и средневекового искусства состояла в том, что "художник помещает себя как бы внутри описываемой картины, изображая мир *вокруг* себя, а не с какой-то отчужденной позиции, его позиция, таким образом, не внешняя, а внутренняя по отношению к изображению" [32]. Это проявляется в характерной перспективе, в наличии внутреннего источника света, переходящего в затемнение на переднем (в данном случае – периферийном) плане, и т.п.

В эпоху Возрождения позиция художника меняется: он смотрит на изображаемое "извне", с точки зрения предполагаемого зрителя. Отсюда "объективность" ренессансного портрета, а также принципиальная возможность *автопортрета*, для написания которого художник должен увидеть себя со стороны, сделать себя *объектом* наблюдения. Рождение автопортрета требовало не только материальных предпосылок (хороших зеркал, которые в средневековой Европе появляются только в XIII в.; стеклянные зеркала были уже в Риме, но потом исчезли), но и *предпосылок социально-психологических*. Многие мастера Возрождения (Филиппе Липпи, Гирландайо, Боттичелли, Филиппино Липпи, Перуджино, Пинтуриккио, Рафаэль, Леонардо да Винчи, Микеланджело, Мемлинг, Дюрер и другие) часто изображали себя в виде персонажей своих картин. Однако ни композиционно, ни психологически образ художника не занимает в этих картинах центрального положения, а его трактовка не отличается от трактовки других персонажей. Лишь во второй половине XV в. впервые появляются самостоятельные автопортреты. Особенно интересен, автопортрет юного Дюрера, сопровождаемый позднейшей подписью: "Таким я нарисовал себя по зеркалу в 1484 г., когда я был еще ребенком" [33].

Развитие этого жанра отражает и социальную эмансипацию художников, утверждающих в автопортретах свое профессиональное и личное достоинство, и изменение их социально-нравственных идеалов, и эволюцию эстетических принципов. Однако стиль автопортретов ни психологически, ни эстетически, как правило, не отличается от стиля портретов того же мастера: художник воспринимает и изображает себя в том же самом ключе, что и своих современников. Различия заметны не столько между портретами и автопортретами одного и того же мастера, сколько между творчеством разных мастеров. Придворный художник Ван Дейк изображает себя точно так же, как Карла I или английских аристократов. Величайший мастер психологического портрета XVII в. Рембрандт оставил и самую большую в истории живописи серию автопортретов (около 100), как будто хотел зафиксировать и рассказать каждый момент психологической автобиографии.

Сходным образом обстоит дело и с автобиографической литературой. В новое время количество дневников, мемуаров, исповедей и тому подобных литературных произведений, равно как и интерес к ним, растет с каждым столетием. Однако, вопреки мнению немецкого исследователя Г.Миша, история автобиографии – далеко не синоним истории самосознания; кроме социально-исторических и психологических вариаций, ей присущи свои, опять-таки исторические, жанровые закономерности [34].

Так называемые автобиографические тексты подразделяются на следующие категории:

1. *Исповеди* и воспоминания религиозного характера, в центре которых стоит "обращение" автора. В XVII в. эта литература пополнилась многочисленными произведениями кальвинистских проповедников (сохранилось свыше 220 пуританских автобиографий, написанных до 1725 г.), а в XVIII в. – немецких

пиетистов.

2. *Семейные хроники* торговцев и ремесленников, возникшие в Италии в XIII-XIV вв. и распространившиеся затем в других странах. Хроники эти, предназначавшиеся первоначально для узкого круга родственников, излагают историю семьи и важнейшие события жизни авторов, однако они весьма непсихологичны; личность автора проступает в изложении, но отнюдь не является предметом исследования.

3. *Самозащиты и самооправдания*, круг которых в XVI в. пополняется книгами врача и естествоиспытателя Парацельса, немецкого рыцаря Гёца фон Берлихингена, голландского мыслителя Уриэля Акосты, в XVII в. "Житием" протопопа Аввакума и др.

4. Профессиональные *автобиографии выдающихся людей*, мыслителей или ученых, написанные обычно по просьбе друзей или каких-то организаций с целью объяснить, как автору удалось достичь столь значительных результатов в своей деятельности. Таковы сочинения мыслителя и педагога Яна Амоса Коменского (XVII в.), философов Христиана Вольфа и Джамбаттиста Вико, историка Эдуарда Гиббона (XVIII в.).

5. *Частные дневники и хроники*, которые писались большей частью без расчета на публикацию и лишь случайно становились достоянием гласности. Очень пестрые по содержанию, эти документы относятся скорее к разряду дневников, чем автобиографий. Но в дальнейшем эта разница стирается. Известны люди, прославившиеся именно и только тем, что много лет вели интересные дневники.

6. Разнообразные повествования авантюристов о своих *приключениях* (Казанова, барон фон дер Тренк), рассказы о *путешествиях*, мемуары *полководцев и политиков*, где элементы профессиональной автобиографии сплетаются с авантюрно-приключенческими.

Между этими произведениями не так уж много общего, и из их сравнения выясняется только, "что солдат всегда пишет как солдат, а поэт – всегда как поэт" [35].

Автобиография, как и биография, не просто воспроизводит и описывает прожитую жизнь, а конструирует и реконструирует ее под определенным углом зрения. Поэтому историко-психологическое их изучение, как и любых личных документов, предполагает наличие у исследователя не только "внешней", но и "внутренней" точки зрения, то есть понимания. Весьма плодотворным в этой связи кажется предложенное Л.Я.Гинзбург разграничение автобиографических и автопсихологических текстов [36]. Первые воспроизводят в основном события, поступки, вторые психическое, душевное развитие.

Для итальянских гуманистов, при всей личностности их мироощущения, психологическая интроспекция нехарактерна. Для этого они слишком деятельны, обращены вовне. Исключение составляет Петрарка, диалог которого "Моя тайна, или Беседы о презрении к миру" (написан в 1342-1343, переработан в 1353-1358 гг.) считается самым интроспективным произведением итальянского Ренессанса. Петрарка убежден, что в мире "нет ничего более достойного, чем человеческая душа, величие которой ни с чем не сравнится" [37]. Собственная душа беспокоит поэта, поскольку его одинаково сильно влечет и земное и небесное. Разнородные чувства, признается он, "одолевают меня поочередно с такой силой, что, кидаемый бурями духа то туда, то сюда, я до сих пор не знаю, какому чувству отдаться всецело" [38].

Острый душевный кризис побудил 38-летнего поэта предаться письменному самоанализу в канонической форме диалога между Франческо Петраркой и Августином в присутствии молчаливой Истины. Петрарка не сообщает фактов своей биографии. Он обсуждает свой характер и нравственные принципы. Августин,

выполняющий функции совести, находит у Петрарки все новые и новые грехи и пороки, которые тот сначала отрицает, а затем признает и раскаивается. Особенно мучительна "ацидия". Она "без отдыха истязает меня целые дни и ночи... И, что можно назвать верхом злополучия, – я так упиваюсь своей душевной борьбой и мукою, с каким-то стесненным сладострастием, что лишь неохотно отрываюсь от них" [39].

Признавая себя виновным, Петрарка тем не менее не может и не собирается стать другим. "Я постараюсь изо всех сил остаться при себе, соберу разбросанные обломки моей души и усиленно сосредоточусь в себе", но "не могу обуздать своего желания". Ведь даже теперь, пока мы говорим, "меня ждут многие важные, хотя все еще земные дела" [40]. В диалоге даже не упоминаются такие религиозные категории, как первородный грех, искупление, благодать или святые дары, зато много античных аллегорий и цитат из Цицерона, Вергилия, Горация, Сенеки и Ювенала. Петрарка взывает к имени Августина. Но "Исповедь" Августина – безусловное покаяние, тогда как исповедь Петрарки – способ примирения с самим собой, принятия своего "Я" со всеми его противоречиями.

Совсем иначе написаны "Жизнь" Бенвенуто Челлини (1500-1571) и "О моей жизни" Джероламо Кардано (1501-1576). Автобиография Челлини – увлекательный рассказ о жизни художника, исполненной напряжения и опасных приключений. Челлини многократно предупреждает читателя, что рассказывает не историю своего времени, а собственные приключения, причем без всяких дидактических целей. Он абсолютно нерелексивен, никогда не сомневается в собственной правоте, его самоутверждение всегда действительно, а жизненный девиз "Я не склонюсь". По его убеждению, бог помогает только тем, кто сам себе помогает. Если обыденная мораль ему мешает, он расправляется с ней без колебаний. Но его глубокая вера в себя и свое призвание неотделима от веры в величие представляемого им искусства, которое для него священо. И в этом он бескомпромиссен.

Итальянский ученый, философ и врач Кардано, как и Челлини, крайне честолюбив и исполнен чувства собственного достоинства. Книга "О моей жизни" призвана увековечить имя и дела автора. Хотя она написана 74-летним стариком незадолго до смерти, в ней нет ни ретроспективной картины становления личности, ни психологического самоанализа. Это не внутренний диалог, как у Петрарки, и не живой рассказ, как у Челлини, а медико-антропологический анализ собственной индивидуальности. Никто до Кардано не описывал так подробно и точно свое тело, внешность, походку, вкусы, фантазии и многочисленные болезни. Но его объективность искренна. Для старого человека, да еще врача, здоровье и все, что с ним связано, вовсе не мелочи. К тому же Кардано свято убежден в своей предрасположенности, а в великих людях существенно все, даже болезни.

Литература эпохи Возрождения кажется недостаточно рефлективной, гуманисты чаще спрашивают "Что такое человек?", чем "Кто я?". В XVII в. философско-психологическая рефлексия усиливается; излюбленными литературными жанрами становятся мемуары, портреты, характеры, максимы, письма. Литература эта не интроспективна. Сен-Симон, Ларошфуко, Лабрюйер и другие пишут не о себе лично, а об окружающих людях и о "человеке вообще". Но, в отличие от гуманистов, они настроены к людям весьма критически. "Стоит ли возмущаться тем, что люди черствы, неблагодарны, несправедливы, надменны, себялюбивы и равнодушны к ближнему? Такими они родились, такова их природа, и не мириться с этим – все равно что негодовать, зачем камень падает, а пламя тянется вверх" [41], пишет Жан де Лабрюйер. Героическую идеализацию человека сменяет ирония, то горькая, то легкая, но всегда осуждающая, аналитическая. Особое внимание авторов привлекает разграничение подлинного и показного, лица и маски. Эпиграф к "Максимумам" Ларошфуко гласит: "Наши добродетели – это чаще всего искусно

перереженные пороки" [42]. Сами авторы не претендуют быть исключениями из правил, их отношение к себе так же иронично, как и к другим, и опираются они не только на наблюдение, но и на самоанализ.

Этот своеобразный канон человека тесно связан со стилем придворной жизни, который был хорошо знаком и герцогу де Ларошфуко, и герцогу де Сен-Симону, и придворному принцу Конде де Лабрюйеру. Этикетное поведение – чистейший образец ролевого поведения, навязываемого индивиду помимо его воли и желаний, придворные интриги – лучшая школа лицемерия, а салонное злословие – незаменимый источник информации о скрытых пружинах и тайных мотивах поведения. Однако непреходящая познавательная-художественная ценность этой литературы заключалась прежде всего в том, что она побуждала людей пристальнее вглядываться в противоречивость собственных мотивов и интересов, вырабатывая более дифференцированные критерии самооценок и самоуважения. Размышление о других переходит в интроспекцию, в которой отчетливо проявляются свойства не только эпохи, но и личности. Особенно выразительно в этом плане сопоставление "Опытов" Монтеня, первое издание которых вышло в 1580 г., и "Исповеди" Руссо, законченной в 1789 г. [43]

Если прочесть только оглавление "Опытов", они покажутся бессистемными и беспланными рассуждениями обо всем на свете. Единственным предметом и стержнем является сам Монтень. "...Содержание моей книги – я сам... Но я хочу, чтобы меня видели в моем простом, естественном и обыденном виде, непринужденным и безыскусственным, ибо я рисую не кого-либо иного, а себя самого" [44]. Однако такая установка не заставляет философа ни замыкаться в себе, ни смотреть свысока на других. Монтень подчеркивает: "Я выставляю на обозрение жизнь обыденную и лишенную всякого блеска, что, впрочем, одно и то же" [45].

Прелесть "Опытов" именно в том, что Монтень не пытается создать законченный, целостный автопортрет, отдавая предпочтение минутному впечатлению и не боясь быть уличенным в противоречиях. "Я не в силах закрепить изображаемый мною предмет. Он бредет беспорядочно и пошатываясь, хмельной от рождения, ибо таким он создан природою. Я беру его таким, каков он предо мной в то мгновение, когда занимает меня... Я рисую его в движении, и не в движении от возраста к возрасту или, как говорят в народе, от семилетия к семилетию, но от одного дня к другому, от минуты к минуте... Эти мои писания – не более чем протокол, регистрирующий всевозможные проносящиеся вереницей явления и неопределенные, а при случае и противоречащие друг другу фантазии, то ли потому, что я сам становлюсь другим, то ли потому, что постигаю предметы при других обстоятельствах и с других точек зрения" [46].

Монтень воспринимает и себя и весь окружающий мир как живой, открытый процесс, между автором и его книгой образуется обратная связь. "Пока я снимал с себя слепок, мне пришлось не раз и не два ощупать и измерить себя в поисках правильных соотношений, вследствие чего и самый образец приобрел большую четкость и некоторым образом усовершенствовался. Рисуя свой портрет для других, я вместе с тем рисовал себя и в своем воображении, и притом красками более точными, нежели те, которые я применял для того же ранее. Моя книга в такой же мере создана мной, в какой я сам создан моей книгой" [47].

Совершенно иным человеком предстает Руссо в своей "Исповеди". Если Монтень подчеркивает свою обыденность, то Руссо с первых же слов заявляет об уникальности своего творения и личности: "Я предпринимаю дело беспримерное, которое не найдет подражателя. Я хочу показать своим собратьям одного человека во всей правде его природы, – и этим человеком буду я. Я один. Я знаю свое сердце и знаю людей. Я создан иначе, чем кто-либо из виденных мною; осмеливаюсь думать, что я не похож ни на кого на свете. Если я не лучше других, то по крайней

мере не такой, как они. Хорошо или дурно сделала природа, разбив форму, в которую она меня отлила, об этом можно судить, только прочтя мою исповедь" [48].

Свою уникальность Руссо переживает необычайно остро. Он предпочел бы быть забытым всем человеческим родом, чем чтобы на него смотрели, как на обычного человека. Исповедь его также призвана быть "произведением единственным в своем роде" по своей беспримерной правдивости, "чтобы в нем можно было увидеть душу хотя бы одного человека без всяких прикрас" [49].

Но разве не сделал этого уже Монтень? Нет, отвечает Руссо: "Я всегда смеялся над фальшивой наивностью Монтеня: он как будто и признает свои недостатки, а вместе с тем приписывает себе только те, которые привлекательны; тогда как я всегда считал и теперь считаю, что я, в общем, лучший из людей, и вместе с тем уверен, что как бы ни была чиста человеческая душа, в ней непременно таится какой-нибудь отвратительный изъян" [50].

Стиль "Исповеди" радикально отличен от стиля "Опытов". Монтень противоречив, знает об этом, но не видит здесь повода для гордости. Руссо возводит свою внутреннюю противоречивость в достоинство и принцип. Монтень рассказывает о некоторых смешных или болезненных свойствах своего характера, например повышенной телесной стыдливости, странно контрастирующей с раскованностью его речи, как бы между прочим. Руссо подчеркнуто выставляет напоказ все неканонические черты и странности своей натуры и биографии. Самораскрытие для него важнее производимого впечатления; точнее – желание произвести впечатление человека, говорящего о себе все, решительно перевешивает в нем желание понравиться. Он самоутверждается через самораскрытие. В отличие от Монтеня, который спокойно *рассказывает* о себе, Руссо свойственны углубленный *самоанализ*, стремление найти истоки собственной личности, понять и объяснить свойства своего характера из определенных первоэлементов и специфического их сочетания на разных стадиях жизни. Его интересует не миг, а жизнь. "Есть известная преемственность душевных движений и мыслей: они последовательно видоизменяют друг друга, и это необходимо знать, чтобы правильно судить о них. Я стараюсь повсюду раскрыть первопричины, чтобы дать почувствовать связь последствий" [51].

В самоисследовании Руссо нет "ненужных" частностей. Чем страннее, необычнее и непонятнее поступок или мотив, чем больше проявляется в них рассогласованность чувств, мысли и поведения, тем они интереснее. "Сколько ничтожных мелочей приходится мне раскрыть перед людьми, в какие подробности, возмутительные, непристойные, часто ребяческие и смешные, придется мне входить, чтобы следовать за нитью моих тайных наклонностей, чтобы показать, как каждое впечатление, оставившее след в моей душе, впервые проникло в нее!" [52].

Руссо гораздо глубже, чем кто бы то ни было до него, передает текучесть человеческого сознания, вследствие которой индивид может в один и тот же момент испытывать противоречивые чувства и по-разному думать об одном и том же предмете. Он видит себя одновременно импульсивным и заторможенным, чувственным и мечтательным, чувствительным и рационалистичным. Для него в высшей степени характерно состояние, которое позже Ф.М.Достоевский назовет в "Идиоте" "двойными мыслями".

Умер друг и соперник Жан Жака Клод Анэ. "На другой день я с самой глубокой, самой искренней печалью говорил о нем с маменькой; и вдруг посреди беседы у меня появилась низкая и недостойная мысль, что я наследую его гардероб, а главное – прекрасный черный костюм, давно мне приглянувшийся" [53]. Руссо-моралист отлично знает границу между добром и злом, но его психика с этим часто не считается: "Как только мой долг и мое сердце вступали в противоречие, первый редко одерживал победу... действовать против своей склонности было для меня

всегда невозможно" [54].

Главное художественно-психологическое новшество "Исповеди" Руссо в том, что он изображает свое "Я", при всей его противоречивости, внутренне единым, последовательным и развивающимся. Отсюда и его повышенный интерес к детству и юности. Руссо первым подошел к осознанию их изнутри. Благодаря этому многие явления, казавшиеся современникам Руссо страшными и постыдными (импульсивное детское воровство, ложь, мастурбация и т.п.), стали понятнее и к ним начали относиться терпимее. Как точно заметил А. Моруа, "найдя у другого человека, и притом великого, те же желания, а иногда и причуды, которым читатель сам предается или которые по меньшей мере вводят его в искушение, он проникается доверием к самому себе..." [55].

За демонстративное выставление напоказ темных и постыдных свойств своего "Я" Руссо часто обвиняли в цинизме. Но Руссо преувеличивает значение этих фактов именно потому, что воспринимает и оценивает их в свете тех же самых жестких моральных критериев, что и его современники. Вызов, который он бросает обществу, – следствие внутреннего напряжения, преодолеть которое Руссо бессилён.

"Я" Монтеня остается открытым и переменчивым. Говоря, что он сам создан своей книгой, Монтень имел в виду не только оставленный потомкам литературный образ, но и свою реальную "самость", изменяющуюся в итоге самоанализа. Руссо смотрит на себя ретроспективно и потому видит (или думает, что видит) первоэлементы и истоки своей личности. Зато его наличное "Я" представляется ему чем-то готовым, абсолютным, закрытым. Оно проявляется, но уже не изменяется. Уникальность оборачивается для него неизбывным одиночеством. "И вот я один на земле, без брата, без ближнего, без друга – без иного собеседника, кроме самого себя" [56]. И даже гордая уверенность в исчерпывающем знании самого себя, которой открывается "Исповедь", сменяется горьким признанием: "...истинные и первоначальные побуждения, лежащие в основании большинства моих поступков, мне самому не так ясны, как я это долгое время воображал" [57]. Напряженная интроспекция позволяет философу *выразить* свои смутные и мучительные чувства, но отчетливого *знания* не дает.

Эскалацию субъективности, начатую Руссо, продолжили романтики, создавшие настоящий культ эгоцентризма и интроспекции. Как ни спорны черты, границы и признаки так называемой "романтической личности", основные принципы романтического канона человека вырисовываются довольно отчетливо [58].

1. Человеческое "Я" есть нечто автономное, отличное от общества, культуры, убеждений, ценностей, короче – от всякого другого.

2. Личность и общество находятся в состоянии постоянного и неустраняемого конфликта друг с другом. Общество подавляет и нивелирует индивидуальность, включая ее в систему стандартных, безличных ролей и отношений (отчуждение). Всякий социальный успех человека означает поражение его как личности, а то, что кажется неудачей, оборачивается успехом.

3. Индивид может спасти и сохранить свое "Я", только поддерживая отчуждение между собой и миром. Он должен постоянно уходить, скрываться от людей, изобретать для себя какие-то новые антироли, недоступные остальным. Это могут быть путешествия в отдаленные местности, уединенная жизнь в горах или на необитаемом острове или внутренние, психологические, путешествия – в прошлое или в глубь собственной психики. Но это обязательно должно быть нечто трудное, опасное, недоступное для других.

4. Поскольку физическое пространство ограничено, наибольшую экзистенциальную ценность имеет внутреннее, духовное пространство, уход в себя. "Ты знаешь, я очень люблю говорить сам с собой. Я нашел, что самый интересный

человек среди моих знакомых – я сам" [59], – писал С.Киркегор.

5. Романтическая личность всеми фибрами души жаждет человеческого тепла, интимности, самораскрытия. Культ всепоглощающей любви и интимной страстной дружбы – неотъемлемые признаки романтизма. Но в силу общих законов отчужденного мира и (или) собственных психологических черт потребность романтика в интимности никогда не удовлетворяется; он всегда живет в состоянии одиночества, трактуемого одновременно как величайшее несчастье и как нормальное состояние всякой возвышенной души.

6. Хотя человеческое "Я" – совершенно особая психическая и духовная реальность, оно множественно. Каждый человек заключает в себе множество разных возможностей и должен решить, какую из них признать подлинной. "Большинство людей подобно возможным мирам Лейбница, – писал Ф.Шлегель. – Это всего лишь равноправные претенденты на существование. Как мало таких, кто существует на самом деле" [60].

Трудности самореализации отчасти связаны с богатством и многогранностью личности. "Облик, в котором человек ходит перед нами, не содержит в себе ничего непреложного, сквозь этот облик может проглядывать совсем иной, с не меньшими, а то и с большими правами на осуществление... У Гофмана и других романтиков к каждому персонажу даны еще варианты его же: один вариант сбывшийся, что не уничтожает значение несбывшихся" [61].

Но реализация того или иного варианта зависит не только от "Я". Романтики жалуются на отчуждающее влияние общества, обезличивающее человека, вынуждающее его отказываться от своих наиболее ценных потенций в пользу менее ценных. Они вводят в теорию личности целую серию оппозиций: дух и характер, лицо и маска (К.Брентано, Э.Гофман), человек и его "двойник", "тень" (А.Шамиссо, Л.Тик). Это делает романтический мир в высшей степени трагическим и вместе с тем театральным.

Отсюда типичное для романтиков "преднамеренное построение в жизни художественных образов и эстетически организованных сюжетов" [62]. Разумеется, жизнестроительство как подражание определенным образцам не ограничивается рамками какой-либо одной исторической эпохи. Еще А.И.Герцен отмечал странное "взаимодействие людей на книгу и книги на людей. Книга берет весь склад из того общества, в котором возникает, обобщает его, делает более наглядным и резким, и вслед за тем бывает обойдена реальностью. Оригиналы делают шаржу своих резко оттененных портретов, и действительные лица вживаются в свои литературные тени. В конце прошлого века все немцы сбивали немного на Вертера, все немки на Шарлотту; в начале нынешнего – университетские Вертеры стали превращаться в "разбойников", не настоящих, а шиллеровских. Русские молодые люди, приезжавшие после 1862, почти все были из "Что делать?", с прибавлением нескольких базаровских черт" [63]. Для культуры романтизма такое жизнестроительство особенно характерно, хотя это и противоречит принципу ориентации на собственную индивидуальность.

Подобно буддийскому "недеянию", античному стоицизму, христианскому аскетизму и ренессансной всесторонности, романтическая программа поисков "самости" подчеркнута элитарна, обращена не к толпе, а к героям. Романтический канон личности был завершением и одновременно началом разложения новоевропейского индивидуализма. В первой, героической фазе своего развития философия романтизма провозгласила радикальное освобождение всякой личности.

"Фаустовский человек" громко заявляет о своей самостоятельности и готовности взять на себя ответственность не только за свои собственные поступки, но и за судьбы мира. Он уверен, что

Лишь тот, кем бой за жизнь изведен,

Жизнь и свободу заслужил! [64]

Но столкновение с суровой действительностью показывает ему ограниченность собственных возможностей, вызывая столь же острую неудовлетворенность собой, как и окружающим миром:

Я утром просыпаюсь с содроганьем
И чуть не плачу, зная наперед,
Что день пройдет, глухой к моим желаньям,
И в исполненье их не приведет...
Бог, обитающий в груди моей,
Влияет только на мое сознание.
На внешний мир, на общий ход вещей
Не простирается его влияние.
Мне тяжело от неполноты такой,
Я жизнь отверг и смерти жду с тоской [65].

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

[Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры \(Киев\)](#)

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

Глава пятая

"КРИЗИС ЧЕЛОВЕКА" И СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ АЛЬТЕРНАТИВА

Освобождение или отчуждение?

Что значит освободить?

Если в пустыне я освобожу человека,
который никуда не стремится,
чего будет стоить его свобода?
Свобода существует лишь для кого-то,
кто стремится куда-то.
Освободить человека в пустыне,
значит возбудить в нем жажду
и указать ему путь к колодезю.
Только тогда его действия обретут смысл.

А. де Сент-Экзюпери

Буржуазный гуманизм выступил с утверждением *самоценности* человеческой индивидуальности как творческого начала мира. Но поскольку социальные связи между индивидами в условиях капитализма имеют антагонистический характер, всеобщность социальной связи оказывается практически всеобщностью эгоистического интереса. Так "в прямом соответствии с ростом стоимости мира вещей растет *обесценение* человеческого мира" [1].

И гуманисты и романтики полагали, что освобождение человека есть раскрепощение его творческих потенций. Но свободная деятельность (самодетельность) и производство материальной жизни при капитализме "настолько отделились друг от друга, что вообще материальная жизнь выступает как цель, а производство этой материальной жизни труд (который представляет собой теперь единственно возможную, но, как мы видим, отрицательную форму самодетельности) – выступает как средство" [2]. Чем больше человек создает материальных ценностей, тем интенсивнее происходит "развитие этого вещного

богатства в противоположность человеку и за его счет" [3]. Отсюда мрачная тема отчуждения и порабощения человека его же творениями, которая звучит уже у первых романтиков.

Но что же, собственно, представляет собой отчуждение?

Уже латинское слово *alienatio* имело по крайней мере три значения: в правовой сфере – передачу прав или собственности; в социальной сфере – отделение, отход или изоляцию индивида от других людей, своей страны или богов; в медико – психологической сфере – нарушение умственных функций, психическую болезнь. В немецкой философской литературе начала XIX в. слово *Entfremdung* стало еще более многозначным.

Знаменательна эволюция этого понятия у К.Маркса. В ранних своих работах он рассматривает отчуждение как феномен духовного производства, отчуждение человеческой сущности в религиозном сознании. В работах 1842-1843 гг. проблема переносится в сферу политики, внимание сосредоточивается на том, как получается, что созданные людьми политические учреждения оказываются более могущественными, чем сами люди, то есть на вопросах государства и бюрократии. В "Экономическо-философских рукописях 1844 года" Маркс проникает в глубь проблемы, выводя феномен отчуждения и самоотчуждения человека из отношения рабочего к своему труду. Поскольку труд для рабочего – лишь средство к существованию, мотив трудовой деятельности не имеет ничего общего с ее объективным содержанием; ни средства труда, ни продукт труда не принадлежат рабочему, а это значит, что и сам он в процессе труда принадлежит не себе, а другому. Непосредственным следствием того, что человек отчуждается от продукта своего труда, от своей жизнедеятельности, от своей родовой сущности, является отчуждение человека от человека. Наконец, в "Немецкой идеологии" и позднейших работах, включая "Капитал", субъективное отношение рабочего к труду выводится из объективных социальных процессов, связывается с существованием частной собственности и общественного разделения труда. При этом Маркс различает *опредмечивание* (*Vergegenständlichung*) человеческих сил, присутствующее в предметной деятельности людей на любой стадии развития общества, и *овеществление* (*Versachlichung, Verdinglichung*) как специфическую форму опредмечивания, когда человек утрачивает качество субъекта и низводится до положения вещи. Разграничивается также социальный *факт* отчуждения (например, отчуждение рабочего от собственности и контроля над средствами производства) и порождаемые им идеологические фикции (товарный фетишизм, извращенная идеология и т.д.) [4].

Понятие отчуждения широко употребляется в современной социально-философской и специально-научной литературе. В Международной социологической ассоциации существует даже специальный Исследовательский комитет по изучению отчуждения. Но превращение философской категории в рабочий термин социологического анализа требует дальнейшего уточнения и расчленения связанных с этим феноменом вопросов:

1. Каков *субъект* отчуждения, *кто* отчуждается или *от кого* нечто отчуждается? Идет ли речь об отдельной личности, общественном классе или человечестве в целом?

2. Каков *объект* отчуждения, что отчуждается или *от чего* отчуждается субъект? Это могут быть и продукты труда, и власть, и социальные нормы, и ценности, и субъективный смысл деятельности.

3. Характеризует ли отчуждение *объективное положение* вещей или *субъективные чувства* и переживания?

4. Характеризует ли отчуждение *процесс* или *состояние*? В первом случае отчуждение предполагает изначальное обладание каким-то качеством или

возможностью, которое затем было утрачено, и задача исследователя – выяснить, когда и как эта утрата произошла. Во втором случае термин "отчуждение" характеризует существующее положение вещей, не показывая его происхождения.

5. *Чем или кем производится отчуждение?* Сам ли субъект отчуждается от каких-то отношений, норм, ценностей, или, наоборот, эти отношения или вещи отчуждаются от него? В первом случае выяснению подлежат прежде всего установки, отношения субъекта к соответствующим явлениям, во втором – объективные социальные процессы.

6. Каковы наиболее общие *предпосылки* отчуждения? Какую роль в его возникновении играют условия человеческого существования, как такового, конкретные социальные условия (частная собственность, общественное разделение труда), индивидуально-психологические факторы?

7. Каковы возможности и *пути преодоления* отчуждения?

В философско-социологической литературе, затрагивающей проблему отчуждения, главное внимание уделяется макросоциальным процессам: отчуждению самой деятельности человека, выходящего из процесса труда обедненным и опустошенным; отчуждению от рабочих условий и результатов его труда; отчужденности от трудящихся социальных институтов и норм буржуазного общества (бюрократия) и отчуждению буржуазной идеологии от жизни. Для нашей темы не менее важна субъективная сторона дела: то, как эти социальные процессы воспринимаются и переживаются индивидом. Американский социолог М. Симэн выделил шесть социально-психологических модальностей отчуждения: бессилие – чувство своей неспособности контролировать события; бессмысленность – чувство непонятности, непостижимости общественных и личных дел; нормативная дезориентация – необходимость прибегать для достижения своих целей к социально – неодобряемым средствам; культурное ostranenie – отвержение принятых в обществе или в определенной социальной группе ценностей; самоostranenie – участие в действиях, которые не доставляют удовлетворения и воспринимаются как внешняя необходимость; социальная изоляция – чувство своей отверженности, неприязни окружающими [5].

Эмпирические исследования западных социологов показывают, что именно в сфере труда люди чаще всего испытывают чувства бессилия, бессмысленности и самоотчуждения. Фрустрация, неудовлетворение потребности в том, чтобы работа была интересной и давала больше возможностей для проявления самостоятельности, отрицательно сказывается как на трудовой морали и производительности труда, так и на общем психологическом самочувствии и самоуважении трудящихся.

Интересные данные получены, например, в результате многолетних исследований М. Кона и его сотрудников [6]. В 1964 г. ученые проинтервьюировали 3100 американцев, занятых в разных сферах трудовой деятельности (высшие администраторы и специалисты, менеджеры и средние предприниматели, конторские служащие и техники, квалифицированные, полуквалифицированные и неквалифицированные рабочие). Десять лет спустя, в 1974 г., 687 человек из этой группы плюс 269 их работающих жен были опрошены повторно. Задача состояла в том, чтобы выяснить как социально – классовая принадлежность и конкретные условия труда влияют на ценностные ориентации и психическое функционирование личности. Социальное положение индивида, уровень его образования, место в иерархической структуре предприятия, характер выполняемой работы (степень ее содержательной сложности, самостоятельности и ответственности, характер внешнего надзора является ли он постоянным или контролируются только результаты труда, степень рутинизации отдельных производственных операций и т.д.) и другие объективные факторы статистически сопоставлялись с ценностными

ориентациями испытуемых, гибкостью их мыслительных процессов, самоуважением, эмоциональным состоянием и т.п. Поскольку одни и те же люди обследовались дважды с десятилетним интервалом, ученые могли зафиксировать важнейшие изменения, происшедшие в положении, установках и психике испытуемых за эти десять лет, стараясь выявить не просто статистические корреляции, но и причинно-следственные связи.

Эти исследования показали, что между характером труда, с одной стороны, и ценностными ориентациями, психическими процессами и самосознанием личности – с другой, существует тесная связь. Люди ценят самостоятельность, возможность самим принимать ответственные решения. Это проявляется в их установках по отношению к обществу, к самим себе и к своим детям. Важны и конкретные условия труда: более сложная и самостоятельная работа благоприятствует развитию более гибкого мышления и самостоятельного отношения к себе и обществу; напротив, рутинный труд, ограничивающий самостоятельность работника, делает его мышление более стереотипным, что ведет к формированию конформистского отношения к себе и обществу. Человек, чья трудовая деятельность относительно автономна, свободна от мелочной внешней опеки, лучше воспринимает и осознает внутренний смысл и человеческую ценность своего труда. Напротив, скрупулезный внешний контроль вызывает у работника чувство собственного бессилия, которое часто экстраполируется на весь социальный мир, а иногда вызывает и нервно-психические расстройства.

Эти же факторы отражаются и на психологии личности (независимо от того, кем человек является – рабочим, служащим, инженером). Чем меньше у человека возможности проявить инициативу в труде, тем больше он склонен и в других сферах жизнедеятельности ориентироваться на внешний авторитет, считать окружающий мир враждебным и угрожающим и тем вероятнее появление у него различных эмоциональных расстройств.

Качества, формирующиеся в труде, проявляются также в сфере досуга (люди, занятые более сложным и самостоятельным трудом, отличаются большей избирательностью и интеллектуальностью досуга) и в семейной жизни (более самостоятельные в труде и обладающие большей психологической гибкостью люди выше ценят самостоятельность в своих детях и соответственно их воспитывают). Существует и обратная связь: когнитивная сложность, гибкость и самостоятельность повышают уровень требований индивида к содержанию и условиям своего труда.

Интересно отметить, что такая же связь обнаружена у школьников: более самостоятельная и содержательно-глубокая учебная деятельность соответствует большей интеллектуальной гибкости учащихся. Иными словами, учение – тот же труд.

Эти выводы конкретно-социологических исследований не заключают в себе ничего неожиданного для марксистской социологии, рассматривающей трудовую деятельность как важнейшую сферу развития личности, но подчеркивая ее принципиальную зависимость от социально-экономических условий. Проведенное советскими социологами под руководством В.А.Ядова исследование взаимосвязи ценностных ориентаций и поведения личности в сферах труда и досуга (содержательная сложность и самостоятельность трудовой деятельности группы ленинградских инженеров сопоставлялись с активностью и избирательностью их досуга) выявило наличие целого ряда сходных зависимостей, интерпретируемых как стилевые различия между людьми.

Западные социологи не учитывают того, что отчуждение труда при капитализме обусловлено не только и не столько непосредственными условиями труда. Признавая, что "важнейшие условия труда коренятся в более общих социальных и экономических структурах", М.Кон тем не менее ничего не говорит о том, возможно

ли освобождение труда в рамках капиталистического предприятия. То, что макросоциальные факторы играют в отчуждении труда решающую роль, убедительно показал еще Маркс, который дал глубокий анализ структуры трудовой деятельности и источников отчуждения, связанных с отсутствием у работника контроля над продуктами своего труда и над самим процессом труда. Играя решающую роль, указанные факторы меняются на разных стадиях развития капитализма. Возьмем, например, понятие самостоятельности.

Традиционный частный собственник зависел от стихии рынка и прочих неконтролируемых факторов, возможно, даже сильнее, чем служащий современной капиталистической корпорации. Но он субъективно чувствовал себя автономным производителем, который сам планирует и определяет свою деятельность и оценивает ее успешность по достигнутому результату. Современный государственно-монополистический капитализм является корпоративным. Чиновник, даже высокопоставленный, только "винтик" бюрократической машины, "представитель" какого-то безличного целого. Критерием оценки его деятельности, а, следовательно, и его самооценки в данной роли является не то, что реально *сделано*, а то, как его деятельность *выглядит* в глазах начальства. Деятельность, ориентированная не на реальный результат, а на производимое впечатление, неизбежно превращается из предметной в фиктивную, порождая особый стиль мышления, свойства которого проанализированы поразительно точно Марксом.

С одной стороны, бюрократический аппарат преувеличивает свои реальные возможности. "Для бюрократа мир есть просто объект его деятельности". С другой стороны, лежащий в основе его функционирования принцип "слепого подчинения, веры в авторитет, в *механизм* твердо установленных формальных действий, готовых принципов, воззрений, традиций" [7]. нарушая обратную связь между звеньями чиновной иерархии, делает ее практически малоэффективной. Высшие инстанции обращаются за информацией о положении дел в какой-либо области к управляющему ею чиновнику. Но для него "вопрос о том, все ли обстоит благополучно в его крае, есть, прежде всего, вопрос о том, хорошо ли *он* управляет краем". В этом он обычно не сомневается и уж, во всяком случае, никогда не признается. "В силу всего этого он, с одной стороны, будет находить положение далеко не таким бедственным, а с другой стороны, если он даже и находит его бедственным, то будет искать причины этого *вне* сферы управления, отчасти в явлениях природы, не зависящих от человеческой воли, отчасти в условиях частной жизни, не зависящих от администрации, отчасти в случайностях, ни от кого не зависящих" [8].

В результате "государственные задачи превращаются в канцелярские задачи, или канцелярские задачи – в государственные... Верхи полагаются на низшие круги во всем, что касается знания частных дел; низшие же круги доверяют верхам во всем, что касается понимания всеобщего, и, таким образом, они взаимно вводят друг друга в заблуждение... Что касается отдельного бюрократа, то государственная цель превращается в его личную цель, в *погоню за чинами, в делание карьеры*" [9].

Применительно к нашей теме это означает, что человек, не принадлежащий к чиновной иерархии, чувствует себя маленьким и беспомощным перед лицом огромной, тщательно отрегулированной безличной буржуазной бюрократической машины. А поскольку эта машина работает практически вхолостую, то и социальный мир, и собственное участие в нем кажется нелепым, абсурдным. Это психологическое состояние хорошо описано Ф.Кафкой. Ни о какой реальной самостоятельности, от которой зависит смысл индивидуального бытия, тут не может быть и речи. Что же касается самих чиновников, то они, по меткому замечанию американского социолога П.Блау, "настолько заняты скрупулезным применением

детализированных правил, что теряют представление о самих целях своих действий" [10]. Это отражается и на их психологических свойствах. Резюмируя крупное исследование, посвященное высокопоставленным чиновникам правительства США, Л.Уорнер писал: "Хотя федеральный руководитель вполне способен быть инициатором действия, он склонен скорее реагировать на ситуацию, чем самому формировать ее, особенно когда он сталкивается с задачей, требующей индивидуального действия. В ситуациях, где он работает в тесном контакте с другими, он чувствует себя легче, свободнее проявляет инициативу и вообще больше действует, чем является объектом действия" [11].

Бюрократизация буржуазного общества влечет за собой рост конформизма и деиндивидуализации на всех уровнях общественной жизни. Это отражается в кризисе традиционных форм буржуазного индивидуализма и самого понятия личности. Поскольку социально-политические и идеологические аспекты этого процесса широко освещались в нашей литературе, имеет смысл остановиться здесь лишь на одном ее аспекте – разрушении "монадологической" концепции "самости", то есть представления о суверенном богоподобном и одиноком "Я".

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

[Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры \(Киев\)](#)

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

Крушение богоподобного "Я"

Маленькая рыбка сказала морской царице:

"Я постоянно слышу о море,
но что такое море, где оно – не знаю".

Морская царица ответила:

"Ты живешь, движешься, обитаешь в море.
Море и вне тебя и в тебе самой. Ты рождена морем,
и оно поглотит тебя после смерти.
Море есть твое бытие".

Восточная притча

Эволюция новоевропейского канона личности хорошо просматривается сквозь призму истории романа [12], которая имеет несколько этапов. Красной нитью через нее проходит идея утверждения сильного автономного "Я". В *романе странствований* герой еще целиком заключен в своих поступках, масштаб его личности измеряется масштабом его дел. В *романе испытания* главным достоинством героя становится сохранение им своих изначальных качеств, прочность его идентичности. *Биографический роман* индивидуализирует жизненный путь героя, хотя его внутренний мир по-прежнему остается неизменным. В *романе воспитания* (XVIII – начало XIX в.) впервые прослеживается становление личности героя; события его жизни предстают здесь так, как они воспринимаются героем, и высвечиваются под углом зрения влияния, которое они оказали на его внутренний мир. Внешнее описание дополняется теперь внутренним, подготавливая тем самым психологический роман XIX в. В переводе на язык психологии это значит, что сначала описывалась идентичность героя, затем – его действующее, экзистенциальное "Я", далее – формирование его характера и, наконец, его самосознание, рефлексивное "Я". Но смена перспективы означала и возникновение новых вопросов.

Для психологического романа существование автономной и самосознательной личности – аксиома. Реализм XIX в. апеллирует прежде всего к историческому и социальному объяснению человека (разумеется, художественными средствами), что соответствует общей идее детерминизма. Но как быть с несовпадением поступков и мотивов, когда благородный поступок совершается из низменных побуждений или наоборот? Объектом художественного исследования становится уже не деяние, а деятель, психологическая индивидуальность которого важнее той ситуации, в которой она проявляется. На передний план выдвигается субъективное начало, а сам субъект предстает уже не как монолитный и, следовательно, бесструктурный, а как *сложный, многогранный* и многомерный. При этом возникает много новых проблем: как варьируется поведение личности в зависимости от изменяющихся обстоятельств, каковы внутренние закономерности ее собственного развития, как сам герой воспринимает и оценивает себя? "Достоевскому, – пишет М.М.Бахтин, – важно не то, чем его герой является в мире, а прежде всего то, чем является для героя мир и чем является он сам для себя самого... Следовательно, теми элементами, из которых слагается образ героя, служат не черты действительности – самого героя и его бытового окружения, – но *значение* этих черт для *него самого*, для его самосознания" [13].

Объяснение, таким образом, дополняется и отчасти сменяется пониманием. Но рефлексия многозначна и не может быть передана одномерным способом. Художественное исследование рефлексии и самосознания подрывает идею онтологического единства "Я". На смену ей приходит "поток сознания" (М.Пруст, Дж.Джойс), лишь небольшая часть которого поддается систематическому осмыслению и объяснению. "Суверенное Я" исчезает, растворяясь, с одной стороны, в многоступенчатой рефлексии, а с другой – в бесчисленных ролях и масках.

Литературовед В.Днепров хорошо показывает эту эволюцию на примере творчества М.Пруста. Психологизм реалистического романа XIX в. "прослеживал обусловленность личности, объясняя, каким образом реальные интересы, обстоятельства и цели переводятся на язык душевных переживаний и мотивов, улавливая критический момент формирования индивидуальности. Это был взгляд в субъективное с объективной точки зрения" [14]. Напротив, психологизм Пруста, поскольку дело касается главного героя, – "взгляд в субъективное с субъективной точки зрения. Начало мира находится тут же, оно в акте субъективности, в акте самосознания как истока бытия. Отсюда течет река жизни, здесь ее верховье". Стремление раскрыть образ героя "изнутри" исключает анализ и объяснение, но при этом "разбивается личность на куски, субъект сливается с настроением, индивидуальное теряет свою определенность, расплываясь в потоке многообразных состояний" [15].

То же расщепление личности, ее "суверенного Я", но только со стороны "внешнего" поведения раскрывается в диалектике "Я" и маски, весьма популярной в искусстве XX в. Исходный пункт ее – их полное, абсолютное различие: маска – это не "Я", а нечто, не имеющее ко мне отношения. Маску надевают, чтобы скрыться, обрести анонимность, присвоить себе чужое, не свое обличье. Маска освобождает от соображений престижа, социальных условностей и обязанности соответствовать ожиданиям окружающих. Маскарад – свобода, веселье, непосредственность. Предполагается, что маску так же легко снять, как надеть. Сняв маску, человек снова обретает "подлинное Я". Но так ли это?

Маска – не просто кусок раскрашенной бумаги или папье-маше, а определенная *модель, тип поведения*, который не может быть нейтральным по отношению к "Я". Человек выбирает маску не совсем произвольно. Маска должна компенсировать то, чего личности, по ее самооценке, не хватает и что ей, по-

видимому, нужно. Заботливому человеку не приходится "проявлять заботливость", раболепному не нужно изображать покорность, а веселому – надевать маску весельчака. Именно различие "подлинного Я", каким я его себе представляю, и маски побуждает говорить о ней как о *внешнем*, наносном, *неорганичном*.

Но разница между внешним и внутренним относительна. "Навязанный" стиль поведения в результате повторения закрепляется, становится привычным. Герой одной из пантомим Марсея Марсо на глазах у публики мгновенно сменяет одну маску за другой. Ему весело. Но внезапно фарс становится трагедией: маска приросла к лицу. Человек корчится, прилагает невероятные усилия, но тщетно: маска не снимается, она заменила лицо, стала его новым лицом!

Случайно ли это? Или же то, что индивид считает маской, на самом деле определенный, хотя до поры до времени и не осознанный им самим, аспект его личности?

Эту тему глубоко разрабатывает японский писатель Кобо Абэ в романе "Чужое лицо". Ученый, лицо которого обезображено ожогом, не в силах вынести уродства, отчуждающего его от окружающих, делает себе маску, которая почти неотличима от нормального человеческого лица. Он думает, что маска даст ему свободу. Подобно одежде, маска смягчает индивидуальные различия и делает взаимоотношения между людьми более универсальными и простыми. Скрыв облик человека, маска дает чувство освобождения от настоящего лица и одновременно от духовных уз, соединяющих его с другими.

Но освобождение, принесенное маской, оказывается мнимым. Как и в пантомиме Марсо, маска отвердевает. Из средства защиты от внешнего мира она становится тюрьмой, из которой нет выхода. Маска навязывает герою свой образ действий, свой стиль мышления. Его личность раздваивается. Коммуникация с самым близким человеком – женой – не только не облегчилась, но стала вообще невозможной. Герой с ужасом видит в маске черты, совершенно несвойственные его "подлинному Я", но уже ничего не может изменить, утешаясь лишь тем, что утрата лица – не его личная трагедия, но "скорее общая судьба современных людей". И наконец, наступает последнее прозрение: герой осознает, что маска и есть его настоящее лицо. "...Я, собираясь изготовить маску, на самом деле никакой маски не создал. Это мое настоящее лицо, а то, что я считал настоящим лицом, на самом деле оказалось маской..." [16]. Характерно, что о "подлинном Я" героя ни читатели, ни сам он ничего не знают. Оно растворилось где-то в многоступенчатой саморефлексии. "То, что лежит мертвое в шкафу, – говорит ему жена, – не маска, а ты сам... Вначале с помощью маски ты хотел вернуть себя, но с какого-то момента ты стал смотреть на нее лишь как на шапку-невидимку, чтобы убежать от себя. И поэтому она стала не маской, а другим твоим настоящим лицом" [17]. Трагедия не в уродстве внешнего облика, а во внутренней пустоте, не выносящей глубоких человеческих связей. "Тебе нужна не я – тебе нужно зеркало. Любой посторонний для тебя не более чем зеркало с твоим отражением. Я не хочу возвращаться в эту пустыню зеркал" [18]. Уход от людей означает потерю самого себя; тот, для кого другие только зеркала, рискует не увидеть в них даже собственного изображения (буквально так и произошло с Эразмом Спиккером из одноименной новеллы Гофмана).

Символика Кобо Абэ многозначна. "Маска" – одновременно символ *приспособления* к миру и символ чуждых, безличных сил, *навязывающих* личности свои законы. Потеря героем собственного лица хронологически предшествует изготовлению маски, которая должна восполнить эту потерю. Но первое, "природное", лицо было герою "дано", маску же он изготовил сам, бессознательно воплотив в ней черты своего "подлинного Я". Не воспроизводит ли в таком случае история взаимоотношений героя и маски процесс самопознания ценой мучительного освобождения иллюзий на собственный счет? Но почему тогда

"своим" лицом оказывается "чужое"? Следует ли видеть в этом индивидуальную беду (а может быть, и вину) героя романа, или такова всеобщая закономерность?

Характерно, что в конфликте маски и "подлинного Я" маска, обычно выступающая как отрицательная сила, почти всегда выходит победителем. Почему?

Социологически данный конфликт выражает столкновение разных ценностных ориентаций: "Я" воплощает ранее усвоенные индивидом моральные и иные принципы, маска требования реальной социальной ситуации, заставляющей личность приспособляться. Но маска сильнее "Я" не только потому, что в ней заключены некие социальные императивы. Эти императивы незримо присутствуют и в "Я". *Психологически* сила маски в том, что она обозначает *реальное поведение* (она экспрессивна, выражена в действии, в отношениях с другими людьми), и *в этом смысле* она всегда "подлинна", тогда как то, что индивид считает своим "подлинным Я", может быть и иллюзорным. Победа маски над "Я", вину за которую индивид возлагает на общество, при ближайшем рассмотрении оказывается торжеством его реального поведения над вымышленным, иллюзорным. Маска – приспособительный механизм, облегчающий индивиду адаптацию к определенной позиции или ситуации. Самосознание "несколько отстающее от практики, сначала не признает его частью собственного "Я". Но если образ поведения, символизируемый маской, становится устойчивым, повторяющимся, личность не может уклониться от его осознания. Индивид вынужден либо реализовать в поведении то, что он считает своим "подлинным Я", отказавшись от маски, либо принять маску в качестве своего подлинного лица, признав прежний "образ Я" несостоятельным, иллюзорным. Именно конфликт показывает, что в человеке "подлинно", устойчиво, а что "ложно", поверхностно.

Но является ли данная трактовка множественности "Я" единственно возможной?

В свете романтического канона личности множественность "Я" – несчастье или болезнь. Герман Гессе, наоборот, считает ложным и патологическим принцип единства "Я". Личность – это "тюрьма, в которой вы сидите", а представление о единстве "Я" "зablуждение науки", которое ценно "только тем, что упрощает состоящим на государственной службе учителям и воспитателям их работу и избавляет их от необходимости думать и экспериментировать. Вследствие этого заблуждения "нормальными", даже социально высокосортными считаются часто люди неизлечимо сумасшедшие, а как на сумасшедших смотрят, наоборот, на иных гениев" [19]. *"В действительности же любое "я", даже самое наивное, – это не единство, а многосложнейший мир, это маленькое звездное небо, хаос форм, ступеней и состояний, наследственности и возможностей"*. Люди пытаются отгородиться от мира, замкнувшись в собственном "Я", а нужно, наоборот, уметь растворяться, сбрасывать с себя оболочку..." *Отчаянно держаться за свое "я", отчаянно цепляться за жизнь – это значит идти вернейшим путем к вечной смерти, тогда как умение умирать, сбрасывать оболочку, вечно поступаться своим "я" ради перемен ведет к бессмертию*" [20].

Множественное "Я" не допускает однозначного толкования и не может быть ни объективировано, ни описано извне.

Уже позитивистски натуралистическая психология практически устранила субстанциальное "Я", ограничив свою задачу изучением отдельных компонентов и образов самосознания.

Преобразование "самости" в объект не могло не вызвать протеста со стороны сторонников экзистенциального подхода к личности. По словам Киркегора, "самость" – "абстрактнейшая из всех вещей и одновременно самая конкретная, потому что она свобода" [21].

Экзистенциальная трактовка "Я" противостоит его овеществлению. "Человек как целое необъективируем, подчеркивает К.Ясперс. – Поскольку он объективируем, он

есть предмет... но в качестве такового он никогда не есть он сам" [22].

Согласно Ясперсу, в наивном наличном бытии человек действует, мыслит и верит, "как все". Однако, поворачиваясь от мира вещей к самому себе, он воспринимает свои мотивы и чувства прежде всего с точки зрения того, сохраняется ли в них его чистота и подлинность. А поскольку любые объективации "Я" могут быть только частичными, личность может определить себя лишь отрицательно: "Я" *не* в моем теле, *не* в моих достижениях, *не* в моих чаяниях и т.д.

По Хайдеггеру, "Я" – нечто, что "высказывается" в нас, оставаясь в то же время постоянно неизреченным и невысказанным. По Сартру, "Я" (*ego*) – не реальный субъект, а некоторая спроектированная в мир спонтанная возможность сознания [23].

Французский психоаналитик Ж.Лакан считает, что субъект не обладает автономным существованием и проявляет себя только в интересубъективном диалоге с другим, причем смысл того, что говорится, зависит столько же от говорящего, сколько от слушателя.

Такое радикальное упразднение онтологической реальности "Я" с точки зрения обыденного сознания выглядит парадоксом. Однако попробуем взглянуть на проблему в ином ракурсе, например с точки зрения авторства литературных текстов [24]. Мы привыкли думать, что автор любого текста – "реальное лицо", которое онтологически предшествует своему творению. Но всегда ли можно определить индивидуальное авторство? Разве история науки не пестрит спорами о приоритете, об авторстве идей и открытий? Дело не только в коллективности творчества и одновременном открытии разными людьми одних и тех же явлений. Кто, например, автор "Воли к власти"? Общеизвестно, что это сочинение Фр.Ницше. Известно, однако, и то, что рукопись философа была в ходе ее подготовки к изданию фальсифицирована его сестрой. Не значит ли это, что и репутация Ницше, основанная на этой книге, не вполне заслуженна? Однако "отменить" то, что уже стало фактом общественного сознания, невозможно. "Философ Ницше" в некотором смысле продукт книги, которую человек Ницше сочинил лишь частично. Следовательно, тезис, что человек-творец "предшествует" своему творению и существует независимо от него, должен восприниматься с известными оговорками.

Идея монолитного субстанциального "Я", которому должно соответствовать такое же единое, цельное и непротиворечивое самосознание, подвергается сомнению не только в теоретическом, но и в обыденном сознании.

Первыми столкнулись с этим психиатры, обнаружившие не просто рост числа так называемых "личностных расстройств", но и радикальное изменение их симптоматики, распространение таких синдромов, как кризис идентичности, "диффузное Я" и деперсонализация.

Пациенты, с которыми имел дело в начале XX в. З.Фрейд, страдали главным образом от противоречий между усвоенными ими моральными запретами и нормами и собственными инстинктивными влечениями. Современный невротик, по свидетельству Э.Эриксона, напротив, ищет ответа на вопрос, во что он должен верить и кем он должен или мог бы стать [25]. Расщепленный на множество недостаточно интегрированных и кажущихся одинаково внешними ролей, буржуазный индивид испытывает острый дефицит устойчивости, тепла и интимности и не знает, в чем его подлинное "Я".

Американские социологические типологии личности 50-60-х годов ("человек организации" У. Уайта, "одномерный человек" Г. Маркузе и т.п.) рассматривали это явление с отрицательной стороны, подчеркивая утрату личностной автономии, рост конформизма, ориентации не на внутренние, а на внешние ценности, идентификации с группой и устойчивыми социальными структурами. Особенно знаменательна в этом плане книга Д.Рисмена "Одинокая толпа". Рисмен утверждал,

что в XIX в. преобладающим типом социального характера в США была личность, "ориентируемая изнутри" (*inner-directed*). Содержанием ее стремлений могли быть и жажда обогащения, и желание сделать карьеру, и религиозный аскетизм, но она характеризовалась устойчивостью жизненных ориентаций и целеустремленностью. В современной Америке, по Рисмену, преобладает другой тип человека – личность, "ориентирующаяся на других" (*other-directed*), которая не имеет устойчивых жизненных целей и идеалов, стремится, прежде всего, к "гармонии" с окружающими и старается любой ценой быть похожей на других. Этот человек-конформист настолько поддается внешним влияниям, что не только окружающие, но и сам он не знает, в чем же в конце концов состоит его подлинное "Я". Если психологический механизм личности, "ориентируемой изнутри", можно сравнить с гироскопом, то личность, "ориентирующаяся на других", как бы имеет внутри радар, чутко реагирующий на любые внешние сигналы.

Хотя большинство американских социологов относилось в то время к конформизму и "одномерности" без особой симпатии, они склонны были признать эти тенденции неизбежными. Внутренние противоречия, множественность образов "Я" и неуверенность в своей идентичности, как правило, оценивались отрицательно, в них видели знак социального отчуждения, симптом нервного расстройства или то и другое вместе. В конце 60-х годов ситуация меняется. У идеологов молодежного и студенческого движения "оформляется ориентация личности на абсолютно свободное проявление индивидуального спонтанного стихийного импульса, непосредственного чувствования, противостоящих всякому институционализированному, рационально организованному действию" [26]. В результате то, что вчера считалось нездоровым, стало казаться зародышем новой свободы.

Широкую популярность приобрел образ "человека-Протея", нарисованный американским востоковедом и психиатром Р.Д.Лифтоном. Традиционное чувство стабильности и неизменности "Я", по мнению Лифтона, основывалось на относительной устойчивости социальной структуры и тех символов, в которых индивид осмысливал свое бытие. В конце 60-х годов положение радикально изменилось. С одной стороны, усилилось чувство исторической или психоисторической разобщенности, разрыва преемственности с традиционными устоями и ценностями. С другой стороны, появилось множество новых культурных символов, которые с помощью средств массовой коммуникации легко преодолевают национальные границы, позволяя каждому индивиду ощущать связь не только со своими ближними, но и со всем остальным человечеством. В этих условиях индивид уже не может чувствовать себя автономной, замкнутой монадой. Ему гораздо ближе образ древнегреческого божества Протея, который постоянно менял обличье, становясь то медведем, то львом, то драконом, то огнем, то водой, а свой естественный облик сонливого старичка мог сохранять, только будучи схвачен и закован. Протеевский стиль жизни – бесконечный ряд экспериментов и новаций, каждый из которых может быть легко оставлен ради новых психологических поисков.

Эта модель сильно похожа на то, что Э.Эриксон назвал "диффузной" или "беспорядочной идентичностью" и часто сочетается с функциональными нарушениями психики. Однако "сам по себе протеевский стиль отнюдь не патологичен и является, по всей вероятности, вполне адаптивным для нашего времени, распространяясь на все стороны человеческого опыта" [27], подчеркивал Лифтон. Именно акцент на адаптивных, а не на негативных функциях "протеевского стиля" отличает его концепцию от взглядов неоромантических критиков "постиндустриального общества".

Американский философ Дж.Огильви в книге с полемическим названием "Многомерный человек" (в противовес "одномерному человеку" Маркузе)

поддерживает идею о "протеевской" множественности "Я", но указывает, что представление о нескольких сменяющих друг друга "самостях" "свидетельствует о привязанности к традиционному понятию идентичности, согласно которому *в каждый данный момент времени индивид должен иметь только одно "Я"* [28]. По мнению Огильви, нужно идти дальше и признать не только необходимость смены идентичностей, но и постоянную *многомерность и децентрализацию* "самости", которой соответствует социально-политический плюрализм и религиозный политеизм.

Переориентация с "закрытого" и стабильного "Я" на "открытое" и текучее тесно связана с влиянием восточных религиозно-философских канонов (дзэн-буддизм, йога, тибетский буддизм, учения Гюрджиева и Кришнамурти, веданта, суфизм, различные формы "гуманистического мистицизма"). Но дело не только во влияниях и заимствованиях.

Американский социолог Р.Тэрнер пытался с помощью "теста из 20 предложений" [29] выяснить, по каким признакам американские студенты отличают свое "подлинное Я" от "неподлинного" и ассоциируют ли они их преимущественно со стабильными социальными институтами и ролями ("институциональное Я", определяемое через принадлежность к каким-то социальным группам, общественное положение и статус) или с изменчивыми субъективными чувствами и желаниями ("импульсивное Я", определяемое в терминах эмоциональных переживаний и стремлений). Из обследованных 1269 студентов 369 (28,9%) описывали и свое "подлинное" и "неподлинное" "Я" преимущественно в институциональных терминах, не ощущая конфликта между нормативными требованиями и субъективной реальностью, 310 человек (24,4%) в обоих измерениях выдвигали на первый план импульсивные характеристики, 134 человека (10,6%) описывали "подлинное Я" в институциональных, а "неподлинное" – в импульсивных терминах. Самая большая группа – 458 человек (36,1%) видела свое "подлинное Я" импульсивным, а "неподлинное" – институциональным [30]. Иными словами, собственный внутренний мир и его эмоциональное выражение для них важнее, чем социальная принадлежность и соответствие нормативным стандартам общества.

Эта установка связана с определенными макросоциальными процессами.

Американский социолог Луис А.Зурхер-младший [31] считает, что изменениям социальной структуры, характерным для "постиндустриального общества", в сфере индивидуального самосознания соответствует постепенная переориентация со стабильного "Я", где "самость" воспринимается как объект, на изменчивое "Я", понимаемое как процесс. Исходя из анализа эмпирических данных, полученных с помощью "теста из 20 предложений", Зурхер различает четыре главных типа, или модуса, "Я": физический, социальный, рефлексивный и океанический.

Модус А ("физическое Я") – жесткое, центростремительное, обращенное внутрь и замкнутое в себе "микро-Я", основанное на телесных свойствах и самоощущениях. Лица, принадлежащие к этому модусу, описывают себя преимущественно в физических терминах, подчеркивая такие свойства, как пол, возраст, рост и т.д.

Модус В ("социальное Я") также фиксирует внимание на объективных свойствах, но не физических, а социальных. Его носители описывают себя в терминах своих социальных статусов, ролей, групповых принадлежностей и т.п. Этот модус стабилен, относительно статичен и мыслится как совокупность и некоторый синтез социальных ролей.

Модус С ("рефлексивное Я") переносит центр тяжести на субъективные свойства, вкусы и диспозиции, относительно независимые от конкретных социальных ситуаций (типа "Я счастливый человек" или "Я люблю хорошую музыку"). Он отличается текучестью и не зависит от "внешних" социальных ролей, каждая из которых

постоянно оценивается личностью, стоящей как бы рядом с ними.

Модус D ("океаническое Я") является расширяющимся центробежным, это обращенное вовне "макро-Я", основанное на универсальных ценностях, абстрактных идеях, трансцендентных процессах или духовно-мистическом откровении. Поэтому оно и называется "океаническим". Представители этого модуса описывают себя наиболее абстрактно, в суждениях, вообще не подразумевающих какой-либо жесткой детерминации ("Я – живое существо" или "Я – песчинка на берегу времени").

Именно "океанический" тип, полагает Зурхер, лучше всего отвечает потребностям современного развития. По мнению Зурхера, в ходе индивидуального развития самосознание проходит все четыре модуса: сначала формируется модус А, потом В, затем С и, наконец, Д. Но их соотношение у разных индивидов различно. Зурхер предполагает, что это связано также с исторической эволюцией общества. На ранних стадиях общественного развития, когда люди ведут суровую борьбу с природой за выживание, должен был преобладать модус А. По мере усложнения социальной структуры и разделения труда на первый план выступает модус В, который в дальнейшем, по мере ускорения темпов развития и усложнения жизни общества, уступает место модусу С. В современных условиях стремительного научно-технического прогресса и культурного обновления наиболее адаптивным кажется модус Д, "меняющееся Я".

Однако совмещение индивидуально-личностных типологий, рассчитанных на сравнение эмпирически зафиксированных психических свойств, и социальных типов, предположительно порождаемых той или иной исторической эпохой, методологически сомнительно уже потому, что первые претендуют быть аналитическими и описательными, а вторые являются синтетическими и ценностно-нормативными. Проблематична и оценка степени адаптивности и конкретного идеологического содержания этих "модусов".

Смена протестантской "этики самоотречения" "этикой самоосуществления", как назвал ее американский социолог Д.Янкелович, – явление довольно массовое. Жажда самоосуществления сегодня в большей или меньшей степени характерна, по подсчетам Янкеловича, для 80% взрослых американцев [32]. Но в чем они видят это самоосуществление?

"Изменчивое Я" резко противопоставляется традиционному буржуазному идолу "сильной личности", которая гордилась своей устойчивостью, трудовыми и социальными достижениями, с презрением относилась к "человеку-потребителю". "Этика самоосуществления", жидущаяся на абсолютизации спонтанных эмоциональных переживаний, социально расплывчата и не опирается на твердые социально-нравственные императивы. С одной стороны, она как будто освобождает личность от порабощающего ее накопительства, погони за вещами, престижем и другими "внешними" ценностями. С другой стороны, "упоительный взгляд внутрь", характерный для религиозно-философских исканий американцев 70-х годов, оборачивается на практике предельно эгоистическим нарциссизмом и социальной безответственностью; как сказал американский публицист К.Лэш, их "преобладающая страсть – желание жить моментом, жить для себя, а не для своих предшественников или потомства" [33].

В современной ситуации, перед лицом угрозы ядерной войны и усугубляющегося экологического кризиса, человечество просто не может позволить себе такой беспечности. По словам президента Римского клуба А.Печчеи, человек сегодня стоит перед дилеммой: "...либо он должен измениться – как отдельная личность и как частица человеческого сообщества, – либо ему суждено исчезнуть с лица Земли" [34].

Романтическая антитеза "личность или общество" принципиально не имеет

решения, заводя в тупик и социологическую теорию, и индивидуальное самосознание. И марксистско-ленинская стратегия освобождения человека начинается именно с теоретического преодоления этой антитезы.

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

[Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры \(Киев\)](#)

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

Марксистский гуманизм

...Развитие способностей рода "человек", хотя оно вначале совершается за счет большинства человеческих индивидов и даже целых человеческих классов, в конце концов разрушит этот антагонизм и совпадет с развитием каждого отдельного индивида...

К. Маркс

К. Маркс начинает с того, что отвергает исходную посылку всех индивидуалистически-романтических теорий, а именно – идею абсолютной онтологической противоположности "Я" и общества. Безличное общество и уникальное "Я-в-себе" – только фикции определенным образом ориентированного сознания.

"...Так называемое "нечеловеческое" – такой же продукт современных отношений, как и "человеческое"... Положительное выражение "человеческий" соответствует определенным, *господствующим* на известной ступени развития производства отношениям и обусловленному ими способу удовлетворения потребностей, – подобно тому как отрицательное выражение "нечеловеческий" соответствует попыткам подвергнуть отрицанию внутри существующего способа производства эти господствующие отношения и господствующий при них способ удовлетворения потребностей, попыткам, которые ежедневно всё вновь порождаются этой же самой ступенью производства" [35].

Всякое человеческое общество, какова бы ни была его форма, есть "продукт взаимодействия людей" [36]. "...Именно личное, индивидуальное отношение индивидов друг к другу, их взаимное отношение в качестве индивидов создало – и повседневно воссоздает существующие отношения" [37]. В.И. Ленин подчеркивал, что "социолог-материалист, делающий предметом своего изучения определенные общественные отношения людей, тем самым уже изучает и реальных *личностей*, из действий которых и слагаются эти отношения" [38].

В общефилософском плане это означает, что личность, ее внутренний мир и самосознание не существуют и не могут быть поняты вне конкретной системы общественных отношений, образа жизни и т.д.

Но личность не пассивный продукт, а субъект общественного развития. Недооценка индивидуально – личностных моментов истории делает абсолютно невозможным понимание общественного развития как процесса обновления. По справедливому замечанию М.С.Козловой, "только через суммарное, надиндивидуальное, массовидное социум как развивающаяся система не живет... Расшатывание стереотипов, формирование новых идей, открытия, нетривиальные, вначале непривычные идеи, представления, способы действия непременно связаны

с человеческими индивидуальностями" [39].

Апелляция к творческой активности народных масс и составляющих эти массы личностей – альфа и омега ленинской теории социалистической революции. Как не раз подчеркивал В.И. Ленин, индивид не может быть свободен от общества, а мера его свободы в обществе зависит от вполне конкретных социальных условий, включая и его собственную жизнедеятельность.

Человеческая индивидуальность не есть нечто фиксированное, что можно познать путем "вычитания" из личности всех ее социально-групповых характеристик, а тотальность индивидуального бытия. Если при капитализме эта тотальность деформирована и индивид определяет свое "Я" главным образом отрицательно, отделяя себя от остальных людей и своей собственной общественной деятельности, воспринимая свои "социальные роли" как нечто внешнее, заданное, чуждое, то объясняется это прежде всего социологически, тем, что общественные отношения индивидов отчуждаются от них и господствуют над ними как посторонняя, внешняя сила.

Преодоление этого отчуждения имеет целый ряд теоретических предпосылок.

Во-первых, человеческое "Я" должно быть понято как *деятельное, социально активное*, а не как пассивно-страдальческое, ограниченно-рефлексивное.

Во-вторых, оно должно быть понято не как нечто изолированное, а в его *единстве с коллективным, общественным "Мы"*.

В-третьих, нужно "преобразовать общество так, чтобы каждый его член мог совершенно свободно развивать и применять все свои способности и силы..." [40] Социализм предполагает не только отмену частной собственности, но и более высокий, чем при капитализме, уровень производительности труда, уничтожение всех классовых и групповых привилегий, высокий уровень материального благосостояния и, наконец, новое качество жизни, включая новое отношение к труду, общественной собственности и другим людям.

Такое глубокое революционное преобразование общества не может быть осуществлено сверху или извне. Освобождение человека есть его *самоосвобождение*. Оно осуществляется постепенно, в меру развития социальной активности масс, в ходе которой преобразуются и собственные качества личности.

Коренной принцип нового общества: "...свободное развитие каждого является условием свободного развития всех" [41] предполагает всестороннюю товарищескую взаимопомощь, коллективизм и такое же всестороннее самораскрытие индивидуальных сущностных сил человека. Коммунистическое общество не устраняет ни необходимого структурирования общественной деятельности, делающего ее результаты автономными от произвола отдельных индивидов, ни сложности индивидуального самосознания, но оно облегчает гармоническое сочетание "Я" и "Мы".

Марксистский гуманизм – не просто теоретическая программа. За ним стоит реальный практический опыт развитого социализма. Конституция СССР подчеркивает, что социализм – это общество, в котором "складываются все более благоприятные условия для всестороннего развития личности", "общество, законом жизни которого является забота всех о благе каждого и забота каждого о благе всех" [42].

Единство прав и обязанностей на уровне общества дополняется *единством убеждений и поступков* на уровне личности. Важнейшие черты *социалистического типа личности* включают, во-первых, признание целей и принципов коммунистической идеологии, первенства общественных интересов; во-вторых, восприятие труда на благо общества как высшего смысла жизни, способа утверждения собственного достоинства, развития своих

способностей; в-третьих, принятие в качестве основных норм общения с другими людьми принципов коллективизма, солидарности, интернационализма [43]. Эти социальные черты и принципы социалистического канона личности постепенно становятся важнейшими критериями индивидуальных оценок и самооценок все большего числа людей.

Однако превращение социальной нормы в эффективный мотив индивидуального поведения не может быть автоматическим, оно предполагает непреходящую самостоятельную работу мысли, развитое моральное сознание и самосознание. "Отрицательное" определение свободы как отсутствия тех или иных препон и ограничений, наличия потенциальной возможности выбора отражает лишь одну, наиболее простую сторону проблемы свободы. К.Маркс подчеркивал, что человек "свободен не вследствие отрицательной силы избегать того или другого, а вследствие положительной силы проявлять свою истинную индивидуальность..." [44]. Но как узнать, в чем заключается твоя "истинная индивидуальность" и как совместить свои потребности с интересами и потребностями других людей?

Социализм предполагает постоянный процесс усложнения и возвышения уровня человеческих потребностей. Человек нового общества – это, по словам Маркса, "человек, *нуждающийся* во всей полноте человеческих проявлений жизни, человек, в котором его собственное осуществление выступает как внутренняя необходимость, как *нужда*" [45], Иными словами, потребность не просто существовать, а быть самим собой, состояться как личность, которая раньше осознавалась лишь ограниченной элитой (даже самое понятие личности было, как мы видим, элитарным), теперь становится все более и более всеобщей. Пока человек живет в рабстве и нужде, его духовные силы концентрируются на том, **как** выжить. На более высоких стадиях развития личности вперед выходит вопрос – **зачем?**

На заре строительства социализма в СССР находились теоретики, которые писали, что рост материального благосостояния в сочетании с принципом коллективизма "избавит" личность от сложной и мучительной рефлексии, размышлений о смысле жизни и своего собственного существования. Какие сомнения и "муки совести" могут быть у человека, строящего коммунизм?

В противоположность этим вульгаризаторам, Максим Горький считал, что духовная жизнь человечества, пережившего целую серию грандиозных социальных катаклизмов, будет и далее усложняться. В 1926 г., работая над "Жизнью Клима Самгина" и формулируя одну из главных тем романа, он писал, что не через сто лет, а гораздо раньше люди "обязаны и принуждены будут взглянуть в свой внутренний мир, задуматься – еще раз – о цели и смысле бытия... Вообразите, что будет, если десятки и сотни тысяч людей вспыхнут страстью догадаться не о том, как удобнее жить, а о том – зачем жить" [46].

Поиск смысла жизни издавна считался специфической потребностью юношеского возраста. Но сегодня о критериях "подлинного" и "неподлинного" жизненного успеха, о смысле творчества и своем месте в жизни спорят на страницах "Правды", "Известий", "Литературной газеты" не зеленые юнцы, а взрослые, занятые люди, чей жизненный путь, казалось бы, давно и окончательно сложился. И это не праздный, ленивый интерес от нечего делать.

Задачи, стоящие перед человечеством, увеличиваются по мере роста его могущества. А это значит, что и каждый отдельный человек начинает нуждаться в качествах, которые раньше были присущи немногим. Содержание социальной активности человека, живущего в сложном, динамичном, быстро меняющемся обществе, не может быть запрограммировано консервативной системой воспитания. Чтобы не потеряться в сутолоке будней и потоке противоречивой информации,

индивид должен обладать устойчивым внутренним мотивационным ядром, способным выдерживать высокие информационные нагрузки и быстрые изменения среды, не теряя своей идентичности, и одновременно большой психологической гибкостью, лабильностью, позволяющей и в зрелых возрастах не только усваивать новую информацию, но и самому продуцировать нечто новое. Без этого человек обречен на отставание от жизни. Его мышление должно быть открыто и обращено к миру, частицей которого он является, и в то же время не быть конформистским, не подстраиваться под других, ибо нивелирование человеческих индивидуальностей неминуемо превращает общество в муравейник. Человек должен быть организованным и дисциплинированным, так как без этого невозможно функционирование сложной системы социальных взаимосвязей, и вместе с тем творчески смелым и инициативным, поскольку всякая новая мысль рождается в чьей-то индивидуальной голове и лишь со временем усваивается другими.

Недаром в партийных решениях последних лет, в частности в материалах июньского (1983 г.) и апрельского (1984 г.) Пленумов ЦК КПСС, настойчиво подчеркивается необходимость повышения, с одной стороны, общественной дисциплины, организованности и коллективизма, а с другой – индивидуальной инициативы и сознания личной ответственности; на это же нацелены и многие практические мероприятия КПСС и Советского государства. Так, в принятом в июне 1983 г. Законе "О трудовых коллективах и повышении их роли в управлении предприятиями, учреждениями, организациями" записано, что в противоположность буржуазным суррогатам "коллективности" в социалистических трудовых коллективах "совместный труд осуществляется на началах товарищеского сотрудничества и взаимопомощи, обеспечивается единство государственных, общественных и личных интересов, утверждается принцип ответственности каждого перед коллективом и коллектива за каждого работника" [47]. Предусмотренное законом расширение прав трудовых коллективов ориентирует на значительный рост творческой инициативы трудящихся в самых массовых первичных ячейках социалистического самоуправления, в которых протекает большая часть жизни каждого советского человека.

Задача воспитания социальной активности занимает центральное место в Основных направлениях реформы общеобразовательной и профессиональной школы, одобренных апрельским (1984 г.) Пленумом ЦК КПСС и Верховным Советом СССР: "Чтобы советское общество уверенно двигалось вперед, к нашим великим целям, каждое новое поколение должно подниматься на более высокий уровень образованности и общей культуры, профессиональной квалификации и гражданской активности. Таков, можно сказать, закон социального прогресса" [48], – было подчеркнуто на Пленуме.

Творческий стиль жизнедеятельности становится ныне не просто насущной общественной потребностью, но и неотъемлемым требованием социалистического образа жизни. А поскольку творческий подход не может сформироваться без активного участия самой личности, без самовоспитания, школа, вузы, трудовые коллективы, общественные организации призваны всемерно поддерживать и развивать инициативу и самодеятельность людей, воспитывать у них чувство ответственности, личной причастности к тому, что происходит вокруг. Ведь, как мудро заметил В.А.Сухомлинский, истинное воспитание "совершается только тогда, когда есть самовоспитание. А самовоспитание – это человеческое достоинство в действии..." [49].

В том же ключе нужно воспринимать и нарастание в обществе развитого социализма теоретического интереса к проблеме личности. Так, в 1983 г. отечественная философия обогатилась монографией Д.И.Дубровского "Проблема идеального", дающей содержательный анализ структуры субъективной реальности,

а психология – монографией В.В.Столина "Самосознание личности", в которой детально рассматриваются основные уровни и единицы самосознания, когнитивные и эмоциональные составляющие смысла "Я" и их значение для психологической помощи и психотерапии. Важные идеи содержатся в посмертно опубликованных трудах А.Н.Леонтьева, книге К.Муздыбаева "Психология ответственности" и т.д.

Существенно, однако, не столько увеличение количества работ, сколько изменение в расстановке теоретических акцентов. В общетеоретическом, философском плане личность всегда рассматривалась в марксистской науке не как объект, а как **субъект** деятельности, как активно – деятельное, творческое существо. Но в большинстве социологических и психологических исследований эта установка оставалась в известной мере декларативной. Факторы, детерминирующие характер и поведение личности, и психические механизмы, посредством которых индивид усваивает разные влияния и социальные нормы (интериоризация), анализировались более глубоко, нежели собственная творческая активность, самосознание и процессы самоосуществления личности. Отсюда – и некоторая разобщенность эмпирических наук о человеке и этики.

Сегодня положение изменилось. Социологи и психологи уже не просто декларируют активность личности, но и описывают их не столько через то, что в нее "входит", сколько через то, что она сама **создает**. Отсюда интерес к субъективной реальности, внутреннему миру, переживаниям и смысловым образованиям личности, включая ее самосознание, компоненты рефлексивного "Я" и т.д.

И в данной книге, как читатель мог уже заметить, личность рассматривается не столько "снаружи", сколько "изнутри", не как данность, а как **поиск**, не как нечто сотворенное, а как нечто **творящее**.

При всем многообразии социально-исторических, культурных канонov личности, варьирующихся в зависимости от уровня социально-экономического развития и специфических черт того или иного общества, человеческое "Я" есть всегда сплав индивидуально-неповторимого с всеобщим. Его содержание и ценность неотделимы от тех социально-нравственных идей и принципов, которые индивид выбирает, утверждает и реализует в своей жизнедеятельности.

Какова же психология "поиска себя" и самореализации? Сохраняет ли личность постоянство своей структуры и качеств, включая самоосознание, на протяжении всего своего жизненного пути, или это ей только кажется? Как меняются наши представления о себе на разных стадиях индивидуального развития? По каким законам происходит самопознание и насколько объективны его результаты? Каковы структура и функции образов "Я", что такое личная самостоятельность и от чего зависит самоуважение? Как формируются моральные инстанции личности, насколько свободен ее реальный нравственный выбор и каковы пределы личной ответственности?

Этим вопросам посвящена вторая часть книги.

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

[Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры \(Киев\)](#)

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

ЧАСТЬ ВТОРАЯ: СТАНЬ ТЕМ, ЧТО ТЫ ЕСТЬ

Глава первая

ИЗМЕНЧИВОЕ ТОЖДЕСТВО

Постоянство личности: миф или реальность?

Как мир меняется! И как я сам
меняюсь!
Лишь именем одним я называюсь, –
На самом деле то, что именуют мной, –
Не я один. Нас много. Я – живой.

Н. Заболоцкий

Идея личного тождества, постоянства основных черт и структуры личности – центральный постулат, аксиома теории личности. Но подтверждается ли эта аксиома эмпирически? В конце 60-х годов американский психолог У.Мишел, проанализировав данные экспериментальной психологии, пришел к выводу, что нет [1].

Так называемые "черты личности", устойчивость которых измеряли психологи, не особые онтологические сущности, а условные конструкторы, за которыми нередко стоят весьма расплывчатые поведенческие или мотивационные синдромы, причем различие постоянных, устойчивых "черт" и изменчивых, текучих психологических "состояний" (застенчивость – устойчивая черта личности, а смущение или спокойствие – временные состояния) в значительной мере условно. Если принять во внимание также условность психологических измерений, изменчивость ситуаций, фактор времени и другие моменты, то постоянство большинства "личностных черт", за исключением разве что интеллекта, выглядит весьма сомнительным. Возьмем ли мы отношение людей к авторитетным старшим и к сверстникам, моральное поведение, зависимость, внушаемость, терпимость к противоречиям или самоконтроль – всюду изменчивость превалирует над постоянством.

Поведение одного и того же человека в различных ситуациях может быть совершенно разным, поэтому на основании того, как поступил тот или иной индивид в определенной ситуации, нельзя достаточно точно прогнозировать вариации его поведения в иной ситуации. У.Мишел полагает также, что нет оснований считать, будто настоящее и будущее поведение личности полностью обусловлено ее прошлым. Традиционная психодинамическая концепция видит в личности беспомощную жертву детского опыта, закрепленного в виде жестких, неизменных свойств. Признавая на словах сложность и уникальность человеческой жизни, эта концепция фактически не оставляет места для самостоятельных творческих решений, которые человек принимает с учетом особенных обстоятельств своей жизни в каждый данный момент. Однако психология не может не учитывать необычайную адаптивность человека, его способность переосмысливать и изменять себя.

Эта критика "индивидуалистической", асоциальной психологии во многом справедлива. Но если индивиды не имеют относительно устойчивого поведения, отличающего их от других людей, то само понятие личности становится бессмысленным.

Оппоненты Мишела [2] указывали, что "психические черты" не "кирпичики", из которых якобы "состоит" личность и (или) ее поведение, а обобщенные диспозиции (состояния), предрасположенность думать, чувствовать и вести себя определенным образом. Не предопределяя единичных поступков, зависящих скорее от специфических ситуационных факторов, такие "черты личности" оказывают влияние на общий стиль поведения индивида в долгосрочной перспективе, внутренне взаимодействуя и друг с другом, и с ситуацией. Например, тревожность – это склонность испытывать страх или беспокойство в ситуации, где присутствует какая-то угроза, общительность – склонность к дружественному поведению в ситуациях, включающих общение, и т.д.

"Черты личности" не являются статичными или просто реактивными, они включают динамические мотивационные тенденции, склонность искать или создавать ситуации, благоприятствующие их проявлению. Индивид, обладающий чертой интеллектуальной открытости, старается читать книги, посещает лекции, обсуждает новые идеи, тогда как человек интеллектуально закрытый этого обычно не делает. Внутренняя диспозиционная последовательность, проявляющаяся в разных поведенческих формах, имеет и возрастную специфику. Одна и та же тревожность может у подростка проявляться преимущественно в напряженных отношениях со сверстниками, у взрослого – в чувстве профессиональной неуверенности, у старика – в гипертрофированном страхе болезни и смерти.

Зная психологические свойства индивида, нельзя с уверенностью предсказать, как он поступит в какой-то конкретной ситуации (это зависит от множества причин, лежащих вне его индивидуальности), но такое знание эффективно для объяснения и предсказания специфического поведения людей данного типа или поведения данного индивида в более или менее длительной перспективе.

Возьмем, например, такую черту, как честность. Можно ли считать, что человек, проявивший честность в одной ситуации, окажется честным и в другой? Видимо, нельзя. В исследовании Г.Хартшорна и М.Мэя фиксировалось по ведение одних и тех же детей (испытуемыми были свыше 8 тысяч детей) в разных ситуациях: пользование шпаргалкой в классе, обман при выполнении домашнего задания, жульничество в игре, хищение денег, ложь, фальсификация результатов спортивных соревнований и т.д. Взаимные корреляции 23 подобных тестов оказались очень низкими, приводя к мысли, что проявление честности в одной ситуации имеет низкую предсказательную ценность для другой единичной ситуации. Но стоило ученым соединить несколько тестов в единую шкалу, как она сразу же обрела высокую прогностическую ценность, позволяя предсказать поведение данного ребенка почти в половине экспериментальных ситуаций. Так же рассуждаем мы и в обыденной жизни: судить о человеке по одному поступку наивно, но несколько однотипных поступков – это уже нечто.

Однако перевод проблемы постоянства личности в плоскость дифференциальной психологии, и тем более психологии развития, требует уточнения целого ряда вопросов:

1. О стабильности, постоянстве *чего* идет речь? О стабильности экспериментальных тестовых показателей данного индивида на разных стадиях его развития, то есть о так называемой *дименсиональной* (от лат. *dimensio* – "измерение") устойчивости? Или о постоянстве и преемственности поведения индивида (психологи называют его *фенотипическим постоянством*)? Или о постоянстве каких-то глубинных психических черт, склонностей, установок, обуславливающих это поведение (так называемое *генотипическое постоянство*)?

2. Какова *степень* этого постоянства? Наблюдается ли полное тождество, значительное сходство или просто логическая преемственность сравниваемых явлений?

3. В каком *временном интервале* и на *каких стадиях индивидуального развития* оно сохраняется – в течение не скольких месяцев, лет или всей жизни? Какой смысл имеет понятие переходных, критических периодов или фаз развития?

4. Как соотносятся *масштаб*, величина происходящих изменений (диалектика постоянства и изменчивости) и *форма их протекания*, будут ли они медленными, постепенными или же быстрыми, скачкообразными (диалектика прерывности и непрерывности)?

5. Каково соотношение *внутренних и внешних факторов* индивидуального развития? Перспективы современной психологии в этом вопросе

существенно расширились. Во-первых, вместо прежнего локального изучения детства, юности и т.д. поставлена задача изучать развитие человека *на всем протяжении его жизни*, от рождения до смерти. Во-вторых, осознана неправомерность изучения индивидуального развития в отрыве от меняющихся исторических условий. Если раньше психологи изучали развитие человека, как если бы оно совершалось в неизменном социальном мире, а историки и социологи изучали развитие общества, как если бы оно происходило при неизменных индивидах, то теперь практически поставлена задача (философско-теоретически она была сформулирована еще К.Марксом) изучать *развитие человека в изменяющемся социальном мире*.

6. Наконец, какова взаимосвязь постоянства (изменчивости) безличных *индивидуальных* черт (тип нервной системы, эмоциональная реактивность, когнитивный стиль и т.п.) и *собственно-личностных*, содержательных характеристик, ценностных ориентаций, интересов, убеждений и направленности личности?

Вопросы эти далеко не просты. Экспериментальная психология судит о постоянстве или изменчивости личности по определенным тестовым показателям. Однако дименсиональное постоянство может объясняться не только неизменностью измеряемых черт, но и другими причинами, на пример тем, что человек разгадал замысел психологов или помнит свои прошлые ответы. Не легче зафиксировать и преобладание поведения. Пытаясь предсказывать или объяснять поведение индивида особенностями его прошлого (ретродикция), нужно учитывать, что "одно и то же" по внешним признакам поведение может иметь в разном возрасте совершенно разный психологический смысл. Если, например, ребенок мучает кошку, это еще не значит, что он обязательно вырастет жестоким. Кроме того, существует так называемый "дремлющий" или "отсроченный" эффект, когда какое-то качество долгое время существует в виде скрытого предрасположения и проявляется лишь на определенном этапе развития человека, причем в разных возрастах по-разному. Например, свойства поведения подростка, по которым можно предсказать уровень его психического здоровья в 30 лет, иные, нежели те, по которым прогнозируется психическое здоровье 40-летних.

Любая теория развития личности постулирует наличие в этом процессе определенных последовательных фаз или стадий. Но существует по крайней мере пять разных теоретических моделей индивидуального развития [3]. **Одна модель** предполагает, что, хотя темпы развития разных индивидов неодинаковы и поэтому они достигают зрелости в разном возрасте (принцип гетерохронности), конечный результат и критерии зрелости для всех одинаковы. **Другая модель** исходит из того, что период развития и роста жестко ограничен хронологическим возрастом: то, что было упущено в детстве, позже наверстать невозможно, и индивидуальные особенности взрослого человека можно предсказать уже в детстве. **Третья модель**, отталкиваясь от того, что продолжительность периода роста и развития у разных людей неодинакова, полагает невозможным предсказать свойства взрослого человека по его раннему детству; индивид, отставший на одной стадии развития, может вырваться вперед на другой. **Четвертая модель** акцентирует внимание на том, что развитие гетерохронно не только в межиндивидуальном, но и в интраиндивидуальном смысле: разные подсистемы организма и личности достигают пика развития разновременно, поэтому взрослый стоит в одних отношениях выше, а в других – ниже ребенка. **Пятая модель** подчеркивает прежде всего специфические для каждой фазы развития индивида внутренние противоречия, способ разрешения которых предопределяет возможности следующего этапа (такова теория Э.Эриксона).

Но ведь кроме теорий есть эмпирические данные. Пока психология развития

ограничивалась сравнительно возрастными исследованиями, проблема постоянства личности не могла обсуждаться предметно. Но в последние десятилетия широкое распространение получили лонгитюдные исследования, прослеживающие развитие одних и тех же людей на протяжении длительного времени. Так, ученые из Института Фелза (США) в течение 30 лет (1929-1959) изучали психическое развитие 36 мужчин и 35 женщин, начиная с младенческого возраста, по 27 различным параметрам. Институт развития человека Калифорнийского университета (Д.Блок и другие) с 20-х годов по настоящее время исследует жизненный путь и психические свойства группы людей, начиная с младенческого или подросткового возраста; последнее обследование (в конце 60-х годов) охватывало 70 мужчин и 76 женщин в возрасте от 42 до 49 лет. Лондонские психологи в 1949 г. начали лонгитюдное обследование 220 новорожденных; к сожалению, через 15 лет выборка сократилась до 100 человек. Лонгитюдные исследования Г.Томэ (Бонн) сочетают систематическое изучение 1800 детей с 6 до 16 лет с анализом нескольких сот автобиографий взрослых людей. Ряд лонгитюдных исследований посвящен подростковому и юношескому возрасту. Ученые ГДР под руководством В.Фридриха и Г.Мюллера проследили психическое и социальное развитие 400 лейпцигских школьников с 12 до 22 лет, ученые Мичиганского университета (Д.Бахман и другие) – жизнь 2200 юных американцев на протяжении восьми лет, начиная с 10-го класса средней школы. Проводятся также крупные лонгитюдные исследования взрослых и пожилых людей (Б.Нейгартен, П.Коста, Р.Мак-Крэ и другие).

Общий вывод всех лонгитюдов – *устойчивость, постоянство и преемственность индивидуально-личностных черт на всех стадиях развития выражены сильнее, чем изменчивость*. Однако преемственность личности и ее свойств не исключает их развития и изменения, причем соотношение того и другого зависит от целого ряда условий [4].

Прежде всего степень постоянства или изменчивости индивидуальных свойств связана с их собственной природой и предполагаемой детерминацией.

Биологически стабильные черты, обусловленные генетически или возникшие в начальных стадиях онтогенеза, устойчиво сохраняются на протяжении всей жизни и теснее связаны с полом, чем с возрастом. *Культурно-обусловленные черты* значительно более изменчивы, причем сдвиги, которые в сравнительно-возрастных исследованиях кажутся зависящими от возраста, на самом деле часто выражают социально-исторические различия. *Биокультурные черты*, подчиненные двойной детерминации, варьируют в зависимости как от биологических, так и от социально-культурных условий.

По данным многих исследований, наибольшей стабильностью обладают *когнитивные свойства*, в частности так называемые первичные умственные способности, и свойства, связанные с типом высшей нервной деятельности (темперамент, экстраверсия или интроверсия, эмоциональная реактивность и невротизм) [5].

Многолетнее постоянство многих поведенческих и мотивационных синдромов также не вызывает сомнений. Например, описание тремя разными воспитательницами поведения одних и тех же детей в 3, 4 и 7 лет оказалось очень сходным. Оценка несколькими одноклассниками степени агрессивности (склонность затевать драки и т.д.) 200 мальчиков-шестиклассников мало изменилась три года спустя. "Многие формы поведения 6-10-летнего ребенка и отдельные формы его поведения между 3 и 6 годами уже позволяют достаточно определенно предсказать теоретически связанные с ними формы поведения молодого взрослого. Пассивный уход из стрессовых ситуаций, зависимость от семьи, вспыльчивость, любовь к умственной деятельности, коммуникативная тревожность, полоролевая идентификация и сексуальное поведение взрослого связаны с его аналогичными, в

разумных пределах, поведенческими диспозициями в первые школьные годы" [6].

Высокое психическое постоянство наблюдается и у взрослых. У 53 женщин, тестированных в 30-летнем и вторично в 70-летнем возрасте, устойчивыми оказались 10 из 16 измерений. По данным П.Коста и Р.Мак-Крэ, мужчины от 17 до 85 лет, трижды тестированные с интервалом в 6-12 лет, не обнаружили почти никаких сдвигов в темпераменте и многих других показателях. Лонгитюдными исследованиями установлено также, что такие черты, как активность, переменчивость настроений, самоконтроль и уверенность в себе, зависят как от "личностных синдромов", так и от социальных факторов (образование, профессия, социальное положение и т.п.) гораздо больше, чем от возраста; но одни и те же черты у одних людей сравнительно постоянны, а у других изменчивы. К числу устойчивых личностных черт относятся, как свидетельствуют данные разных исследований, потребность в достижении и творческий стиль мышления.

У мужчин самыми устойчивыми оказались такие черты, как пораженчество, готовность примириться с неудачей, высокий уровень притязаний, интеллектуальные интересы, изменчивость настроений, а у женщин – эстетическая реактивность, жизнерадостность, настойчивость, желание дойти до пределов возможного [7].

Однако разной степенью изменчивости отличаются не только личностные черты, но и индивиды. Поэтому правильнее ставить не вопрос "Остаются ли люди неизменными?", а "Какие люди изменяются, какие – нет и почему?". Сравнивая взрослых людей с тем, какими они были в 13-14 лет, Д.Блок статистически выделил пять мужских и шесть женских типов развития личности.

Некоторые из этих типов отличаются большим постоянством психических черт. Так, мужчины, обладающие упругим, эластичным "Я", в 13-14 лет отличались от сверстников надежностью, продуктивностью, честолюбием и хорошими способностями, широтой интересов, самообладанием, прямоотой, дружелюбием, философскими интересами и сравнительной удовлетворенностью собой. Эти свойства они сохранили и в 45 лет, утратив лишь часть бывшего эмоционального тепла и отзывчивости. Такие люди высоко ценят независимость и объективность и имеют высокие показатели по таким шкалам, как доминантность, принятие себя, чувство благополучия, интеллектуальная эффективность и психологическая настроенность ума.

Весьма устойчивы и черты неуравновешенных мужчин со слабым самоконтролем, для которых характерны импульсивность и непостоянство. Подростками они отличались бунтарством, болтливостью, любовью к рискованным поступкам и отступлениям от принятого образа мышления, раздражительностью, негативизмом, агрессивностью, слабой контролируемостью. Пониженный самоконтроль, склонность драматизировать свои жизненные ситуации, непредсказуемость и экспрессивность характеризуют их и во взрослом возрасте. Они чаще, чем остальные мужчины, меняли свою работу.

Принадлежащие к третьему мужскому типу – с гипертрофированным контролем – в подростковом возрасте отличались повышенной эмоциональной чувствительностью, самоуглубленностью, склонностью к рефлексии. Эти мальчики плохо чувствовали себя в неопределенных ситуациях, не умели быстро менять роли, легко отчаиваясь в успехе, были зависимы и недоверчивы. Перевалив за сорок, они остались столь же ранимыми, склонными уходить от потенциальных фрустраций, испытывать жалость к себе, напряженными и зависимыми и т.п. Среди них самый высокий процент холостяков.

Среди женщин высоким постоянством свойств обладают представительницы "воплощенной феминности" уравновешенные, общительные, теплые, привлекательные, зависимые и доброжелательные; ранимые, со слабым

самоконтролем – импульсивные, зависимые, раздражительные, изменчивые, болтливые, мятежные, склонные драматизировать свою жизнь, испытывать жалость к себе, и "гиперфеминные" с подавленными эмоциями – зависимые, тревожные, эмоционально мягкие, постоянно озабоченные собой, своей внешностью и т.д.

Некоторые другие люди, напротив, сильно меняются от юности к зрелости. Таковы, например, мужчины, у которых бурная, напряженная юность сменяется спокойной, размеренной жизнью в зрелые годы, и женщины-"интеллектуалки", которые в юности поглощены умственными поисками и кажутся эмоционально суше, холоднее своих ровесниц, а затем преодолевают коммуникативные трудности, становятся мягче, теплее и т.д.

Об устойчивости личностных синдромов, связанных с самоконтролем и "силой Я", свидетельствуют и позднейшие исследования. Лонгитюдное исследование 116 детей (59 мальчиков и 57 девочек), тестированных в 3, 4, 5, 7 и 11 лет, показало, что 4-летние мальчики, проявившие в краткосрочном лабораторном эксперименте сильный самоконтроль (способность отсрочить удовлетворение своих непосредственных желаний, противостоять соблазну и т.п.), в более старших возрастах, семь лет спустя, описываются экспертами как способные контролировать свои эмоциональные импульсы, внимательные, умеющие сосредоточиться, рефлексивные, склонные к размышлению, надежные и т.д. Напротив, мальчики, у которых эта способность была наименее развита, и в старших возрастах отличаются слабым самоконтролем: беспокойны, суетливы, эмоционально экспрессивны, агрессивны, раздражительны и неустойчивы, а в стрессовых ситуациях проявляют незрелость [8]. Взаимосвязь между самоконтролем и способностью отсрочить получение удовольствия существует и у девочек, но у них она выглядит сложнее.

Хотя стабильность многих индивидуально-личностных черт можно считать доказанной, нельзя не оговориться, что речь идет преимущественно о *психодинамических* свойствах, так или иначе связанных с особенностями нервной системы. А как обстоит дело с *содержанием* личности, с ее ценностными ориентациями, убеждениями, мировоззренческой направленностью, то есть такими чертами, в которых индивид не просто реализует заложенные в нем потенциалы, но осуществляет свой самосознательный выбор? Влияние разнообразных факторов среды, от всемирно-исторических событий до, казалось бы, случайных, но тем не менее судьбоносных встреч, в этом случае колоссально. Обычно люди высоко ценят постоянство жизненных планов и установок. Человек-монумент априорно вызывает больше уважения, нежели человек-флюгер. Но всякий априоризм – вещь коварная. Твердость убеждений, как точно заметил В.О.Ключевский, может отражать не только последовательность мышления, но и инерцию мысли [9].

От чего же зависит сохранение, изменение и развитие личности не в онтогенетическом, а в более широком и емком биографическом ключе? Традиционная психология знает три подхода к проблеме. *Биогенетическая* ориентация полагает, что, поскольку развитие человека, как и всякого другого организма, есть онтогенез с заложенной в нем филогенетической программой, его основные закономерности, стадии и свойства одинаковы, хотя социокультурные и ситуативные факторы и накладывают свой отпечаток на форму их протекания. *Социогенетическая* ориентация ставит во главу угла процессы социализации, научения в широком смысле слова, утверждая, что возрастные изменения зависят прежде всего от сдвигов в общественном положении, системе социальных ролей, прав и обязанностей, короче – структуре социальной деятельности индивида, *Персонологическая* ориентация выдвигает на первый план сознание и самосознание субъекта, полагая, что основу развития личности, в отличие от развития организма, составляет творческий процесс формирования и реализации ее

собственных жизненных целей и ценностей. Поскольку каждая из этих моделей (реализация биологически заданной программы, социализация и сознательное самоосуществление) отражает реальные стороны развития личности, спор по принципу "или-или" не имеет смысла. "Развести" эти модели по разным "носителям" (организм, социальный индивид, личность) также невозможно, ибо это означало бы жесткое, однозначное разграничение органических, социальных и психических свойств индивида, против которого выступает вся современная наука.

Теоретическое решение проблемы заключается, по-видимому, в том, что личность, как и культура, есть система, которая на всем протяжении своего развития приспособляется к своей внешней и внутренней среде и одновременно более или менее целенаправленно и активно изменяет ее, адаптируя к своим осознанным потребностям. Именно в направлении такого интегративного синтеза и движется советская теоретическая психология [10].

Но соотношение генетически заданного, социально воспитанного и самостоятельно достигнутого принципиально неодинаково у разных индивидов, в различных видах деятельности и социально – исторических ситуациях. А если свойства и поведение личности не могут быть выведены ни из какой отдельной системы детерминант, то рушится и идея единообразного протекания возрастных процессов. Так альтернативная постановка вопроса – возраст определяет свойства личности или, напротив, тип личности обуславливает возрастные свойства – сменяется идеей *диалектического взаимодействия* того и другого, причем опять – таки не вообще, а в пределах конкретной сферы деятельности, в определенных социальных условиях.

Соответственно усложняется и система *возрастных категорий*, которые имеют не одну, как считали раньше, а три системы отсчета – индивидуальное развитие, возрастная стратификация общества и возрастная символика культуры [11]. Понятия "время жизни", "жизненный цикл" и "жизненный путь" часто употребляются как синонимы. Но содержание их существенно различно.

Время жизни, ее протяженность обозначает просто временной интервал между рождением и смертью. Продолжительность жизни имеет важные социальные и психологические последствия. От нее во многом зависит, например, длительность сосуществования поколений, продолжительность первичной социализации детей и т.д. Тем не менее "время жизни" – понятие формальное, обозначающее лишь хронологические рамки индивидуального существования, безотносительно к его содержанию.

Понятие "*жизненный цикл*" предполагает, что течение жизни подчинено известной закономерности, а его этапы, подобно временам года, образуют постоянный круговорот. Идея цикличности человеческой жизни, подобно природным процессам, – один из древнейших образов нашего сознания. Многие биологические и социальные возрастные процессы действительно являются циклическими. Организм человека проходит последовательность рождения, роста, созревания, старения и смерти. Личность усваивает, выполняет и затем постепенно оставляет определенный набор социальных ролей (трудовых, семейных, родительских), а потом тот же цикл повторяют ее потомки. Цикличность характеризует и смену поколений в обществе. Не лишены эвристической ценности и аналогии между восходящей и нисходящей фазами развития. Однако понятие "жизненного цикла" предполагает некоторую замкнутость, завершенность процесса, центр которого находится в нем самом. Между тем развитие личности осуществляется в широком взаимодействии с другими людьми и социальными институтами, что не укладывается в циклическую схему. Даже если каждый отдельный ее аспект или компонент представляет собой некоторый цикл (биологический жизненный цикл, семейный цикл, профессионально-трудовой цикл), индивидуальное развитие – не

сумма вариаций на заданную тему, а конкретная история, где многое делается заново, методом проб и ошибок.

Понятие "*жизненный путь*" как раз и подразумевает единство многих автономных линий развития, которые сходятся, расходятся или пересекаются, но не могут быть поняты отдельно друг от друга и от конкретных социально-исторических условий. Его изучение обязательно должно быть *междисциплинарным* – психолого-социолого-историческим, не замыкаясь в рамки традиционной для психологии теоретической модели онтогенеза. Выражение "развитие личности в онтогенезе", если понимать его буквально, включает в себе противоречие в терминах. Превращение индивида из объекта или агента социальной деятельности в ее субъект (а именно это понимается под формированием и развитием личности) невозможно помимо и вне его собственной социальной активности, конечно же, не запрограммировано в его организме и требует гораздо более сложных методов исследования и принципов периодизации.

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

[Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры \(Киев\)](#)

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

Биография и судьба

Все человеческие судьбы слагаются случайно, в зависимости от судеб, их окружающих... Так сложилась и судьба моей юности, определившей и всю мою судьбу.

И. А. Бунин

Рассмотрев постоянство личности с точки зрения сохранения или изменения отдельных ее черт, попробуем теперь подойти к проблеме с другого конца – выявить общие принципы периодизации *индивидуального развития* личности и ее самосознания. Здесь существует три подхода.

В биологии и психофизиологии речь идет о *критических, или сензитивных, периодах*, когда организм отличается повышенной сензитивностью (чувствительностью) к каким-то вполне определенным внешним и (или) внутренним факторам, воздействие которых именно в данной (и никакой другой) точке развития имеет особенно важные необратимые последствия.

В социологии и других общественных науках говорят о *социальных переходах, поворотных пунктах* развития, радикально изменяющих положение, статус или структуру деятельности индивида (например, поступление в школу, гражданское совершеннолетие, вступление в брак), чему нередко сопутствуют особые социальные ритуалы, *обряды перехода*.

Поскольку критические периоды и социальные переходы обычно сопровождаются какой-то психологической перестройкой, в психологии развития существует специальное понятие *возрастных нормативных жизненных кризисов*, которое подчеркивает, что, какой бы болезненной ни казалась эта перестройка, для данной фазы развития она закономерна, статистически нормальна. Зная соответствующие биологические и социальные законы, можно достаточно точно (в среднем) предсказать, в каком возрасте индивид данного общества столкнется с теми или иными проблемами, как эти проблемы связаны друг с другом, от чего зависит глубина и длительность кризиса, и каковы типичные варианты его

разрешения.

Но если нас интересует не структура жизненного пути среднестатистического индивида, а *биография конкретной личности*, таких объективных данных недостаточно.

Жизнь отдельной личности, как и история человечества, есть, с одной стороны, естественноисторический, закономерный процесс, а с другой – уникальная, единственная в своем роде, драма, каждая сцена которой – результат сцепления множества индивидуально неповторимых характеров и обстоятельств. Всякая жизненная ситуация конкретна, многокомпонентна и изменчива, а слово "событие" обозначает однократное происшествие. Недаром логико-методологическая специфика исторической науки связана именно с проблемой объяснения *событий*, а не законов или тенденций развития.

Разумеется, жизненные (биографические) события, как и исторические, поддаются классификации и могут быть описаны в процессуальных или структурных терминах [12].

В зависимости от того, к какой сфере жизни они относятся, говорят о физических, биологических, социальных и психологических событиях. В зависимости от того, происходят ли они вокруг индивида, с ним самим или внутри него, различают внешние (средовые), поведенческие (поступки) и внутренние (духовные) события. События, происходящие в собственной жизни индивида, называют индивидуальными, а те, в которых он выступает как объект исторических обстоятельств, – социокультурными. По степени их массовости, повторяемости и предсказуемости различают обычные (нормативные) и случайные (исключительные) события.

Кроме общей типологизации жизненных событий ученые выделяют их структурные свойства:

Время совершения события – насколько оно соответствует нормативным социальным ожиданиям и является своевременным или несвоевременным для данного отрезка жизненного пути. Первый брак в 16 лет сегодня кажется преждевременным, в 18 – ранним, в 40 – поздним,

Длительность события, которое может быть растянутым во времени (половое созревание, приобретение профессии, становление гражданственности) или почти одномоментным, дискретным происшествием (авиационная катастрофа).

Последовательность – место данного события в ряду других жизненных событий. Трудовая жизнь может начинаться после завершения общего образования, параллельно ему или раньше; интимная близость в одних случаях следует за вступлением в брак, в других предшествует ему. Не зная реальной и нормативно-ожидаемой последовательности жизненных событий, невозможно понять структуру жизненного пути, а следовательно, и особенности конкретной биографии.

Когортные особенности – каковы типичные структурные свойства (длительность, последовательность) и т.д. жизненных событий у представителей данного поколения, в отличие от других.

Контекстуальная чистота события – насколько тесно и как именно оно связано с другими жизненными событиями. Большинство жизненных событий не являются "чистыми" и не допускают одноплановых объяснений. Так, подростки начинают влюбляться не столько в соответствии с биологическим половым созреванием, сколько под влиянием нормативных установок сверстников и окружающих.

Вероятность осуществления события, его статистическая типичность – происходит ли нечто подобное со всеми, с некоторыми или только с отдельными людьми. Это зависит не только от общности или исключительности события, но и от особенностей данного индивида, его профессии, групповой принадлежности и т.п.

(профессиональные ученые делают научные открытия неизмеримо чаще, нежели самоучки).

Оценивая степень "судьбоносности" разных жизненных событий, их влияние на личность, обыденное сознание склонно обращать внимание прежде всего на яркость, драматизм события, его хронологическую близость к моменту предполагаемого изменения личности, крупномасштабность (слово "событие" подразумевает нечто значительное, из ряда вон выходящее) и относительное единство, благодаря которому оно выглядит однократным. Однако глубокие личностные изменения не всегда порождаются наиболее яркими, драматическими и недавними событиями. Очень часто они результат накопления множества мелких событий в течение определенного времени, причем существует потенциальный эффект кумулятивного взаимодействия разных типов жизненных событий. Например, для понимания сдвигов в "образе Я" подростка нужно учитывать не только изменения в его телесном облике и психогормональные процессы, но и такое, казалось бы, внешнее событие, как переход в новую школу, вызывающее необходимость адаптации к новому коллективу, потребность увидеть себя глазами новых товарищей.

"Событийный" подход к формированию личности видит в ней не завершенную и замкнутую в себе систему элементов и последовательность стадий развития, а живую *историю*, драму обновления, достижения и преодоления.

Реконструируя течение собственной жизни, мы периодизируем его не по безличным психофизиологическим циклам и социальным переходам, а по критическим ситуациям, возникающим в точках пересечения "внешнего" и "внутреннего" планов бытия, нарушающих его размеренное течение и переживаемых как стрессы, фрустрации, конфликты и кризисы. Но так обстоит дело у всех людей. Обобщить все это призван помочь *биографический метод*.

Это понятие многогранно. В исторической науке XIX в. "биографической историей" называли самый примитивный нетеоретический вид исторического повествования, сводивший сущность исторического процесса к биографическим особенностям его участников. В социологии первой четверти XX в. биографический метод, то есть изучение личных документов (переписки, дневников и т.д.), использовался для прояснения субъективной стороны социальных процессов, того смысла, который придавали этим процессам их участники (У.Томас, Ф.Знанецкий). В психологии 20-х годов биографический метод превратился в дневниковый: главным источником реконструкции жизненного мира личности стали дневники и автобиографии (Ш.Бюлер). В психиатрии "история жизни" сливается с клиническим исследованием, нацеленным на обнаружение источника заболевания, исходной "психической травмы".

Хотя биография как распространенный познавательный вид (жанр) истории литературы, искусства, политики и науки не отличалась теоретичностью, в начале XX в. в ней оформляются два отчетливых полюса – *герменевтика* и *психоанализ*.

Герменевтика как метод исторического понимания, интерпретации и расшифровки скрытого внутреннего смысла человеческой деятельности и ее продуктов считала биографию высшей и самой поучительной формой гуманитарного исследования. Но В.Дильтей и Г.Миш практически сводят биографию к расширительно трактуемой автобиографии, истории духовного становления субъекта, рассматриваемой с его собственной точки зрения. Добиваясь максимальной идентификации со своим героем, глядя на мир его глазами, биограф-герменевтик старался избегать какой бы то ни было критики его действий, взгляда со стороны. При этом дело "выглядит так, как если бы задача самореализации, совпадения с самим собой, во все времена и эпохи была *основным содержанием* человеческой жизни, а конкретно-

исторические усилия людей – всего лишь *формой*, в которой это содержание осознавалось и выполнялось". В результате герои разных биографий оказываются похожими друг на друга. "Жизнеописания, *каждое из которых* акцентирует тему движения к себе самому, в *совокупности* создают картину каких – то ничейных, безличных, из века в век повторяющихся мытарств" [13].

Нечто похожее происходит и в психоанализе, хотя его исходные посылки противоположны герменевтическим. "Если в герменевтике, – пишет Э.Ю.Соловьев, – отношение к чужому самоистолкованию определяется презумпцией благоговения, то в психоанализе – *презумпцией подозрительности*. В искренних исповедях он видит не истину, исключаящую всякую критику, а как раз высшую форму самообмана, такую степень развития "иллюзий на свой собственный счет", когда пациент уже не может выпутаться из них, но именно поэтому позволяет врачу распознать вытесненные психологические энергии, силы, комплексы, травмы. Типы и виды чужеродных психических сил психоаналитик всегда уже знает заранее. Проводимая им расшифровка исповедального материала носит поэтому характер сведения индивидуального к общераспространенному, странного – к известному, уникального – к типологическому" [14]. Бесконечное многообразие исторических индивидуальностей втискивается в таблицу, где по горизонтали проставлены психические травмы и аномалии, а по вертикали – типичные способы реакции на них.

Эти недостатки в сочетании с трудностями научной интерпретации интроспективных данных и ненадежностью ретроспективных отчетов сделали "биографический метод" по меньшей мере неубедительным в глазах обществоведов и психологов.

Сейчас положение изменилось. Биография не только является одним из любимейших жанров массовой литературы, но и заняла прочное место во всех науках о человеке и обществе. Во-первых, когортный анализ и историческая социология жизненного пути позволяют выяснить типичную структуру и последовательность этапов развития и социальных переходов не "человека вообще", а "личности в определенном обществе, *современника* определенной эпохи и *сверстника* определенного поколения" [15]. Во-вторых, изучение индивидуального развития на протяжении всей жизни человека позволяет глубже понять механизм внутриличностного взаимодействия психических структур и индивидуально-типологические варианты процесса развития. В-третьих, в самой биографической литературе крепнет понимание того, что индивидуальность личного становления может быть раскрыта лишь в связи с конкретной социальной и культурной ситуацией, ибо "только по отношению к последней описываемая жизнь приобретает значение истории, особой смысло-временной целостности, к которой применимы понятия уникальности, событийности, развития, самоосуществления" [16].

Естественноисторический процесс и драма не теряют в результате этого своих различий, а индивидуальная биография не сливается ни с социологией жизненного пути, ни с психологией развития, но осознается их взаимозависимость и дополнительность по отношению друг к другу.

Говорят, что предметом биографии является не просто жизнеописание, а *судьба*. Понятие судьбы в метафизическом смысле обозначает неразумную и непостижимую предопределенность человеческой жизни. Но судьба трактуется нередко и как внутренняя определенность индивидуального бытия, которому сам человек придает направление и смысл. В первом случае подчеркивается несвобода внешней детерминации, во втором – окончательность, необратимость собственного выбора.

Психофизиологическая индивидуальность личности и особенности общества, в

котором она живет, не зависят от ее воли и ставят определенные границы ее жизнедеятельности. В гитлеровской Германии А.Эйнштейн не смог бы стать великим физиком: и он сам, и стиль его теоретического мышления были "несозвучны эпохе". Но в пределах этой двойной психофизиологической и социальной – детерминации индивид имеет возможность выбора. Человеческая жизнь – не спонтанное саморазвитие, а длинный ряд следующих друг за другом встреч, событий и решений, которые в момент своего осуществления зависят от нашей воли и лишь затем, благодаря своим последствиям и ретроспективному осмыслению, обретают характер необходимости и воспринимаются как таковые.

Биографическое исследование кажется вышколенному естественнонаучному интеллекту сомнительным. Биограф интересуется не общим, а индивидуальным: вместо того чтобы высчитывать статистические корреляции, он погружается в изучение личных документов, смысл которых всегда проблематичен, пытается понять скрытые мотивы давно умерших людей и постоянно вынужден прибегать к статистически ненадежному ретроспективному анализу. Но эти упреки можно отнести ко всякому историческому познанию. Биографический жанр, где объяснение соседствует с пониманием, не случайно называют научно-художественным. Советский литературовед Б.И.Бурсов даже назвал свой фундаментальный труд о Ф.М.Достоевском "роман-исследование".

Методологическая специфика биографии состоит именно в том, что, в отличие от экспериментально-психологического исследования, она прослеживает развитие не объекта и его свойств, а самосознательного *субъекта*, личности. Биографа интересует не только *что и по каким причинам* случилось с его героем, но и *что и ради чего он сделал* из себя. И хотя из этой "повести" невозможно вывести закона, обязательного для других жизней, она дает поучительный *пример*: так можно или так бывает.

Б.Пастернак писал, что жизнь поэта – не в фактах его биографии, а в его творчестве. "Ее нельзя найти под его именем и надо искать под чужим, в биографическом столбце его последователей... Область подсознательного у гения не поддается обмеру. Ее составляет все, что творится с его читателями и чего он не знает" [17]. В какой-то степени это верно и относительно любого человека, который, сам того не ведая, накладывает свой, большой или малый, отпечаток на многих других людей.

Отсюда и методологическая сложность изучения жизненного пути личности.

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

[Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры \(Киев\)](#)

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

Глава вторая **ДОРОГА ДЛИННОЮ В ЖИЗНЬ**

У истоков самосознания

Хотелось бы мне знать, может ли кто-нибудь определить точно тот момент своего существования, когда в первый раз возникло в нем отчетливое представление о своем собственном я, первый проблеск сознательной жизни. Когда я начинаю

перебирать и классифицировать
мои первые воспоминания... эти воспоминания
постоянно как бы раздвигаются передо мною.

С. Ковалевская

Как меняется с возрастом наше самосознание? Хотя этой теме посвящено множество исследований, реальные научные знания об этом весьма скудны. Причин тому немало.

Прежде всего, многомерность жизненного пути делает принципиально невозможной *содержательную* психологическую модель развития рефлексивного "Я". Психология развития может лишь проследить генетическую последовательность формирования и взаимосвязь основных *предпосылок и компонентов* "самости", а также с помощью социологии определить, какие типичные *вопросы о себе* возникают у среднестатистического индивида данного общества на той или иной стадии его жизненного пути. Кроме того, психологические исследования самосознания крайне неравномерно распределены по возрастам (о детстве и юности работ много, а о зрелом возрасте их почти нет), к тому же и психологические теории, и экспериментальные исследования возрастных процессов самосознания рассогласованы тематически. Применительно к маленьким детям в центре внимания психологов находится логика самоописаний, возникновение чувства "самости" и формирование половой идентичности; самосознание подростков и юношей изучают главным образом под углом зрения эмоций и эго-идентичности, взрослых – в плане развития личной автономии и самореализации, а стариков – сквозь призму изменения возрастных стереотипов и чувства психического благополучия. Состыковать эти подходы зачастую невозможно.

Препятствием на пути широких обобщений является и отмеченная выше множественность типов и форм индивидуального развития.

Даже самые ранние истоки формирования детского самосознания во многом проблематичны и таинственны.

Как и в каком возрасте возникает самосознание и начинают складываться первые представления ребенка о самом себе? Ответить на этот вопрос путем ретроспекции невозможно. "Вот, кажется, нашла я то первое впечатление, которое оставило по себе отчетливый след в моей памяти; но стоит мне остановиться на нем мои мысли в течение некоторого времени, как из-за него тотчас начинают выглядывать и вырисовываться другие впечатления – еще более раннего периода. И главная беда в том, что я никак не могу определить сама, какие из этих впечатлений я *действительно* помню... и о каких из них я только слышала позднее в детстве и вообразила себе, что помню их, тогда как в действительности помню только рассказы о них" [1].

К этим двум трудностям – "раздвижению" воспоминаний и ретроспективному "наложению" на них позднейших впечатлений – добавляется еще и третья: помнить свои впечатления – еще не значит помнить себя в момент переживания этих впечатлений. Любые образы детства, будь то автобиография или роман, содержат в себе проекцию позднейшего взрослого опыта и должны восприниматься критически.

Преодолеть эти трудности помогает теоретическая когнитивная трактовка, согласно которой генезис самосознания, тесно связанный с развитием саморегуляции поведения, проходит ряд этапов. Каждому из этапов соответствует определенный тип информационных процессов. Информацию первого порядка образуют *ощущения*, информацию второго порядка – *восприятия*, информацию третьего порядка *сознание*, определяемое как "процесс, в котором информация о многих индивидуальных модальностях ощущений и восприятий складывается в единое многомерное представление о состоянии системы и ее

среды, интегрируемое с информацией относительно памяти и потребностей организма, порождающих эмоциональные реакции и программы поведения, приспособляющего организм к его среде" [2]. Появление сознания и интеграция предсознательных ощущений и восприятий, структурируемых в свете прошлого опыта индивида, делает возможной и необходимой информацию четвертого порядка – *субъективный опыт*, то есть процесс, реорганизующий следующие друг за другом ряды восприятий, воспоминаний, эмоций и действий в единое последовательное событие или переживание, имеющее начало и конец.

По мере того как субъективный опыт охватывает все более значительные отрезки времени, формируется индивидуальная история – память о последовательности эпизодов. На этой основе появляется информация пятого порядка – *"самость" или "Я"* как результат долгосрочной памяти, составляющей как бы летопись субъективных переживаний индивида. А необходимым следствием и одновременно условием функционирования "Я" является информация шестого порядка – *самосознание*, то есть интерпретация субъективного опыта индивида в свете прошлой истории его жизненных переживаний, и особенно наиболее устойчивых ее черт. Интерпретация наличного, сиюминутного содержания сознания в свете прошлого опыта дает мощное подкрепление низшим уровням информации, активизируя воспоминания о других значимых жизненных переживаниях, а затем – систематический, целенаправленный поиск такой информации. Другими словами, появляется особый познавательный процесс, объектом которого является сам субъект, – *самопознание*.

Когнитивные процессы самопознания зависят от таких свойств психики, как *объем памяти, ее направленность, объем и уровень избирательности внимания, развитие речи*. Их эволюция связана с соответствующими нейрофизиологическими процессами (в частности, имеются данные о том, что центры самосознания, как и центры речи, локализованы в левом полушарии). Но хотя самосознание и саморегуляция, воплощением которых является "Я", – продукт внутренних процессов психики, понять содержание этой субъективной реальности только "снизу", в рамках естественнонаучной картины сознания, принципиально невозможно. Психические процессы, посредством которых индивид достигает самосознания и выражает свою субъективность, не дают ключа к их *ценностно-смысловому содержанию*: на каких именно моментах и почему субъект сосредоточивает свое внимание, в чем усматривает свою "самость" и какие способы самореализации выбирает? Специфика сознательного акта, как подчеркивает Д.И.Дубровский [3], состоит в его *бимодальности*, то есть в одновременном отражении того, что принадлежит "Я" (субъекту) и того, что принадлежит "не-Я" (объекту). Но этот водораздел относителен, каждая модальность "Я" и "не-Я" имеет смысл только в соотношении с противоположной. Отсюда принципиальная интересубъективность "Я", распространяющаяся и на его низшие уровни.

В познавательном плане рефлексивное "Я" представляет собой *иерархическую структуру*. Ее высшие уровни формируются лишь на основе низших, последовательно и параллельно развитию других психических функций. Хотя научные данные об этом еще очень фрагментарны, исходя из принципа изоморфизма [4] развития образа "Я" и других когнитивных функций, психологи предлагают серию взаимосвязанных гипотез, которые сводятся к следующему.

Категориальное "Я" интегрирует всю информацию, которой индивид располагает о себе, поэтому, чем выше уровень развития "самости", тем шире его информационная база. Изменениям в структуре категориального "Я" предшествуют сдвиги в частных самовосприятиях и самооценках. По мере развития личности ее самовосприятие становится более дифференцированным, а целостный образ

"Я" (или "Я-концепция") – более обобщенным, устойчивым и внутренне последовательным. В отличие от ребенка, взрослый человек способен интегрировать противоречивую информацию о себе, а иерархическая организация этой информации позволяет ему более свободно варьировать свое поведение. Отчетливее всего осознаются те аспекты "самости", которые связаны с текущими жизненными обстоятельствами, конфликтными ситуациями. Наиболее тщательно собираются и регистрируются те мнения о себе, которые способствуют поддержанию устойчивости образа "Я" и психического благополучия субъекта. На ранних ступенях развития "Я-концепция" строится преимущественно на основе внешних событий, которые позже уступают место внутренним моментам отсчета. Категориальное "Я" – центральный элемент субъективной картины мира, причем по мере развития личности она становится все более ясной и четко выраженной.

Генезис детского самосознания – один из старейших сюжетов психологии развития [5].

Долгое время в психологии шли споры о том, является ли детский образ "Я" преимущественно эмоциональным, складывающимся из суммы самоощущений, или когнитивным, возникающим на основе познавательного развития. Сегодня эта антитеза кажется искусственной. Ощущения, исходящие от собственного тела (самоощущения) – неотъемлемый элемент психофизиологической идентичности новорожденного. Но способность отличать их от ощущений, вызываемых внешними объектами, и тем более интегрировать в некую систему представлений предполагает довольно сложную познавательную деятельность.

Согласно новейшим экспериментальным данным [6], самопознание как аспект более общего процесса самоосознания начинается с простейших актов самоузнавания. Уже на первом этапе жизни – от рождения до трех месяцев – у младенца появляется интерес к внешним социальным объектам и чисто эмоциональное различие себя от другого; между тремя и восемью месяцами дифференциация "Я-другой" закрепляется и ребенок начинает в отдельных случаях узнавать себя; между восемью и двенадцатью месяцами "самость" и некоторые черты, по которым она воспринимается, приобретают постоянство, младенец начинает различать свои отдельные внешние свойства; между годом и двумя базовые категории, в которых воспринимается "самость", – возраст, пол, "Я" как источник активности – консолидируются, а собственные черты начинают узнаваться систематически, в разных ситуациях.

Формирование самосознания идет параллельно общему эмоциональному и умственному развитию ребенка, но его необходимая предпосылка – взаимодействие ребенка со взрослыми, которые не только удовлетворяют его жизненные потребности, но и приучают к игре, вырабатывая у него определенное отношение к предметам внешнего мира и к самому себе.

Спонтанные самоощущения сами по себе не могут сложиться в сколько-нибудь цельный и последовательный "образ Я". Главным источником информации о себе, как и о других, служат для ребенка взрослые, которые в буквальном смысле слова "определяют", кто он. Они дают ребенку собственное имя и приучают откликаться на него, помогают осознать функции органов своего тела и дают им те значения, вне которых мышление просто невозможно.

Процесс становления самосознания сложен и противоречив. Когда ребенок видит собственное изображение, оно вызывает у него особый, повышенный интерес. В его речи появляются странные обороты, как если бы произошло удвоение его "Я", как если бы он сам и второй он (в зеркале, на экране, на фотографии) сосуществовали.

Психолог В.С.Мухина, подробно описавшая развитие двух своих мальчиков – близнецов, рассказывает, как в год и девять месяцев один из них, Андрюша, сделал открытие. Смотрит в зеркало и радостно сообщает: "Вот он я!", затем указывает на

себя пальцем: "Вот он я!" Подведя мать к зеркалу, он указывает на ее отражение: "Вот мама!", потом на мать: "Вот мама!" И так много раз. Игра с зеркалом, в которую сразу же включился второй близнец, продолжалась несколько месяцев [7].

Самоузнавание в зеркале или на снимке предшествует овладению языком, но затем словесные названия, посредством которых ребенок обозначает себя и других, становятся важнейшими средствами оформления его жизненного опыта в определенное структурное единство.

Чтобы выяснить связь самоузнавания со способностью ребенка категоризировать узнаваемые образы, американские психологи М.Льюис и Дж.Брукс-Ганн показывали младенцам разного возраста их собственные изображения, изображения других детей и взрослых и фиксировали, как дети называли эти изображения. Слово "бэби" (русское "дитя") указывает на возраст, "мальчик" или "девочка" – на пол, личное местоимение или собственное имя – на индивидуальность. Оказалось, что уже некоторые 15-месячные и большинство 19-месячных детей способны правильно употреблять в такой ситуации слова, характеризующие возрастную и половую принадлежность, а собственные имена применяют исключительно к себе. Личные местоимения обычно появляются в речи ребенка к концу второго года его жизни. До этого он говорит о себе в третьем лице, называя свое имя и повторяя грамматические формы, в которых к нему обращаются или говорят о нем окружающие. Овладение местоимением "я" совпадает с периодом так называемого первого детского негативизма, выражающегося в словах "Я сам". Этот процесс всегда сопряжен с трудностями, похожими на те, которые остроумно описал Л.Пантелеев в рассказе "Буква Ты". Обучая внучку грамоте, дедушка показал ей написание буквы, с которой начиналось слово "яблоко", и объяснил: "Это буква "я". "Это буква "ты", – подтвердила девочка и прочитала слово "тыблоко". Недоразумение выяснялось довольно долго.

Самоузнавание и элементарное знание своих качеств не тождественны самосознанию как рефлексивному процессу. Дети приобретают знания о себе гораздо раньше, чем становятся способными размышлять об этом. Ребенок уже знает, чем отличается от других, еще не зная того, что располагает таким знанием.

Развитие способности ребенка к категоризации явлений особенно наглядно прослеживается на осознании им своей половой принадлежности [8]. Первичная половая идентичность, причисление себя к мужскому или женскому полу, складывается обычно уже к полутора годам и является наиболее устойчивым, стержневым элементом самосознания. С возрастом объем и содержание половой идентичности меняются. Двухлетний ребенок знает свой пол, но еще не умеет обосновать это знание. К трем-четырем годам он ясно различает пол окружающих его людей (разная реактивность на мужчин и женщин наблюдается уже у 7-8-месячных младенцев), но часто ассоциирует его со случайными внешними признаками, вроде одежды, и допускает принципиальную обратимость, возможность изменения пола. В шесть-семь лет ребенок окончательно осознает необратимость половой принадлежности, и это совпадает с бурным усилением половой дифференциации поведения и установок: мальчики и девочки по собственной инициативе выбирают разные игры и партнеров в них, проявляют разные интересы, стиль поведения и т.д. Эта стихийная половая сегрегация, объединение в компании по признаку пола способствует осознанию половых различий.

Осознание своей половой принадлежности основывается, с одной стороны, на соматических признаках (образ тела), а с другой – на поведенческих и характерологических свойствах, оцениваемых по степени их соответствия или несоответствия нормативным стереотипам мужественности (маскулинности) и женственности (фемининности). Как и все прочие детские самооценки, они производны от оценки ребенка окружающими, многомерны и зачастую

неоднозначны. Уже у дошкольников часто возникает проблема соотношения оценки степени своей маскулинности или фемининности и полоролевых предпочтений.

Несмотря на большую теоретическую и прикладную, педагогическую и медицинскую важность психологии половой дифференциации и ее преломления в самосознании, вопрос этот изучен слабо. Здесь существуют три альтернативные теории.

Теория идентификации подчеркивает роль эмоций и подражания, полагая, что ребенок бессознательно имитирует поведение представителей своего пола, прежде всего родителей, место которых он хочет занять. **Теория половой типизации**, опирающаяся на концепцию социального научения, придает решающее значение механизмам подкрепления, когда родители и другие люди поощряют мальчиков за поведение, которое принято считать мальчишеским, и осуждают их, когда они ведут себя женственно, тогда как девочки получают положительное подкрепление за фемининное поведение и отрицательное – за маскулинное. **Теория самокатегоризации**, опирающаяся на когнитивно-генетическую концепцию американского психолога Л.Колберга, подчеркивает ведущую роль самосознания: ребенок сначала усваивает половую идентичность, признает себя мальчиком или девочкой, а затем согласовывает свое поведение с тем, что ему кажется соответствующим принятому определению. В свете теории половой типизации логика мотивации поведения ребенка примерно такова: "Я хочу поощрения, меня поощряют, когда я делаю то, что положено мальчику, поэтому я хочу быть мальчиком", а в свете теории самокатегоризации: "Я мальчик, поэтому я хочу делать то, что положено мальчику, и возможность делать это меня вознаграждает".

Хотя каждая из этих теорий содержит некоторую долю истины, ни одна не объясняет всех известных фактов. Главная слабость теории идентификации – неопределенность ее основного понятия, обозначающего и уподобление себя другому, и подражание, и отождествление с другим. Но защитная идентификация мальчика с отцом из страха перед ним (фрейдовский Эдипов комплекс) имеет мало общего с подражанием, основанным на любви; подражание поведению конкретного индивида нередко смешивают с усвоением его социальной роли (отец как властная фигура); фактически образцом для мальчика часто служит не отец, а какой-то другой мужчина. Кроме того, поведение детей далеко не всегда повторяет поведение взрослых, например, однополые мальчишеские группы возникают явно не оттого, что мальчики видят, как их отцы избегают женского общества.

Теория половой типизации страдает механистичностью, ибо ребенок выступает в ней скорее как объект, чем как субъект социализации; с ее позиций трудно объяснить появление многочисленных, не зависящих от характера воспитания, индивидуальных вариаций и отклонений от половых стереотипов. Кроме того, многие стереотипные мальчишеские и девчоночьи реакции складываются стихийно, независимо от обучения и поощрения.

Теория самокатегоризации в известной мере синтезирует оба подхода, предполагая, что представления ребенка о соответствующем его полу поведении зависят как от его собственных наблюдений за поведением мужчин и женщин, служащих ему образцами, так и от одобрения или неодобрения, вызываемого такими его поступками у окружающих. Однако эта теория не учитывает того факта, что полоролевая дифференциация поведения у детей начинается гораздо раньше, чем складывается устойчивая половая идентичность.

Возможно, эти теории следовало бы рассматривать не как альтернативные, а как взаимодополнительные, описывающие один и тот же процесс с разных точек зрения: теория половой типизации – с точки зрения воспитателей, теория самокатегоризации – с точки зрения ребенка. Кроме того, они фиксируют внимание на разных сторонах формирования полового самосознания: когнитивно-генетическая

теория – на процессах категоризации, теория половой типизации – на обучении и тренировке, а теория идентификации – на эмоциональных связях и отношениях.

Стереотипы маскулинности и фемининности, то есть идеальные наборы мужских и женских качеств, в свете которых люди воспринимают и оценивают свое телосложение, поведение и характер, весьма устойчивы и тесно связаны с нормами соответствующей культуры или субкультуры.

Ребенок не пассивно усваивает информацию о себе, сообщенную взрослыми. Он активно (хотя и не осознавая этого) формирует свой "образ Я" в процессе предметной деятельности и общения со сверстниками. Чрезвычайно важным психологическим механизмом этого является игра. Не случайно Дж.Мид и другие психологи использовали ее в качестве обобщенной модели формирования "самости". В процессе игры ребенок учится принимать на себя роль другого и воспринимать себя как объект чужих ожиданий.

Маленький ребенок, еще не способный к подлинному взаимодействию с другими, просто подражает их поведению, причем эти сменяющиеся роли еще не складываются в определенную систему. В каждый данный момент ребенок представляет себя кем-то другим, его действия можно понять, только зная, кем он себя в данный момент воображает и как определяет свою роль. Он может воображать себя не только человеком, но и животным и даже неодушевленным предметом. В отношениях с людьми ребенок не столько "принимает роль" другого, ставя себя на его место, сколько механически идентифицируется с ним либо столь же однозначно приписывает другому свои собственные мотивы.

По мере усложнения игровой деятельности ребенка круг его "значимых других" расширяется, а его отношения с ними становятся все более избирательными. Это требует и более сложной саморегуляции. Чтобы участвовать в коллективной игре (например, в футбол), ребенок должен усвоить целую систему правил, регулирующих отношения между игроками, и научиться соотносить свои действия со всеми другими членами команды. Он ориентируется уже не на отдельных конкретных других, а на некоего "обобщенного другого". Коллективная ролевая игра, изучением которой много занимались советские психологи А.Н.Леонтьев и Д.Б.Эльконин, не только расширяет поведенческий репертуар ребенка и служит незаменимой школой общения, но и облегчает ему осознание собственных качеств и потенций. Игровая роль – не просто момент "внешней" ситуации, выраженной в определенных правилах, но и некоторая потенция собственного "Я" ("нравится – не нравится", "получается – не получается"); успешность ее выполнения влияет на самооценку и уровень притязаний ребенка.

По мере того как расширяется и обогащается круг "принадлежностей", выражающийся словом "мы" ("мы Ивановы", "мы – мальчики", "мы – старшая группа", "мы октябрята" и т.д.), усложняется и "образ Я". Детские "мы" первичные кирпичики, закладываемые в фундамент будущего классового, национального и идеологического самосознания взрослого человека.

Даже много времени спустя, после того как он овладевает местоимением "я", дошкольник не умеет отличать свои личные качества от предметных, "я" от "мое". Свои сходства и различия с другими детьми он часто определяет по наличию или отсутствию каких-то предметов, игрушек, вещей.

Трех-четырёхлетние дети оценивают своих товарищей по детскому саду эгоцентрично, эмоционально и ситуативно: "Вова хороший, он дал мне вафлю", "Витя хороший, потому что игрушки убрал". Затем появляются более обобщенные оценки, свидетельствующие о наличии у ребенка некоторых общих критериев: хороший, потому что со всеми играет, плохой, потому что дерется. Но эти критерии у дошкольников еще весьма неустойчивы, а оценки колеблются в зависимости от настроения и ситуации.

Испытывая потребность в поддержке и одобрении старших, дошкольник в своих самооценках большей частью воспроизводит оценки, которые дают ему родители, и, во всяком случае, исходит из тех же критериев. На вопрос, хороший ли он мальчик, четырехлетний ребенок уверенно отвечает: "Да, я ведь послушный". Поступление в школу и появление в жизни ребенка нового авторитета – учителя – усложняет картину, но не меняет общей ориентации на старшего, взрослого.

Дифференциация сферы деятельности ребенка и увеличение числа "значимых других" (родители, воспитательницы детского сада, школьные учителя, сверстники), умножая количество аспектов, сторон, с точки зрения которых они смотрят на ребенка, неизбежно порождает противоречия и конфликты, стимулирующие развитие его автономного самосознания и переориентацию его с "внешних" оценок на самооценку.

Возрастная динамика самоописаний проходит те же стадии развития, что и развитие социальной перцепции (восприятия) в целом. В основе всякого самоописания лежит подразумеваемая нормативная модель человека вообще, которая сначала распространяется на других, а затем – и на себя. Наиболее общая тенденция здесь – рост когнитивной сложности и дифференцированности описаний и образов. Взрослые различают в других людях (и в себе) больше качеств, чем юноши, юноши – больше, чем подростки, подростки – больше, чем дети; растет и обобщенность сознаваемых качеств, что теснейшим образом связано с развитием интеллекта.

Судя по имеющимся данным [9], дети младше семи-восьми лет описывают людей внешним образом, включая в свой рассказ наряду с индивидуальными свойствами описываемого лица его семью, вещи и разные внешние обстоятельства; их описания просты, недифференцированы, а оценки однозначны (человек либо хороший, либо плохой). Между семью и двенадцатью годами происходит обогащение психологического словаря, описания дифференцируются. Однако, сознавая, что люди иногда обнаруживают трудно совместимые друг с другом качества, ребенок еще не умеет объяснить эти противоречия. Сдвиг в сторону интеграции происходит после тринадцати лет, когда подросток начинает рассматривать поведение людей в разных контекстах: то как проявление индивидуальных качеств, то как следствие предшествующих обстоятельств, то как результат природных особенностей и т.д. Эта множественность контекстов разрушает прежний черно-белый образ человека, делая возможными многозначные оценки: хороший человек, оказавшийся в сложной ситуации; плохой по своим объективным результатам поступок, совершенный из добрых побуждений, и т.п.

Возрастные сдвиги в социальной перцепции включают, таким образом, увеличение числа описательных категорий; рост гибкости и определенности в их использовании; повышение уровня избирательности, последовательности, сложности и интегрированности информации; использование все более тонких оценок и связей между ними; рост способности анализировать и объяснять поведение человека; усиление заботы об изложении материала, желание сделать его убедительным.

Те же тенденции характерны и для развития самоописаний, но в них есть своя специфика. По данным английских исследователей У.Ливсли и Д.Бромли, детские самоописания длиннее (в среднем на одну треть), чем описания других людей (разница особенно заметна в младших возрастах). Главное же отличие детских самоописаний – большая *психологичность*. В структуре детских самоописаний указания на пристрастия и антипатии занимают первое место (24% всех суждений), тогда как в описании других людей они стоят на десятом месте (меньше 10% всех суждений).

В процессе взросления "образы Я" становятся: 1) более *дифференцированными*,

многокомпонентными; 2) более *обобщенными*, переходя от фиксации случайных, внешних признаков к более широким поведенческим характеристикам и, наконец, к глубоким внутренним диспозициям; 3) более *индивидуальными* и *психологическими*, подчеркивая скрытые детерминанты и мотивы поведения, а также свои отличия от других людей; 4) собственное "Я" кажется более *устойчивым*; 5) возникает и постепенно усиливается *разграничение и противопоставление наличного и идеального* (желаемого, должного) "Я"; 6) меняется *удельный вес и значимость* осознаваемых компонентов и свойств "самости".

Представляет интерес проблема соотношения "телесных" и "социальных" характеристик "Я". Долгое время в детской психологии преобладала точка зрения, что образ или схема тела – центральный и самый устойчивый элемент, "ядро" самосознания. Это отчасти подтверждается данными психопатологии: нарушение сознания своей психофизической, телесной идентичности – одно из тяжелейших психических расстройств. Но необходимо разграничивать два момента: во-первых, чувство и сознание своей физической *идентичности*, когда тело выступает как "носитель", "вместилище" или "воплощение" "Я"; во-вторых, тело как *внешность*, наружность, проявление "Я", оцениваемое по его воздействию на других, в зависимости от их восприятия и его критериев. Если первое действительно изначально, произвольно от спонтанных самоощущений, то второе имеет отчетливо социальную природу [10].

Популярность ребенка и его положение среди сверстников в известной мере зависят от его телосложения и физической привлекательности. Это подтверждает, например, такой эксперимент: детям четырех-семи лет показывали фотографии их ровесников, товарищей по детскому саду, и просили указать, кого они особенно любят, кого не любят, а также тех, кто плохо ведет себя. Параллельно степень привлекательности изображенных на снимках детей оценивалась двумя независимыми экспертами – мужчиной и женщиной, никогда не видевшими этих детей. Оказалось, что дети, внешне менее привлекательные, значительно меньше любимы их товарищами и им чаще приписываются отрицательные поступки. Причем с возрастом эта разница увеличивалась, особенно у мальчиков.

Чувствительны к внешности и взрослые. Ни один учитель не станет, конечно, сознательно давать поправки воспитанникам за смазливую рожицу. Тем не менее, сопоставив экспертные оценки наружности группы детей с тем, как их характеризуют воспитательницы детского сада, американские психологи выявили, что в том случае, когда плохие поступки совершают дети, вызывающие симпатию, взрослые (разумеется, до определенного предела) склонны считать их случайными, нетипичными для данного ребенка. Напротив, от непривлекательных детей ждут отрицательных поступков. И если оказывается, что такие дети в самом деле ведут себя хуже, это может быть следствием не того, что они менее послушны, а того, что, чувствуя пристрастность взрослых, ребенок как бы идет им навстречу, "оправдывая" их ожидания.

Есть ли какие-то критерии, руководствуясь которыми люди считают одну внешность более, а другую менее привлекательной? Когда людям, принадлежащим к одной и той же расе, культуре и т.д., предлагают рассортировать набор фотографий человеческих фигур и лиц по степени их привлекательности, мнения оказываются довольно сходными и сравнительно мало зависят от пола и возраста. Хотя основания этих оценок зачастую неясны (люди больше сходятся в оценке *степени* привлекательности какого-то лица или фигуры, чем в объяснении, *почему* они так думают), особенно существенно соответствие внешности подразумеваемому образцу, эталону маскулинности или фемининности.

Подростковый эталон красоты и просто "приемлемой" внешности очень часто завышен, нереалистичен. Большинство мужчин не обладают фигурами знаменитых

атлетов, а женщин лицами кинозвезд. Люди обычно оценивают внешность друг друга суммарно, по целостному впечатлению (лицо человека может быть приятным, несмотря, скажем, на неправильные черты или веснушки). Исследования, когда испытуемые ранжировали степень привлекательности изображенных на фотографиях лиц, выявили чрезвычайно интересный факт: хотя больших расхождений в оценке *степени* привлекательности разных портретов не было, не нашлось практически *ни одного* лица, которое кто-то не счел бы привлекательным. Это значит, что человек с любой внешностью может кому-то понравиться; разница лишь в том, что один нравится многим, а другой – немногим (отчасти это зависит от собственной внешности оценивающего).

Хотя внешность, особенно при наличии какого-то действительного или мнимого физического недостатка, занимает существенное место в детском "образе Я", ее удельный вес ниже, чем многих других компонентов.

При сравнении самоописаний групп 3-, 4- и 5-летних детей ведущей, самой важной категорией, значение которой увеличивается с возрастом, оказалось *действие* [11]. Дети, особенно мальчики, воспринимают и описывают себя прежде всего через свойства своей деятельности. В свободных самоописаниях 12-летних школьников указания на какую-либо свою *деятельность* (развлечения, спорт, различные занятия и т.д.) заняли первое место, составив 24% всех упоминаний, а телесные свойства (цвет волос, вес, рост, цвет глаз) – только 5% [12].

С возрастом самоописания дифференцируются не просто количественно. Между шестью и девятью годами у детей складываются более или менее определенные образы "идеального" (в отличие от "наличного") "Я". У дошкольников и первоклассников планы реального, возможного, желаемого и воображаемого еще слабо дифференцированы, притязания и достижения сплошь и рядом смешиваются и т.д. Расхождение между "наличным" и "идеальным" "Я" увеличивается у младших школьников, особенно мальчиков, за счет некоторого снижения и большей реалистичности самооценок, с одной стороны, и повышения уровня притязаний и идеальных представлений о себе – с другой.

Таким образом, наблюдается закономерный поступательный процесс. От элементарных самоощущений и актов самоузнавания, дифференцирующих "Я" и "не-Я", ребенок переходит к осознанию себя как устойчивого объекта внимания и отношений со стороны других людей и одновременно как активного субъекта деятельности, носителя тех или иных черт и качеств, обладание которыми дает ему определенное социальное положение, уровень притязаний и т.д. Автономизация "самости" и связанная с нею стабилизация и дифференциация образов "Я" подготавливают дальнейшие сдвиги в содержании и структуре самосознания, которые приходится в основном на подростковый и юношеский возраст и заключаются уже не столько в изменении характера или иерархии частных самооценок, сколько в постановке новых, более общих и отчетливее формулируемых вопросов о себе и о своих возможностях.

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

[Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры \(Киев\)](#)

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

Юность ищет себя

А как необозримо отрочество, каждому известно...
Эти годы в нашей жизни составляют часть,

превосходящую целое, и Фауст, переживший их дважды,
прожил сущую невообразимость,
измеримую только математическим парадоксом.

Б.Пастернак

Если изменения детского самосознания большей частью выглядят плавными и постепенными, то переходный возраст, отрочество и юность издавна считаются эпохой скачка, "второго рождения", возникновения нового качества, и в первую очередь открытия собственного "Я" [13]. Это мнение требует, однако, некоторого уточнения и конкретизации.

В свете новейших лонгитюдных исследований стало очевидно, во-первых, что далеко не все свойства личности и ее самосознания существенно меняются в переходном возрасте; во-вторых, что даже глубокие качественные сдвиги не обязательно протекают конфликтно и бурно и что зависит это не только от социальных условий, но и от индивидуально-типологических особенностей. Например, среди американских юношей, обследованных супругами Оффер с 14 до 22 лет и принадлежавших к одной и той же социальной среде, 23% пережили этот возраст спокойно и ровно, без каких-либо резких изменений или кризисов, 35% повзрослели бурно, но психологически безболезненно, 21% пережили классический период "бури и натиска" с тяжелыми внутренними и внешними конфликтами, а остальных (21%) не удалось классифицировать ввиду недостаточной определенности их личностных качеств [14].

Теоретически убедительные положения Л.С.Выготского о ключевой роли самосознания в переходном возрасте, к сожалению, пока еще недостаточно подкреплены данными отечественных эмпирических исследований. Что же касается зарубежных исследований подросткового и юношеского "Я", то их центральным пунктом является нормативный кризис переходного возраста, который Э.Эриксон назвал "кризисом идентичности". Но насколько всеобщими симптомами и стадиями этого кризиса, ярко, но недостаточно аналитично описанного Эриксоном? Чтобы преодолеть этот недостаток, канадский психолог Д.Марша в 1966 г. подразделил "кризис идентичности" на четыре уровня (статуса), формы или варианта: "диффузную идентичность", "предрешенность", "мораторий" и "зрелую идентичность", которые зависят от степени профессионального и идеологического самоопределения молодого человека.

"Диффузная идентичность" означает, что индивид еще не сделал ответственного выбора и не вступил в период кризиса. "Предрешенность" означает, что индивид уже включился во "взрослую" систему отношений, но сделал это не самостоятельно, не пройдя периода кризиса и испытания. "Мораторий" означает, что юноша находится в процессе самоопределения, а "зрелая идентичность" – что кризис завершен и индивид перешел от поиска себя к практической самореализации. Статусы идентичности – это как бы этапы развития личности и вместе с тем ее *типы*. Подросток с "диффузной идентичностью" может вступить в стадию "моратория" и затем перейти к "зрелой идентичности". Но он может также навсегда остаться на уровне диффузии или пойти по пути "предрешенности", отказавшись от активного выбора и самоопределения.

Такая операционализация эриксоновского понятия "эго-идентичность" сузила его значение, но открыла широкие возможности для эмпирических исследований, позволив более или менее четко определять уровень ее развития у 80% испытуемых. В последние годы в США, Канаде и ряде европейских стран выполнено свыше 50 самостоятельных исследований, сопоставляющих "статусы идентичности" подростков и юношей с их возрастом, полом, образованием, родом занятий, социальным происхождением, самоуважением, структурой общения и т.д. [15]. При

этом выяснилось, что уровень идентичности тесно связан с рядом других индивидуально-личностных черт, которые складываются в определенные синдромы.

Так, "мораторий" обычно предполагает высокий, а "предрешенность" – низкий уровень тревожности. Для более высоких уровней идентичности характерно более высокое самоуважение. Непосредственных связей между уровнем идентичности и интеллектом не выявлено, но установлены значимые различия в стиле мышления. "Диффузной идентичности" и "предрешенности" соответствует меньшая интеллектуальная самостоятельность, особенно при решении сложных задач в стрессовых ситуациях; представители первого типа в таких случаях чувствуют себя скованными, а второго пытаются выйти из игры. "Мораторий" и "зрелая идентичность" сочетаются с более сложными и дифференцированными культурными интересами, более развитой рефлексией. "Предрешенность" дает самые высокие показатели по авторитарности и самые низкие – по самостоятельности.

Существенные различия наблюдаются также в стиле общения и межличностных отношений. Сопоставление психологической интимности, глубины и взаимности межличностных отношений юношей и девушек (выделено три стиля общения – интимные отношения, стереотипные отношения и состояние изоляции) с их статусами идентичности показало, что наибольшая интимность характерна для индивидов, находящихся на стадиях "моратория" и "зрелой идентичности", тогда как те, кому свойственны "предрешенность" и "диффузная идентичность", как правило, не выходят за пределы стереотипных контактов. Среди юношей и девушек с "диффузной идентичностью" оказалось больше всего изолированных. В число людей, чье общение характеризовалось как интимное, не попал ни один человек этого статуса и только 18% с "предрешенным" статусом. Существенно отличаются эти группы и по своим отношениям с родителями, друзьями и любимыми.

Можно ли, однако, считать эти индивидуально-личностные различия стадийными, возрастно-генетическими? Большинство мальчиков-подростков от 12 лет и старше начинают с "диффузной идентичности" или с "предрешенности", постепенно проходя через стадию "моратория" к "зрелой идентичности". Особенно большие сдвиги в этом направлении наблюдаются между 18 и 21 годами. Однако индивидуальные различия, по-видимому, перевешивают возрастные.

Понятие "зрелой идентичности" и сами его критерии многомерны и неоднозначны. Выбор профессии и идеологическое самоопределение подростка сплошь и рядом происходят не одновременно. Кроме того, индивидуальное развитие зависит от многих социальных факторов. Например, работающие подростки достигают "зрелой идентичности" раньше, чем учащиеся.

Существенны и половые различия. Ядро личности и самосознания мальчика-подростка больше всего зависит от его профессионального самоопределения и достижений в избранной сфере деятельности. Однако в нормативном определении фемининности, а, следовательно, и в женском самосознании семье придается большее значение, чем профессии. Соответственно различаются и критерии самооценок юношей и девушек. Если первые оценивают себя главным образом по своим предметным достижениям, то для девушек важнее межличностные отношения. Отсюда и несколько иное соотношение компонентов мужской и женской эго-идентичности. Юноше, не осуществившему профессионального определения, нелегко чувствовать себя взрослым. Девушка же может основывать свои притязания на взрослость на других показателях, например наличии серьезных претендентов на ее руку и сердце. Иными словами, мужские и женские объективные и субъективные критерии взрослости не во всем совпадают.

Разумеется, условия выбора профессии, не говоря уже о характере идеологического самоопределения советских юношей и девушек, иные, чем у их

сверстников из стран Запада, а следовательно, и иерархия элементов рефлексивного "Я" может быть у них другой. Но содержательные различия не отменяют взаимосвязи между такими параметрами развития личности, как зрелость эго-идентичности, выбор профессии и формирование мировоззрения. Зрелость "Я" везде и всюду зависит от характера реальной жизнедеятельности личности, степени самостоятельности, сложности и ответственности ее труда, включая и обучение.

Реформа общеобразовательной и профессиональной школы как раз и нацелена на то, чтобы лучше подготовить молодежь к труду, а тем самым облегчить и ускорить ее общее социальное созревание, преодолеть невыгодный для общества и тягостный для самого молодого человека затяжной инфантилизм. Недаром в постановлении ЦК КПСС и Совета Министров СССР "О дальнейшем совершенствовании общего среднего образования молодежи и улучшении условий работы общеобразовательной школы" подчеркивается, что необходимо "улучшить психолого-педагогическое изучение школьников на протяжении всего периода обучения, выявление их интересов и склонностей..." [16]. Исследование возрастной динамики юношеского самосознания как интегративной структуры личности должно занять в этом процессе свое надлежащее место.

Как показывают психологические исследования, проблема эта очень сложна методически и методологически. Первая загадка, с которой мы здесь сталкиваемся, – резкое расхождение сравнительно-возрастных и лонгитюдных данных. Сравнительно-возрастные исследования, как правило, констатируют прерывность, кризисность развития самосознания, причем "пик" трудностей приходится на подростковый возраст (12-14 лет). В этом возрасте усиливается склонность к самонаблюдению, застенчивость, эгоцентризм, снижается устойчивость образов "Я", общее самоуважение и существенно изменяется самооценка некоторых качеств. Подросткам значительно чаще, нежели детям младшего возраста, кажется, что родители, учителя и сверстники о них дурного мнения. Они чаще испытывают депрессивные состояния, причем у девочек все это выражено значительно сильнее, чем у мальчиков. Между 8-11-летними мальчиками и девочками в этом отношении еще нет существенной разницы. Зато среди подростков высокую озабоченность собой обнаружили 41% девочек и только 29% мальчиков, неустойчивый образ "Я" характерен для 43% девочек и 30% мальчиков, низким самоуважением страдают 32% девочек и 26% мальчиков и т.д. [17] С переходом из подростковой фазы развития в юношескую (после 15 лет) вновь наблюдается рост самоуважения, ослабевают застенчивость, более устойчивыми становятся самооценки. Однако озабоченность собой у юношей продолжает оставаться выше, чем у детей.

Лонгитюдные исследования, напротив, констатируют удивительную стабильность и плавность развития образа "Я". Самое крупное и методически строгое исследование этого рода систематически сравнивало самоописания 330 американских школьников (174 мальчика и 156 девочек) на протяжении трех лет (возраст испытуемых варьировался от 11 до 18 лет). Никаких резких, драматических возрастных сдвигов и половых различий при этом не обнаружилось: представления подростков о себе меняются медленно, постепенно и не очень значительно. "Человек выходит из переходного возраста в основном таким же, каким он в него вступает" [18], констатировали исследователи.

В принципе лонгитюдные исследования надежнее сравнительно – возрастных. Но метод семантического дифференциала [19] в данном случае фиксирует главным образом количественные различия (подростки и юноши описывают себя по одному и тому же набору качеств). Когда этот метод был применен в сравнительно-возрастном исследовании образов "Я" большой группы американских школьников (более 2 тыс.) с 12 до 17,5 лет, возрастная динамика также была незначительной [20]. Возможно, сдвиги в юношеском образе "Я" заключаются не столько в

количественной оценке своих черт, уже достигших достаточно высокой стабильности, которая может дополнительно усиливаться иллюзией личностного постоянства, а в постановке новых вопросов о себе? Думается, что дело обстоит именно так.

Главное психологическое приобретение ранней юности открытие своего внутреннего мира. Для ребенка единственная осознаваемая реальность – это внешний мир, куда он проецирует и свою фантазию. Вполне осознавая свои поступки, он еще не осознает собственных психических состояний. Для юноши внешний, физический мир – только одна из возможностей субъективного опыта, средоточием которого является он сам. Это ощущение хорошо выразила 15-летняя девочка, которая на вопрос психолога: "Какая вещь кажется тебе наиболее реальной?" – ответила: "Я сама".

Психологи неоднократно, в разных странах и в разной среде, предлагали детям разных возрастов дописать по своему разумению неоконченный рассказ или сочинить рассказ по картинке. Результат одинаков: дети и младшие подростки, как правило, описывают действия, поступки, события, старшие подростки и юноши – преимущественно мысли и чувства действующих лиц. Психологическое содержание рассказа волнует их больше, чем его событийный контекст.

Обретая возможность погружаться в себя, в свои переживания, юное существо открывает целый мир новых эмоций, красоту природы, звуки музыки. Открытия эти нередко совершаются внезапно, как наитие: "Проходя мимо Летнего сада, я вдруг заметил, как прекрасна его решетка"; "Вчера я задумался и вдруг услышал пение птиц, которого раньше не замечал". 14-15-летний человек начинает воспринимать и осмысливать свои эмоции уже не как производные от каких-то внешних событий, а как состояния собственного "Я".

Открытие своего внутреннего мира – радостное и волнующее событие, но оно вызывает и много тревожных, драматических переживаний. "Внутреннее Я" может не совпадать с "внешним" поведением, актуализируя проблему самоконтроля. Не случайно жалобы на слабоволие – самая распространенная форма подростковой и юношеской самокритики. "Я в своем представлении – это два существа: "внешнее", что ли, и "внутреннее", – пишет десятиклассница. – "Внешнее" (его можно назвать, пожалуй, "оболочкой") обычно является проявлением внутреннего – внутреннее диктует свои решения, размышления, доводы. Но иногда "оболочка" вступает в жестокое единоборство с "внутренним" существом. К примеру, захочется "оболочке" пококетничать или поступить не как должно, а как хочется, а изнутри ей кричат: "Нет! Нет! Нельзя!" И как я рада, если "внутренняя" чаша весов перевешивает (к счастью, это происходит гораздо чаще), "внутреннему" существу больше доверяю!"

Вместе с сознанием своей неповторимости, непохожести на других приходит чувство одиночества. Собственное "Я" нередко переживается как смутное беспокойство или ощущение внутренней пустоты, которую чем-то необходимо заполнить. Отсюда рост потребности в общении и одновременно повышение его избирательности, потребность в уединении, тишине, молчании, в том, чтобы услышать свой внутренний голос не заглушенным суетливой будничной повседневностью.

Преувеличение своей уникальности, непохожести на других часто порождает застенчивость, страх показаться смешным, "потерять себя" в общении, напряженную жажду излить душу и одновременно острую неудовлетворенность существующими формами общения.

Не менее сложные задачи ставит перед юношей новое ощущение времени. Для ребенка из всех измерений времени самым важным, а то и единственным, является настоящее, "тут" и "сейчас". Детская перспектива в прошлое невелика, поскольку все значимые переживания ребенка связаны только с его ограниченным личным

опытом. Будущее также представляется ему в самом общем виде.

В начале юности положение меняется. Осознание своей непрерывности и преемственности во времени – необходимый элемент образа "Я". Тема времени приобретает напряженный, личностный характер; время переживается как нечто живое, конкретное, связанное с какими-то значимыми событиями и мотивами, причем главным измерением его становится будущее. Подростки и юноши чаще задумываются о своих потенциях и перспективах, воспринимая свое сегодняшнее "Я" лишь как залог будущего, момент становления: "Я – человек, но еще не Человек".

Временная перспектива чрезвычайно существенна для понимания возрастной динамики рефлексивного "Я". Английские психологи, изучавшие методом неоконченных предложений проблему "кризиса идентичности" у 13-, 15- и 16-летних мальчиков, сопоставили их положительные ("Когда я думаю о себе, я чувствую гордость"), отрицательные ("Когда я думаю о себе, я порой ужасаюсь") и нейтральные ("Когда я думаю о себе, я пытаюсь представить, как я буду выглядеть, когда стану старше") самохарактеристики с возрастом испытуемых, с тем, описывают ли они свое "наличное Я" ("каков я сейчас?") или "будущее Я" ("каким я стану?"). Оказалось, что баланс позитивных и негативных оценок "наличного Я" мало изменяется с возрастом, зато озабоченность "будущим Я" резко усиливается [21].

Вопрос "Кто я?" подразумевает в юности оценку не только и не столько наличных черт, сколько перспектив и возможностей: кем я стану, что случится со мной в будущем, как и зачем мне жить?

Обостренное чувство необратимости времени нередко соседствует в юношеском сознании с нежеланием замечать его течение, с ощущением, будто время остановилось. Чувство "остановки времени", полагает Э.Эриксон, психологически означает как бы возврат к детскому состоянию, когда время еще не существовало в переживании и не воспринималось осознанно. Подросток может попеременно чувствовать себя то очень юным, даже совсем маленьким, то, наоборот, чрезвычайно старым, все испытавшим. Поэтически точно выразил это состояние М.Ю.Лермонтов: "Не правда ль, кто не стар в осьмнадцать лет, тот, верно, не видал людей и свет..." [22].

Расплывчатость представлений о времени сказывается и на самосознании. Страстная жажда нового опыта может перемежаться со страхом перед жизнью. Одни буквально рвутся вон из детства, у других же расставание с ним проходит очень мучительно, вызывая даже желание умереть.

Индивидуально-психологические проблемы тесно переплетаются здесь с морально-философскими. Одна из таких проблем, с которой сталкивает подростка идея необратимости времени и которую старательно обходят многие взрослые, в том числе наивно-суеверные психологи, – это тема смерти.

Смерть так же неустранима из индивидуального сознания, как и из истории культуры, и столь же многообразна по содержанию. Ребенок рано начинает интересоваться природой смерти (достаточно вспомнить "От двух до пяти" К.Чуковского), но его первоначальный интерес к ней преимущественно познавательный, сливаясь с вопросом: "Откуда появляются и куда исчезают люди?" Причем полученная информация не распространяется на себя: все умрут, а я останусь! Пока он еще не вполне отчетливо различает одушевленные и неодушевленные предметы, смерть кажется ребенку в принципе обратимой ("Бабушка, ты умрешь, а потом снова оживешь?") или похожей на сон. Иногда смерть ассоциируется с утратой или поломкой любимой игрушки. Рисунки и комментарии к ним 3-5-летних детей показывают, что смерть, отождествляемая с мертвецом, воспринимается как физическое состояние неподвижности и бесчувственности [23]. Между пятью-шестью и восемью-девятью годами смерть

начинают персонифицировать, представляя ее в виде отдельного существа, наделенного таинственными и ужасными свойствами, в частности способностью похищать и уводить с собой. Смерть часто ассоциируется с темнотой, порождая особый вид тревожности, страха смерти, который с возрастом постепенно проходит, а также со старостью и болезнями, вызывающими у детей не столько сострадание, сколько отвращение и опять-таки страх. У 9-12-летних ребят представление о смерти опять меняется: ее начинают понимать не как внешнюю силу, а как естественное, универсальное и неустранимое явление. Но большинство детей и в этом возрасте психологически не распространяют это новое знание на самих себя.

В подростковом самосознании тема смерти звучит по-разному. У одних это простое возрождение иррациональных, безотчетных детских страхов. У других – новая интеллектуальная проблема, связанная с идеей времени, которое кажется одновременно циклическим и необратимым. "Я не хочу знать, когда я умру. Я хочу знать, *рожусь ли я снова после смерти*", – говорит Левка из повести В.Тендрякова "Весенние перевертыши" [24]. Его интересует не столько смерть, сколько бессмертие. У третьих вопрос звучит экзистенциально-трагически. Вот случай описанный В.А.Сухомлинским: "Никогда не забуду тихого сентябрьского утра, когда до начала уроков ко мне в сад пришел Костя (воспитанники мои учились тогда в восьмом классе). В глубоких, тревожных глазах парня я почувствовал какое-то горе. "Что случилось, Костя?" – спросил я. Он сел на скамью, вздохнул и спросил: "Как же это так? Через сто лет не будет никого – ни вас, ни меня, ни товарищей... Ни Любы, ни Лиды... все умрем. Как же это так? Почему?.." Потом, после долгих бесед наших о жизни и труде, о радости творчества и следе, который оставляет человек на земле, Костя сказал мне: "Наверно, счастливее те, которые верят в бога. Они верят в бессмертие. А нам без конца говорят: человек состоит из таких-то химических веществ, нет никакого бессмертия, человек смертен точно так же, как и лошадь... Разве так можно говорить?" [25].

Такая драматическая постановка вопроса пугает взрослых. Между тем именно отказ от веры в личное бессмертие и принятие неизбежности смерти побуждает подростка всерьез задумываться о смысле жизни, о том, как лучше прожить ее. Бессмертному некуда спешить, незачем думать о самореализации, бесконечная жизнь не имеет конкретной цены.

Расставаться с идеей личного бессмертия трудно и мучительно. "Одна из особенностей молодости – это, конечно, убежденность в том, что ты бессмертен, и не в каком-нибудь нереальном, отвлеченном смысле, а буквально: никогда не умрешь!" [26] Справедливость этой мысли, высказанной писателем Ю. Олешей, подтверждают многие дневники и воспоминания. "Нет! Это неправда: я не верю, что умру молодым, я не верю, что вообще должен умереть, – я чувствую себя невероятно вечным" [27], – говорит 18-летний герой Франсуа Мориака.

Рецидив, казалось бы, давно уже изжитого младенческого нарциссизма побуждает почти каждого подростка видеть себя в мечтах великим и гениальным, так что невозможность личного бессмертия "заменяется" идеей бессмертной славы, вечной жизни в героических деяниях. Да и вера в физическое бессмертие не проходит сразу. Отчаянные, смертельно опасные поступки подростка – не просто рисовка и проверка своей силы и смелости, а в буквальном смысле слова игра со смертью, проверка судьбы, при абсолютной уверенности, что все обойдется, сойдет с рук.

Нельзя не затронуть в этой связи и проблему подростковых и юношеских самоубийств [28]. Статистически самоубийства среди подростков и юношей встречаются значительно реже, чем в старших возрастах. Однако на Западе число самоубийств в этой возрастной группе кажется огромным: во Франции среди 15-19-летних самоубийство является третьей, а в США четвертой по статистической

значимости причиной смерти (после несчастных случаев, убийств и рака). Количество неудачных или несостоявшихся попыток самоубийства там еще больше. Разумеется, эта страшная статистика в значительной степени объясняется неблагоприятными социальными факторами, специфическими для капитализма и отсутствующими в социалистических странах, такими, как безработица, нищета, расовая дискриминация и социальная несправедливость. Но случаются самоубийства и в результате воздействия психологических факторов, типичных для переходного возраста трудностей, о которых должны знать воспитатели.

"Открытие Я" почти всегда сопряжено не только с положительными, но и с отрицательными эмоциями. В детском фольклоре существуют так называемые "страшилки", рассказывая которые дети специально вызывают у себя чувство страха и одновременно учатся изживать его. Не происходит ли чего-то подобного и со смертью? Не является ли влечение к смерти иллюзорной попыткой преодолеть жизненные трудности путем ухода из жизни? В психологических экспериментах не раз было выявлено, что у некоторых людей неудачи вызывают непроизвольные мысли о смерти как о выходе. В юношеском возрасте это бывает нередко.

Свыше трети из 200 авторов юношеских автобиографий и дневников, исследованных американским исследователем Н.Килом [29] более или менее серьезно обсуждали возможность самоубийства, а некоторые пытались его осуществить. Среди них были такие разные люди, как Гёте и Ромэн Роллан, Наполеон и Джон Стюарт Милль, Томас Манн и Ганди, И.С.Тургенев и Максим Горький...

У большинства людей, если даже и возникает мысль о самоубийстве, она быстро проходит. Но бывает устойчивая личностная установка, склонность к уходу из любых стрессовых ситуаций, вплоть до самой последней.

К такому типу человека-самоубийцы, прекрасно описанному Г. Гессе, относятся не только те, кто действительно накладывает на себя руки, но и те, кто живет в особенно тесном общении со смертью. Он просто *"смотрит на свое "я" – не важно, по праву или не по праву, – как на какое-то опасное, ненадежное и незащищенное порождение природы... кажется себе чрезвычайно незащищенным, словно стоит на узкой вершине скалы, где достаточно маленького внешнего толчка или крошечной внутренней слабости, чтобы упасть в пустоту. Судьба людей этого типа отмечена тем, что самоубийство для них – наиболее вероятный вид смерти, по крайней мере, в их представлении. Причиной этого настроения, заметного уже в ранней юности и сопровождающего этих людей всю жизнь, не является какая-то особенная нехватка жизненной силы, напротив, среди "самоубийц" встречаются необыкновенно упорные, жадные, да и отважные натуры"*. Однако каждое потрясение вызывает у них мысль об избавлении путем ухода. Так и для Гарри Степного Волка *"мысль, что он волен умереть в любую минуту, была для него не просто юношески грустной игрой фантазии, нет, в этой мысли он находил опору и утешение... Каждое потрясение, каждая боль, каждая скверная житейская ситуация сразу же пробуждали в нем желание избавиться от них с помощью смерти"* [30].

Образ жизни и ее осознание не существуют без образа смерти и сведения всех счетов с нею, которое начинается именно в юности.

Слова "самоопределение", "поиск себя", "открытие Я" звучат интроспективно-индивидуалистически. Кажется, будто весь этот поиск обращен внутрь себя и имеет чисто субъективное направление. Но при всей интимности этого процесса его содержание *отчетливо социально* и имеет *мировоззренческий смысл*, который с возрастом становится все более явным.

Развитие самосознания в подростковом и юношеском возрасте начинается с уяснения качеств своего "наличного Я", оценки своего тела, внешности, поведения,

способностей по каким-то усредненным, зачастую неясным и нереалистическим критериям. Это заставляет подростка болезненно переживать свои действительные и мнимые отклонения от подразумеваемой "нормы". С течением времени на первый план выступают социальные качества, в которых индивид видит потенциальные возможности своего будущего.

"Поиск себя" – синоним социального и нравственного самоопределения, ядром которого является выбор сферы трудовой деятельности, профессии.

Социалистическое государство многое делает для облегчения профессиональной ориентации школьников и практического приобщения их к труду. В этом – главное направление реформы общеобразовательной и профессиональной школы, осуществляемой в нашей стране. Но при любой системе социальных мероприятий выбор профессии остается глубоко индивидуальным и сложным.

Прежде всего, всякое самоопределение – одновременно и самоограничение. Школьник в профессиональном отношении еще никто, чистая потенция. Он может стать и слесарем, и врачом, и космонавтом. Выбор специальности делает человека чем-то определенным, дает ему конкретную сферу деятельности, в которой предметно реализуются его способности. Но это означает вместе с тем отказ от многих других видов деятельности.

Профессиональное самоопределение в известном смысле начинается уже в детской игре, в которой ребенок "примеряет" на себя разные профессиональные роли и "проигрывает" отдельные элементы связанного с ними поведения. Игру сменяет подростковая фантазия, когда подросток видит себя в мечтах представителем той или иной профессии. Затем наступает период предварительного выбора профессии, когда разные виды деятельности сортируются и оцениваются то с точки зрения своих интересов ("Люблю исторические романы, стану-ка я историком"), то с точки зрения способностей ("У меня хорошо идет математика, не заняться ли ею?"), то с точки зрения какой-то более общей системы ценностей ("Я хочу помогать больным людям, стану врачом" или "Хочу много зарабатывать, какая профессия отвечает этому требованию?").

Разумеется, интересы, способности и ценности присутствуют, хотя бы неявно, на любой стадии выбора. Но более обобщенные ценностные ориентации, общественные (осознание социальной ценности той или иной профессии) или личные (осознание, чего индивид хочет лично для себя), осознаются позже более частных интересов и способностей, которые дифференцируются параллельно и взаимосвязанно.

Наиболее общей, философской формой раздумий личности является вопрос о *смысле жизни*. Потребность мыслить свою жизнь не как серию случайных, разрозненных событий, а как целостный процесс, имеющий определенное направление, преемственность и содержание, – одна из важнейших, как подчеркивает К.Обуховский, ориентационных потребностей.

Возникновение вопроса о смысле жизни – всегда симптом известной неудовлетворенности. Человек, целиком поглощенный каким-то делом, не спрашивает себя, имеет ли оно смысл. Рефлексия, критическая переоценка ценностей, как правило, связана с какой-то паузой, "вакуумом" в деятельности или в отношениях с другими людьми. И именно потому, что проблема эта по сути своей – практическая, удовлетворительный ответ на нее может дать только деятельность. Однако самоанализ – не просто функция конфликтной ситуации, от которой нужно как можно скорее избавиться, растворившись в какой угодно деятельности.

Социальное самоопределение есть определение своего положения в мире, оно направлено не столько внутрь личности, сколько вовне. Но на вопросы, кем быть и что делать, не ответить без предварительной оценки себя и своих возможностей.

Главная трудность юношеской рефлексии состоит в том, чтобы правильно

совместить то, что А.С.Макаренко называл ближней и дальней перспективой. Ближняя перспектива – это непосредственная сегодняшняя и завтрашняя деятельность и ее цели. Дальняя перспектива – долгосрочные жизненные планы, личные и общественные. Их совмещение дается молодому человеку не без труда. Молодежь любит помечтать об отдаленном будущем, но вместе с тем хочет быстрого получения осязаемых результатов, немедленного удовлетворения своих желаний. Способность отсрочить непосредственное удовлетворение, трудиться ради будущего один из главных показателей морально-психологической зрелости.

Временная перспектива личности с возрастом не только углубляется, но и расширяется: когда детей просят описать будущее, они обычно рассказывают преимущественно о своих личных перспективах, тогда как старшие, отвечая на тот же вопрос, активно обсуждают социальные, мировые проблемы.

Растет с возрастом и способность разграничивать возможное и желаемое. И все-таки в 15-16 лет "реализма" не хватает, и это сказывается на характере жизненных планов.

С одной стороны, жизненный план – результат обобщения и укрупнения частных целей, которые ставит перед собой личность, следствие интеграции и иерархизации ее мотивов вокруг устойчивого ядра ценностных ориентаций, подчиняющих себе частные, преходящие стремления. С другой стороны, это итог конкретизации и дифференциации целей и мотивов. Из мечты, где все возможно, и идеала как абстрактного, иногда заведомо недостижимого образца постепенно формируется более или менее реалистический, нацеленный на действительность план деятельности.

Жизненный план – явление одновременно социального и этического порядка. Вопросы, *кем* быть (профессиональное самоопределение) и *каким* быть (моральное самоопределение), первоначально, на подростковом этапе развития, не различаются. Подростки часто называют жизненными планами весьма расплывчатые ориентиры и мечты, которые никак не соотносятся с их практической деятельностью. Они пытаются предвосхитить свое будущее, не задумываясь о средствах его достижения. Такие образы будущего ориентированы на результат, а не на способы его достижения. Неконкретность, диффузность жизненных ориентаций отражается и в представлениях о себе. "Я в своем представлении первопроходчик в дальней тайге: мы прокладываем дорогу и рядом со мной мои друзья, – пишет 15-летний Виктор из Новосибирска. – Или вдруг – испытатель новых парашютов, когда от твоего умения зависит жизнь очень и очень многих людей. Иногда я – хирург, который делает пересадку сердца умирающему человеку, или просто врач "Скорой". Я задерживаю опасного преступника, я спасаю горящее поле, я..."

Это письмо характерно. Мальчик стремится сделать что-то хорошее, важное, социально значимое, причем во всех ситуациях он видит себя в роли героя. Но мечты его еще совершенно детские: главное – быть героем, а в чем и как дальше видно будет. "Я только твердо уверен, что, когда мне будет не пятнадцать, как сейчас, а намного больше, я обязательно сделаю что-нибудь такое..." "Когда-нибудь", "что-нибудь такое". А ведь сейчас Виктор должен всерьез решать, продолжать ли ему учебу в школе, идти ли в ПТУ, техникум или на производство. Готов ли он к этому решению? И как изменится его самооценка, если действительность окажется богаче, но и сложнее мечты?

А ведь выбор профессии – только небольшая часть социального самоопределения.

От самоопределения к самореализации

Мыслю юность, как цирковую арену,
Мыслю взрослость свою, как арену
борьбы.

М. Светлев

Чем больше отдаляемся мы от детства и юности, вступая в мир взрослого человека, тем больше социально-культурные и индивидуально – биографические вариации перевешивают возрастные особенности. Жизнедеятельность взрослого человека социально и психологически многообразнее, чем жизнь подростка или юноши, и легче описывается в социологических (типичный жизненный путь представителя данного класса, пола, образования, профессии в определенном обществе в исторически конкретный период) или биографических (так складывалась данная конкретная жизнь), чем в психологических терминах.

Взрослость – не столько психологическое состояние, сколько свидетельство, что индивид является полноправным членом соответствующего общества, который может и должен выполнять связанные с этим социальные роли и обязанности, реализуя таким образом свои индивидуальные человеческие возможности.

Но взрослость также и определенная фаза развития. Что же меняется в личности за эти годы? К сожалению, психологическая специфика этой фазы изучена очень мало. Хотя экспериментальная психология работает в основном со взрослыми, ее данные до самого последнего времени не анализировались под углом зрения психологии развития. Одни психологи считают возраст от 20 до 60 лет единым периодом устойчивого равновесия. Другие различают в нем фазу подъема (приблизительно до 40-50 лет), за которой начинается постепенный спад. Третьи подчеркивают множественность и разнонаправленность возрастных изменений.

Судя по имеющимся эмпирическим данным, особенности эмоциональных реакций, многие из которых являются врожденными, и основные структуры темперамента человека стабилизируются уже к началу подросткового возраста. Юность укрепляет их общие интегральные связи, повышая степень уравновешенности и самоконтроля индивида.

Вопрос о динамике интеллектуального развития остается спорным. Тезис Ж.Пиаже, что качественное развитие интеллекта завершается уже к началу юности, оспаривается многими психологами, которые предполагают, что за стадией *решения проблем*, которой завершается его схема, следует еще одна стадия, характеризующаяся способностью *находить и ставить новые проблемы*. Тем не менее основные элементы и структура стиля мышления, включая способность к творчеству, формируются и проявляются достаточно рано.

Высоким возрастным постоянством обладает и такое важное свойство личности, как стремление и способность к активному *преодолению* возникающих препятствий и трудностей в противоположность пассивному *приспособлению* к эго-защитным реакциям (отрицание проблем, желание уклониться от их решения и т.п.).

Стабилизация основных психических структур, ценностных ориентаций и уровня притязаний сопровождается повышением стабильности и внутренней последовательности "образа Я". Однако соотношение и степень значимости его компонентов зависят прежде всего от ценностной иерархии деятельностей, в

которых индивид усматривает преимущественную сферу самореализации (труд, семейная жизнь, общественная деятельность и т.д.), и специфических критериев, которыми он измеряет свои жизненные успехи и поражения.

В системе самооценок школьников одно из центральных мест занимает учебная успеваемость, самоуважение младших школьников нередко непосредственно зависит от школьных отметок. В средних классах самооценки учащихся иногда уже расходятся с учительскими и имеют большее субъективное значение. У старшеклассников же и самая учеба зачастую отступает на второй план по сравнению с другими видами деятельности (общение со сверстниками, спортивные достижения, формирующиеся трудовые интересы). Соответственно меняется и содержание "образа Я".

У взрослого дело обстоит еще сложнее. Реальная жизнедеятельность и мотивационная система взрослого включает две главные сферы: *труд* в самом широком смысле слова, включая всякую предметную деятельность, и *общение*, включая все межличностные отношения, любовь, эмоциональные привязанности, семейные, родительские, дружеские и иные чувства. Хотя человеческая жизнь не сводится к этой дихотомии, любое описание человеческой личности предполагает два главных вопроса: 1) что человек делает, какова его предметная деятельность и как он сам к ней относится: 2) каковы его взаимоотношения с окружающими людьми, кого он любит и отвечают ли ему взаимностью, насколько он способен к самораскрытию и пониманию другого? Этими вопросами и определяется в конечном счете содержание его рефлексивного "Я" и степень его удовлетворенности жизнью.

Но соотношение и значимость этих сфер жизни неодинаковы у разных индивидов и на разных стадиях их жизненного пути.

Переход от юности к взрослости в большинстве случаев сопровождается упрочением, кристаллизацией чувства своей личной идентичности. Проведенное Р. Тэрнером обследование большой (свыше 1000) группы американцев, англичан и австралийцев показало, что молодые люди (от 18 до 29 лет) чаще задают себе вопрос: "Кто же я такой в действительности?", чем люди среднего и пожилого возраста [31]. Однако, подчеркнем еще раз, это зависит не только и не столько от возраста, сколько от социального статуса людей. Проблема собственной идентичности волнует гораздо больше тех, кто еще не определился профессионально.

Переход от воображаемой жизни к практической всегда сопряжен с определенными психологическими трудностями, которые очень ярко описал еще Гегель: "До сих пор занятый только общими предметами и работая только для себя, юноша, превращающийся теперь в мужа, должен, вступая в практическую жизнь, стать деятельным для других и заняться мелочами. И хотя это совершенно в порядке вещей, – ибо, если необходимо действовать, то неизбежен переход и к *частностям*, – однако для человека начало занятия этими частностями может быть все – таки весьма болезненным, и невозможность непосредственного осуществления его идеалов может ввергнуть его в ипохондрию. Этой ипохондрии – сколь бы незначительной ни была она у многих – едва ли кому-либо удавалось избежать. Чем позднее она овладевает человеком, тем тяжелее бывают ее симптомы. У слабых натур она может тянуться всю жизнь. В этом болезненном состоянии человек не хочет отказаться от своей субъективности, не может преодолеть своего отвращения к действительности и именно потому находится в состоянии относительной неспособности, которая легко может превратиться в действительную неспособность" [32].

Начало трудовой деятельности ускоряет взросление, способствует преодолению юношеского эгоцентризма, формированию чувства личной идентичности и социальной ответственности, что благотворно сказывается и на самосознании

молодых людей, их чувстве взрослости. Этот момент отметил еще Л.Н.Толстой в своем дневнике: "Одна из главных причин ошибок нашего богатого класса состоит в том, что мы не скоро привыкаем к мысли, что мы большие. Вся наша жизнь до 25 иногда и больше лет противоречит этой мысли; совершенно наоборот того, что бывает в крестьянском классе, где 15 лет малый женится и становится полным хозяином. Меня часто поражала эта самостоятельность и уверенность крестьянского парня, который, будь он умнейшим мальчиком, в нашем классе был бы нулем" [33].

Однако социальное формирование личности протекает в одних и тех же возрастных рамках неравномерно: одни индивиды взрослеют раньше, чем другие. Кроме того, молодой человек усваивает систему "взрослых" ролей одновременно, в разной последовательности. Он может видеть себя в одних отношениях уже взрослым, а в других – еще нет. Отсюда неодинаковая степень серьезности и ответственности за разные аспекты своего поведения и его последствия. Нас удивляет, когда серьезный молодой рабочий или студент, оказавшись в компании сверстников, вдруг начинает вести себя как шаловливый подросток. Но в производственной обстановке он чувствует себя взрослым, а вне ее – мальчишкой.

Выбор профессии предполагает наличие информации как о мире профессий в целом, о возможностях и требованиях каждой из них, так и о себе самом, своих способностях и интересах. Такой информации старшеклассникам наших школ часто не хватает. Как писал, обобщая результаты многолетних исследований, социолог В.Н.Шубкин, в 17 лет в основе отношения к миру профессий лежит заимствованный опыт сведения, полученные от родителей, знакомых, друзей, сверстников, из книг, кинофильмов, телепередач. Опыт этот обычно абстрактен, не пережит, не выстрадан [34].

Не случайно стержневой идеей реформы общеобразовательной и профессиональной школы, к осуществлению которой приступила наша страна, является коренное улучшение трудового воспитания и профессиональной ориентации учащихся, такое соединение обучения с производительным трудом, при котором участие в посильном общественно полезном труде наряду с учебной работой станет систематическим и обязательным для каждого школьника, своеобразной пробой сил. Это будет способствовать не только выявлению его наклонностей, интересов и пристрастий, но и накоплению некоторого собственного трудового опыта. Затягивание и откладывание профессионального самоопределения в связи с отсутствием у молодого человека сколько-нибудь выраженных и устойчивых интересов часто сочетается с общей незрелостью, инфантильностью поведения и социальных ориентаций. Но и раннее самоопределение имеет свои издержки. Подростковые увлечения нередко обусловлены случайными, ситуативными факторами. Подросток ориентируется только на содержание деятельности, не замечая других ее аспектов (например, что геолог должен полжизни проводить в экспедициях, что историю интересно изучать, но возможности работы по этой специальности, если ты не хочешь быть школьным учителем, довольно ограничены и т.п.). К тому же мир профессий, как и все остальное, часто кажется ему черно-белым: в "хорошей" профессии все хорошо, в "плохой" – все плохо. Категоричность выбора и нежелание рассмотреть другие варианты и возможности часто служит своего рода эго защитным механизмом, средством уйти от мучительных сомнений и колебаний.

Недостаток жизненного опыта и завышенный уровень притязаний как в смысле оценки своих способностей овладеть сложной профессией, так и относительно предъявляемых к ней ожиданий (вроде того, чтобы работа была сплошным праздником) чреваты разочарованиями и травмами. Сравнительное международное исследование ценностных ориентаций и жизненного пути трудящейся молодежи НРБ, ВНР, ГДР, ПНР и СССР показало, что, чем выше уровень запросов, тем

больше нереализованных жизненных планов. На вопрос: "Если бы вы выбирали профессию вторично, выбрали бы вы ту же самую профессию или другую?" – положительно, подтверждая ранее сделанный выбор, ответили в Чехословакии 61,4%, в Польше – 45,9, в Венгрии – 42,4, в СССР – 39,2, в Болгарии – 35,2% [35]. В исследовании советского студенчества на вопрос: "Если бы вы снова стали выбирать профессию, повторили бы вы свой выбор?" – отрицательный или неопределенный ответ дали как минимум треть опрошенных студентов (обследовались четыре ленинградских вуза и девять вузов РСФСР). Причем по мере перехода студентов на старшие курсы вузов число тех из них, кто не удовлетворен избранной специальностью, не сокращается, а растет [36].

Такая неудовлетворенность может объясняться разными причинами: низкий уровень преподавания, обнаружение теневых сторон будущей специальности, которые раньше не замечались. У многих это просто кризисная точка в развитии: сомнения пройдут, когда начнется практическая работа. Но там молодого специалиста подстерегают новые трудности: один не справляется с возложенной на него высокой ответственностью, другой, напротив, обнаруживает, что должностные требования значительно ниже его возможностей и полученного им образования.

Жизненные пути личности многоцветны. В юности человеку кажется, что он сам выбирает свой путь. Он действительно делает это, хотя на его выбор влияют и предшествующее воспитание, и среда, и многое другое. Но, как справедливо заметил В.Н.Шубкин, наряду с путями, которые мы себе выбираем, существуют пути, которые выбирают нас. Сопоставив жизненные планы десятиклассников 1968 г. с тем, как сложилась их жизнь восемь лет спустя, исследователь пришел к выводу, что у каждого из потоков (поступившие в вузы или на работу) вырабатывается свой специфический взгляд, который оправдывает и возвышает его реальную сегодняшнюю социальную позицию. Удовлетворенность сложившимся положением у тех, кто неудачно пытался поступить в вуз и пошел работать, не только не ниже, а даже выше, чем у тех, кто благополучно окончил вузы. Почему? Может быть, хорошее выполнение относительно простой работы дает большее моральное удовлетворение, чем посредственное исполнение сложного труда? Или тот, кто раньше начал работать, больше зарабатывает и чувствует себя уже вполне сложившимся человеком, в то время как студент или начинающий инженер еще не знает, что из него получится? А может быть, люди, не достигшие своей первой мечты, просто снизили уровень своих притязаний и черпают удовлетворенность жизнью не в содержании своего труда, а в чем-то другом – в материальном благополучии, в семейной жизни или в духовных интересах, не связанных с профессиональной деятельностью?

Жизнь человека многогранна, и разные виды деятельности могут иметь для него неодинаковое значение. Для одного главная сфера самореализации – профессиональный труд, для другого – семья, для третьего – общественно-политическая активность, для четвертого – какие-то непрофессиональные увлечения, "хобби". Хотя разные мотивы, цели и виды деятельности иерархизированы, эта иерархия не всегда адекватно открывается сознанию. "Даже при наличии у человека отчетливой ведущей линии жизни она не может оставаться *единственной*. Служение избранной цели, идеалу вовсе не исключает и не поглощает других жизненных отношений человека, которые, в свою очередь, формируют смыслообразующие мотивы. Образно говоря, мотивационная сфера личности всегда является многовершинной..." [37].

В результате социологического обследования 1100 инженеров ленинградских проектно-конструкторских организаций (средний возраст – 35 лет) выяснилось, что примерно 30% из них – люди, главной сферой самореализации которых является профессиональная деятельность; досуг для них сравнительно второстепенен, хотя,

если есть время, они "находят, чем заняться". Противоположный полюс составляют те, кто главное удовлетворение находит в досуге, и те, для кого "жизнь только и начинается после работы" (таковых оказалось 16%). Оптимальный вариант, когда люди находят глубокое удовлетворение и в труде и в досуге, составил около 30% выборки. Наконец, часть опрошенных, в основном женщины, не нашли себя ни в труде, ни в досуге и одинаково неудовлетворены тем и другим [38].

При этом выявилось определенное соответствие между профессиональными характеристиками личности и особенностями ее интересов и поведения в сфере досуга. "Инженеры поневоле", отличающиеся низкими деловыми качествами, в сфере досуга также характеризуются неустойчивостью занятий и низкой целенаправленностью. "Исполнительные работники", имеющие хорошие деловые показатели, но не ориентированные на профессиональную самостоятельность, работающие по принципу "если надо, то надо", те же свойства проявляют и в досуге: для них везде характерна высокая адаптивность, приспособляемость и слабая выраженность собственного "Я". Напротив, "самопрограммируемые" люди, сочетающие высокие деловые качества с четко выраженной установкой на самостоятельность и творчество в труде, весьма активны и в сфере досуга, который у них отличается не столько разнообразием, сколько *устойчивостью интересов*.

Преодоление этих диспропорций предполагает создание таких социальных условий, при которых обеспечиваются равные возможности для развертывания потребностей и способностей всех людей как субъектов многообразной деятельности во всех сферах общественной жизни. Но индивидуальные различия при этом не исчезают. А от субъективной ценностной иерархии видов деятельности и степени успешности осуществления себя в них зависит и удовлетворенность личности своей жизнью.

Изучая представления о смысле жизни и степень удовлетворенности ею нескольких больших групп рабочих, К.Муздыбаев [39] установил, что общая доля людей, не удовлетворенных своей жизнью, не превышает в нашей стране 20%. Важнейшими критериями удовлетворенности выступают трудовая и семейная жизнь. Но на разных стадиях жизненного пути их соотношение меняется. Самая низкая удовлетворенность смыслом своей жизни характеризует людей моложе 25 лет, что, очевидно, связано с трудностями взросления и вхождения в самостоятельную жизнь. Между 25 и 30 годами эти трудности преодолеваются, собственная жизнь кажется людям максимально осмысленной и наполненной. После 30 лет возникают новые противоречия: первые жизненные успехи и ожидания уже позади, труд и быт становятся будничными и в результате – новое снижение чувства осмысленности и полноты бытия. После 50 лет, когда накопленный опыт позволяет реалистичнее оценить соотношение ожидаемого и достигнутого и люди начинают подводить некоторые итоги своего жизненного пути, он снова кажется им более осмысленным, а жизнь – удавшейся. Разумеется, за всеми такими подъемами и спадами стоит множество индивидуальных и социальных вариаций.

В зарубежной психологической литературе много пишут о так называемом "кризисе середины жизни", относя его условно к периоду между 40 и 50 годами. Проблема эта, безусловно, реальна. "Середина жизни" для многих мужчин и женщин действительно является "трудным возрастом". Современный человек долго сохраняет ощущение молодости, но где-то около 40 лет он начинает все острее чувствовать, что есть много вещей, которые ему уже "нельзя делать" или "поздно начинать". И дело здесь не столько в физическом самочувствии. Пик профессиональной, служебной деятельности у большинства людей (исключение составляет лишь административно-политическая и научная карьера) к 45 годам уже достигнут, а то и перейден. Овладение секретами профессионального мастерства

приносит социальное признание и радостное чувство от умения делать свое дело, но в то же время влечет за собой определенную рутинизацию трудовых навыков, которой нередко сопутствует усталость и некоторое разочарование в работе, а заодно и в собственных способностях. Процессы рутинизации наблюдаются и дома: супружеская любовь утратила былую страсть, поблекла в мелочах быта; дети, цементирующие семью, выросли и предпочитают жить собственной жизнью, а круг внесемейного общения с годами сузился, да и само оно приобрело известную монотонность. Если в молодости и периоде ранней зрелости основным временным параметром самовосприятия является то, что можно было бы назвать "будущее в настоящем" (жизнь в сегодняшнем дне, но не ради него самого, а ради предвидимого и творимого в нем завтра), то к "середине жизни" настоящее постепенно становится самоцелью. А сужение временной перспективы часто оборачивается апатией, скукой, боязнью новых начинаний и т.д.

Некоторые люди пытаются вернуть ушедшую молодость путем возврата к уже пройденным экспериментально-игровым формам бытия, сбросив груз ранее принятых обязанностей. Существует и тип "вечных юношей", которые не могут и не хотят взрослеть. Образ такого мужчины предстает перед зрителем в фильме "Полеты во сне и наяву". Вечная юность кажется прекрасной, но, как и вечная весна, она обрекает на вечное бесплодие, которое ложится тяжким грузом и на самого субъекта, и на окружающих его людей. На воображаемых крыльях можно летать лишь во сне.

Попытки преодолеть чувство стагнации возвращением к стилю жизни собственной юности лишь демонстрируют недостаток творческих потенциалов личности. Чтобы сбросить с плеч бремя прожитой жизни, нужно смотреть не назад, а вперед – устремляться в неизведанное и принимать на себя новую ответственность не только за себя, но и за других.

Хотя жизненные кризисы и их переживание сугубо индивидуальны, их нельзя вырвать из социального контекста, которым они в значительной мере обусловлены. Если в США 40-45-летний рабочий уже считается бесперспективным и живет под угрозой увольнения и безработицы, надо ли удивляться появлению тревожных нот в его "образе Я", о которых его сверстник из социалистических стран даже не подозревает? Существуют и более частные социопрофессиональные факторы. Молодой рабочий или студент с восхищением и завистью следит за успехами 15-16-летней чемпионки мира по художественной гимнастике. Но ему самому предстоит еще долгий и радостный путь по восходящей, тогда как спортивные звезды рано профессионально стареют и вынуждены затем искать себе новое применение, причем их достижения в новой сфере деятельности крайне редко равняются тому, что было однажды достигнуто. Помочь этим людям в юности избежать "звездной болезни", а затем чувства, что все главное в жизни уже позади, – одна из задач спортивной и социальной психологии.

Понятие взрослости, если отвлечься от его формальных возрастных рамок, подразумевает, с одной стороны, *адаптацию*, освобождение от юношеского максимализма и приспособление к жизни, а с другой – творческую активность, *самореализацию*. Но разные люди обладают этими качествами в разной степени. Французский психолог Б.Заззо, проанализировав термины, в которых люди описывали свой переход от юности к взрослости, обнаружила здесь два полюса. Для одних взрослость означала расширение своего "Я", обогащение сферы деятельности, повышение уровня самоконтроля и ответственности, короче – самореализацию. Другие, наоборот, подчеркивали вынужденное приспособление к обстоятельствам, утрату былой раскованности, свободы в выражении чувств и т.д. [40] Взрослость для них – не приобретение, а потеря, не самоосуществление, а овеществление. В первом случае налицо активное, творческое "Я", *воплощенное*

в своих деяниях и отношениях с другими людьми, во втором – пассивное, *овеществленное* "Я", сознающее себя игрушкой внешних сил и обстоятельств. Подобное самовосприятие – результат фактора не столько возрастного, сколько личностного. И отчетливее всего оно проявляется в старости.

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

[Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры \(Киев\)](#)

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

В конце пути

Страшно то, что чем старше становишься, тем чувствуешь, что драгоценнее становится (в смысле воздействия на мир) находящаяся в тебе сила жизни, и страшно не на то потратить ее, на что она предназначена. Как будто она (жизнь) все настаивается и настаивается (в молодости можно расплескивать ее – она без настоя) и под конец жизнь густа, вся один настой.

Л. Н. Толстой

Вероятно, ни один возраст не описывается так противоречиво, как старость. Существует мудрая старость, к опыту которой нужно благоговейно прислушиваться. Вспомним, например, образ Мамуре из одноименной пьесы Жана Сармана. И тут же:

Не учишь у старости,
Юность златорунная!
Старость – дело темное,
Темное, безумное [41].

Одни рассуждают о счастливой старости, пожинаяющей плоды своих трудов. Другие говорят, что лучше умереть молодым, не испытав старческих немощей и унижительного чувства, что пережил самого себя. "Предрассудок, будто глубокая старость может быть даже приобретением ("мудрая"), относится главным образом к художникам, писателям, философам и т.д., во всяком случае – всегда только к знаменитым людям, – пишет Макс Фриш. – Присутствие или хотя бы влияние их труда на общественное мнение невольно заставляет отождествлять личностей с их славой, стареющей гораздо медленнее" [42].

Но что конкретно стоит за разными философиями старения? Старческая мудрость подразумевает накопленный с возрастом жизненный опыт и знания, тогда как ухудшение здоровья, памяти и т.п. – психофизиологическую инволюцию. Да и какой возраст можно отнести к старости? Ведь возможности 70-летнего и 90-летнего человека неодинаковы.

Э.Эриксон считает "критической задачей" старости достижение цельности, осознание и принятие прожитой жизни и людей, с которыми она тебя свела, как внутренне необходимой, единственно возможной. Мудрость – понимание того, что в твоей жизни больше нет никаких "если бы", ее нужно принимать целиком, со всеми взлетами и падениями. В противном случае неизбежно отчаяние, горечь по поводу неправильно прожитой, несостоявшейся жизни.

Но понятие мудрости многозначно. В любой философской традиции мудрость

означает особый тип знания, глубокое понимание сущности бытия, для достижения которого нужно длительное время. Но "западная" философская традиция, начиная с античности, подчеркивает роль интеллекта и разума, тогда как "восточная" (дзэн – буддизм, даосизм, суфизм, индуизм) считает избыток рациональности опасным, подчеркивая ценности созерцания и сострадания.

Американские психологи В.Клейтон и Дж.Биррен провели любопытный эксперимент, попросив 21-летних студентов, изучавших начальный курс геронтологии, 49-летних ученых-геронтологов и 70-летних сотрудников геронтологического центра в Лос-Анджелесе описать типичные свойства мудрого человека, а затем указать, в какой мере они присущи людям разных возрастов. Оказалось, что из 15 определений (пожилой, способный к сопереживанию, опытный, мягкий, умный, интроспективный, обладающий интуицией, знающий, умеющий быть самим собой, наблюдательный, миролюбивый, практичный, обладающий чувством юмора, понимающий, мудрый) с возрастом всегда ассоциируются только понятия "пожилой" и "опытный"; понятия "интуитивный", "умный" и "наблюдательный" вообще не ассоциируются с возрастом, а все прочие вариации зависят от собственного возраста испытуемых [43]. "Мудрая старость" – такой же стереотип массового сознания, как "романтическая юность", никто и никогда не считал "мудрость" и "старость" синонимами. Вместе с тем нельзя не учитывать расплывчатость и амбивалентность (двойственный смысл) всех возрастных категорий.

Стереотипы старости в общественном сознании тесно связаны с реальной возрастной стратификацией, с положением стариков в обществе. Уважительное отношение, почтение к старости многие ученые даже считают одной из главных причин долгожительства у некоторых народов.

На ранних стадиях развития человеческого общества беспомощный старик просто физически не мог выжить, он был обречен, и сородичи помогали ему умереть. Поэтому вполне понятно, что образ немощного старика не мог получить сколько-нибудь значительного отражения в культуре того времени. Напротив, "мудрый старец", хранитель и живое воплощение традиции, занимает почетное место в любом бесписьменном обществе. Хотя уже в древности утвердился принцип старшинства и почтения к старости, понятие "старейшина" не воспринималось как возрастная категория, а служило скорее для обозначения определенного социального статуса человека. Многие древние общества предусматривали не только нижнюю, но и верхнюю возрастную границу для занятия определенных общественных должностей.

Осмысливая проблему старости, приходится учитывать и динамику продолжительности жизни. В XVII-XVIII вв. 50-летний человек считался уже старым. Сегодня в результате увеличения продолжительности жизни и удлинения сроков обучения и подготовки к труду так думают лишь подростки.

В классово антагонистических обществах авторитет старших подкрепляется помимо традиционных норм почтения правом собственности и определенным порядком ее наследования. Пока старик не отказался от своих прав, как шекспировский король Лир, ему были обеспечены по крайней мере внешние знаки внимания и почета. Однако ассоциация старости и власти усиливает критическое отношение к старости, мотив конфликта "отцов и детей". Появляется образ старика, воплощающего не мудрость, а властно-консервативное начало жизни – грозный старик-отец, деспотично распоряжающийся судьбами своих чад и домочадцев, старый ученый, преграждающий путь новому и т.п.

В новейшее время, когда темп социального и культурного обновления резко усилился, а родительская власть ослабла, стереотип старости снова изменился. Старик, который не может ни увлечь молодых мудростью, ни заставить повиноваться силой, становится воплощением слабости. Принцип уважения к

прошлым заслугам взывает теперь к состраданию и жалости. Старость ассоциируется уже не столько с физической немощью, вызывающей страх и отвращение (вспомним пушкинское "Под старость жизнь такая гадость..."), сколько с чувством социальной бесполезности. Отсюда стремление избежать старости или хотя бы сократить ее продолжительность, что проявляется в нежелании пользоваться самим этим термином, часто заменяемым понятиями "пожилой" или "почтенный", в попытках дополнить удлинение продолжительности жизни продлением трудоспособности.

Но если неоднозначны социокультурные образы старости, то тем более не существует единого старческого самосознания. Человек сам, без посторонней помощи, обычно не замечает своего постарения, для себя он тот же самый. "...Я воспринимаю себя, старого, по-прежнему молодо, свежо... И вдруг на молодого меня, который внутри и снаружи, в зеркале смотрит старик. Фантастика! Театр!" [44]. – пишет Ю.Олеша. Но гораздо страшнее зеркал – отношение окружающих. В жизни каждого человека рано или поздно наступает момент, "когда он открывает, что он есть только то, что он есть. Однажды он узнает, что мир больше не предоставляет ему кредита под его будущее, не хочет позволить ему видеть себя тем, чем он мог бы стать... Никто не спрашивает его больше: что ты будешь делать? Все утверждают твердо, ясно и непоколебимо: это ты уже сделал. Другие, – он вынужден узнать это, – уже подвели баланс и вывели сальдо, кто он такой" [45]. Молодой человек еще "будет", человек среднего возраста – "есть", старый – уже "стал".

Разумеется, процессы старения объективны. Наступление старости ассоциируется с ослаблением здоровья и физических сил, уменьшением количества и изменением структуры социально-профессиональных ролей и параллельными изменениями и потерями в семейной жизни. Но это происходит с разными людьми в разное время и переживается по-разному.

Предвосхищение старости в воображении часто бывает болезненнее, нежели реальность. Так, многие люди, привыкшие всю жизнь работать, со страхом ожидают выхода на пенсию, предвидя материальные трудности, ухудшение самочувствия, уменьшение приносимой обществу пользы, одиночество и т.д. Однако опрос, проведенный среди недавно ушедших на пенсию неработающих москвичей (мужчины 60-63 лет и женщины 55-58 лет) показал, что ухудшение самочувствия отметили 12% (ожидали – 34%), появление материальных затруднений – 20% (ожидали – 36%), чувство социальной бесполезности – 19% (ожидали – 32%), одиночество – 8% (ожидали – 23%). Причем некоторые из отмеченных неприятностей оказались компенсированы положительными изменениями – увеличением свободного времени, улучшением физического самочувствия (его отметили 47% неработающих пенсионеров) и т.д. В целом 66% женщин и 61% мужчин выходом на пенсию довольны [46]. А многие и достигнув пенсионного возраста продолжают работать.

Человек стареет, как и взрослеет, неравномерно, и это по-разному преломляется в его самосознании. К сожалению, в отечественной геронтологии психофизиологические процессы и изменения в социальном положении стариков исследованы гораздо лучше, нежели их самосознание и внутренний мир. Зарубежные данные о самосознании стариков также довольно фрагментарны [47].

Вопреки распространенным представлениям, пожилые люди, как правило, не проявляют повышенной озабоченности своей социальной и личной идентичностью. Разумеется, общая тональность и эмоциональная окрашенность миро- и самоощущения с возрастом меняется. Люди старших возрастов (это особенно характерно для мужчин) значительно чаще, чем молодежь, склонны считать свои личные, а заодно и социальные проблемы неразрешимыми, находящимися за пределами их собственной и вообще человеческой власти. Это придает старческому

мироощущению оттенков фатализма и даже квиетизма, пассивного подчинения судьбе. Можно считать это проявлением мудрости, стремящейся скорее к гармонии с миром, нежели к господству над ним (что соответствует идеям современного экологического сознания, утверждающего принцип гармонии человека с природой). Но в этой установке отражается также усталость, упадок сил, укорочение субъективной временной перспективы.

Не подтверждается и мнение о снижении с возрастом самоуважения и устойчивости самооценок. В среднем пожилые люди (глубокая старость – вопрос особый) склонны воспринимать и оценивать себя вполне положительно, несколько не ниже, чем лица среднего возраста. Низкое самоуважение характерно лишь для людей, считающих себя неудачниками или оказавшихся в особо неблагоприятных социальных условиях и чувствующих себя заброшенными, беспомощными, никому не нужными. Вообще с возрастом меняется не столько *уровень* самооценок, сколько их ценностная иерархия и *критериум*. Пожилые люди уделяют меньше внимания своей внешности, зато больше – внутреннему и физическому состоянию, самочувствию. Они в целом положительно, хотя и скромнее, чем молодежь, оценивают свои интеллектуальные возможности. Зато, оценивая себя и других, придают большее значение моральным качествам.

Чем старше человек, тем больше он склонен оценивать людей и их поступки прежде всего в моральных терминах. Моральные оценки являются наиболее обобщенными. Вместе с тем они, как никакие другие, тяготеют к жесткой дихотомии, по принципу или-или. У одних стариков рост морального сознания в сочетании с возрастной ригидностью когнитивных процессов порождает воинствующую нетерпимость и склонность к морализированию. Другие же, обладающие более широким кругозором, становятся с возрастом мягче, допускают, что в пределах каких-то общих принципов можно жить и не совсем так, как жили они сами (такая снисходительность чаще всего проявляется по отношению к внукам).

С возрастом заметно уменьшаются многие половые различия, особенно – ориентация на полярные, несовместимые признаки маскулинности и фемининности. Однако мужчины и в старости остаются менее самокритичными, чем женщины.

Общая уверенность в себе с возрастом, по-видимому, уменьшается, что связано с объективными психофизиологическими (ослабление памяти, физической силы, внешней привлекательности) и социальными (сужение социально-ролевого диапазона) изменениями. Но это также зависит от индивидуальных особенностей людей и сферы их деятельности. Можно назвать немало выдающихся людей удивительного творческого долголетия (Софокл, Тициан, Микеланджело, П.Пикассо, И.В.Гёте, Л.Н.Толстой, Д.Верди, целый ряд ученых и политических деятелей), достижения которых с возрастом не снижались, а даже росли.

Соответственно варьируется самовосприятие и категоризация своего возраста. Люди старших возрастов обычно разделяют принятую в их обществе периодизацию жизненного пути и связанные с нею возрастные стереотипы. Однако лично себя считают "старыми" сравнительно немногие; большинство предпочитают относить себя к "среднему возрасту". Чувство старости и признание в себе больших возрастных перемен типично преимущественно для больных людей или для тех, чье положение заметно ухудшилось в последние годы. Но хотя старики в целом разделяют принятые в общественном сознании стереотипы старости, они склонны оценивать ее положительнее, чем молодые люди, причем образ собственного "Я" большей частью не включает отрицательных черт стереотипного образа старости, признаваемых справедливыми для других людей того же возраста. Впрочем, так поступают люди всех возрастов.

Временная перспектива пожилых людей также индивидуально изменчива. Вопреки распространенному предрассудку, старики отнюдь не склонны уходить в

свои личные, внутренние проблемы. Судьбы мира волнуют их даже сильнее, чем молодых, хотя они чаще смотрят на них пессимистически. Уход в прошлое типичен лишь для глубоких стариков, остальные больше думают и говорят о будущем, хотя временная перспектива с возрастом заметно укорачивается. Как и у детей, в сознании стариков ближайшее будущее начинает преобладать над отдаленным; короче становятся и личные жизненные перспективы.

Сравнение образов времени пожилых и более молодых людей показывает, что ближе к старости время кажется, с одной стороны, более быстро текущим, а с другой – менее "деловым", менее заполненным различными событиями. При этом люди, активно участвующие в жизни, уделяют больше внимания будущему, а пассивные, с преобладающей реакцией ухода, прошлому. Первые отличаются также большим оптимизмом и верой в будущее.

На вопрос, какой период жизни представляется людям наилучшим, обыденное сознание, не задумываясь, назовет юность или молодость. На самом деле такая оценка зависит от возраста опрашиваемых и многих других факторов. В большинстве случаев люди хотели бы быть моложе, чем они есть. Однако лица младше 35 лет при опросе назвали лучшими годами жизни 20-летие, старше 35 лет – возраст около 30, а четверть 65-летних отнесли счастливый возраст к периоду между 40 и 50 годами. Неоднозначны и представления о худшем возрасте. Из опрошенных американской исследовательницей М.Ловенталь 17-летних, 23-25-летних, 48-52-летних и 58-61-летних людей две пятых назвали самым тяжелым возрастом отрочество и юность [48].

Повышение "идеального возраста" по мере собственного старения отчасти объясняется действием эго-защитных механизмов и тем, что индивид старается приблизить свои ценностные ориентации к своему реальному возрасту. Но вряд ли только этим.

В психологии давно уже высказана мысль, что люди по-разному переносят одни и те же фазы жизненного цикла. Есть люди (например, Марсель Пруст или Жан Кокто), которые, по выражению Андре Моруа, навсегда "отмечены печатью детства" [49]: они не могут сбросить с себя мягкие оковы детской зависимости от матери, суровый и деятельный мир взрослых остается им внутренне чужд.

Для других лучшее время жизни – кипучая, бурная, переменчивая юность. Многие литературоведы писали о вечно юношеских чертах миро- и самоощущения А.Блока. Вечным подростком, который лишь однажды в стихах в авторской речи обозначил свой возраст: "Мне четырнадцать лет...", назвал А.Вознесенский Б.Пастернака.

Третьи полнее всего раскрываются в творческом, конструктивном зрелом возрасте.

Старость, при всех ее тяготах, также имеет свои положительные стороны. В.В.Вересаев, в юности безумно боявшийся постареть, на склоне лет писал, что страх этот был напрасен, а приобретенная опытом мудрость компенсировала неизбежные потери. "Вспоминаю скомканную тревожность юности, ноющие муки самолюбия, буйно набухающие на душе болезненные наросты, темно бушующие, унижающие тело страсти, безглазое метание в гущу обступающих вопросов, непонимание себя, неумение подступить к жизни... А теперь каким-то крепким щитом прикрылась душа, не так уж легко ранят ее наружные беды, обиды, удары по самолюбию; в руках как будто надежный ком пас, не страшна обступившая чаща; зорче стали духовные глаза, в душе – ясность, твердость и благодарность к жизни" [50]. Мысль о повышении ценности жизни с возрастом можно найти и в дневнике Л.Н.Толстого, откуда и заимствован эпиграф к этому параграфу [51].

Старость, как и другие возрасты жизни, зависит прежде всего от того, какой деятельностью она заполнена. Можно выделить несколько разных социально-психологических типов старости.

Первый тип – активная, творческая старость, когда ветераны долго не уходят на заслуженный отдых, а расставшись с профессиональным трудом, продолжают участвовать в общественной жизни, воспитании молодежи, короче – живут полноценной жизнью, не ощущая какой-либо ущербности.

Второй тип старости также отличается хорошей социальной и психологической адаптированностью, но энергия этих пенсионеров направлена главным образом на устройство собственной жизни – материальное благополучие, отдых, развлечения и самообразование, на что раньше им не доставало времени.

Третий тип, в котором преобладают женщины, находит главное приложение сил в семье. Поскольку домашняя работа неисчерпаема, им некогда хандрить или скучать, но удовлетворенность жизнью у них обычно ниже, чем у представителей первых двух типов.

Четвертый тип – люди, смыслом жизни которых стала забота об укреплении собственного здоровья, которая не только стимулирует достаточно разнообразные формы активности, но и дает определенное моральное удовлетворение. Однако эти люди (чаще мужчины) склонны преувеличивать значение своих действительных и мнимых болезней, их сознание и самосознание отличается повышенной тревожностью.

При всех социально-психологических различиях эти четыре типа пенсионеров психологически благополучны. Но есть и отрицательные варианты развития. Во-первых, агрессивные старые ворчуны, недовольные состоянием окружающего мира, критикующие все, кроме самих себя, всех поучающие и терроризирующие окружающих бесконечными претензиями. Во-вторых, разочарованные в себе и собственной жизни, одинокие и грустные неудачники. В отличие от агрессивных ворчунов, они винят не других, а себя, но неспособность отрешиться от воспоминаний о каких-то действительных или мнимых упущенных возможностях и совершенных ошибках делает их несчастными.

Хотя старость может усилить и обострить эти типологические различия, они – не столько возрастные, сколько личностные. Изучите биографию социально-активного ветерана, и вы убедитесь, что таким же он был и в зрелые, и в молодые годы. Агрессивный ворчун был таким же несносным в своем трудовом коллективе, а неудачник и в молодости чаще испытывал отрицательные эмоции, чем положительные.

Но различия эти не фатальны. Активная старость огромное благо для личности и ценный социальный резерв для общества. Об этом подробно говорилось на встрече с ветеранами партии в ЦК КПСС в августе 1983 г. Партия подчеркивает необходимость заботливого и уважительного отношения к ветеранам, носителям уникального опыта строительства новой жизни, старается найти каждому из них посильные формы участия в экономической и общественной жизни – это школы профессионального мастерства, система политинформации, работа с призывниками и подростками, а также с населением по месту жительства, народные университеты, кружки и группы научно-технического творчества, народный контроль и многое другое. Этот призыв находит широкий отклик в народе.

Но возраст все-таки есть возраст. Старость приносит с собой и изменение привычных жизненных стандартов, и болезни, и тяжкие душевные переживания. "Избавить от всего этого полностью не может даже самое совершенное общество" [52].

Одна из тяжких проблем, с которой неизбежно сталкивается каждый, – проблема смерти. Люди среднего возраста, находящиеся в расцвете сил и погруженные в активную деятельность, редко задумываются о ней. У стариков дело обстоит иначе. Чем старше и болезненнее человек, тем реальнее для него собственная смерть.

Психология смерти и умирания очень сложна. Существующие исследования

посвящены главным образом количественной стороне вопроса: *степени озабоченности* субъекта и *интенсивности страха*, испытываемого им по этому поводу. Но *личностный смысл* смерти многомерен, выдвигая на авансцену то *интраиндивидуальные* (влияние смерти на "самость"), то *межличностные* (влияние на близких), то *трансиндивидуальные*, философские аспекты (можно ли вообще преодолеть смерть или хотя бы страх смерти). Как справедливо замечает И.Т.Фролов, "ни одна философская система не может считаться законченной, если она не дает честных и объективных ответов на вопросы, связанные со смертью" [53].

Сложившееся в последние годы междисциплинарное направление исследований – танатология (от греческого "танатос" – смерть) существенно конкретизирует житейские представления о смерти и умирании.

Мысль о неизбежной и скорой смерти существенно меняет самосознание. Но проясняет она его или искажает? Перед лицом смерти все эгоистические расчеты и житейские дразги предстают ничтожными, не стоящими внимания, масштаб оценки окружающего мира и самого себя как бы укрупняется. Только на смертном одре толстовскому Ивану Ильичу "вдруг пришло в голову: а что, как и в самом деле вся моя жизнь, сознательная жизнь, была "не то". Ему пришло в голову, что то, что ему представлялось прежде совершенной невозможностью, то, что он прожил свою жизнь не так, как должно было, что это могло быть правда... И его служба, и его устройства жизни, и его семья, и эти интересы общества и службы – все это могло быть не то. Он попытался защитить пред собой все это. И вдруг почувствовал всю слабость того, что он защищает. И защищать нечего было" [54].

Но прозрение ли это? Человек, вырванный из привычной жизненной колеи и обуреваемый страхом, неизбежно видит мир не так, как прежде. Но если угроза проходит, он большей частью снова возвращается на круги своя. Это убедительно показано в художественной литературе (достаточно вспомнить "Час пик" Е.Ставинского).

Умирание, нахождение на грани бытия и небытия не может быть однозначным. Изучение психологии неизлечимых больных показывает, что их отношение к смерти эволюционирует [55]. Узнав о неизлечимости болезни, человек обычно начинает с отрицания смерти: "Неправда! Этого не может быть!" Затем отрицание сменяется гневом и возмущением: "Почему именно я?!" Другие люди смертны, и им "правильно" умирать, но мне, Ване, Ивану Ильичу, со всеми моими чувствами, мыслями, мне это другое дело. И не может быть, чтобы мне следовало умирать. Это было бы слишком ужасно" [56]. Далее следует торговля, попытка изменить приговор ценой каких – то жертв и уступок (строгое соблюдение режима, поиск новых лекарств, религиозные обеты и т.п.). Когда и это не помогает, наступает депрессия, апатия, уход в себя, и лишь после всего этого, если у больного сохраняется ясное сознание, он принимает смерть как неизбежность и смиренно прощается с жизнью.

Однако это зависит не только от нравственного, но и от физического состояния больного. Безразличие к смерти, которое часто наблюдается у умирающих, – результат не столько смирения, сколько снижения сопротивляемости организма, усталости от боли, общего равнодушия ко всему. Чувства, по выражению известного хирурга Н.М.Амосова, отключаются раньше наступления смерти, тем самым избавляя человека от последних душевных мук [57].

Клиническая психология умирания имеет важное практическое значение, помогая врачам облегчать участь больных и их близких. Но смерть от болезни и старости – не единственный вид смерти, с которым встречается человек. Да и индивидуальное отношение к собственной смерти во многом производно от нормативных ориентаций культуры, о которых говорилось выше.

В крестьянской среде и поныне существует описанный Ф.Ариесом образ

"прирученной смерти". Для старухи из "Последнего срока" В.Распутина смерть – судьба, которую надо принимать безропотно. Она заранее знает, как и когда умрет: "Это неправда, что на всех людей одна смерть костлявая, как скелет, злая старуха с косой за плечами... Старуха верила, что у каждого человека своя собственная смерть, созданная по его образу и подобию, точь-в-точь похожая на него. Они как двойняшки, сколько ему лет, столько и ей, они пришли в мир в один день и в один день сойдут обратно: смерть, дождавшись человека, примет его в себя, и они уже никому не отдадут друг друга. Как человек рождается для одной жизни, так и она для одной смерти, как он, не научившись жить раньше, сплошь и рядом живет как попало, не зная впереди себя каждый новый день, так и она, неопытная в своем деле, часто делает его плохо, ненароком обижая человека мучениями и страхом. Но про себя старуха знала, что смерть у нее будет легкая" [58].

Для современного горожанина подобная установка нетипична. Активная и суетная жизнь плохо совместима со стоически-созерцательным отношением к смерти. Но индивидуальные различия и в этом случае, по-видимому, перевешивают социально-культурные. М.М.Зощенко, специально занимавшийся этой проблемой, приводит длинный перечень знаменитых людей, которые – кто всю жизнь, а кто перед ее концом – переживали мучительный страх смерти, царь Михаил Федорович, императрица Елизавета Петровна, Потемкин, Гоголь, Глинка, Мопассан, Блок. А рядом люди, принимавшие мысль о смерти и самую смерть спокойно, Ломоносов, Суворов, Талейран, Репин, Л.Н.Толстой (хотя последний в молодости очень боялся смерти). По мнению Зощенко, счастье этих людей в том, что мысль о смерти не была для них неожиданной. "Они видели в смерти естественное событие, закономерность все время обновляющейся жизни. Они привыкли думать о ней, как об обычном конце. И поэтому умирали так, как должен умирать человек, – без растерянности, без паники, с деловым спокойствием" [59].

Но, соглашаясь с этим суждением, нельзя не вспомнить, что бывает разная смерть: угасание старого человека – не то же самое, что смерть юноши; гибель на поле боя – нечто иное, чем смерть от болезни; героическая, жертвенная смерть во имя великой цели – совсем не то же самое, что гибель от нелепой случайности, скажем в автомобильной катастрофе. К разным смертям невозможно относиться одинаково. Чересчур спокойное и не стоически философское, а "естественнонаучное" отношение к смерти кажется отчужденным (это не моя, не твоя, а чья-то совсем чужая, посторонняя смерть "вообще") и в силу этого безнравственным. Человек должен уметь с достоинством принимать свою смерть, но смерть другого – всегда трагична. Ведь "человек умирает не оттого только, что родился, жил, состарился. Он умирает от конкретной причины... Рак, инфаркт, воспаление легких – все это так же ужасно и неожиданно, как авария во время полета... Естественной смерти не существует: ни одно несчастье, обрушивающееся на человека, не может быть естественным, ибо мир существует постольку, поскольку существует человек. Все люди смертны, но для каждого человека смерть – это бедствие, которое настигает его как ничем не оправданное насилие, даже если человек покорно принимает ее" [60].

С еще большим основанием это можно сказать о старости. Хотя она естественна и неизбежна, человечество борется с нею, пытаясь не просто продлить наше долголетие, но и сделать его активным и по возможности счастливым. Это задача не только науки геронтологии и самих стареющих людей. Какими бы благополучными ни выглядели усредненные данные массовых опросов, старость – не радость. Старея, человек вынужден наблюдать, как уходят его сверстники и привычный ему стиль жизни, мир становится для него менее понятным, люди – чужими, да и сам он иногда кажется себе посторонним.

Постараемся же помнить об этом. И не только из сострадания. Чужая старость –

наш собственный завтрашний день и одновременно то вчера, на котором зиждется наше сегодня.

Завершая наш очерк возрастного развития личности и ее самосознания, нельзя не признать, что он был фрагментарным. Но только ли недостаток эмпирических данных и теоретическая неразработанность психологии жизненного пути тому причиной?

Если принять всерьез тезис, что личность – не система, а история, которая всегда многозначна и не завершена и смысл которой осознается ретроспективно, то любая общая схема развития самосознания от рождения до смерти может быть лишь формальной, имеющей только эвристическую ценность. Зная критические точки психофизиологического развития и логику социальных переходов, из которых складывается жизненный путь среднестатистического индивида данного общества, психология может предсказать и описать типичные для него нормативные кризисы развития. Но при этом фиксируется только характер, последовательность и взаимосвязь возникающих перед личностью вопросов. Всякий подросток спрашивает себя, кто он и кем он хочет и может стать. Всякий взрослый так или иначе определяет соотношение и иерархию своих социальных ролей и сфер жизнедеятельности. Всякий старик спрашивает себя, правильно ли он прожил свою жизнь. Но и постановка, и формулировка, и острота этих вопросов, не говоря уже об ответах на них, индивидуальны. И воспроизвести их может разве что индивидуальная биография или роман типа "Жизни Климса Самгина", "Будденброков", "Саги о Форсайтах" или "Семьи Тибо".

Фрагментарность научных данных о возрастной динамике самосознания – лишь одно из бесчисленных следствий неисчерпаемости нашего жизненного мира. Поэтому оставим психологию развития и посмотрим, как складываются представления человека о себе, насколько они достоверны и какую роль в самосознании играет самоанализ.

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

[Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры \(Киев\)](#)

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

Глава третья **ПСИХОЛОГИЯ САМОСОЗНАНИЯ**

"Я" в своем представлении

Что я за человек?

Есть у меня здравый смысл?

И если есть, то глубок ли он?

Обладаю ли я умом выдающимся?

Говоря по правде, не знаю. Да к тому же,

занятый текущими делами, я редко

задумываюсь над этими основными

вопросами, и всякий раз мои суждения

изменяются вместе с настроением. Мои

суждения – лишь беглые оценки.

Стендаль

Каковы же непосредственно психологические процессы и механизмы

самосознания, благодаря которым формируются, поддерживаются и изменяются наши представления о себе?

В отличие от действующего, экзистенциального "Я", которое всегда выступает как некое суммарное целое, рефлексивное "Я" допускает дробление на элементы. Наиболее разработанная модель его, предложенная М.Розенбергом, включает в себя ряд аспектов [1].

Компоненты рефлексивного "Я", образующие его части, элементы или единицы анализа, лингвистически распадаются на существительные (мальчик, рабочий, отец и т.п.) и прилагательные (умный, красивый, завистливый и т.д.). Первые отвечают на вопрос "Кто я?", вторые – на вопрос "Какой я?". Общее число слов, которыми люди описывают себя и других, огромно. Собственно психологических, личностных терминов, разумеется, меньше. Тем не менее, перечень одних только оценочно-положительных качеств личности, составленный группой киевских ученых, насчитывает 582 наименования. Но компоненты самоописаний сочетаются друг с другом не как попало, и изучать их можно лишь в определенном порядке.

Структура этих компонентов строится, во-первых, по степени отчетливости осознания, представленности того или иного из них в сознании, во-вторых, по степени их важности, субъективной значимости, в-третьих, по степени последовательности, логической согласованности друг с другом, от чего зависит и последовательность, непротиворечивость "образа Я" в целом.

Измерения, характеризующие отдельные компоненты или "образ Я" в целом, включают устойчивость (стабильность или изменчивость представления индивида о себе и своих свойствах), уверенность в себе (ощущение возможности достичь поставленных перед собой целей), самоуважение (принятие себя как личности, признание своей социальной и человеческой ценности), кристаллизацию (легкость или трудность изменения индивидом представления о себе).

Фокусы внимания позволяют выявить место, которое занимают "самость" или ее отдельные свойства в сознании индивида: сосредоточено ли его внимание преимущественно на себе или на внешнем мире, озабочен ли он своими внутренними качествами или производимым на других впечатлением и т.д.

Области "самости" подразумевают ее широкие пласты или сферы: "телесные" и "социальные", "внутренние" и "внешние", "осознанные" и "неосознанные", "подлинные" и "неподлинные" "Я" или их свойства.

Планы (или уровни) "самости" обозначают степень ее объективированности. Человек рассматривает себя, как и других, одновременно с точки зрения реального, возможного, воображаемого, желаемого, должного и изображаемого. Соответственно различаются образы наличного (реального), возможного, воображаемого, желаемого, должного и "представляемого", изображаемого "Я": каким человек видит себя в данный момент; какое "Я" кажется ему возможным; кем он воображает себя; каким он хотел бы стать; каков образ его идеального, должного "Я"; какое "Я" он "представляет", разыгрывает для окружающих. Каждый такой образ своеобразная когнитивная схема, имеющая свою собственную систему отсчета.

Мотивы, эмоциональные импульсы, побуждающие человека действовать во имя своих представлений о себе, также многообразны. Стремление к положительному образу "Я" – один из главных мотивов человеческого поведения. Люди всегда предпочитают высокое самоуважение низкому, ясные, кристаллизованные образы – расплывчатым и неопределенным, устойчивые – изменчивым, последовательные – непоследовательным, уверенность в себе – неуверенности и т.п. Отношение человека к себе никогда не бывает безразлично-нейтральным, незаинтересованным, причем эмоциональная тональность, направленность (являются ли они положительными или отрицательными) и

интенсивность, сила этих чувств пронизывают все сферы человеческой жизнедеятельности. Самый устойчивый и, возможно, сильнейший мотив такого рода – *самоуважение*. Второй специфический мотив – чувство "*постоянства Я*", побуждающее индивида поддерживать и охранять устойчивость однажды сложившейся "схемы самости", даже если она не вполне удовлетворительна. Взаимодействие этих мотивов стало в последние годы предметом специальных экспериментальных исследований.

По каким же психологическим законам конструируется когнитивная схема "самости"? Современная психология сводит их к четырем основным принципам: 1) интериоризация, усвоение оценок других людей; 2) социальное сравнение; 3) самоатрибуция; 4) смысловая интеграция жизненных переживаний.

Принцип *интериоризации* чужих оценок, иначе – теория отраженного, зеркального "Я" (концепции Кули и Мида), имеет определенное экспериментальное подтверждение. Представление человека о самом себе во многом зависит от того, как оценивают его окружающие, особенно если это коллективная, групповая оценка. Под влиянием благоприятных мнений самооценка повышается, неблагоприятных – снижается. Нередко такой сдвиг бывает довольно устойчивым, причем заодно с главными самооценками сплошь и рядом изменяются и такие, которые непосредственно оценка окружающих не затрагивала. Например, у человека, получающего от имени группы завышенные оценки, с течением времени повышается общий уровень притязаний, выходящий за пределы тех качеств, которые были отмечены как положительные.

Но психологические механизмы самооценивания довольно сложны. Прежде всего возникает вопрос, меняется ли "образ Я" потому, что человек просто принимает чужое мнение о себе, усваивает внешнюю оценку (говорят, что я красив, значит, так оно и есть), или потому, что он принимает роль другого, ставит себя на место другого и улавливает его отношение в определенной перспективе? Далее, кто и почему становится для человека значимым другим? Зависит ли "значимость" данного лица преимущественно от его иерархического положения (начальник или подчиненный), приписываемой ему компетентности (специалист или случайный человек), принадлежности к определенной референтной группе ("свой" или "чужой") или от личных с ним взаимоотношений (друг или враг) – вопрос открытый.

Экспериментальные исследования показывают, что изменения, под влиянием внешних оценок, "образа Я", как и социально-нравственных установок, более значительны, если испытуемый думает, что значимые для него лица (например, товарищи по работе) единодушны в оценке его качеств или поведения, чем в тех случаях, когда их мнения расходятся. Наконец, разные люди неодинаково чувствительны и восприимчивы к чужим мнениям, начиная от полного безразличия и кончая полной перестройкой собственной "самости" в соответствии с желаниями других. К чему это может привести, образно раскрыто в рассказе Р.Брэдбери "Марсианин". Выведенное в нем существо принимает любой облик, который хотят видеть окружающие его люди, и погибает из-за несовместимости их ожиданий.

Психологическая сложность интериоризации хорошо иллюстрируется и экспериментально. Членам нескольких маленьких производственных групп (пять-семь человек в каждой) предложили оценить организаторские и деловые качества каждого, включая себя, и предсказать, как оценят его по этому качеству остальные. Сравнению подверглись три показателя: самооценка; объективная групповая оценка, полученная путем усреднения оценок, данных индивиду его товарищами по работе; предполагаемая групповая оценка. Выяснилось, что люди с высокой самооценкой получили более высокую групповую оценку, чем люди с низкой самооценкой; предполагаемая и объективная групповая оценки также оказались связанными. Однако совпадение самооценок и предполагаемых оценок оказалось

выше, чем самооценок и объективных групповых оценок. Только 40% лиц с высокой самооценкой получили высокую групповую оценку, и только 26% лиц со средней самооценкой получили среднюю групповую оценку. По шкале деловых качеств больше половины лиц с высокой самооценкой получили низкую групповую оценку.

Чем же подкрепляется высокая самооценка, явно расходящаяся с мнением группы? Прежде всего самооценка не обязательно основывается на системе ценностей данной группы, она может опираться на другие критерии.

Дополнительное исследование показало, что лица, самооценка которых не совпадала с групповой оценкой, имели в своем активе большее число так называемых референтных групп, мнение которых на них влияло. Человек более старшего возраста обычно основывает свою профессиональную самооценку не только на мнении, сложившемся о нем на данной работе, но и на своем предшествующем опыте, чего не может новичок; руководитель оценивает свои организаторские способности не только по реакции подчиненных, но и по отношению к себе начальства и т.д.

Кроме того, многое зависит от внутриколлективных взаимоотношений. Коллектив – не простая совокупность индивидов и не синоним абстрактной лабораторной группы, а определенная система взаимоотношений, которая накладывает свой отпечаток и на все виды самооценок. Поэтому советские социологи и психологи не ограничиваются в подобных случаях сопоставлением индивидуальной самооценки с групповой, а учитывают и характер коллектива, содержание совместной деятельности и т.п.

Таким образом, интериоризация чужих мнений уже предполагает и социальное сравнение, и атрибутивные процессы (обычно люди сначала *приписывают* другим то или иное отношение к себе, а затем уже принимают или отвергают его в качестве критерия оценки), и отбор информации в соответствии с уже существующим "образом Я" и ценностными критериями.

Не менее многогранен принцип *социального сравнения*. Хотя многие элементы нашего "Я" выглядят чисто описательными, (фактуальными, в большинстве случаев они соотносительны и молчаливо подразумевают какое-то количественное или качественное сравнение. Во-первых, индивид сравнивает свое наличное "Я" с прошлым или будущим, а свои притязания – с достижениями. Во – вторых, он сравнивает себя с другими людьми.

Первый момент отражен уже в знаменитой формуле У.Джеймса: самоуважение равняется успеху, поделенному на притязания.

Одному человеку невыносимо стыдно, что он – вторая, а не первая перчатка мира, другой радуется победе на районных соревнованиях. Чем выше уровень притязаний, тем труднее их удовлетворить. Правомерность формулы Джеймса доказывается не только житейским опытом, но и множеством специальных экспериментов, показывающих, что удачи и неудачи в какой либо деятельности существенно влияют на самооценку индивидом своих способностей.

Хотя сравнение достижений с уровнем притязаний кажется на первый взгляд сугубо индивидуальным, фактически оно принимает в расчет социальную ситуацию в целом, включая сравнение себя с другими ее участниками. К примеру, подавая заявление в вуз, молодой человек учитывает не только свою успеваемость по тем предметам, которые ему предстоит сдавать, но и вероятный уровень конкуренции (сколько претендентов ожидается на одно место и какова степень их подготовки).

Интересен в этом отношении эксперимент американских психологов. Людям, желавшим занять определенную должность в фирме, предлагали самостоятельно оценить несколько своих личных качеств. Затем в приемной появлялся еще один мнимый претендент на ту же должность. В одном случае это был хорошо одетый, самоуверенный, интеллигентного вида человек с портфелем ("мистер Чистик"), в

другом – опустившаяся (в грязной рубашке и туфлях на босу ногу) личность ("мистер Грязник"). После этого претендентам на должность под каким-то предлогом предлагали вторично заполнить те же самые самооценочные бланки. И что же? После встречи с "мистером Чистиком" их самооценка снижалась, а с "мистером Грязником" – повышалась. Люди невольно соизмеряли свой уровень притязаний с обликом другого претендента, оценивая себя в сравнении с ним, хотя этого никто от них не требовал [2].

Социальный и психологический контекст влияет не только на мотивационно-оценочные (уровень притязаний), но и на когнитивные элементы "образа Я". Люди гораздо яснее и отчетливее осознают те свойства, которые отличают их от какого-то подразумеваемого среднего ("принцип отличительности" или "контекстуальный диссонанс"). Среди детей среднего роста упомянули "рост" в свободных самоописаниях только 17%, а среди очень высоких или низкорослых – 27%. Среди детей средней упитанности вес упомянули 6%, среди худых или полных – 12%; если же взять за основу *само*восприятие, то среди детей, считающих себя худыми, упоминание веса повышается до 13%, а среди считающих себя толстыми – до 22% [3]. Человек, имеющий какой-то физический недостаток, будь то горб или плохое зрение, всегда осознает это свойство отчетливее и придает ему больше значения, чем те, у кого таких отличий нет. Представители национального меньшинства или люди, попадающие в иную национальную среду, осознают свою этническую принадлежность гораздо отчетливее и яснее и придают ей большее значение, чем представители этнического большинства или люди, живущие в однородной национальной среде. То же самое можно сказать относительно пола: дети, в семьях которых преобладают лица противоположного пола, упоминают свою половую принадлежность чаще, чем в случаях преобладания лиц своего пола. Иными словами, *индивидуальность* воспринимается как особенность, *отличие от других*.

Вместе с тем "контекстуальный диссонанс" активизирует социальное сравнение и делает "образ Я" более проблематичным, селективным и внутренне противоречивым. Осознавая свои отличия от других, индивид вынужден более или менее самостоятельно выбрать группу, на которую он должен, может или хочет ориентироваться, и начинает сравнивать себя с другими не только по оси "сходство-различие", но и по принципам "высший-низший", "хороший-плохой", "правильный-неправильный", что непосредственно затрагивает его *самоуважение*.

Но процесс социального сравнения является двусторонним. Индивид воспринимает и оценивает себя в сравнении с другими, а других – по себе. Возникает вопрос: когда "другой" служит прототипом "Я", а когда, наоборот, "Я" служит отправной точкой, референтом восприятия "другого"? Хотя самопознание всегда считалось трудным, люди обычно считают, что о себе судить легче, чем о других, и больше доверяют таким суждениям, особенно если речь идет о внутренних состояниях, мотивах и т.п. Отсюда и пословица: "Чужая душа – потемки". Но то, что кажется нам "непосредственным знанием себя", в действительности есть итог сложного процесса атрибуции (приписывания себе определенных свойств).

В процессе развития личности личностно-значимые черты сначала появляются в описаниях других людей и только потом – в самоописаниях. В то же время люди невольно приписывают другим собственные черты, считая свои поведенческие реакции, мнения и даже телесные свойства более распространенными, "нормальными" и правильными, нежели те, которые от них отличаются. Не случайно другие часто кажутся нам более похожими на нас, чем есть на самом деле. Низкорослый человек считает свой рост средним и так же называет других того же роста; добрый человек считает, что люди в большинстве добрые, а лживый – что все врут и только притворяются честными. Поэтому приписывание каких-то свойств

другим нередко оборачивается невольным саморазоблачением.

Рефлексивное "Я" активно участвует в переработке информации не только о себе, но и о других людях, играя роль подразумеваемого, хотя большей частью неосознаваемого, эталона сравнения.

Принцип *самоатрибуции* уходит своими теоретическими корнями в радикальный бихевиоризм Б.Ф.Скиннера и теорию самовосприятия Д.Бема, согласно которой индивид черпает информацию о своих эмоциях, установках и убеждениях из трех главных источников: из восприятия своих внутренних состояний, наблюдения своего открытого поведения и обстоятельств, в которых это поведение происходит. Чем слабее, противоречивее или непонятнее внутренние сигналы, тем больше человек опирается в своих суждениях о себе на наблюдаемые им факты своего внешнего поведения и его условия, то есть судит о себе по своим поступкам. Иными словами, не только поведение человека в определенной ситуации зависит от того, как он воспринимает эту ситуацию, но и восприятие, оценка ситуации (и себя в ней) связаны с тем, как он в ней себя ведет [4].

Действительно ли человек судит о своих эмоциональных состояниях и чувствах по внешним, "поведенческим" признакам (смеюсь, – следовательно, мне весело) – вопрос спорный. Но концепция Бема – только частный случай общей теории атрибуции. Заключение о внутренних, диспозиционных свойствах на основе объективных, поведенческих показателей широко представлено в самосознании, особенно при оценке (осознании) способностей, компетентности и других качеств, о которых обычно судят по поведению или его результатам. Например, учебное "Я" школьника, его представление о себе как об ученике – результат не только усвоения оценок значимых других (учителей, одноклассников) и социального сравнения, но и самоатрибуции на основе объективных результатов своей деятельности. Причем по своим успехам или неудачам в определенной деятельности индивид судит не только о своей подготовленности и компетентности, но и о своих способностях к данной деятельности.

Как и социальное сравнение, самоатрибуция в высшей степени селективна и в отборе причинных факторов, и в их интерпретации, и в неодинаковом к ним внимании, и в отборе терминов для их описания.

В многочисленных экспериментах, когда испытуемым предлагалось объяснить свои успехи или неудачи в решении определенных задач, выявились четыре психологические стратегии. Первая – склонность приписать свою неудачу безличным и неконтролируемым силам, например невезенью; те же, кто правильно решил задачу, напротив, склонны приписывать это собственным заслугам. Вторая – ссылки на объективную сложность задачи, недостаток информации, времени и т.д. Третья – стремление приписать неудачу отсутствию или слабости мотивации ("Я мог бы это сделать, но не особенно старался"). Четвертая – умаление ценности успеха ("Не все ли равно, умею я это делать или нет?"). Во всех этих случаях причина неудачи выносится за пределы собственного "Я", тогда как удача чаще приписывается себе.

Селективная интерпретация фактов выражается в том, что индивид может, например, оспаривать объективность школьных отметок, основывая самооценку своих учебных качеств не на них, а на своих успехах в научном кружке, признании товарищей и т.д. Ту же функцию выполняет эго-защитный механизм рационализации, побуждающий личность находить такие причины и мотивы, в свете которых собственное поведение предстает в более благоприятном виде. Избирательное отношение к фактам позволяет не обращать внимания на нежелательную информацию, а выбор терминологии – придавать им приемлемую эмоциональную окраску: не скупой, а бережливый, не безрассудный, а смелый, не трусливый, а осторожный.

Хотя интериоризация внешних оценок, социальное сравнение и самоатрибуция – психологически разные процессы, они взаимосвязаны и часто переходят друг в друга на основе принципа смысловой интеграции "образа Я". Сходное по своей сути с принципом "психологической центральности" М.Розенберга, согласно которому значение любого компонента "самости" зависит от его места в ее структуре (является он центральной или периферийной, главной или второстепенной, важной или неважной его частью), понятие смысловой интеграции – более емкое – подчеркивает не только системность, целостность "образа Я", но и его *ценностно-смысловой характер*, неразрывную связь когнитивных аспектов "самости" (что, насколько и благодаря чему осознается) с мотивационными [5].

Разная субъективная значимость отдельных аспектов "Я" позволяет людям гармонизировать свои социальные и личные притязания, находить оптимальные – не "вообще", а для себя – направления самореализации, компенсировать слабости достоинствами, признавать сильные стороны других не в ущерб собственному "Я", ибо каждый из нас в чем-то превосходит, а в чем-то уступает другим. Именно дифференцированно-избирательная система личных ценностей и самооценок позволяет большинству людей сохранять высокое самоуважение, независимо от своих жизненных поражений и неудач. Возможность изменения "образа Я" и степень его постоянства также зависят от того, насколько значимы для индивида подразумеваемые качества: более важные, центральные роли или свойства, естественно, изменяются труднее и предполагают большее личностное постоянство.

Таким образом, рефлексивное "Я" – это своего рода познавательная схема, опосредствующая обмен информацией между индивидом и средой. Какую же роль в этом процессе играет собственно *самопознание*, то есть отражение в сознании субъекта его собственных свойств и качеств?

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

[Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры \(Киев\)](#)

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

Самопознание или самообман?

Я знаю все, но только не себя.

Ф. Вийон

Наивная житейская психология нередко сводит проблему самоосознания к тому, может ли человек более или менее адекватно познать самого себя, являются ли его самооценки и самоописания истинными, отражающими его объективные свойства, правильно ли он представляет себе отношение к нему окружающих людей, адекватно ли оценивает свою подготовленность к решению той или иной задачи.

При всей правомерности подобных вопросов самоосознание не сводится к ним. Рефлексивное и рефлексирующее "Я" никогда не совпадают полностью. Прежде чем спрашивать, может ли человек объективно познать себя, следует спросить, от чего зависит его *потребность* в такой информации?

Всякая саморегулирующаяся система нуждается в информации как о внешней среде, так и о своем собственном состоянии, и эта информация должна быть истинной. Однако переработка и хранение информации в сознании предполагает не просто ее кодирование и сохранение в памяти, но и определенную систему контроля, воплощенную в последовательной системе инструкций, согласно которым

эта информация отбирается, скрывается или служит практическим руководством к действию [6]. Инструкции же эти определяются *биологической и социальной целесообразностью*, тем, насколько осознание данной информации способствует сохранению "самости".

Самоосознание как внутренний диалог человека с самим собой неразрывно связано с его практической деятельностью, предполагает взаимодействие с внешним миром. Чем активнее информационный обмен между индивидом и средой, тем меньше у него оснований задумываться о самом себе, делать себя объектом исследования; слабо выражена в этом случае и аутокоммуникация. Но стоит только прервать связь индивида с внешним миром, поместив его в условия изоляции, как эти внутренние процессы активизируются.

Убедительны в этом отношении опыты в сурдокамере, проведенные О.Н.Кузнецовым и В.И.Лебедевым [7] Лишенный реального общения, человек "выделяет" партнера из своего собственного сознания. Появляется спонтанная речевая активность, вместо привычной внутренней речи он начинает вслух разговаривать сам с собой, задавая себе вопросы и отвечая на них. Хотя у психически устойчивого человека сознание собственной идентичности при этом не теряется, у него появляется зародыш синдрома психического автоматизма: собственные мысли и переживания воспринимаются как навязанные, пришедшие извне, ему слышатся таинственные голоса. Так, один из испытуемых сообщил, что на десятые сутки ему стало казаться, что в камере, позади его кресла, кто-то стоит, хотя у него не было никаких зрительных или слуховых ощущений и он твердо знал, что в камере никого, кроме него, нет.

В опытах О.Н.Кузнецова и В.И.Лебедева подобные явления вызывались искусственно, посредством манипулирования ситуацией, в которой находился субъект. Тот же самый эффект дают некоторые психические заболевания, так называемые личностные расстройства – синдром отчуждения, дереализация, деперсонализация, раздвоение личности. Применительно к нашей теме интерес представляет не психиатрическая природа этих явлений, а *логика перехода* от нормы к патологии.

Нормальная жизнедеятельность личности предполагает не просто обмен информацией со средой, но и установление с ней каких-то эмоционально значимых отношений. В условиях стресса положение меняется: конфликтная ситуация, которую индивид не в силах разрешить, вызывает у него отрицательные эмоции огромной силы, угрожающие его психике и самому существованию. Чтобы выйти из стресса, он должен разорвать связь своего "Я" и травмирующей среды или хотя бы сделать ее менее значимой. В повседневной жизни этому служит механизм *"остранения"*. Термин этот, введенный В.Б.Шкловским и широко применявшийся Б.Брехтом, означает разрыв привычных связей, в результате которого знакомое явление кажется странным, непривычным, требующим объяснения. "Чтобы мужчина увидел в своей матери жену некоего мужчины, необходимо "остранение", оно, например, наступает тогда, когда появляется отчим. Когда ученик видит, что его учителя притесняет судебный исполнитель, возникает "остранение", учитель вырван из привычной связи, где он кажется "большим", и теперь ученик видит его в других обстоятельствах, где он кажется "маленьким" [8].

Будучи необходимой предпосылкой познания, "остранение" вместе с тем создает между субъектом и объектом психологическую дистанцию, которая легко перерастает в отчуждение, когда объект воспринимается уже не только как странный и удивительный, но и как имманентно чуждый, посторонний или эмоционально незначимый [9]. Психиатрический синдром отчуждения как раз и описывает чувство утраты эмоциональной связи со знакомыми местами, лицами, ситуациями и переживаниями, которые как бы отодвигаются, становятся чужими и

бессмысленными для индивида, хотя он и осознает их физическую реальность.

Отчуждение как средство сделать эмоционально незначимым травмирующее отношение может быть направлено как на среду, так и на "Я". В первом случае (*дереализация*) чуждым, ненастоящим представляется внешний мир. Страдающие этим люди жалуются: "Я все воспринимаю не так, как раньше; как будто между мной и миром стоит какая-то преграда, и я не могу слиться с ним; я все вижу и понимаю, но чувствую не так, как раньше чувствовал и переживал, точно потерял какое-то тонкое чувство". "Внешний вид предмета как-то отделяется от реального его смысла, назначения этой вещи в жизни". "Такое впечатление, что все вещи и явления потеряли свойственный им какой-то внутренний смысл, а я бесчувственно созерцаю только присущую им мертвую оболочку, форму".

Во втором случае (*деперсонализация*) имеет место самоотчуждение: собственное "Я" выглядит странным и чуждым, утрачивается ощущение реальности собственного тела, которое воспринимается просто как внешний объект, теряет смысл любая деятельность, появляется апатия, притупляются эмоции: "Если я иду в клуб, то надо быть веселым, и я делаю вид, что я веселый, но в душе у меня пусто, нет переживаний"; "Я – только реакция на других, у меня нет собственной индивидуальности"; "Жизнь потеряла для меня всякую красочность. Моя личность как будто одна форма без всякого содержания" [10].

Дереализация и деперсонализация дезорганизуют эмоциональные аспекты самосознания, но не нарушают когнитивной отчетливости "образа Я". *Синдром психического автоматизма* Кандинского-Клерамбо, часто наблюдаемый при шизофрении, влечет за собой более глубокие психические нарушения: собственные ощущения, восприятия, движения, потребности, влечения начинают восприниматься больным как чуждые, исходящие от посторонней силы. Вследствие этого больные нередко утрачивают чувство "Я", а их интимный внутренний мир становится словно бы всем известным, "открытым", проницаемым.

Наконец, полный разрыв внутренней и внешней коммуникации означает *раздвоение личности или множественность "Я"* (в психиатрической литературе описано несколько сот таких случаев). Главная черта этого заболевания – появление в самосознании *двойника*, с которым личность не может установить значимых отношений. Хотя больной часто говорит со своим двойником и никогда не может даже разграничить себя от него, между ними нет взаимопонимания. Очень часто двойник воплощает как раз то, что чуждо "сознательному Я" больного, к чему он относится со страхом и отвращением, против чего протестует все его существо.

Как и синдром отчуждения, раздвоение личности имеет разные формы. В одних случаях (так называемая "чередующаяся личность") в индивиде как бы сосуществуют два автономных "Я", поочередно захватывающие господство над ним на срок от нескольких часов до нескольких лет. Пока господствует первое "Я", индивид не сознает существования второго; все, что он делал в период преобладания своего другого "Я", забыто, вытеснено из сознания. Оба "Я" резко отличаются друг от друга: первоначальное обычно застенчиво, робко, заторможено и мнительно, тогда как второе, впервые появляющееся в какой-то критический момент жизни индивида, отличается большей решительностью, общительностью и свободой. О жизни первого "Я" второе ничего не знает. В других случаях первоначальное "Я" кажется более зрелым, но существенно отставшим в эмоциональном развитии. Дополнительные "Я", появляющиеся иногда в ходе психотерапии, обычно "знают" о существовании первого и могут комментировать его поведение и чувства, тогда как первоначальное "Я" не осознает своих двойников и не помнит событий, совершенных в период, когда психика контролировалась одним из них.

Самый яркий и достоверно описанный случай этого рода, послуживший даже

основой для одноименного художественного фильма, – это "Три лица Евы" [11]. 25-летняя женщина Ева Уайт обратилась к врачу по поводу приступов жестоких головных болей и провалов памяти после них. При обследовании у нее обнаружилось и другие болезненные симптомы. Во время одного из очередных посещений врача обычно спокойная пациентка очень волновалась и наконец призналась, что периодически слышит какой-то воображаемый голос, обращенный к ней. Пока врач обдумывал это сообщение, облик и поведение пациентки вдруг резко изменились. Вместо сдержанной, воспитанной дамы перед ним оказалась легкомысленная девица, которая языком и тоном, совершенно чуждым миссис Уайт, стала бойко обсуждать ее проблемы, говоря о ней в третьем лице. На вопрос о ее собственном имени она заявила, что она Ева Блэк.

Так началась эта удивительная психиатрическая история. В течение 14 месяцев, на протяжении около 100 консультационных часов, перед врачом появлялись то одна, то другая Ева. Вначале для вызова Евы Блэк нужно было погрузить в гипнотический сон Еву Уайт. Потом процедура вызова упростилась. Оказалось, что в теле миссис Уайт, начиная с раннего детства, жили два совершенно разных "Я", причем Ева Уайт ничего не знала о существовании Евы Блэк до ее неожиданного появления во время психотерапевтического сеанса. Мисс Блэк, напротив, знает и может сообщить, что делает, думает и чувствует миссис Уайт. Однако она не разделяет этих чувств. Переживания Евы Уайт по поводу неудачного замужества Ева Блэк считает наивными и смешными. Не разделяет она и ее материнской любви. Она помнит многое такое, чего не помнит Ева Уайт, причем точность ее информации подтвердили родители и муж пациентки.

Врачами было отмечено резкое несоответствие характеров обеих персонажей. Ева Уайт – строгая, сдержанная, преимущественно грустная, одевается просто и консервативно, держится с достоинством, любит стихи, говорит спокойно и мягко, хорошая хозяйка, любящая мать. Ева Блэк общительна, эгоцентрична, детски тщеславна, заразительно весела и беззаботна, говорит с грубоватым юмором, любит приключения, одевается слегка вызывающе, не любит ничего серьезного. Некоторая, хотя и не столь разительная разница, была обнаружена и при помощи ряда психометрических и проективных тестов.

В ходе психотерапии помимо двух Ев на сцене появилось еще одно, третье лицо, назвавшее себя Джейн и сильно отличающееся от обеих Ев.

Для психиатра все вышеописанные случаи только симптомы разных психических болезней, патофизиология которых, да и классификация самих симптомов во многом остается спорной. Для психолога же симптоматика личностных расстройств проясняет некоторые механизмы функционирования самосознания.

Как отмечает ленинградский психиатр Ю.Л.Нуллер, медицина прошлого рассматривала любую патологическую реакцию прежде всего как нарушение нормальной функции и непосредственное следствие какой-то "вредности". Ныне, в свете работ Г.Селье и Н.Винера, кажется более логичным пытаться обнаружить в ее основе защитные, приспособительные механизмы. И организм в целом, и мозг – большие саморегулирующиеся гомеостатические (устойчивые по отношению к внешним воздействиям) системы, функционирующие по принципу отрицательной обратной связи. Всякое воздействие, грозящее нарушить гомеостаз системы, вызывает противореакцию, направленную на его восстановление. Если компенсаторная реакция окажется чрезмерной, слишком сильной или слишком длительной, то она сама может нарушить гомеостаз и, в свою очередь, вызвать компенсаторную реакцию второго порядка, направленную на преодоление отклонений, возникших в результате первой реакции, и т.д. Исходя из этого, Ю.Л.Нуллер предполагает, что при нарушении функций мозга вследствие органических причин или перегрузки информацией, которую он не может полностью

воспринять и переработать, возникают компенсаторные защитные реакции, например реакция стресса. Если эти реакции будут слишком тяжелыми, то для компенсации вызываемых ими нарушений могут возникнуть защитные реакции второго порядка, способствующие снижению падающей на мозг нагрузки. Это может быть либо общее снижение психической активности, замедление темпа мышления, повышения порогов чувствительности и как следствие – ухудшение регулятивной функции мозга. Такой тип реакции затрагивает весь организм в целом, что характерно для депрессии. Либо это уменьшение притока информации, своего рода "сенсорная аутодепривация", характерная для проявлений шизофрении. Либо, наконец, это уменьшение или полное блокирование эмоционального компонента поступающей в сознание информации, поскольку именно эмоциональная значимость информации делает ее способной вызывать стресс, что как раз и характерно для деперсонализации и вообще психического отчуждения. Защитная целесообразность деперсонализации состоит в том, что, лишая информацию ее эмоционального, "стрессогенного" компонента, она вместе с тем не нарушает процесса мышления и не препятствует поступлению необходимой для функционирования организма "внешней" информации, хотя при определенных условиях деперсонализация сама становится тяжелым психопатологическим симптомом [12].

Эта теория хорошо вписывается в изложенные выше представления о природе и функциях самосознания. Вспомним ранее сказанное. Человек отличается от животного, в частности, тем, что он отделяет себя как деятеля от процесса и результатов своей деятельности. Однако "схватить" эту свою "самость" он может только через ее объективации в продуктах своего труда и своих взаимоотношениях с другими людьми. Отсюда – неизбежная множественность "образов Я". Но эти образы должны быть как-то упорядочены. Для успешного функционирования личности ее предметная деятельность и ее общение обязательно должны иметь помимо объективной целесообразности какой-то субъективный, личностный смысл, переживаться как определенный аспект "Я". Деятельность, от которой он не получает внутреннего удовлетворения, человек не может признать "своей". Это отношение невольно переносится и на предметы, вовлеченные в эту деятельность, – наш жизненный мир един, материальные объекты включаются в него не сами по себе, а всегда в связи с какой-то деятельностью. Вещи теряют "реальность", поскольку лишается смысла связанная с ними деятельность (дереализация). Обратной стороной этого процесса является деперсонализация: потеряв смысл своей деятельности, человек начинает испытывать трудности и в осознании единства и преемственности собственного "Я". Наличие у личности одинаково сильных, но противоположно направленных стремлений вызывает конфликт в системе ее мотивации и подрывает единство "образа Я". Крайняя форма этого – раздвоение личности, парализующее целесообразную деятельность и делающее одинаково невозможными и объективное познание, и автокоммуникацию.

Чем сложнее и многообразнее деятельность индивида, чем более дифференцированным и тонким становится его самосознание, тем труднее поддержание внутренней согласованности и устойчивости "Я". Человеческая психика имеет для этой цели целый ряд средств самоподдержания, которые З.Фрейд, впервые обративший на них серьезное внимание, назвал защитными механизмами, с помощью которых из сознания вытесняется неприемлемая для него информация о мире и о самом себе.

Вытеснение означает подавление, исключение из сознания импульса, возбуждающего напряжение и тревогу. Например, человеку надо принять какое-то трудное, мучительное для него решение, это наполняет его тревогой и беспокойством. Тогда вдруг он "забывает" об этом деле. Точно так же он может забыть о совершенном им некрасивом поступке, который тревожит его совесть,

трудно выполнимом обещании и т. п. Причем это не лицемерие. Человек "честно" забывает, не видит, не знает. Нежелательная информация полностью вытесняется из его сознания.

Проекция означает бессознательный перенос собственных чувств и влечений вовне, на какое-то другое лицо. Старой деве с подавленными, но отнюдь не уничтоженными сексуальными влечениями часто кажется, что все окружающие ведут себя аморально. Механизм проекции отчасти объясняет ханжество: ханжа приписывает другим собственные стремления, противоречащие его моральному сознанию.

Специфическая форма проекции – *вымещение*, бессознательная переориентация импульса или чувства с одного объекта на другой, более доступный. Этот механизм хорошо иллюстрируется одним из рисунков Х.Бидструпа: начальник делает выговор служащему; тот, не смея возразить начальству, вымещает злость, распекая подчиненного; этот в свою очередь дает затрещину мальчишке-рассыльному; мальчишка пинает ногой уличную собачонку, которая от злости вцепляется в ногу выходящему из здания боссу.

Рационализация – самообман, попытка рационально обосновать абсурдный импульс или идею. К примеру, у человека, нам несимпатичного, мы без труда находим уйму несуществующих недостатков.

Но что, собственно, охраняют "защитные механизмы"? Хотя их общая цель – ослабить чувство страха или тревоги, источники этих чувств не обязательно те, которые имел в виду З.Фрейд. Многие психологи (Г.Олпорт, Э.Хилгард, Г.Мёрфи и другие) полагают, что одним из центральных объектов психологической защиты является именно "образ Я", причем защищать его приходится не только в чрезвычайных, стрессовых ситуациях, но постоянно, ежечасно.

Психологи по-разному объясняют эти процессы [13]. Например, теория когнитивного соответствия исходит из того, что различные представления и установки личности, как правило, согласуются друг с другом; сознание не терпит противоречий между отдельными элементами познания и стремится устранить их диссонанс.

Единство рефлексивного "Я" предполагает *согласованность* трех компонентов: некоторого аспекта "самости", интерпретации личностью своего поведения в этом аспекте и ее представлений о том, как воспринимают ее другие люди. Чтобы обеспечить такую согласованность, личность может использовать ряд приемов. Например, искажает мнения других о себе, приближая их к самооценке, или ориентируется на людей, отношение которых помогает поддерживать привычный "образ Я" (нас "понимает" тот, кто судит нас по нашим собственным критериям). Мы часто оцениваем других людей по тому, как они относятся к нам. Собственные качества также оцениваются избирательно, в зависимости от того, насколько они важны для общей согласованности "образа Я". Наконец, намеренно или ненамеренно, индивид может вести себя таким образом, чтобы вызывать у окружающих отклик, соответствующий его представлению о себе.

Весьма эффективен в этом отношении уже рассмотренный нами механизм психологической селективности, благодаря которому психика не только отражает прямые угрозы внутренней согласованности "Я" или самоуважению, но и старается предвосхитить их. Когда людям предлагают оценить свои способности перед предстоящим тестом или другим испытанием, многие "на всякий случай" резко снижают нормальный уровень притязаний, свою реальную самооценку, оберегая самоуважение от возможной неудачи.

Специфичны ли такие искажения для самооценки, и можно ли объяснить их только мотивационными факторами, защитой "образа Я"? Если психоанализ склоняется в данном случае к утвердительному ответу, то когнитивная психология, в

частности теория атрибуции, утверждает, что это не всегда так. Причинное объяснение человеческих поступков зависит от того, был ли субъект атрибуции одновременно единоличным субъектом, соучастником (агентом) или только наблюдателем оцениваемого действия. Действующие лица, как правило, склонны приписывать свои действия ситуативным, внешним факторам, тогда как наблюдатели объясняют те же самые действия внутренними свойствами действующих лиц. В 70-х годах было открыто явление, получившее название "фундаментальной атрибутивной ошибки", жертвой которой нередко становятся даже профессиональные психологи: тенденция *не до* оценивать влияние ситуативных (объективных) и *пере* оценивать влияние диспозиционных (субъективных) детерминант поведения.

Вторая типичная атрибутивная ошибка – эгоцентрическая атрибуция или феномен "ложного согласия" – состоит в том, что люди склонны судить о других по себе, считая собственные поступки и мнения более обычными и нормальными для данных условий, чем иные, альтернативные реакции.

Группе американских студентов предложили бесплатно, просто ради эксперимента, полчаса походить по университетскому городку с рекламным плакатом на спине, а затем спрашивали, почему они приняли то или иное решение, каково, по их мнению, было бы решение других студентов и каковы свойства людей, сказавших "да" или "нет". По мнению согласившихся студентов, сходный с ними выбор сделали бы две трети их товарищей, несогласившиеся же полагают, что в подобном эксперименте стали бы участвовать не больше трети. Резко разошлись обе группы в описании людей, сказавших "да" или "нет", причем испытуемые увереннее судят о представителях не своей группы, поведение которых кажется им ненормальным, исключительным.

Таким образом, многие искажения самооценок, которые раньше приписывались исключительно эго-защитным механизмам, отражают общие свойства атрибутивного процесса, результат которого во многом зависит от того, считает ли себя человек субъектом или только наблюдателем действия, и от того, как он оценивает это действие. Склонность преуменьшать свою ответственность и объяснять совершившееся в безлично-ситуативных терминах наиболее свойственна людям, которые были участниками или активными наблюдателями действий, имевших нежелательные, социально отрицательные последствия.

Есть и такие атрибутивные ошибки, в которых мотивационный компонент практически отсутствует. Например, личностные свойства, логически или нормативно связанные друг с другом, автоматически распространяются на конкретное лицо, хотя известно, что такая связь вовсе не обязательна (старик не обязательно мудрый, хороший мальчик не обязательно послушный и т.д.).

Это проявляется и в сфере самосознания, где потребность в объективной информации борется с желанием "максимизировать", возвысить, приукрасить себя. Безусловно, если бы принцип максимизации распространялся на все жизненные ситуации и конкретные самооценки, индивид потерял бы чувство реальности, а его рефлексивное "Я" информационную ценность. В большой серии экспериментов испытуемые выполняли лабораторное задание, результаты которого в одних случаях оценивал человек, обладающий высоким, а в других – низким авторитетом. Затем условия усложнялись: оценка судьи, которому приписывалась высокая компетентность, расходилась с оценкой нескольких менее компетентных судей и т.п. Испытуемый мог выбрать из нескольких источников информации либо наиболее авторитетный, либо наиболее благоприятный для себя, либо попытаться как-то "усреднить" оценки. Из шести проверявшихся вариантов самой эффективной оказалась простая аддитивная модель: индивид принимает всю доступную ему информацию и самостоятельно суммирует ее, причем он поступает так и при

совпадении судейских оценок, и при их расхождении [14].

Однако это не исключает общего пристрастия к благоприятным самооценкам и "максимизации" "Я", содержащего, как правило, некоторые иллюзорные, утопические элементы. Жизненная функция самоосознания – не просто дать индивиду достоверные сведения о себе, а помочь выработке эффективной жизненной ориентации, включая чувство своей онтологической приемлемости, цельности и самоуважения. Поэтому и вопрос об истинности или ложности самооценок не решается на чисто когнитивном уровне, а обязательно предполагает учет тех социальных ситуаций, в связи с которыми происходит соответствующая самокатегоризация, атрибуция и т.д.

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

[Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры \(Киев\)](#)

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

О пользе и вреде самоанализа

Когда Левин думал о том, что он такое и для чего он живет, он не находил ответа и приходил в отчаянье; но когда он переставал спрашивать себя об этом, он как будто знал и что он такое и для чего он живет, потому что твердо и определенно действовал и жил...

Л. Толстой

Как это ни парадоксально, люди спорят не только о том, *может* ли индивид в принципе познать самого себя, но и *нужно* ли к этому стремиться, полезен или вреден самоанализ как таковой. Одни доказывают, что самоанализ – необходимая предпосылка самокритики, самоконтроля и самовоспитания. Другие считают интерес к себе безнравственным "ячеством", а самоанализ – бесплодным "самокопанием", уводящим человека от насущных задач действительности и собственного существования.

Спор этот часто сводится к вопросу о плюсах и минусах экстра- или интроверсии. Но хотя слово "интроверсия" буквально означает "обращенность вовнутрь", интроверты далеко не всегда превосходят экстравертов по уровню осознания своих внутренних состояний, и, какой тип людей точнее описывает или "лучше знает" себя, неизвестно. А не зная, в чем человек испытывает дефицит, как судить, чем ему "полезно" или "вредно" заниматься?

Мало проясняют этот вопрос и "дневниковые" исследования. Длительное ведение интимного дневника – несомненный знак интенсивной автокоммуникации, которой обычно сопутствуют какие-то личностные особенности.

Французский ученый А.Жирар, изучивший биографии многих людей, которые всю жизнь вели интимные дневники (в их числе Стендаль, Альфред де Виньи, Делакруа, Мишле, Бенжамен Констан), отмечал, что все они отличались застенчивостью, склонностью к самонаблюдению, повышенной чувствительностью и эмотивностью; почти все считали себя неудачниками и испытывали одиночество. Образно говоря, в глубине души они всю жизнь как бы оставались подростками, живущими мечтой о юности, которая не удалась [15].

Но по дневнику трудно судить о реальной внутренней жизни. Когда человек

счастлив и живет полноценной жизнью, он редко заглядывает в дневник, зато, когда он страдает и одинок, дневник дает ему отдушину.

"Я замечала, когда я в грустном, убитом, тоскливом состоянии, то всегда желаю написать в моем дневнике, покопаться в самой себе, – писала художница А.П.Остроумова-Лебедева. – Отчего это происходит? От желания ли себе еще больше сделать больно или из инстинктивного чувства или сознания, что, когда начнешь в себе анализ своих чувств, настроений и поступков, то становишься более хладнокровен и спокоен, как будто все самое горькое и острое ушло в мою тетрадь, всочилось в бумагу и осталось там..." [16] Даже весьма общительные и жизнерадостные люди, если судить только по их дневникам, кажутся скорее задумчивыми и одинокими, так как именно эти душевные состояния чаще отражаются в дневнике, хотя в жизни могут быть сравнительно редкими. К тому же в самом искреннем дневнике обычно есть элемент кокетства своими переживаниями.

Интимный дневник – средство не столько самопознания, сколько самораскрытия и автокоммуникации. Недаром дневник иногда даже получает собственное имя. Так, Анна Франк, которая вела дневник в оккупированной Голландии, назвала свою воображаемую подругу Китти, а двадцать лет спустя советская школьница Люба В., прочитав дневник Анны Франк, назвала собственный дневник "Аней".

В конце XIX в., когда интимные дневники были в большой моде (мода началась в эпоху романтизма), шел спор о том, полезны они или вредны. Их защитники указывали, что дневник дает выход болезненным переживаниям, помогает разобраться в своих мыслях и чувствах, сохранить память о прожитой жизни. Противники же говорили, что дневник усугубляет социальную изоляцию личности, поощряет ее заниматься ненужным самокопанием, подменяет реальную жизнь воображаемой. Но как можно спорить о функции дневников вообще, без учета потребностей их авторов?

Экспериментальная социальная психология 70-х годов перевела изучение проблемы на микроуровень конкретных процессов и элементов, из которых складываются акты самоосознания, способы его стимулирования и поведенческие результаты сосредоточения внимания субъекта на самом себе.

Как уже говорилось, среди общих психологических предпосылок "самости" и самосознания важное значение принадлежит такому фактору, как объем и направленность внимания. *Фокус внимания* занимает центральное место и в изучении процессуальной стороны самоосознания. Поскольку деятельность индивида всегда разворачивается в каком-то объективном контексте, в каждый данный момент времени его внимание направлено либо вовне, на предметное содержание и ситуацию деятельности, либо вовнутрь, на самого себя, свои мысли, чувства или мотивы. Психическое состояние, когда в фокусе внимания субъекта находится его внутренний мир, и называется самоосознанием в узком смысле этого слова.

Феномен этот весьма сложен. Временное *состояние* концентрации внимания на себе нужно отличать от постоянной *склонности* интересоваться больше собой, чем окружающим миром, составляющей устойчивую черту личности. Кроме того, *само* сознание как превращение себя в объект самонаблюдения надо отличать от чувства, которое возникает у человека, когда он является объектом повышенного внимания со стороны *других*, от ощущения, что все смотрят на тебя, думают о тебе и т.п. Гипертрофированная и спроецированная вовне озабоченность собой и впечатлением, производимым на других, по-английски называется *selfconsciousness*, что буквально означает "самосознательность", но чаще переводится как "застенчивость". Разграничить познавательный *интерес* к себе и эмоциональную *озабоченность* собою очень трудно.

В зависимости от *степени* концентрации внимания на себе или на внешнем

мире психологи говорят о высокой или низкой степени самоосознания. Но существует и немаловажное *предметное* различие: сосредоточено ли внимание субъекта на внутренних, интимно-личных, или на внешних, публичных, свойствах "самости". Для измерения этих качеств психологами разработаны три специальные шкалы [17]. Степень *личного самоосознания* отражают суждения типа: "Я много думаю о себе", "Я постоянно анализирую свои мотивы", "Я обычно внимателен к своим внутренним чувствам" и т.п. *Публичное самоосознание* выявляется в суждениях типа: "Меня волнует, как я преподношу себя другим", "Мне важно, как я выгляжу", "Я озабочен тем, что думают обо мне другие" и т.д. Степень *социальной тревожности*, показывающая зависимость самоосознания от внешних условий, измеряется суждениями типа: "Мне трудно работать, когда кто-нибудь смотрит на меня", "Я легко смущаюсь", "Мне трудно выступать публично" и т.п.

Как же влияют эти качества на образ "Я" и социальное поведение личности? Теория Ш.Дюваля и Р.А.Уикланда [18] исходит из того, что самоосознание активизируют все внешние факторы, привлекающие внимание индивида к себе, – зеркала, кино- и фотокамеры, магнитофонные записи собственного голоса, наличие зрителей и т.п., хотя степень их влияния индивидуальна. Высокое самоосознание, в свою очередь, побуждает личность больше думать о себе. К этому приводит также осознание внутренних противоречий "Я". Если человек не оправдывает своих ожиданий, совершает действия, несовместимые с его идеалом и моральным кодексом, появляется внутреннее противоречие, раздвоение "образа Я", которое будет ощущаться тем сильнее, чем оно отчетливее и чем выше уровень самоосознания личности. Когда внутреннего противоречия, расхождения идеала и поведения у личности нет, самоосознание и самоанализ не вызывают у нее эмоционального дискомфорта. Но если такой конфликт налицо, картина меняется. Обнаружив в себе противоречие, индивид начинает испытывать дискомфорт, который он может устранить двумя путями: переключить внимание, думать не о себе, а о чем-то другом либо разобраться в существе конфликта, чтобы уменьшить его или привести собственное поведение в соответствие со своими ценностными ориентациями. Следовательно, самоосознание – важный положительный фактор самоконтроля, сохранения своего поведения в принятых индивидом нормативных рамках, а люди, избегающие рефлексии и размышлений о себе, больше других склонны к антинормативным поступкам.

Многочисленные экспериментальные исследования, в общем, подтвердили эти гипотезы. Люди с более высоким уровнем самоосознания точнее описывают свои противоречивые внутренние состояния и соответственно лучше контролируют свое поведение, приводя его в соответствие с такими ценностями, как достижение поставленной цели, честность, помощь другим людям, соблюдение социальных норм и т.д. Напротив, деиндивидуализация, способствующая девиантному (отклоняющемуся от принятых норм) поведению, обычно сопровождается снижением уровня самоосознания и самоконтроля.

Велика роль рефлексии и в деле самовоспитания. Здесь налицо трехступенчатый процесс. Сначала индивид должен стать наблюдателем своих мыслей, чувств и поступков, то есть интенсифицировать самоосознание. Это помогает ему заметить *противоречивость*, взаимную несовместимость некоторых своих мыслей, поступков и принципов, что, в свою очередь, активизирует его *внутренний диалог*, превращая самопознание в самовоспитание, в сознательное формирование и закрепление новых, желательных элементов поведения.

Но и здесь проблема обнаружила свою неоднозначность: важен не только *уровень* самоосознания, а и его *объект*, то есть направлено ли оно преимущественно на внутренние или публичные аспекты "самости". Когда внимание

индивида привлечено к публичным аспектам "Я", это действительно повышает вероятность "социально-нормативного", "правильного" поведения, однако люди, сильно озабоченные впечатлением, производимым на других, часто весьма внушаемы, несамостоятельны, конформны. Напротив, повышенный интерес к внутренним, личным аспектам "Я", делая личность менее чувствительной к мнению окружающих, не только не помогает социальному контролю, но в некоторых случаях способствует снижению социальной активности. В зависимости от озабоченности человека "публичными" или "внутренними" сторонами "Я" одни и те же стимулы (зеркала, кинокамеры и т.п.) оказывают неодинаковое воздействие.

Иначе говоря, самопознание, предполагающее превращение собственного "Я" в объект, – только один из элементов более сложного и емкого процесса самоосознания, уровни и направленность которого тесно связаны с глубинными свойствами личности и спецификой ее жизненных ситуаций.

Отсюда – ряд психологических парадоксов, например полученная в экспериментах ленинградского психолога В.С.Магуна обратная зависимость между тестовыми оценками интеллекта, отражающими уровень объективного по знания индивидом окружающей действительности, и адекватностью его суждений о самом себе и своих близких [19]. Казалось бы, чем выше интеллект, тем объективнее должны быть самооценки. Фактически же последние сильно зависят от коммуникативных черт характера, ценностных ориентаций, эмоционального мира личности [20]. Отношение человека к себе никогда не бывает и не может быть вполне однозначным. И это необходимо учитывать при изучении проблемы единства и "подлинности" "Я".

Вопрос "Кто я?" включает в себя вопрос "Что я знаю и могу узнать о себе?", но не сводится к нему. Задавая его, человек имеет в виду не просто набор данных ему эмпирических свойств, а *каково его жизненное предназначение*, чем его истинное "Я" отличается от бесчисленных видимостей и кажимостей и *как он может реализовать себя*. Это вопрос не столько гносеологический, сколько этический, и ответить на него может только сам субъект. Но чтобы сделать это осмысленно, ему придется предварительно узнать и освоить множество философско-социологических и социально-психологических проблем.

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

[Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры \(Киев\)](#)

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

Глава четвертая ЕДИНСТВО В МНОГООБРАЗИИ

Быть или казаться?

Ты – то, что представляешь ты собою.
Надень парик с миллионом завитков,
Повысь каблук на несколько вершков,
Ты – это только ты, не что иное.

И. В. Гёте

Слова Гёте кажутся бесспорными. Однако несколько волшебных волосков на голове уродливого карлика Цахеса из новеллы Гофмана мгновенно превращают его в обаятельного и могущественного министра Циннобера. И разве изменение

социального статуса – тот же высокий каблук! – не сказывается на самовосприятии человека и отношении окружающих? Можно привести и "положительные" примеры. "Знатность обязывает" – гласит французская поговорка. Надев мундир героя, человек вынужден и вести себя соответственно, а вместе с поведением меняется и его "образ Я". Где же тогда его единство и подлинность?

По образному выражению Луиджи Пиранделло, "каждый из нас напрасно воображает себя "одним", неизменно единым, цельным, в то время как в нас "сто", "тысяча" и больше видимостей... В каждом из нас сидит способность с одним быть одним, с другим – другим! А при этом мы тешим себя иллюзией, что остаемся одними и теми же для всех, что сохраняем свое "единое нутро" во всех наших проявлениях! Совершеннейшая чепуха!" [1].

Ситуативно – ролевой подход, если видеть в нем сведение личности к простой совокупности выполняемых ею социальных функций или, еще хуже, к ложному, разыгрываемому поведению, кажется нелепым и безнравственным.

"Конечно, ребенок усваивает то, как он должен вести себя с мамой, скажем, что ее нужно слушаться, и он слушается, но можно ли сказать, что при этом он играет роль сына или дочери? – писал А.Н.Леонтьев. – Столь же нелепо говорить, например, о "роли" полярного исследователя, "акцептированной" Нансеном: для него это не "роль", а *миссия*. Иногда человек действительно разыгрывает ту или иную роль, но она все же остается для него только "ролью", независимо от того, насколько она интернализирована. "Роль" – не личность, а, скорее, *изображение*, за которым она скрывается" [2]. Но коль скоро сам Леонтьев перед этим определил "роль" как программу, "которая отвечает ожидаемому поведению человека, занимающего определенное место в структуре той или иной социальной группы", как "структурированный способ его участия в жизни общества" [3], "роль" никак не может быть "изображением" лица. Иначе пришлось бы признать, что личность существует не только вне общества, но даже вне своей собственной социальной деятельности. Ведь "структурированный способ участия в жизни общества" есть не что иное, как структура деятельности индивида.

Источник кажущегося противоречия – логическая подмена понятий, точнее, системы отсчета. "Ролевое" описание имеет в виду процесс *взаимодействия индивидов*, выводя из него их самосознание, А.Н.Леонтьев же говорит о том, как *сам индивид воспринимает и оценивает* свои действия. Ребенок может быть искренне любящим и послушным или только притворяться таковым, и эта разница весьма существенна. Но она не отменяет существования какого-то социально-нормативного определения детской роли, в свете которого оценивается поведение конкретного ребенка, что не может не преломляться в его собственных самооценках ("Я хороший, потому что слушаюсь маму").

"Ролевое" описание диалектики индивидуального и социального осуществляется на трех различных уровнях: в рамках безличной макросоциальной системы (социологический уровень), в рамках непосредственного межличностного взаимодействия (социально-психологический уровень) и в рамках индивидуальной мотивации (внутриличностный уровень).

В *социологии* "социальная роль" чаще всего понимается как безличная норма или функция, связанная с определенной социальной позицией и не зависящая от личных свойств занимающих эту позицию индивидов. "Роль" учителя, инженера или отца семейства социологически задана общественным разделением труда и иными объективными процессами, не зависящими от воли отдельного индивида. Хотя требования, предъявляемые к человеку, занимающему эту позицию, далеко не всегда формулируются так однозначно, как в воинском уставе или должностной инструкции, они тем не менее вполне объективны. Чтобы понять, к примеру, соотношение отцовской и материнской ролей в современной семье, надо учитывать

прежде всего макросоциальное разделение труда между мужчиной и женщиной, соотношение их семейных и внесемейных обязанностей, структуру семьи, способы воспитания детей и т.п. Мнения же конкретных мужчин и женщин по этому вопросу, при всей значимости индивидуальных вариаций, чаще всего лишь отражение стереотипов массового сознания, за которыми в конечном счете стоят закономерности социальной структуры.

Социальная психология в известной мере оставляет эти макросоциальные отношения "за скобками", понимая "роль" как структуру непосредственного межличностного взаимодействия. Привычные формы поведения неизбежно стандартизируются и подкрепляются системой взаимных ожиданий. От человека, который несколько раз проявил остроумие, ждут, что он и в дальнейшем будет развлекать своих товарищей, "роль шутника" как бы приклеивается к нему и так или иначе включается в его "образ Я".

Наконец, при исследовании *внутриличностных* процессов словом "роль" обозначают определенный аспект, часть, сторону деятельности лица. Внимание здесь акцентируется на том, как сам индивид воспринимает, сознает и оценивает ту или иную свою функцию, деятельность, принадлежность, какое место занимает она в его "образе Я", какой личностный смысл он в нее вкладывает.

Обыденное сознание часто делит жизнедеятельность на две части, из которых одна – формальная, застывшая, мертвая приписывается "безличному" миру социальных ролей, а вторая – "личная", эмоционально окрашенная – представляет то, чем индивид является "сам по себе", безотносительно к социальным условиям. В житейском обиходе сказать про человека, что он "исполняет роль" отца или учителя, – все равно что сказать, что он "притворяется", что он "не настоящий" отец или учитель. Самому индивиду "ролевой" кажется только такая деятельность, которую он воспринимает как нечто более или менее внешнее, периферийное или условное, "разыгрываемое" для других, в отличие от "подлинного Я", без которого он не может себя представить. Но независимо от того, считает ли индивид свою работу ремеслом, призванием или даже миссией, что весьма существенно для него самого и для морально-психологической оценки его как личности, социологически он во всех случаях исполняет определенную профессиональную роль. И если энтузиастов на данный вид работы не находится, а обойтись без него общество не может, оно включает такие вполне объективные механизмы, как материальное стимулирование, государственное распределение специалистов и т.п. Любая классификация социальных ролей [4] предполагает точку зрения либо общества (группы), либо индивида, причем учитывается как степень жесткости, структурированности соответствующих отношений ("позиционно-статусные" или "ситуативные", "структурные" или "соционормативные", "конвенциональные" или "межличностные" роли), так и уровень индивидуальных усилий, не обходимых для их получения ("предписываемые", "приписываемые" или "достигаемые" роли).

Но хотя социальные роли и идентичности – необходимый компонент и отправная точка самокатегоризации, ни экзистенциальное, ни рефлексивное "Я" не сводится к ним.

Во-первых, разные социальные идентичности и роли (скажем, профессиональные и семейные) не совпадают и часто противоречат друг другу. Связанные с этим *межролевые конфликты* создают контекстуальный диссонанс и активизируют работу самосознания, побуждая индивида координировать и иерархизировать разные стороны своей жизнедеятельности соответственно какой-то шкале ценностей.

Во-вторых, каждая "социальная роль" есть взаимоотношение, которое его участники могут определять и фактически определяют по-разному (например, требования, предъявляемые к учителю школьной администрацией, коллегами,

родителями и учениками, могут существенно расходиться). *Внутриролевые конфликты* также предполагают необходимость самостоятельного, индивидуального определения собственной роли со всей вытекающей отсюда мерой ответственности.

В-третьих, *отношение* индивида к выполняемым ролям избирательно: одни функции и виды деятельности воспринимаются как органические, центральные, неотделимые от собственного "Я", другие – как более или менее внешние, периферийные, "искусственные". Любая перестройка ролевой системы личности сопровождается соответствующими изменениями в "образе Я"; потеря социально и личностно значимых ролей, не компенсированная получением новых, равноценных или лучших ролей, обычно переживается болезненно. Но самоуважение индивида зависит не только от социальной престижности его ролей, но и от того, как он оценивает свою успешность, эффективность в осуществлении главных, личностно-значимых ролей.

Еще теснее выглядит взаимопереплетение "социального" и "личностного" в свете "драматургической" концепции, основанной на метафоре "жизнь – театр".

Эта концепция акцентирует внимание на том, что человеческое поведение всегда имеет какой-то смысл, который не просто проявляется во взаимодействии индивидов, а создается, устанавливается в нем. Всякий личностный смысл, включая "образ Я", проблематичен, причем его средоточием является не изолированный индивид, а ситуация межличностного взаимодействия. И поскольку человек выступает при этом прежде всего как "коммуникатор", то и подходить к нему следует не ретроспективно, в свете его обусловленности собственным прошлым, а перспективно, с учетом его жизненных целей и представлений о будущем.

Например, чем объясняется и что выражает идентификация личности с какой-то "ролью" или, наоборот, подчеркнутое дистанцирование, отдаление от нее, нарушение подразумеваемых ею правил и ожиданий? На первый взгляд все дело в уровне развития индивидуальности – более яркая личность более независима и допускает больше вариаций в своем поведении. На самом деле тут могут действовать и социальные обстоятельства [5]. Например, фотография собственных детей под стеклом служебного письменного стола руководящего работника явно демонстрирует нежелание резко разграничивать свою служебную и личную жизнь, косвенно давая понять посетителю, что хозяин кабинета и в своей служебной деятельности не склонен к формализму, готов к "человеческим контактам". Это как бы символизирует определенный стиль управления (другое дело – принимать ли намек всерьез). Для хирурга умение вольно пошутить в напряженный момент операции – часть профессиональной экипировки, средство поднять настроение персонала, то есть здесь тоже проявляются не просто личные качества, а некоторый *стиль* работы.

Подчеркивание "ролевого расстояния" в одном случае выражает отчуждение личности от данной роли, желание подчеркнуть свою автономию от нее, а в другом, наоборот, именно прочная идентификация, слияние с ролью позволяет индивиду относительно свободно варьировать свое поведение, на что неспособен новичок, строго придерживающийся "предписанных" рамок.

Психология личности немыслима помимо и вне общения. Характерен повышенный интерес, который проявляют сейчас не только театроведы, но и философы, психологи и даже нейрофизиологи (П.В.Симонов) к диалектике "воплощения" и "остранения", о которой спорили в свое время К.С.Станиславский и Б.Брехт.

На сцене сталкиваются две, казалось бы, ничего общего друг с другом не имеющие системы – личность актера и персонаж, сочиненный драматургом. Полностью они никогда не сольются. Но чтобы пьеса была сыграна, какое-то

взаимопроникновение актера и персонажа необходимо.

Работа актера над ролью и одновременно над собой включает два противоположных процесса. С одной стороны, актер должен воплотиться в образ, начать жить его жизнью, прийти, говоря словами К.С.Станиславского, от ощущения "себя в роли" к ощущению "роли в себе". Только поставив себя на место персонажа, представив себе его жизненную ситуацию и характер, актер может сыграть его так, чтобы сценические действия персонажа, какими бы странными и нелепыми ни выглядели они со стороны, стали для зрителя понятными, естественными и единственно возможными. "Только побывав на месте Софьи, узнаешь и оценишь силу удара по ее избалованному самолюбию после того, как обнаружился оскорбительный обман Молчалина!.. Надо самому встать на место Фамусова, чтобы понять силу его гнева, озлобление его при расправе и ужас при финальной его фразе: "Ах! Боже мой! что станет говорить княгиня Марья Алексевна!" [6].

Но "войти в роль", "вжиться в образ" – не значит полностью раствориться в нем, потеряв собственное "Я". Это невозможно, да и не нужно. По замечанию Б.Брехта, тот, "кто вживается в образ другого человека, и притом без остатка, тем самым отказывается от критического отношения к нему и к самому себе" [7]. Чтобы понять и оценить скрытые возможности ситуации или человека, необходимо отстраниться, рассмотреть их в нескольких различных ракурсах, порвав с привычным представлением, будто данный объект не нуждается в объяснении.

Исходя из принципа "остранения", Брехт ставил актеру задачу показать своего героя не только таким, каков он "в себе" и каким он сам себя представляет, но и каким он мог бы стать; "наряду с данным поведением действующего лица... показать возможность другого поведения, делая, таким образом, возможным выбор и, следовательно, критику" [8].

В нашу задачу не входит обсуждение собственно режиссерских принципов К.С.Станиславского и Б.Брехта. С точки зрения социальной психологии "воплощение" и "остранение" – две стороны одного и того же процесса. Идентификация с другим без сохранения определенной дистанции означала бы растворение в другом, утрату собственного "Я". Гипертрофия "остранения", напротив, означает неспособность к эмоциональной близости, предполагающей сочувствие.

К.С.Станиславский справедливо подчеркивал, что переживание "роли в себе" не только не уничтожает актерское "Я", но даже стимулирует самоанализ, заставляя актера задать себе вопрос, какие присущие ему как личности живые, человеческие помыслы, желания, качества и недостатки могли бы заставить его относиться к людям и событиям пьесы так, как относилось изображаемое действующее лицо.

Актер обязательно привносит в создаваемый им образ какие-то черты собственного "Я". Не сумев раскрыть образ "изнутри", он не может донести внутренний мир персонажа до зрителя. Вместе с тем любая идентификация с другим, даже сценическая, заведомо временная и условная, накладывает какой-то отпечаток, точнее, способствует прояснению внутреннего мира личности. Свыше 70% большой группы опрошенных психологами американских актеров отметили, что испытывали "перенос" каких-то черт своих сценических образов на свою реальную жизнь [9]. Речь идет, конечно, не о том, что актер усваивает черты своих персонажей (кто бы тогда захотел играть дураков или злодеев!), а о том, что образ помогает актеру увидеть и раскрыть нечто существенное в самом себе. Когда Иннокентия Смоктуновского спрашивали, повлияли ли на него сыгранные роли, особенно князя Мышкина и Гамлета, артист сначала отвечал, что под их воздействием он стал добрее. Но потом пояснил, что Достоевский и Шекспир помогли ему найти в себе доброту и еще какие-то иные качества, о которых раньше он, может быть, и не подозревал.

Мир театра соткан из условностей, а актерский самоотчет не надежнее любого другого. Но двусторонность рефлексии подтверждает и кибернетика. С точки зрения теории информации личность принадлежит к классу саморегулирующихся целеустремленных систем, функционирующих на основе соотнесения информации двух типов: о состоянии среды (ситуации) и о собственном состоянии системы. Рефлексия и автокоммуникация – необходимые предпосылки функционирования такой системы. Операциональное определение самосознания в теории целеустремленных систем гласит: "Субъект (А) осознает себя, если он воспринимает одно или несколько собственных умственных состояний" [10]. Но способность субъекта встать в позицию наблюдателя или управляющего по отношению к самому себе, своим действиям и мыслям предполагает также способность становиться в позицию исследователя по отношению к другому "действующему лицу", с которым данный субъект взаимодействует. Общение двух целеустремленных систем невозможно без наличия особых рефлексизирующих структур, функцией которых является осознание своей позиции и позиции партнера по взаимодействию. Рефлексия выступает при этом как глубокое последовательное взаимоотражение, содержанием которого является воспроизведение внутреннего мира партнера по взаимодействию, причем в этом внутреннем мире, в свою очередь, отражается внутренний мир первого "исследователя" [11].

Ролевая игра и вообще театрализованные формы воздействия занимают важное место в теории и практике современной психотерапии, будь то психодрама или групповой тренинг. Перефразируя названия популярных книг В.Леви, можно сказать, что психическое здоровье и "искусство быть собой" неотделимы от искусства становиться другим, играть, входить и выходить из роли, становиться на другую точку зрения и т.п. Неспособность к таким переменам говорит не столько о верности себе, сколько о монотонности бытия личности и ее психических процессов.

В эксперименте С.Копеля и Г.Арковица 45 девушек-студенток подвергались небольшому электрошоку, причем одних просили изображать при этом спокойствие, а других – страх. Болевая чувствительность и порог терпимости испытуемых измерялись одновременно объективно (кожно-гальваническая реакция) и по самоотчетам. И что же? Девушки, изображавшие спокойствие, в самом деле переносили электрошок значительно легче, чем контрольная группа и особенно те, кто изображал страх.

А как обстоит дело с убеждениями? Что происходит, если человек говорит вслух противоположное тому, что он на самом деле думает, становясь соучастником заведомого обмана? Исходя из теории "когнитивного диссонанса", психологи предположили, что личность, поступающая вопреки своим установкам, будет испытывать диссонанс, который окажется тем сильнее, чем слабее внешние силы, оказывающие на нее давление (при сильном давлении она просто не будет чувствовать себя субъектом действия). Один из способов уменьшить диссонанс – изменение первоначальной установки в духе ее приспособления к совершенному поступку. А поскольку психологическое давление пропорционально силе диссонанса, то наибольшее изменение установки произойдет в ситуации наименьшего внешнего принуждения.

Экспериментальная проверка этих гипотез состояла в том, что двум группам студентов поручили выполнять однообразную, скучную работу, уверяя при этом ожидавших в коридоре других студентов, что работа увлекательна и интересна. За это студенты из первой группы получали по одному, а из второй по двадцать долларов. Когда после этого испытуемых еще раз попросили оценить характер работы, оказалось, что те, кто получил один доллар, уверовали, что работа приятна и интересна, тогда как "двадцатидолларовые" сохранили свое отрицательное мнение о ней [12].

На обыденном языке результаты эксперимента объяснялись следующим образом. Когда человека подкупают и при этом взятка мала, он вынужден – раз уж взялся за дело признаться себе, что его "купили по дешевке". Такое признание снижает его самоуважение и, чтобы избежать этого, он убеждает себя, что поступил так не из-за "жалких денег", а по искреннему убеждению. Если же сумма велика, он объясняет свое поведение тем, что "никто не отказался бы от такой сделки". Менять свои действительные взгляды на предмет ему в этом случае не нужно, ибо его поведение откровенно цинично.

Разумеется, социально-психологические эксперименты не могут учесть все многообразие житейских ситуаций. Последующие исследования "вынужденного соучастия" доказали, что сдвиг в установках зависит не только от силы давления, но и от других условий, в частности возможности изменить принятое решение. Если человек, при слабом внешнем давлении, публично связывает себя с чуждым ему мнением, ему трудно оправдать свою беспринципность и остается лишь приспособить свои первоначальные взгляды к публично занятой позиции. Если он может взять свои слова и поступки назад, внутренний конфликт уменьшается. Если же личность вообще не отождествляет себя с совершенным ею поступком (например, если поступок был анонимным, совершен по принуждению или при коллективных решениях, когда мера индивидуальной ответственности не ясна), когнитивного диссонанса может вовсе не быть, и как только внешний нажим ослабевает, человек возвращается к своей первоначальной позиции.

Кроме того, существенно, добивается ли субъект извинения или оправдания. Человек, ищущий *извинения*, пытается уменьшить меру своей ответственности за происшедшее, отрицая свое участие, ссылаясь на внешнее давление ("Меня заставили") или на психологические резоны ("Я был не в себе"). Тот, кто хочет *оправдать* себя, обычно признает свою ответственность, но пытается преуменьшить отрицательные последствия действия ("Ничего страшного не произошло" или "Они это заслужили"). Остается открытым и вопрос, насколько искренни подобные заявления, не рассчитаны ли они на публику и т.д. и т.п. [13]

В плане нашей темы интересны не конкретные эксперименты и их интерпретация в свете той или иной специальной теории сами по себе, а стоящая за ними *этико-философская проблема принципиальных границ поведенческого экспериментирования*. Социальное поведение всегда включает какие-то элементы "представления". Но, думая обмануть других, люди очень часто обманывают сами себя, причем весьма трагически. Герой антифашистского романа Клауса Манна "Мефистофель", по которому венгерскими кинематографистами снят фильм, воображает, что сотрудничество с гитлеровцами откроет перед ним новые творческие возможности и позволит спасти какие-то элементы немецкой культуры. Но это – самообман, за которым неминуемо следует политическое и творческое банкротство. Точно так же и Рыбак из повести Василя Быкова "Сотников" и снятого по этой повести фильма "Восхождение" (режиссер Л.Шепитько), думая, что сумеет перехитрить врагов и спасти жизнь ценой небольших компромиссов, в действительности становится палачом, совершает шаг, откуда пути назад уже нет.

Как же осознать роковую черту, критический рубеж, отделяющий взлет от падения, подлинное значение которого проясняется только постфактум? В одиночку человек еще мог бы уклониться от принятия каких бы то ни было решений. Но человек не один. Ценности, с которыми он отождествляет свое "Я", неразрывно связаны с существованием какого-то "Мы". И это одновременно упрощает и усложняет проблему.

Самостоятельность и сопричастность

...Свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, – это одно и то же.

И. Кант

Только в коллективе существуют для каждого индивида средства, дающие ему возможность всестороннего развития своих задатков, и, следовательно, только в коллективе возможна личная свобода.

К. Маркс и Ф. Энгельс

Понятие личности неотделимо от понятий свободы и самостоятельности. Не случайно термины "самоуправление", "самоопределение", "саморегуляция" занимают почетное место в науках о человеке. Только в этих процессах, через них и благодаря им формируются и реализуются творческие потенции человека и достигается полнота бытия. Однако в любом языке слова и выражения такого типа тонко нюансируются, вплоть до наделения, казалось бы, сходных по смыслу понятий противоположным ценностным значением: самостоятельность, но не своеволие, самоуважение, но не самодовольство, самолюбие, но не себялюбие, уверенность в себе, но не самоуверенность... Стоит чуть-чуть изменить пропорцию, и положительная черта сразу же становится отрицательной.

Однако дело не только в степени. Самостоятельность, как и свобода, имеет два измерения. Первое, описывающее объективное положение, жизненную ситуацию индивида, подразумевает независимость, свободу от внешнего принуждения и контроля, право и возможность самому принимать решения, руководствоваться в жизни своими собственными стимулами. Второе измерение, относящееся к субъективной реальности, обозначает способность разумно пользоваться своим правом выбора и предполагает целеустремленность, последовательность и волю к достижению. Самостоятельный человек осознает и умеет иерархизировать свои цели, способен успешно контролировать не только внешние обстоятельства, но и собственные порывы.

Люди, воспитанные в духе индивидуализма, понимают самостоятельность внешним образом, сводя ее к противостоянию "Я" и "другие". Для "человека из подполья" мир распадается на два стана: в одном – "Я", в другом "они", то есть все без исключения "другие", кто бы они ни были [14].

Но даже самый крайний, озлобленный, загнанный в угол индивидуалист принадлежит к каким-то группам и общностям, члены которых для него "Мы". Как же складываются взаимоотношения "Я" и "Мы", каковы реальные пределы личной независимости? В западной социальной психологии 50-х годов эта проблема была поставлена весьма абстрактно и жестко, как вопрос о способности или неспособности индивида противостоять групповому давлению, как *проблема конформности*.

В политическом и моральном смысле слово "конформизм" обозначает сознательное приспособленчество к господствующим вкусам и мнениям, ориентацию на то, чтобы соответствовать какому-то признанному или требуемому

стандарту. Социально-психологическое понятие конформности или конформного поведения не имеет выраженного негативно-оценочного характера и обозначает такое поведение, когда в случае расхождения во мнениях между индивидом и группой индивид поддается, уступает групповому нажиму. Противоположное понятие – независимое, самостоятельное поведение, когда индивид сам вырабатывает мнение и отстаивает его перед другими. Эта оппозиция распространяется также и на внутренние свойства личности.

Конформность необходимо отличать от некоторых других похожих на нее явлений. Например, единообразие общественных верований, ценностей и привычек вовсе не обязательно связано с групповым давлением. Выполнение раз личных условностей (например, правил вежливости) также не свидетельствует о конформности: человек может следовать этикету, моде и другим общепринятым условностям и быть вполне независимым в своих суждениях и поведении, а вызывающие манеры нередко прикрывают именно отсутствие внутренней самостоятельности.

Понятие конформности применимо только к определенному способу разрешения конфликта между индивидом и группой. Мера конформности – степень подчинения индивида групповым стандартам и требованиям. Это подчинение может быть чисто внешним: индивид не меняет своих взглядов, но не высказывает их вслух, делая вид, что разделяет позицию группы. В этом случае, как только давление прекращается или как только индивид выходит из-под контроля соответствующей группы, он снова действует в соответствии со своей личной установкой. Гораздо сложнее и глубже "внутренняя конформность", когда под давлением группы человек меняет свое первоначальное мнение, установку, усваивая точку зрения большинства, причем не в силу убедительности аргументов (их может вообще не быть), а просто из боязни оказаться в изоляции.

Такое же уточнение необходимо и в отношении понятия "независимости", "независимого субъекта". Далеко не всякий, кто в том или другом случае не поддается групповому давлению, может быть назван "независимым". И в обыденной жизни, и в психологических экспериментах часто встречается явление негативизма – установка действовать и говорить "наоборот". Это может объясняться враждебным отношением индивида к группе и желанием подчеркнуть свою независимость от нее. Чаще всего за этим скрывается тот факт, что наиболее авторитетной референтной группой для данного индивида является какая-то другая группа, с другими нормами и ценностями. Например, общеизвестный негативизм подростков по отношению к родителям и вообще старшим, будучи одним из способов утверждения своей самостоятельности, сочетается с весьма жесткой конформностью внутри коллектива сверстников. Как бы то ни было, зная ценности, на которые ориентируется группа, можно легко предсказать поведение негативиста (он будет утверждать или делать противоположное), тогда как мнение независимого субъекта из групповой позиции вообще не вытекает, его решение является автономным.

Явление конформности, как таковое, известно давно. Вероятно, никто не описал его ярче, чем Андерсен в сказке о голом короле. В 50-х годах американский психолог С.Аш поставил такой опыт [15]. Группа студентов, состоящая из семи-девяти человек, получала следующую инструкцию: "Перед вами два белых листа. На левом – одна черта, на правом три черты разной длины. Они имеют порядковые номера 1, 2 и 3-й. Одна из этих линий равняется контрольной линии слева. Вы должны сказать, какая это линия, назвав соответствующий номер. Будет 12 таких сравнений. Отвечает каждый по очереди, справа налево. Ответы будут регистрироваться по специальной форме". Разница в длине предъявлявшихся отрезков была настолько значительна, что при контрольных опытах, где испытуемые отвечали поодиночке, никто не ошибался. Но секрет эксперимента состоял в том, что вся группа, за

исключением одного человека, была в сговоре с экспериментатором и единодушно давала заранее согласованные неправильные ответы. Как же поступит испытуемый "наивный субъект", которому приходится отвечать последним или предпоследним и на которого давит неправильное, но единодушное мнение группы? Поверит он собственным глазам или мнению большинства? Ведь речь идет о простом пространственном восприятии, где расхождение с группой не затрагивает никаких социальных или идеологических ценностей, да и сама группа является искусственной.

В первой серии опытов Аша 123 испытуемых "наивных субъекта" высказали по 12 суждений каждый. Из общего числа ответов 37% были неправильными, то есть соответствовали мнению большинства. При этом обнаружились сильные индивидуальные вариации: от полной независимости одних индивидов до полного подчинения во всех 12 тестах других.

После каждого опыта Аш интервьюировал испытуемых, выясняя их реакцию на происшедшее. Все они говорили, что мнение большинства было для них чрезвычайно важно. Обнаружив расхождение своего мнения с мнением остальных, они подвергали сомнению собственное восприятие, а не восприятие большинства. Даже "независимые" субъекты, не поддавшиеся давлению, признавали, что чувствовали себя крайне дискомфортно. Как сказал один из них, "несмотря ни на что, у меня был какой-то тайный страх, что я чего-то не понял и могу ошибиться, страх обнаружить какую-то свою неполноценность. Гораздо приятнее, когда ты согласен с другими".

С некоторыми изменениями методики опыты Аша были повторены в 60-х годах ленинградским психологом А.П.Сопиковым на нескольких группах детей и подростков. Результаты оказались аналогичными, но дополнительно выяснилось, что конформность в младших возрастах выше, чем в старших; она постепенно уменьшается с возрастом до 15-16 лет, после чего заметных сдвигов уже не наблюдается. У девочек конформность в среднем на 10% выше, чем у мальчиков тех же возрастов (7-18 лет). Конформные реакции довольно устойчивы, от них нельзя освободиться по желанию: группе школьников, которые уже раз прошли эксперимент и знали, в чем его суть, было предложено "провериться" еще раз, но и на сей раз процент неверных ответов остался прежним или даже возрос, так как испытуемые пытались угадать, правильно ли подсказывает группа. Конформность возрастает по мере усложнения поставленной задачи. И это естественно, так как, чем сложнее задача, тем меньше уверенность индивида в правильности своего решения.

Как осмысливают и переживают люди расхождение собственного восприятия и мнения большинства? Есть несколько типичных реакций:

1. Индивид винит себя, объясняя расхождение с остальными своей некомпетентностью или личными недостатками ("У меня плохое зрение", "Я не понял задачи"). Здесь сказывается низкая самооценка и недоверие к себе. Впрочем, это можно объяснить и иначе: действительная причина конформности боязнь расхождения с группой, а то, что в дальнейшем выдается за причину, – фактически запоздалая "рационализация" поступка.

2. Индивид винит группу, объясняя расхождение с ней тем, что другие "не поняли задачи", "поспешили" и т.д. Такая реакция, естественно, помогает сопротивляться давлению группы.

3. Индивид пытается примирить несовпадающие мнения, ссылаясь на объективные условия ("Вероятно, с разных точек зрения объект виден по-разному, поэтому я вижу его так, а другие иначе"). Хотя такое объяснение в принципе допускает возможность нескольких правильных ответов, многие люди тем не менее отказываются от собственного мнения в пользу точки зрения большинства.

4. Некоторые объясняют несовпадение взглядов индивидуальными различиями, особенно когда речь идет о вопросах, предполагающих какую-то личную, субъективную реакцию ("что поделаешь, такова жизнь, люди устроены по-разному").

5. Отдельные люди пытаются просто "не замечать" факта расхождения мнений. В опытах другого американского психолога Р.Крачфилда, где мнение группы выражалось световыми сигналами (зажигались лампочки разного цвета), некоторые испытуемые заслоняли глаза, чтобы не видеть этих сигналов и таким путем сохранить независимость своих суждений, изолировавшись от группы. Другие, наоборот, старались не смотреть на доску и следили только за сигналами. Не чувствуя себя в силах разрешить противоречие, они пытались отключиться от него, отрицать самый его факт. Такое часто бывает и в обыденной жизни: человек, догматически усвоивший определенную точку зрения, не желает вникать в аргументы оппонента и отклоняет предлагаемую дополнительную информацию, так как боится запутаться.

Экспериментальные исследования конформности поста вили перед психологией ряд вопросов: 1) Каковы предпосылки конформного поведения? 2) С какими личными чертами соотносится конформность, можно ли говорить о конформной личности? 3) Какие психические механизмы обуславливают или опосредствуют конформное поведение и каково при этом соотношение мотивационных (защитные механизмы) и когнитивных факторов? 4) Каковы психологические последствия конформных действий, как сказывается вынужденный отказ от собственных мнений и установок ("противоустановочное поведение") на эмоциональном состоянии, убеждениях и социальном поведении личности после того, как внешнее давление и связанный с ним конфликт проходит?

В центре внимания С.Аша, Р.Крачфилда и их последователей были первые два вопроса. Разумеется, они понимали, что однозначно ответить на эти вопросы нельзя. Прежде всего степень конформности зависит от характера соответствующей ситуации, как объективной, так и субъективной, переживаемой субъектом. Реакция каждого человека на групповое давление будет различной в зависимости от конкретных условий. Так, имеют значение состав и структура группы; значимость (авторитетность) группы для индивида; его собственное положение в группе; значимость обсуждаемых вопросов, насколько они затрагивают непосредственные интересы испытуемого и насколько он к ним подготовлен; степень авторитетности участников взаимоотношения и т.д. Критически анализируя опыты Аша, советские психологи отмечали, что его опыты, строго говоря, проверяли не столько влияние на мнение индивида групповых норм, сколько его отношение к группе как к источнику информации. Кроме того, лабораторные опыты не воспроизводят всей сложности реальной социальной ситуации [16]. Есть разница между случайной группой, составленной для эксперимента, между членами которой отсутствуют устойчивые личные и функциональные отношения, и органичным коллективом, члены которого связаны друг с другом значимой совместной деятельностью. Давление группы будет ощущаться тем сильнее, чем важнее для индивида принадлежность к данной группе, чем строже групповая дисциплина и чем больше данное расхождение затрагивает основные групповые ценности. Одно дело разойтись со случайными людьми в оценке длины отрезков, другое дело – разойтись с товарищами по работе в решении принципиального вопроса.

Расхождение с авторитетным коллективом, принадлежность к которому существенна для личности, неизбежно затрагивает ее ценностные ориентации и самоуважение. Человек не может ежесекундно проверять и взвешивать все свои слова и жесты, очень многие его мысли и действия являются автоматическими. Делая то, что принято в его кругу, он считает это само собой разумеющимся. Но как быть, если вдруг возникает расхождение?

В этой ситуации и сказывается, что личность не есть простая функция частной "социальной роли", что в каждом нашем поступке аккумулирован весь наш осознанный и даже неосознанный жизненный опыт.

Отдельные эпизоды конформного поведения в экспериментальных или реальных условиях еще не дают оснований считать человека психологически конформным. Помимо многообразия жизненных ситуаций значение имеет сложность ролевой структуры личности и ее референтных групп. Личность может проявлять высокую степень конформности в одной, более жестко структурированной роли и самостоятельность – в другой, допускающей более широкую вариативность.

Многое зависит и от уровня компетентности.

В одном эксперименте [17] группа испытуемых решала задачи на мысленную перестройку пространственных форм. Каждый участник, не общаясь с другими, сообщал свое решение экспериментатору и одновременно указывал, насколько он уверен в правильности своего решения. Наиболее способные к такого рода деятельности люди обнаружили не только объективно более высокие результаты, но и большую уверенность в них, а тем самым и в своей способности к решению подобных задач. Во второй серии опыта испытуемым разрешили, прежде чем ответить самим, прослушать, как решили задачу другие участники, причем им "подсказывались" неверные ответы. У более способных людей число правильных ответов в новой ситуации несколько уменьшилось, одновременно снизилась и их уверенность в себе. Менее способные испытуемые, следуя подсказке, стали теперь, как правило, отвечать неверно, а их уверенность в правильности своих решений значительно возросла. Таким образом, изменившаяся ситуация (групповое давление) повлияла на всех, но в разной степени и в разных направлениях. Более способные и, что особенно важно, сознающие свои способности люди в своих суждениях ориентируются преимущественно на собственное мнение, хотя расхождение с группой в какой-то мере снижает их самооценку. Менее компетентные и способные, напротив, ориентируются преимущественно на чужое мнение, а главным критерием самооценки служит для них совпадение с мнением большинства, то есть налицо конформное поведение.

Однако есть люди, проявляющие высокую конформность постоянно, в самых разнообразных ситуациях. Изучив группу таких людей, тот же Р. Крачфилд пришел к выводу, что им свойственны некоторые общие черты: в познавательной, когнитивной, сфере – менее развитый интеллект, замедленность мыслительных процессов, отсутствие оригинальных идей; в сфере мотивации и эмоций – меньшая сила характера, пониженное самообладание в стрессовых ситуациях, эмоциональная скованность, подавленные импульсы, тревожность; в сфере самосознания – выраженное чувство личной неполноценности, пониженное самоуважение, недостаток веры в себя, большая поверхностность и меньшая реалистичность представлений о себе, чем у "независимых"; в сфере общения – повышенная озабоченность мнением о них других людей, пассивность, внушаемость, зависимость и в то же время недоверчивость и настороженность в межличностных отношениях. Способность правильно судить о людях у конформистов ниже, чем у "независимых" субъектов. Их личные установки и ценности отличаются обыденностью, тяготением к морализированию, нетерпимостью ко всему, что кажется "отклонением от нормы", что связано с общим догматизмом, стереотипностью мышления. По некоторым данным, конформность статистически коррелирует с невротизмом, хронической тревожностью, авторитарностью.

Повод для определенной личностной интерпретации конформности представляло сходство черт "конформиста" и так называемой "авторитарной личности". Понятие это было первоначально введено Э. Фроммом для обозначения типа "социального

характера", делающего человека потенциально предрасположенным к восприятию и усвоению фашистской идеологии. Позже группа американских ученых во главе с Т. Адорно попыталась эмпирически обосновать это понятие, проследив связь между расово-этническими предубеждениями и антидемократическими взглядами, с одной стороны, и некоторыми психологическими особенностями личности – с другой [18]. "Авторитарную личность" характеризуют, по мнению этих исследователей, следующие главные черты: конвенционализм – строгая приверженность обыденным, общепринятым нормам и ценностям американского "среднего класса"; авторитарное подчинение – некритическое отношение к идеализированным моральным авторитетам своей группы; авторитарная агрессия – подозрительность, презрительно-враждебное отношение к людям, поведение которых чем-то выделяется из массы; антиинтрацепция – негативное отношение к эмоциям, чувственным удовольствиям, воображению, культ практицизма в противоположность эстетической активности; суеверия и стереотипность мышления; ориентация на власть и "твердость" – идентификация с властными фигурами, всяческое подчеркивание силы и твердости; разрушительность и цинизм враждебное отношение к людям вообще и стремление их принизить; проективность – настороженное отношение к миру и тенденция проецировать вовне собственные подавленные импульсы, приписывать их кому-то другому.

Подвергнув две крайние группы людей – наиболее и наименее авторитарных – клиническому обследованию с помощью проективных тестов, исследователи заключили, что они сильно отличаются друг от друга и по характеру самосознания. "Неавторитарная (толерантная) личность" обнаруживает гораздо большую готовность и способность осознавать свои отрицательно оцениваемые тенденции и импульсы (такие, как страх, слабость, пассивность, агрессивные чувства). "Авторитарная личность", напротив, не способна удовлетворительно интегрировать их в своем самосознании и поэтому – защитная реакция! – не осознает их. Стремления "авторитарной личности" направлены главным образом к достижению внешнего успеха, престижа и материальных благ, оставляя мало места для личных, интимных привязанностей и удовлетворенности деятельностью как таковой. Неспособность к эмоциональным и глубоким личным отношениям в сочетании с представлением о мире как угрожающем и враждебном заставляет ее стремиться либо самой овладеть властью, либо привлечь людей, облеченных властью, на свою сторону.

Теория "авторитарной" личности имела явно антифашистскую направленность. Однако ее теоретико-методологические основы весьма шатки. Социологически главный порок концепции "авторитарной личности" в том, что идеологические ориентации, имеющие явно социальную природу (этническая и расовая предубежденность, антидемократизм и т.п.), она пытается вывести "изнутри" индивидуального сознания как проявления личностной неадекватности [19]. Хотя какие-то свойства личности делают ее неодинаково восприимчивой к тем или иным идеям, содержание этих идей не может быть выведено из внутриспсихических процессов. Расист совсем не обязательно невротик или психопат. Население южного американского штата Миссисипи сильнее предубеждено против негров, чем население штата Миннесота не потому, что в Миссисипи больше невротиков, а потому, что расизм составляет здесь неотъемлемую часть общественной психологии, что, в свою очередь, объясняется социальными, а не индивидуально-психологическими причинами.

Не меньше возражений вызывает психоаналитическая трактовка "авторитарного синдрома" как исключительно эго-защитного феномена. Авторитаризм может быть просто частным случаем более общей когнитивной черты – догматизма. Догматическое сознание – "закрытое сознание", невосприимчивое к информации,

противоречащей ранее сложившимся убеждениям. Оно отличается узостью кругозора, побуждающей личность воспринимать окружающий мир в черно белом варианте, как нечто неизменное, раз и навсегда фиксированное. "Овеществление" мира, естественно, распространяется и на собственное "Я", подвижность и изменчивость которого кажется недостатком по сравнению со стабильностью нормативного эталона, воспринимаемого как идеал. Но когнитивная авторитарность может быть следствием не только "закрытости сознания", а также низкого образовательного, культурного уровня в сочетании с недостатком самостоятельности в труде и общественной деятельности. На первый план при этом снова выходят макросоциальные условия – классовое угнетение, отчуждение труда и т.д.

Экспериментальные исследования конформности, абстрагирующиеся от этих факторов, дают весьма противоречивые результаты. Разные авторы по-разному трактуют соотношение конформности с такими явлениями, как подражание, внушение, потребность в одобрении, соглашательство, обиденность и т.д. Что же касается рефлексивного "Я", то, Хотя установлено наличие слабой обратной связи между конформностью и самоуважением (сопряжение высокой конформности с низким самоуважением), корреляция некоторых других черт личности и ее поведения, особенно авторитаризма, с конформностью представляется психологам весьма проблематичной.

Дело здесь не только в неопределенности и несогласованности психологических категорий. Постановка экспериментов Аша и других строилась на абстрактном *противопоставлении* индивида и группы, допускавшем только два типа поведения – конформное и неконформное. Личность могла утвердить в них свою независимость только отрицательно, сказав "нет". Между тем, как убедительно показали многолетние исследования группы советских психологов под руководством А.В.Петровского, если вместо произвольной подставной группы берутся взаимоотношения людей в реальных коллективах, сплоченных совместной деятельностью, общими делами и т.д., конфликт может разрешаться путем не только подчинения индивида группе (конформность) или сохранения прежней позиции (независимость), но и *сознательного принятия* личностью групповых норм и стандартов, что как раз и характерно для взаимоотношений внутри социалистических трудовых коллективов. Наряду с внутригрупповой внушаемостью, когда индивид бесконфликтно принимает, усваивает мнение группы, и конформностью, когда расхождение мнений индивида и группы разрешается путем уступки групповому давлению, существует *коллективистическое самоопределение*, когда личность сознательно принимает основные ценности коллектива и готова отстаивать их даже вопреки мнению большинства, которое от этих ценностей отступило.

В серии экспериментов психолога И.А.Оботуровой сначала выяснялись ценностные ориентации группы школьников, а затем от имени подставной группы им предъявлялись противоречащие этим ценностям суждения. Создавалась своего рода "психологическая центрифуга", позволявшая выявить людей, способных в условиях группового давления отстаивать первоначально принятую группой (и ими самими) позицию, которой группа якобы изменила, и отделить их от индивидов, поддавшихся давлению и изменивших первоначальному выбору. Этот эксперимент подтвердил, что сила коллективистического самоопределения зависит как от общих, ранее сформировавшихся ценностных ориентаций личности, так и от степени сплоченности группы, вовлеченности ее членов в совместную деятельность и ценностно-ориентационного единства коллектива.

Сознательное коллективистическое самоопределение внешне может показаться похожим на конформность, но в действительности в корне противоположно ей.

Самостоятельность проявляется здесь не негативно, как отсутствие зависимости, а *позитивно*, как сохранение верности ранее выбранным ценностям, высокая социальная включенность и выдвигание конструктивных предложений и альтернатив.

Еще на одну слабую сторону американских исследователей конформности указал французский социальный психолог С.Московиси, отметив, что, каковы бы ни были их субъективные намерения, функционалистская модель "социального влияния", из которой они исходят, идеологически консервативна [20]. "Группа" изображается в ней как нечто единое и стабильное, а социальное влияние – как распределенное неравно и направленное прежде всего на поддержание и укрепление социального контроля и согласия. Между тем реальные социальные группы и коллективы большей частью неоднородны, в них происходит борьба мнений, интересов и т.д.

Это верно и применительно к социалистическим коллективам. Исчезновение классового антагонизма не означает всеобщего согласия и бесконфликтности. Ничто новое не утверждается без борьбы. В коллективе, где отношения строятся на демократических, подлинно коллективистских началах, потенциальным источником и реципиентом влияния является *каждый* его член, независимо от своего ранга, и это влияние может быть направлено как на поддержание существующих норм, так и на их изменение в соответствии с новыми потребностями и задачами общей деятельности. Но это неизбежно влечет за собой возникновение и разрешение конфликтных ситуаций, причем главным фактором здесь является не влияние арифметического большинства, а стиль поведения той части группы (степень ее активности, способности убедить колеблющихся), новаторские, инициативные требования которой обоснованы и отвечают коренным потребностям развития данного коллектива, а также общества в целом.

Поэтому в социально-нравственной оценке деятельности любого конкретного коллектива имеет значение не только уровень его сплоченности и ее идейная основа, но и нравственный климат, предполагающий демократичность, самокритичность, обеспечивающий возможность беспрепятственного выдвижения, обсуждения и в случае одобрения реализации новых идей и начинаний.

Групповые и общественные интересы, особенно если речь идет о непосредственных, ближайших интересах, далеко не всегда совпадают. И групповой эгоизм несколько не лучше индивидуального.

Проявления группового эгоизма и местничества не только противоречат принципам социалистической социально-экономической политики и несовместимы с нравственными нормами нашего общества, но и нередко наносят прямой ущерб, создавая диспропорции или иные помехи для планомерного и эффективного развития экономики. Не случайно в постановлениях пленумов ЦК КПСС, состоявшихся в 1983-1984 гг., в выступлениях руководителей нашей партии и государства подчеркивалась необходимость поставить решительный заслон подобного рода явлениям.

Отнюдь не однородна и индивидуальная мотивация поведения членов группы. Эксперименты убедительно показывают, что желание быть "как все", как большинство вовсе не так всеобщее, как полагали американские исследователи. Эта установка противоречит не менее значимой потребности личности быть и сознавать себя самобытной, оригинальной. Отсюда разные реакции на расхождение с группой. Один человек, осознав, что отличается от других, старается уподобиться им (конформность), другой апеллирует к идее сосуществования, добиваясь признания своих мнений такими же законными и нормальными, как мнение большинства (принцип нормализации), третий же идет на открытый конфликт с большинством, добиваясь изменения общей ситуации, перестройки ее в соответствии со своими идеями (принцип обновления).

В принципе каждый человек способен действовать по всем трем канонам, в зависимости от своей установки в конкретной ситуации. И социально-нравственная оценка поведения личности определяется не тем, идет ли она "вместе" с коллективом или "против" него, а тем, насколько ее поведение соответствует общим социально-этическим принципам, отражающим коренные интересы общества.

Альтернатива "независимость *или* конформность" представляется неразрешимой только в том случае, когда она сформулирована отрицательно, не оставляя места для конструктивного творчества индивида. В действительности это частный случай позитивной диалектики *самостоятельности* и *сопричастности*.

Оба понятия имеют положительную социально-нравственную ценность и предполагают одновременно различие и взаимопроникновение "Я" и "Мы". Самостоятельность подразумевает независимость, свободу от внешнего принуждения, умение и желание жить своим умом, постоять за себя и т.д. Однако индивидуальная автономия, подразумеваемая этим понятием, практически реализуется благодаря *включенности* индивида в некоторое социальное целое, осознаваемой как *сопричастность* [21]. Это не просто принадлежность к какой-то общности, но и глубокая личная вовлеченность, *соучастие*, благодаря чему индивид сознает себя одновременно частью коллектива, его ответственным представителем вовне и автономным субъектом деятельности внутри.

Последнее обстоятельство особенно важно для раскрытия сущности феномена *деиндивидуализации*. Социальной психологией уже в XIX в. было отмечено, что, находясь в толпе, индивид нередко утрачивает самоконтроль, рациональность и критичность, легче поддается иррациональным импульсам, внушению и т.д. Неправоммерно отождествив на этом основании "толпу" и "массу", Г.Лебон и Г.Тард сделали далеко идущие реакционные выводы, подхваченные современными буржуазными теориями "массового общества". Но что такое деиндивидуализация в психологическом плане?

По определению американского психолога Э.Динера, одна из главных черт процесса деиндивидуализации заключается в том, что определенные групповые ситуационные факторы блокируют развитие индивидуального самосознания. Деиндивидуализированные лица психологически отрезаны от осознания себя как отдельных индивидов и от наблюдения за собственным поведением [22]. Этому могут способствовать разные факторы – слишком тесная идентификация с группой; анонимность; утрата чувства ответственности, точнее, перенос ее на кого-то другого; эмоциональное возбуждение; потеря чувства времени; сенсорная перегрузка (громкий шум, музыка, яркие, быстро сменяющиеся зрительные восприятия); интенсивная физическая вовлеченность; снижение уровня сознательности под влиянием алкоголя, наркотиков и т.п. Под воздействием этих факторов у индивида снижается уровень самонаблюдения, самооценивания и озабоченности социальной оценкой, в результате чего ослабляется самоконтроль, основанный на чувствах вины, стыда и страха, снижается порог совершения таких действий, которые при нормальных обстоятельствах затормаживаются (например, агрессия). Поведение человека в таких ситуациях становится эмоционально-импульсивным, влияние обычных сдерживающих стимулов ослабевает, действия трудно прекратить; ослабевает память и появляются искажения в восприятии; усиливается чувство привязанности к данной группе и нечувствительность к другим, более отдаленным референтным группам; короче индивид теряет как внешний, так и внутренний самоконтроль, перестает осознавать себя автономной личностью.

Экстатическое слияние с непосредственным окружением и забвение всего остального, включая собственное "Я", может быть эмоционально очень приятным. Некоторые западные философы и психологи даже усматривают в таких состояниях единственное доступное человеку "подлинное существование". Но в контексте

группового, социального поведения деиндивидуализация крайне опасна. Она часто влечет за собой рост агрессивности, проявлений немотивированной жестокости, вандализма и иного антисоциального поведения. Причем дело здесь не только в анонимности, позволяющей индивиду, не боясь ответственности, проявлять свойственную ему, но сознательно подавляемую в других условиях жестокость. Снижение уровня индивидуального самосознания как бы отдаёт личность на произвол внешних воздействий, сила и направленность которых зависит от той группы, которой человек доверился, и особенно от ее лидеров.

Коллективизм в марксистском его понимании вовсе не означает отказа от собственной индивидуальности. Определение "Я" через "Мы" всегда предполагает два вопроса,

Во-первых, каков объем этого "Мы"? Это может быть и непосредственная первичная группа принадлежности (семья, школьный класс, производственный коллектив, общественная организация), и более общие референтные группы, и широкие социальные общности – народ, страна, человечество. От соотношения и иерархии разных "Мы" зависит масштаб социально-нравственных самооценок, характер идеалов и само содержание рефлексивного "Я". Чем шире его социальное "Мы", тем самостоятельнее индивид по отношению к конкретной, частной группе, предписания которой он воспринимает в более широком ценностном масштабе.

Во-вторых, как мыслится соотношение "Мы" и собственного "Я", насколько глубок здесь момент активности и ответственности? Социалистическое общество существенно сблизило понятия "мое" и "наше". Один английский писатель тонко подметил, что советские люди и его соотечественники по-разному говорят об одних и тех же вещах. Например, в Братске ему говорили: "Здесь мы ставим дома", или "Мы пускаем новый завод", или "Мы построили новую плотину". В Англии же всегда слышишь только: "Говорят, в будущем году они начнут строиться на том земельном участке". Если спросить рабочего в Ноттингеме: "Что это вы тут строите, приятель?", он ответит: "Да вот они хотят ставить электрическую станцию", "Они опять строят новые дома для учреждений". А в Советском Союзе все говорят: "Мы строим", будь то писатель, заместитель председателя горсовета, боксер, водитель такси, студент, работница, выкладывающая плитками пол в помещении электростанции.

Такое ощущение *сопричастности* к делам страны, общества важная морально-психологическая сторона социалистического образа жизни. Но у всех ли личностно-активно это "Мы"? Если боксер говорит: "Мы строим", значит, стройка ему небезразлична. Но отсюда еще не вытекает, что он сам в ней участвует. Формула "Мы" обманчива. Муха на рогах у вола тоже говорит: "Мы пахали". Подлинная сопричастность обязательно предполагает *соучастие*, которое, в свою очередь, невозможно без личной автономии. И это не абстрактная теория, а живая реальность нашей повседневной жизни и практики коммунистического воспитания.

Практика коллективных взаимоотношений, в ходе которой индивид усваивает определенные правила поведения, предшествует осознанию этих правил и выработке самостоятельного к ним отношения. Именно это имел в виду А.С.Макаренко, когда писал, что главным объектом воспитания должен быть коллектив как целое и "самой реальной формой работы по отношению к личности является удержание личности в коллективе, такое удержание, чтобы эта личность считала, что она в коллективе находится по своему желанию добровольно, и, во-вторых, чтобы коллектив добровольно вмещал эту личность. *Коллектив является воспитателем личности*" [23].

Однако Макаренко всячески подчеркивал противоположность советской дисциплины как дисциплины преодоления, борьбы и движения вперед дисциплине торможения, основанной на системе запретов (не делай того, не делай другого!). Без запретов и ограничений, как таковых, не обходится ни одно общество, ни один

коллектив. Но дисциплина торможения сама по себе не способствует воспитанию активного, самостоятельного члена общества. Она прививает одним покорность и конформизм, а у других вызывает слепой индивидуалистический протест, бунт не только против принудительности норм, но и против коллективности как таковой. Недаром июньский (1983 г.) Пленум ЦК КПСС связывает задачу укрепления трудовой и государственной дисциплины не только и не столько с административным контролем, но прежде всего с ростом социалистической сознательности самих трудящихся, с развитием у них чувства хозяина.

Формирование разносторонней, творческой индивидуальности – одновременно цель коммунистического общества и необходимое условие общественного прогресса. Там, где нет уважения к личности, где индивиды нивелируются, не может быть и подлинной коллективности, а демократия становится чисто формальным механизмом.

Конформность иногда кажется просто несовершенной, незрелой нормой коллективизма. На самом же деле она вырастает из тех же социально-психологических корней, что и индивидуализм: в основе обоих лежит представление (чаще всего неосознанное) о коллективе как о некоей внешней силе. Только в одном случае с этой силой пытаются бороться, а во втором – ей пассивно подчиняются.

Иногда говорят: "Коллектив не может ошибаться", "Человек, который выступает против коллектива, – эгоист". Но вряд ли без оговорок с этим можно согласиться. Бывает, что коллектив может стоять и на ложных позициях. Еще важнее психологическая сторона дела. Вдумаемся, что значит утверждение: "Коллектив не может ошибаться". Мой коллектив – это мои товарищи, включая меня самого. Утверждая непогрешимость коллектива, я утверждаю тем самым свою собственную непогрешимость. За этой формулой может стоять и такое рассуждение: "Коллектив – это не я, и я не могу отвечать за решение коллектива". Конформист – равнодушный индивидуалист, стремящийся переложить ответственность за свою деятельность на кого-то другого. Он "всегда с коллективом" только потому, что так спокойнее, не нужно ни бороться, ни думать. Как сказал один сатирик, ничто так не способствует душевному спокойствию, как полное отсутствие собственного мнения. Но это спокойствие есть род предательства и по отношению к коллективу, и по отношению к самому себе.

Возьмем нарочито простой пример. Идет комсомольское собрание. В зале сто человек. Я один из них. Обсуждается персональное дело. Если бы мне предстояло единолично решить судьбу своего товарища, мне было бы очень трудно. Вероятно, я долго сомневался бы, рассматривая вопрос с разных сторон, взвешивая "за" и "против", мне потребовались бы дополнительные материалы, и даже после принятия решения я бы думал о его возможных последствиях. Но я не один. Нас сто человек. И я снимаю с себя ответственность, не думаю, даже не очень вслушиваюсь в суть дела, я просто полагаюсь на большинство: "людям виднее". Но каждый из остальных 99 тоже может полагаться на остальных 99, в том числе и на меня. В результате единогласно принимается решение, за которое никто индивидуально не несет моральной ответственности. И если потом окажется, что решение было неверным, все со спокойной совестью говорят: "Мы не знали", "Мы не ведали", "Мы поверили другим". Но так ли существенна разница между равнодушным, который не хотел знать, и трусом, который знал, но побоялся сказать? Коллективность решений без индивидуальной моральной ответственности практически оказывается формой коллективной безответственности.

Хорошо сказал один ленинградский инженер, начальник цеха большого завода, о своем принципе подбора кадров: "Опереться можно только на то, что оказывает сопротивление" [24]. Воспитание в людях самостоятельности величайшая социально-педагогическая задача. В условиях развитого социализма исчезли

классовые антагонизмы, но существует борьба нового и старого, возникают трудности и противоречия. Необходимое условие своевременного разрешения этих противоречий – свободный обмен мнениями, прямое и открытое обсуждение всех острых вопросов. Всесторонность, необходимая для принятия правильного решения, возможна только на основе обобщения множества разных точек зрения, каждая из которых освещает один какой-то аспект. Не надо бояться многообразия взглядов, напротив, стоит приветствовать его как необходимую предпосылку обоснованного решения. Инициативу, остроту, самостоятельность – вот что особенно ценил в людях В.И. Ленин. Нам нужны такие люди, говорил он, за которых "можно ручаться, что они ни слова не возьмут на веру, ни слова не скажут против совести", которые не побоятся "признаться ни в какой трудности" и не испугаются "никакой борьбы для достижения серьезно поставленной себе цели" [25].

Но чтобы люди в массе поступали таким образом, необходимы не только объективные условия, в виде системы демократических институтов, но и определенные внутренние, мотивационные предпосылки, включая доверие к себе и своему разуму, развитое чувство собственного достоинства и самоуважение.

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

[Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры \(Киев\)](#)

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

Самоуважение и последовательность "Я"

Нет несчастней того,
Кто себя самого испугался,
Кто бежал от себя,
Как бегут из горящего дома.
Нет несчастней того,
Кто при жизни с душою расстался,
А кругом – все чужое,
А кругом все ему незнакомо.

М. Петровых

В целостном "образе Я" важная роль принадлежит *мотивационному уровню*. Недаром в обыденном сознании самоописания часто отождествляются с самооценками, да и психологические исследования рефлексивного "Я" на 90% посвящены изучению процессов самооценивания и производного от них самоуважения. Потребность быть хорошего мнения о себе и чувство личного постоянства, последовательности "Я", – важнейшие мотивы самосознания. Но четкое определение элементов мотивационной сферы затруднительно.

Слово "самоуважение" в обыденной речи, а отчасти и в научной литературе подразумевает и удовлетворенность собой, и принятие себя, и сознание собственного достоинства, и положительное отношение к себе, и согласованность своего наличного и идеального "Я". Психологические тесты и шкалы самоуважения стремятся измерить и зафиксировать более или менее устойчивую *степень положительности* отношения индивида к самому себе. По определению С. Куперсмита, "самоуважение выражает установку одобрения или неодобрения и указывает, в какой мере индивид считает себя способным, значительным, преуспевающим и достойным. Короче, самоуважение – это личное ценностное суждение, выраженное в установках индивида по отношению к себе" [26]. В

зависимости от того, идет ли речь об общей самооценке личности или о каких-то отдельных ее ролях и идентичностях, различают общее и специфическое (например, учебное или профессиональное) самоуважение. Поскольку высокое самоуважение ассоциируется с положительными, а низкое – с отрицательными эмоциями, *мотив самоуважения* – это "личная потребность сделать максимальным переживание положительных и минимальным отрицательных установок по отношению к себе" [27].

Высокое самоуважение не синоним зазнайства, высокомерия или несамокритичности. Человек с высоким самоуважением не считает себя лучше других, а просто верит в себя и в то, что может преодолеть свои недостатки. Низкое самоуважение, напротив, предполагает чувство неполноценности, ущербности, недостойности, что оказывает отрицательное воздействие на психическое самочувствие и социальное поведение личности. Для юношей и взрослых с пониженным самоуважением характерна общая неустойчивость "образов Я" и мнений о себе. Они больше других склонны "закрывать" от окружающих, представляя им какое-то "ложное лицо", "представляемое Я". С суждениями типа "Я часто ловлю себя на том, что "разыгрываю роль", чтобы произвести на людей впечатление" и "Я склонен надевать "маску" перед людьми" юноши с низким самоуважением соглашались почти в 6 раз чаще, чем обладатели высокого самоуважения [28].

Люди с пониженным самоуважением особенно ранимы и чувствительны ко всему, что затрагивает их самооценку. Они болезненно реагируют на критику, смех, порицание, остро переживают, если у них что-то не получается в работе или если они обнаруживают в себе какой-то недостаток. Их больше, чем других, беспокоит плохое мнение о них окружающих. Многим из них свойственна застенчивость, склонность к психической изоляции, к уходу от действительности в мир мечты, причем этот уход отнюдь не добровольный. Чем ниже уровень самоуважения личности, тем вероятнее, что она страдает от одиночества (из опрошенных юношей с самым низким самоуважением от одиночества страдают две трети, а с высоким – только 14%). В общении такие люди чувствуют себя неловко, заранее уверены, что окружающие о них плохого мнения (так думает каждый четвертый юноша с низким самоуважением и только один из ста – с высоким). Пониженное самоуважение и коммуникативные трудности снижают и социальную активность личности. Люди с низким самоуважением принимают значительно меньшее участие в общественной жизни, реже занимают выборные должности. При выборе профессии они избегают специальностей, связанных с необходимостью руководить, а также предполагающих дух соревнования. Даже поставив перед собой определенную цель, они не особенно надеются на успех, считая, что у них нет для этого необходимых данных.

Люди, являющиеся лидерами в своих группах, обычно обладают более высоким самоуважением и чувством уверенности в себе, чем рядовые участники. Индивиды с высоким самоуважением более самостоятельны и менее внушаемы. Положительно относясь к себе, они обычно "принимают" и окружающих, тогда как отрицательное отношение к себе часто сочетается с недоверчивым или недоброжелательным отношением к другим людям.

Люди с высоким самоуважением значительно больше удовлетворены своей жизнью. Низкое самоуважение – один из характерных спутников депрессии. У обследованных в рамках Мичиганского лонгитюда 2213 юношей – десятиклассников низкое самоуважение коррелировало с многочисленными эмоциональными расстройствами: отрицательными эмоциональными состояниями, переживанием "несчастья", соматическими симптомами и агрессивными побуждениями [29].

Американский психолог Г.Каплан на основе обобщения научных данных и собственного 10-летнего лонгитюдного исследования 9300 семиклассников пришел к

выводу, что пониженное самоуважение положительно коррелирует едва ли не со всеми видами отклоняющегося от нормы поведения: нечестностью, членством в криминальных группах и совершением правонарушений, наркоманией, алкоголизмом, агрессивным поведением и различными психическими расстройствами.

Но как измерить уровень самоуважения? Первоначально исследователи этой проблемы, опираясь преимущественно на данные медицинской психологии, считали главным показателем пониженного самоуважения расхождение образов "наличного" и "идеального" "Я". Но оказалось, что такое расхождение вполне нормально; часто самооценка снижается, потому что повышаются требования к себе. Такая рассогласованность важнейший стимул самовоспитания и самосовершенствования. Кроме того, самоуважение зависит от соотношения позитивных (принятие себя, самовозвышение) и негативных (отвержение себя, самоуничижение) установок, которые до некоторой степени автономны.

Уровень самоуважения и факторы, от которых он зависит, с возрастом меняются. Самоуважение подростков и юношей еще во многом зависит от условий семейного воспитания, отношений с родителями: родительская забота и любовь способствуют росту, а чрезмерная суровость, частые наказания – снижению самоуважения. С возрастом влияние на самоуважение этих факторов, как и школьных отметок, заметно снижается. У большинства старшеклассников, независимо от их успеваемости, уровень самоуважения растет. Рост продолжается и после окончания школы, когда трудовая деятельность перевешивает отрицательный семейный и школьный опыт. Впрочем, и в детстве связь между уровнем самоуважения и реальными достижениями неоднозначна.

В целом же общее самоуважение – черта весьма устойчивая, и его снижение может иметь долгосрочные последствия, порождая целый ряд трудностей в сфере общения и межличностных отношений.

Самоуничижение, отрицательное отношение к себе, как уже говорилось, тесно связано с девиантным, отклоняющимся от принятых норм, поведением и является одной из главных психологических причин преступности среди молодежи.

Сравнивая динамику долгосрочного самоуважения подростков, начиная с 12-летнего возраста, с их участием или неучастием в девиантном поведении, Г.Каплан выявил, что у подавляющего большинства подростков позитивные самооценки превалируют над отрицательными, причем с возрастом эта тенденция усиливается, а самокритика, недовольство собой помогают преодолевать замеченные недостатки и тем самым повышать самоуважение. Однако у некоторых подростков это не получается, они постоянно чувствуют себя неудачниками. Их негативное самовосприятие проистекает из трех источников:

1. Они считают, что не имеют лично – ценных качеств или не могут совершить лично – ценные действия, а, напротив, обладают отрицательными чертами или совершают отрицательные действия.

2. Они считают, что значимые для них другие не относятся к ним положительно или относятся отрицательно.

3. Они не умеют эффективно использовать эго – защитные механизмы, позволяющие снять или смягчить последствия двух первых элементов субъективного опыта.

Потребность в самоуважении у таких людей особенно сильна, а поскольку она не удовлетворяется социально-приемлемыми способами, они обращаются к девиантным формам поведения. Каплан сравнил уровень самоуничижительного отношения к себе 12-летних подростков с их последующим участием в 28 различных формах девиантного поведения. В 26 случаях корреляции оказались статистически значимыми: из числа школьников с низким, средним и высоким самоуничижением

(при первом тестировании) в мелких кражах год спустя или позже признались соответственно 8, 11 и 14%, исключались из школы 5, 7 и 9%, думали или угрожали совершить самоубийство 9, 14 и 23%, выходили из себя и ломали вещи 21, 27 и 31%.

Дело, конечно, не только в индивидуальных свойствах. Чувство своей неадекватности предъявляемым требованиям способствует образованию у подростка ассоциативной связи между неприятными, мучительными для него переживаниями и той социальной средой, из которой исходят эти требования. Желание соответствовать ожиданиям коллектива, общества ослабевает, а желание уклониться от них, напротив, растет. Вследствие этого установки группы, на мнение которой подросток ориентируется, и его собственное поведение становятся все более антинормативными, а принадлежность к девиантной группе дает ему новые способы самоутверждения, позволяет максимизировать свое "Я" уже не за счет социально – положительных, в которых он оказался банкротом, а за счет социально – отрицательных черт и действий. Бывший минус становится в его сознании плюсом, в результате чего уровень самоуважения повышается.

Разумеется, это не лучший и тем более не единственный способ избавиться от чувства своей неполноценности. "Высокое самоуважение" преступника большей частью проблематично, в нем много напускного, демонстративного. В глубине души он все-таки не может не измерять себя общесоциальным масштабом. Кроме того, компенсаторные механизмы самоуважения так же многогранны, как и сам "образ Я", и большей частью специфичны для той или иной ипостаси "самости". Например, сомнение в своей мужественности может побудить подростка начать курить или пить, и это повысит его мнение о себе как о "крепком парне", но данный сдвиг не обязательно распространится и на другие его самооценки.

Как видим, здесь завязан целый клубок психолого-педагогических проблем.

Учителя и родители часто любой ценой стараются "замкнуть" самоуважение ребенка на учебной успеваемости, не принимая во внимание его достижений в других сферах деятельности. Но тем самым они придают его жизненным целям и его самосознанию опасную односторонность, которая в случае неудачи в учебе может обернуться долгосрочным чувством личной неполноценности, потенциально чреватой психопатологией. Особенно важно учитывать фактор самоуважения при воспитательной работе с так называемыми трудными подростками.

Второй, значительно менее исследованный внутренний мотив – потребность в постоянстве, устойчивости "образа Я". Поскольку, как было показано выше, реальная степень постоянства личностных черт у разных людей различна, их представления о своей изменчивости также варьируются.

Одни охотно признают свою изменчивость. Р.Роллан писал в своих воспоминаниях: "Когда через сорок лет перелистываешь сокровенный "Дневник" своей юности, часто изумляешься: там находишь человека, о существовании которого уже успел забыть. Он кажется совсем чужим... Я вижу перед собой странного мальчика, носящего мое имя и похожего – нет, не на меня (я не узнаю в нем себя!), а на кого-то другого, мне знакомого... Кто же он?" [30].

Другие люди склонны скорее преувеличивать, чем преуменьшать постоянство своих черт. 56% 13-17-летних подростков, описывая свое нынешнее "Я" и то, какими они были 3-5 лет назад, нарисовали практически один и тот же образ; существенные изменения в себе признали лишь четверть опрошенных [31]. Чувство личного постоянства характерно и для большинства взрослых и пожилых людей.

Даже самые изменчивые, непредсказуемые индивиды склонны считать свое поведение вполне последовательным [32]. Люди гораздо легче воспринимают и лучше запоминают информацию о себе, которая соответствует их "образу Я", нежели ту, которая с ним расходится. А люди, признающие свою изменчивость,

кажутся хуже социально приспособленными и более тревожными, чем те, которые особых изменений в себе не замечают, причем это верно как для подростков, так и для взрослых.

Спор о стабильности или, наоборот, пластичности рефлексивного "Я" нередко основан на подмене понятий. Частные самооценки, локальные, специализированные "образы Я" действительно весьма изменчивы. Но их изменение не означает общего изменения "Я-концепции", составляющей ядро личности. Ситуативные сдвиги в "образе Я" исчезают так же быстро, как и появляются. Информация о себе, расходящаяся с собственными представлениями субъекта, принимается во внимание и всерьез учитывается только в том случае, если субъект не может отвергнуть и обесценить ее. И хотя возрастной период стабилизации представлений о себе проблематичен, "образ Я" взрослого человека (начиная с 25 лет) отличается высоким постоянством и мало изменяется вплоть до глубокой старости. При этом самооценка и оценка человека близкими ему людьми (например, супругом) нередко бывают сходными.

Большей частью мотивы самоуважения и последовательности "Я" совпадают. Но как объяснить случаи, когда личность упорно лелеет отрицательный "образ Я", отказываясь прислушиваться к положительным суждениям о себе? Это противоречит теории максимизации "Я" и дает аргументы в пользу теории когнитивной последовательности, в свете которой поддержание существующих представлений о себе для личности важнее, чем ее оценочный тонус. Думается, однако, что противопоставление когнитивных и мотивационных факторов в этом случае, как и в других, неправомерно.

Человек с пониженным самоуважением ценит положительные отзывы выше и страдает от отрицательных отзывов даже сильнее, чем тот, кто уверен в своих достоинствах. Но он склонен меньше доверять положительным оценкам. Причем, как это ни парадоксально, самоуничижение часто бывает средством поддержания самоуважения. С одной стороны, отказываясь пересматривать общее самоуважение в свете частной положительной информации, субъект как бы утверждает этим свою честность (пусть другие хвалят меня, но я-то знаю, что это незаслуженно). С другой стороны, сохранение негативного "образа Я" уберегает и от риска новых проверок и испытаний в столкновении с реальностью. Таким образом, индивидуально-личностные черты (готовность бороться, преодолевать трудности или, напротив, склонность уходить, тушеваться) снова переплетаются с социально-психологическими (ценностные критерии самоуважения).

Итак, индивид должен принимать и уважать себя. Тот, кто этого не может, трудный человек как для себя, так и для окружающих. Но трудный не обязательно плохой. Грань между пониженным самоуважением и повышенной самокритичностью, уверенностью в себе и самоуверенностью, удовлетворенностью собой и самодовольством подвижна и далеко не всегда очевидна. Недаром проблема самооценки особенно остро стоит у творчески одаренных людей.

Творчество невозможно без веры в себя и самостоятельности. Но "езда в незнаемое", используем образное выражение В. Маяковского, напряженный, бескомпромиссный поиск предполагает также большой и мучительный разрыв между "наличным" и "идеальным" "Я". Гибкость и самобытность часто сочетаются у творческих натур, особенно художественных, с повышенной ранимостью, быстрой сменой настроений и неудовлетворенностью собой. Правда, в отличие от невротического самоуничижения, оправдывающего выключение из активной деятельности, творческая личность постоянно стремится к самосовершенствованию и преодолению новых рубежей. Тем не менее, две души Фауста не могут жить в согласии, и это делает его самосознание противоречивым. За творческим подъемом, возвышающим человека, следуют глубокие падения:

Но вновь безволие и упадок,
И вялость в мыслях, и разброд.
Как часто этот беспорядок
За просветленьем настает! [33]

Далеко не каждый может совладать с такими перепадами. Многие великие поэты и художники, открывшие нам глубины человеческой души, – Петрарка, Гоголь, Достоевский, Блок, Флобер, Шуман, Гофман, Кафка, Врубель и другие – не отличались душевным здоровьем. "Мы наслаждаемся чудесной музыкой, прекрасными картинами, всем, что есть на свете изящного, но мы не знаем, что творцы расплачивались за это бессонницей, рыданиями, истерическим смехом, нервной лихорадкой, астмой, падучей, смертельной тоской, а это уже хуже всего..." [34] – писал Пруст.

Разумеется, среди великих художников были люди разного психического склада, и отождествлять гениальность с болезнью не следует. Но и гордиться своим житейским реализмом, приспособленностью и психической уравновешенностью, за которой стоят врожденные особенности нейро-динамической конституции, не стоит. Эмоциональное "приятие" или "неприятие" себя может зависеть от общего баланса положительных и отрицательных переживаний, склонности к самообвинительным или внешнеобвинительным реакциям и т.д. *Самоуважение личности* есть нечто большее, за ним стоит вопрос: "Имею ли я моральное право на уважение?" В его основе лежат определенные представления о *человеческом достоинстве* и его критериях. Психологическая рефлексия перерастает в рефлексивную нравственную, в которой эмпирически-реальное сопоставляется с идеально-должным без всяких скидок на смягчающие обстоятельства.

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

[Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры \(Киев\)](#)

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

Глава пятая СВОБОДА И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ

Генезис морального "Я"

С тропы своей ни в чем не сосупая,
Не отступая – быть самим собой.
Так со своей управиться судьбой,
Чтоб в ней себя нашла судьба любая
И чью то душу отпустила боль.

А. Твардовский

Как ни разнообразны компоненты наших представлений о себе, они обычно так или иначе группируются по оси "хороший-плохой", за которой стоит *нравственная альтернатива добра и зла*. Как же складывается и функционирует система нравственного саморегулирования личности, ее моральное "Я"?

Вопрос этот, одинаково важный для психологов и этиков, распадается на три проблемы: каковы основные *стадии* формирования и развития морального "Я"? Как соотносятся в нем *знания, чувства и поведение*? Является ли моральное сознание субстанциально единым или парциальным, зависящим от особенностей ситуации действия и ее интерпретации субъектом?

В философской и психологической литературе давно уже общепринято выделение трех главных уровней развития морального сознания индивида: *доморальный* уровень, когда ребенок руководствуется своими эгоистическими побуждениями; уровень *конвенциональной морали*, для которого характерна ориентация на заданные извне нормы и требования; наконец, уровень *автономной морали*, для которой характерна ориентация на устойчивую внутреннюю систему принципов [1]. В общем эти уровни морального сознания совпадают с культурологической типологией страха, стыда и совести. На "доморальном" уровне "правильное" поведение обеспечивается страхом возможного наказания и ожиданием поощрения, на уровне "конвенциональной морали" – потребностью в одобрении со стороны значимых других и стыдом перед их осуждением, "автономная мораль" обеспечивается совестью и чувством вины. Хотя общая линия освоения человеком моральных норм, превращения их в "свои" довольно подробно прослежена в отечественной психологии (труды Л.И.Божович, Е.И.Кульчицкой, В.С.Мухиной, Е.В.Субботского, С.Г.Якобсон и других), соотношение поведенческих, эмоциональных и познавательных аспектов этого процесса и тем более соотнесение стадий морального развития с определенным возрастом остается проблематичным.

Наиболее общая теория морального развития личности, охватывающая весь ее жизненный путь и подвергающаяся широкой экспериментальной проверке во многих странах, принадлежит американскому психологу Л.Колбергу [2] Развивая выдвинутую Ж.Пиаже и поддержанную Л.С.Выготским идею, что эволюция морального сознания ребенка идет параллельно его умственному развитию, Колберг выделяет в этом процессе несколько фаз, каждая из которых соответствует определенному уровню морального сознания. "Доморальному уровню" соответствуют стадии:

1. когда ребенок слушается, чтобы избежать наказания, и
2. когда ребенок руководствуется эгоистическими соображениями взаимной выгоды (послушание в обмен на получение каких-то конкретных благ и поощрений).

"Конвенциональной морали" соответствуют стадии:

3. когда ребенок движим желанием одобрения со стороны "значимых других" и стыдом перед их осуждением и
4. – установка на поддержание определенного порядка и фиксированных правил (хорошо то, что соответствует правилам).

"Автономная мораль" переносит моральное решение внутрь личности. Она открывается стадией 5А, когда подросток осознает относительность и условность нравственных правил и требует их логического обоснования, усматривая таковое в принципе полезности. На стадии 5В релятивизм сменяется признанием существования некоторого высшего закона, соответствующего интересам большинства. Лишь после этого (*стадия 6*) формируются устойчивые моральные принципы, соблюдение которых обеспечивается собственной совестью, безотносительно к внешним обстоятельствам и рассудочным соображениям. В последних работах Колберг ставит вопрос о существовании еще более высокой стадии – 7, когда моральные ценности выводятся из более общих философских постулатов. Однако этой стадии достигают, как он считает, немногие. Достижение индивидом определенного уровня интеллектуального развития Колберг считает необходимой, но не достаточной предпосылкой соответствующего уровня морального сознания, а последовательность всех фаз развития универсальной.

Эмпирическая проверка теории Колберга состояла в том, что испытуемым разного возраста предлагалась серия гипотетических моральных ситуаций разной степени сложности. Например, такая. "Женщина умирает от рака. Существует новое лекарство, которое может спасти ей жизнь, но аптекарь требует за него 2 тысячи

долларов – в 10 раз больше, чем оно стоит. Муж больной пытается одолжить деньги у друзей, но ему удается собрать только половину требуемой суммы. Он снова просит аптекаря снизить цену или отпустить лекарство в долг. Тот отказывается. Тогда муж в отчаянии взламывает аптеку и похищает лекарство. Имел ли он право так поступить? Почему?" Ответы оценивались не столько по тому, как испытуемый разрешает предложенную дилемму, сколько по характеру его аргументов, многосторонности рассуждений и т.д. Способы решения сопоставлялись с возрастом и интеллектом испытуемых. Кроме серии сравнительно-возрастных исследований было проведено также 15-летнее лонгитюдное исследование, прослеживающее моральное развитие 50 американских мальчиков от 10-15 до 25-30 лет, и более ограниченный, 6-летний лонгитюд в Турции.

Результаты этой работы в общем подтверждают наличие устойчивой закономерной связи между уровнем морального сознания индивида, с одной стороны, и его возрастом и интеллектом – с другой. Число детей, находящихся на "аморальном" уровне, с возрастом резко уменьшается. Для подросткового возраста типичны ориентация на мнение значимых других или на соблюдение формальных правил ("конвенциональная мораль"). В юности начинается постепенный переход к "автономной морали", однако он сильно отстает от развития абстрактного мышления: свыше 60% обследованных Колбергом юношей старше 16 лет уже овладели логикой формальных операций, но только 10% из них достигли понимания морали как системы взаимообусловленных правил или имеют сложившуюся систему моральных принципов.

Наличие связи между уровнем морального сознания и интеллекта подтверждают и отечественные исследования. Например, сравнение мотивационной сферы несовершеннолетних правонарушителей и их сверстников, которым не свойственно отклоняющееся поведение, показало, что у правонарушителей нравственное развитие значительно ниже. "Стыд для многих правонарушителей – это или "сплав" переживания страха наказания с отрицательными эмоциями, вызванными осуждением окружающих, или же это такой стыд, который можно назвать "стыдом наказания", но не "стыдом преступления". Такой стыд вызывает не раскаяние в собственном значении этого слова, а лишь сожаление, связанное с результатом преступления, – сожаление о неудаче" [3]. Иначе говоря, в их мотивации выражен страх наказания и стыд перед окружающими, но не развито чувство вины. Это отчасти связано с их общим интеллектуальным отставанием: по данным психолога Г.Г.Бочкаревой, уровень интересов 16-17-летних правонарушителей не достигает даже уровня интересов школьников IV-V классов.

Но как связано развитие нравственного сознания личности с ее поведением? На мыслительном уровне показателями морального развития личности служат степень осознанности и обобщенности ее суждений, на поведенческом – реальные поступки, последовательность поведения, способность противостоять искушениям, не поддаваться ситуативным влияниям и т.д.

Экспериментальными исследованиями установлено, что степень зрелости моральных суждений ребенка соотносится с его поведением в ряде гипотетических конфликтных ситуаций, когда он должен решать, будет ли он обманывать, причинять боль другому, отстаивать свои права и т.д. Люди с более высоким уровнем морального сознания менее других склонны к конформному поведению. На более высоких стадиях развития морального сознания его связь с поведением личности теснее, чем на низких, а предварительное обсуждение моральной проблемы положительно влияет на выбор поступка. Прямую связь между зрелостью моральных суждений, высказанных при обсуждении какой-либо проблемы, и реальным поведением молодежи подтверждают советские исследования нравственного воспитания и самовоспитания [4]. Юношеские споры и диспуты по

вопросам морали не только предваряют, но во многом и предопределяют способ разрешения реальных жизненных проблем. Отсюда громадное значение нравственного просвещения и пропаганды этических знаний среди молодежи. Но когнитивные предпосылки морального развития нельзя рассматривать изолированно от общего процесса становления личности и ее жизненного мира. Поэтому, оценивая экспериментальные данные о взаимосвязи морального и интеллектуального развития личности, нельзя не учитывать прежде всего конкретные социальные условия, в которых протекает это развитие, а также особенности ситуации, то, насколько понятна субъекту возникшая моральная дилемма и какой личностный смысл имеет для него предполагаемый выбор; наконец, его личностные особенности и предыдущий нравственный опыт.

В свете этого очевидна методологическая ограниченность когнитивно-генетической модели Колберга. Чтобы применить какое-то правило даже в чисто познавательных процессах, нужно не только овладеть соответствующими мыслительными операциями, но и суметь правильно оценить подлежащую решению задачу, определить ее как задачу именно на это правило.

Особенно важны социально-личностные факторы при решении моральных задач, которые всегда соотносятся с какой-то системой ценностей. Метод Колберга в этом отношении весьма уязвим. Так, многие предложенные им для решения гипотетические дилеммы (например, правомерность или неправомерность похищения лекарства) имеют смысл только в рамках определенных буржуазных представлений (в данном случае – о сравнительной ценности человеческой жизни и собственности). Советские подростки, живущие в иных социальных условиях и воспитанные в гуманистическом духе, просто не поняли бы данной дилеммы. Да и моральные дилеммы, реально волнующие подростков, зачастую не совпадают с теми, которые предлагает им решать экспериментатор. Наконец, необходимо различать способность человека *узнавать* моральную проблему и самостоятельно *разрешать* или *ставить* ее.

Разные уровни морального сознания могут выражать не только *стадии* развития, но и разные *личностные типы*. Например, этический формализм, установка на отделение моральных норм от конкретных условий их реализации и на безусловное соблюдение правил, каковы бы ни были последствия этого, – не только определенная стадия морального развития, но и специфический тип жизненной ориентации, сопряженной с определенным стилем мышления и социального поведения.

Решение нравственной дилеммы всегда связано с какой-то жизненной ситуацией. Один и тот же человек может по-разному решать одну и ту же моральную дилемму, в зависимости от того, насколько близко она его затрагивает. Канадский психолог Ч.Левайн предлагал группе студентов решить уже упомянутую колберговскую дилемму, сформулировав ее в трех вариантах. В первом случае лекарство решался украсть посторонний для испытуемого человек (как было в опытах Колберга), во втором – его ближайший друг, а в третьем – мать. Уровень умственного и морального развития испытуемого от этого не менялся, между тем *способ решения* варьировался весьма существенно. Когда речь шла о близких людях, увеличивалось число ответов в духе ориентации на мнение близких людей (стадия 3) и уменьшалась доля ответов в духе ориентации на поддержание порядка и соблюдение формальных правил (стадия 4). Между тем, по Колбергу, ориентация на формальные правила возникает позже, чем ориентация на мнение значимых других.

Здесь, как и в других случаях, высшая степень развития не отменяет предыдущую, а включает ее как свой подчиненный, частный элемент: развитое сознание долга перед обществом не снимает особых обязанностей по отношению к близким людям, ориентация на обобщенного другого (правила) не исключает

дифференцированной чувствительности к мнению конкретных других и т.п. Нравственная мотивация всегда многоуровневая, а психические процессы, посредством которых индивид *достигает* определенного уровня морального сознания, не тождественны процессам, которые определяют, *как, где и когда* он свои нравственные установки *применяет*, воплощает в поступках (ведь и в чисто познавательных процессах *формирование и применение* умений имеет разные предпосылки).

Моральные суждения ребенка, пока они не превратились в личные убеждения, могут не пересекаться с его поступками, он судит себя и других по разным законам. Но формирование морального сознания тем не менее нельзя рассматривать в отрыве от социального поведения, реальной деятельности, в ходе которой складываются не только моральные понятия, но и чувства, привычки и другие неосознаваемые компоненты нравственного облика личности. *Поведение* личности зависит не только от того, как она *понимает* стоящую перед ней проблему, но и от ее психологической *готовности* к тому или иному действию.

Нравственная позиция раскрывается в поступках и формируется поступками же, причем особенно важную роль в установлении единства знаний, убеждений и деятельности играют конфликтные ситуации. Как писал К.Маркс, "преодоление препятствий само по себе есть осуществление свободы..." [5]. Человек, не попадавший в сложные жизненные переделки, не знает ни силы своего "Я", ни того, каким из исповедуемых им идей и принципов он реально отдает предпочтение.

Поведение людей *любого возраста* в новых для них проблемных ситуациях сильно зависит от наличия у них *опыта разрешения аналогичных ситуаций*. Новая проблема так или иначе сопоставляется с прошлым опытом человека, и, чем более личным является этот опыт, тем сильнее его влияние. Ситуация, в которой индивид сам принимал участие, психологически более значима, чем та, которую он наблюдал со стороны, и тем более та, о которой он только слышал или читал. Недаром реальное поведение людей часто резко отличается от того, каким оно представляется им самим в воображаемых ситуациях, например в психологических экспериментах.

Экспериментальные исследования советских психологов показали, что в формировании нравственного самосознания ребенка очень важную роль играет образ его собственного "Я". Согласно гипотезе С.Г.Якобсон, свободный, этически правильный выбор предполагает: 1) наличие двух полярных эталонов, воплощающих в конкретной форме понятия добра и зла; 2) сопоставление с этими эталонами человека как целостной личности, а не только его отдельных поступков; 3) сопоставление с эталонами должно проводиться обязательно самим человеком; 4) личное адекватное отношение к обоим эталонам [6]. Это подтверждает экспериментальное исследование 6-7-летних детей. Если соответствие ребенка отрицательному эталону утверждается другими людьми, или если ребенок квалифицирует не себя в целом, а только частное свое действие, или если у ребенка нет личного полярного отношения к самим эталонам – морально отрицательное поведение не меняется. Однако те же самые дети устойчиво переходят к морально положительному поведению, если: 1) соответствие себя отрицательному эталону устанавливается самим ребенком; 2) при этом оценивается не только данное действие, но и сам ребенок как развивающаяся личность; 3) у ребенка имеется свое собственное полярное отношение к обоим эталонам.

В интересных экспериментах Е.В.Субботского сравнивались два стиля воспитания 4-7-летних детей: поволиительно-альтруистический, стимулирующий бескорыстное отношение к товарищам, и прагматический, основанный на принципе взаимного обмена. Оказалось, что в первом случае у ребенка интенсивнее формируются внутренние моральные побудители (совесть), во втором же нравственные поступки

часто совершаются лишь при наличии прямого поощрения или в присутствии так называемых "социализаторов" – взрослых или старших детей [7].

Иными словами, становление морального "Я" происходит по тем же законам, что и формирование других аспектов личности как субъекта деятельности: определенная степень самостоятельности, будучи необходимой предпосылкой *личного* отношения к поступкам и явлениям, есть также важнейшее условие становления нравственного сознания и самосознания. Недаром В.И. Ленин особо выделил мысль Н.Г. Чернышевского, что "без приобретения привычки к самостоятельному участию в общественных делах, без приобретения чувств гражданина, ребенок мужского пола, вырастая, делается существом мужского пола средних, а потом пожилых лет, но мужчиной он не становится или, по крайней мере, не становится мужчиной благородного характера. Мелочность взглядов и интересов отражается на характере и на воле: "какова широта взглядов, такова широта и решений" [8].

Возникает вопрос: насколько устойчив и окончателен социально-нравственный выбор, на котором личность основывает свою систему самооценок? Общая устойчивость личности, как правило, тесно связана с устойчивостью и широтой ее нравственного идеала [9]. Отсутствие отдаленной, долгосрочной цели или слабость ее регулятивного воздействия, так же как и узость, ограниченность такой цели эгоистическими потребностями и интересами, лишает личность надежной системы отсчета, которая была бы одновременно внутренней и ценностно-общезначимой.

Индивид обретает устойчивое моральное "Я" лишь после того, как он прочно утверждает в своей мировоззренческой позиции, которая не только не колеблется от меняющихся ситуаций, но даже не зависит от собственной его воли: "Здесь я стою и не могу иначе".

Однако стабилизация моральных инстанций и слияние собственного "Я" с совестью не снимает проблемы конкретных нравственных выборов. Даже судебный приговор не сводится к механическому подведению поступка под соответствующую статью уголовного кодекса. Тем более не может быть такого автоматизма в нравственном решении. Становление "способа совести" у ребенка начинается с поляризации добра и зла. Но жизненный мир взрослого человека не является черно-белым. Антитеза хорошего и плохого переплетается в нем с множеством других: реального и нереального, разумного и неразумного, практического и теоретического, обязательного и необязательного. И хотя моральные решения всегда осуществляются на основе каких-то общих принципов, их непосредственным объектом являются конкретные поступки в определенных ситуациях. Выбор себя как личности осуществляется посредством *многократного выбора поступков*, каждый из которых в отдельности может казаться малозначимым. Как же преломляется это в субъективной диалектике свободы и ответственности?

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

[Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры \(Киев\)](#)

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

Выбор и ответственность

Чтобы быть, нужно сначала принять на себя ответственность.

А. де Сент-Экзюпери

Теоретически, как этическая проблема, моральный выбор предполагает

отсутствие эгоистической личной заинтересованности и ярко высвечивает активность, самостоятельность и субъектность "Я". Но в реальной жизни моральный выбор выступает в тесной связи с сугубо практическими вопросами: что делать, как посту пить в данной конкретной ситуации и какова мера ответственности субъекта не вообще, а в этом именно случае.

Ответственность характеризует личность с точки зрения выполнения ею каких-то социальных или нравственных требований. Однако понятие это многогранно [10]. В его историческом развитии существует несколько векторов: от коллективной к индивидуальной, от внешней к внутренней, психологической, от ретроспективной (ответственность за прошлое, вина) к перспективной (ответственность за будущее, обязанность).

Атрибуция ответственности может быть как внешней, с точки зрения общества, так и внутренней, с точки зрения собственного "Я". По содержанию требований, предъявляемых к индивиду как носителю ответственности, она в обоих случаях может и не различаться (например, добро совестный труд одновременно общественная обязанность и нравственный долг). Но в первом случае подразумеваемым субъектом социального контроля и атрибуции является общество, коллектив, а во втором – сама личность. С точки зрения самосознания это субъектное различие – *перед кем* личность отвечает за свои действия – весьма существенно: в первом случае речь идет об обязанности, во втором – о нравственном долге.

Не менее важна объектная сторона дела – за что индивид ответствен перед другими или перед самим собой.

Любые действия человека вплетаются в уходящую в бесконечность систему причинно-следственных связей. Должен ли он отвечать за долгосрочные последствия своих поступков и их опосредствованное влияние на судьбы других людей, которых он не хотел, не предвидел, а подчас и не мог предвидеть? Уголовная правовая ответственность ограничена совершением, умышленно или по неосторожности, предусмотренных законом общественно опасных деяний (УК РСФСР, ст. 3). Моральная ответственность таких жестких ограничений не знает [11].

Нравственная сила и масштаб человеческой личности определяются в первую очередь ее *чувством ответственности*, причем не только за себя, но и за других. Отказ от ответственности равносителен отказу от свободы, капитуляции перед внешними силами. "Если, желая оправдать себя" я объясняю свои беды злым роком, я подчиняю себя злому року. Если я приписываю их измене, я подчиняю себя измене. Но если я принимаю всю ответственность на себя, я тем самым отстаиваю свои человеческие возможности. Я могу повлиять на судьбу того, от чего я неотделим. Я – составная часть общности людей" [12], – писал Сент-Экзюпери. Оправдан ли такой максимализм?

Разве добровольно сдаться в плен или раненым попасть в окружение – одно и то же? Формула: "Если не я, то кто?" нравственно универсальна. Но можно ли абстрагировать ее от социального контекста? Одно дело – выполнение своих прямых обязанностей, которых никто другой не обязан, а подчас и не может, не имеет полномочий исполнить, другое дело добровольно разделить с кем-то его ношу, третье – целиком взять на себя заведомо чужие функции. Если верно, что нет прав без ответственности, то верно и обратное.

Принцип коллективизма предполагает постоянную всестороннюю взаимопомощь, но вовсе не отменяет разделения труда, обязанностей и ответственности. Я могу и должен помочь городским организациям убрать снег после стихийного бедствия, но вовсе не должен постоянно работать за дворников, кочегаров или служащих овощехранилища. Вопрос: "Если не я, то кто?" – во втором случае не стоит; кто "он" – прекрасно известно. Если каждый отвечает "за все", это значит, что и люди, и их

обязанности обезличены, так что в действительности никто ни за что конкретно не отвечает. Принцип всеобщей равной ответственности, не подкрепленный координацией и субординацией прав и обязанностей, неизбежно оборачивается всеобщей безответственностью.

В повседневной жизни люди всегда соизмеряют степень своей ответственности с уровнем своих реальных возможностей и степеней свободы.

Мера личной ответственности пропорциональна вкладу в принятие и реализацию важнейших решений, определяющих направление процесса. Чем демократичнее механизмы управления, чем шире круг активно участвующих в нем людей, тем глубже их чувство ответственности. Но она не может быть одинаковой у начальников и подчиненных, командиров и солдат. Поэтому и спрос с них разный. Умение различать, является ли он единственным или главным субъектом действия, либо равноправным соучастником коллективной деятельности, либо простым агентом, исполнителем чужой воли, необходимое условие реальной общественной деятельности индивида и адекватной атрибуции ответственности.

Психолог К. Муздыбаев, изучавший детерминанты и эффект сознания трудовой ответственности 540 ленинградских рабочих, пришел к выводу, что они глубже осознают свою ответственность (и лучше реализуют ее в действительности) за осуществление основных, чем не основных, обязанностей и за представление конечного результата труда, чем за выполнение частичных функций. При этом у людей, ход работы которых контролировался чаще, уровень ответственности оказался ниже. На первый взгляд этот вывод кажется парадоксальным. Но он полностью совпадает с другими экспериментальными данными, согласно которым постоянный тесный контроль обычно отрицательно сказывается на самочувствии работника и его отношении к труду, поскольку уменьшает меру самостоятельности личности. Поэтому "для повышения ответственности работника и для лучшего исполнения им своих производственных обязанностей существенное значение имеет такая форма организации труда, которая дает ему максимум самостоятельности: работа на самостоятельном участке, возможность самому выбирать способы выполнения задания, необходимость самому вести учет результатов труда" [13]. О важности этого момента свидетельствует постановление ЦК КПСС и Совета Министров СССР "О дополнительных мерах по расширению прав производственных объединений (предприятий) промышленности в планировании и хозяйственной деятельности и по усилению их ответственности за результаты работы". Соответствующее отражение он получил и в Законе о трудовых коллективах. Весьма эффективным средством превращения внешнего социального контроля в самоконтроль является метод бригадного подряда, получивший широкое распространение на наших промышленных предприятиях и в строительстве.

Однако и реальное поведение работника, и осознание им своей ответственности за исполнение производственных обязанностей во многом зависят от того, в какой мере ответственность стала чертой его личности.

Хотя социальная ответственность не является унитарным личностным свойством, ее критерии и способы проявления видоизменяются в зависимости от возраста, конкретной сферы деятельности и от многих других факторов, она тесно связана с индивидуальным стилем деятельности. Об индивидуальном стиле деятельности чаще всего говорят в связи с познавательными процессами или трудом, но он существует и в сфере социального поведения. Причем здесь, как и в других сферах бытия, он имеет как социально-идеологические, так и психодинамические детерминанты.

Общий уровень социальной ответственности личности зависит в первую очередь от ее общей – коллективистической или индивидуалистической – направленности: коллективистически ориентированная личность склонна принимать на себя большую

ответственность за общее дело, теснее идентифицироваться с групповыми ценностями и т.д. Но мировоззренческая направленность личности не предопределяет типичных для нее способов деятельности и самореализации, зависящих от ее информационно-регуляторных и энерго-мотивационных потенциалов [14]. У одних людей отчетливо выражены "бойцовские" качества, потребность изменять окружающий мир, преодолевать препятствия и т.д. Другие склонны скорее к адаптивно-приспособительной деятельности, легко подстраиваясь или перестраиваясь в соответствии с требованием среды. Третьи не умеют ни того, ни другого, из конфликтных ситуаций они чаще "уходят в себя", с помощью механизмов психологической защиты.

Эти диспозиционные синдромы в отличие от морально-политических черт, характеризуют типичные для личности способы разрешения конфликтов, безотносительно к их содержанию. Человек, который постоянно что-то "преодолеывает", может быть и коллективистом и эгоистом. Его энергия будет в одних случаях полезна, а в других вредна. Адаптивный характер отличается конформностью, но одновременно восприимчивостью к потребностям и интересам других и т.д. Человек с выраженной реакцией "ухода", теряющийся в конфликтных ситуациях, сплошь и рядом оказывается непоколебимо твердым в глубинных принципах: он не пытается ни изменить ситуацию, ни приспособиться к ней, не идет на компромиссы, сохраняя благодаря этому внутреннюю независимость.

Существенным фактором, определяющим характер активности и ответственности личности, является ее локус контроля. Понятие это обозначает, во-первых, представления субъекта о том, как вообще управляется мир (философским воплощением экстернальности можно считать механистический детерминизм, а интернальности – волюнтаризм); во-вторых, характерное для него чувство личного контроля (насколько он считает себя хозяином собственной жизни); в-третьих, связанную с этим склонность к само- или внешнеобвинительности при неудачах.

Локус контроля тесно связан с многими другими психическими свойствами личности. Интерналы отличаются повышенным чувством социальной ответственности, более развитым сознанием смысла и целей жизни. У них сильнее выражены черты общительности, открытости, самоконтроля, принятия своего "Я", эмоциональной устойчивости. Экстерналам, напротив, больше свойственны подозрительность, тревожность, конформность, догматизм, авторитарность, беспринципность и агрессивность. Интерналы обладают большей способностью отсрочить получение непосредственного удовольствия ради достижения долгосрочной цели, проявляют значительно большую стойкость в стрессовых ситуациях и в условиях группового давления. Поскольку интернальность ассоциируется с самостоятельностью, ее считают положительным, ценным качеством.

В представлении людей "идеальный человек", как правило, наделяется более высоким уровнем интернальности, чем тот, которым обладают, по их самооценке, они сами. Напротив, "средний человек" кажется им более экстернальным. Иными словами, индивид склонен считать себя недостаточно самостоятельным по сравнению с идеалом, но более самостоятельным, чем другие. В этом проявляется типичная атрибутивная ошибка.

Однако люди интернального типа не только кажутся другим, но нередко и чувствуют себя счастливее, нежели экстерналы. Но, как и в других случаях, самочувствие человека зависит здесь как от свойств его личности, так и от жизненной ситуации.

По данным К.Муздыбаева [15], интерналам в принципе свойствен более высокий уровень ответственности за выполнение трудовых обязанностей, но реальная зависимость здесь сложнее: интерналы, лишенные возможности самоорганизации и

самоконтроля, работают хуже экстерналов.

Таким образом, и в сфере массового материального производства важно учитывать индивидуальные особенности людей, не усреднять их, уповая на среднестатистические показатели, а искать и находить дифференцированные способы стимулирования труда.

Но человек делает выбор и принимает (или не принимает) на себя ответственность не только в труде, где существует более или менее определенное распределение прав и обязанностей, а во многих других, менее регламентированных и психологически сложных ситуациях. Каково при этом соотношение внутренних (собственные нравственные принципы) и внешних (давление среды) факторов и как человек реагирует на допущенные им нравственные ошибки?

Ситуации такого рода были драматично и жестко промоделированы в экспериментах американских психологов Ф.Зимбардо и С.Милгрэма. Чтобы не нарушать логику изложения, представляется целесообразным сначала познакомить читателя с содержанием этих экспериментов, а потом уже высказать свои соображения по этому поводу.

"Тюремный эксперимент" Ф.Зимбардо состоял в следующем [16].

Летом 1970 г. в газете города Стэнфорда, где расположен один из лучших американских университетов, появилось объявление: "Для психологического исследования тюремной жизни требуются мужчины-студенты. Продолжительность работы – 1-2 недели, плата – 15 долларов в день". Из предложивших свои услуги с помощью серий тестов были тщательно отобраны 24 молодых человека, здоровые, интеллектуально развитые, не имевшие в своем прошлом опыта ни преступности, ни наркомании, ни психических отклонений. Методом жребия они были разделены на "тюремщиков" и "заключенных". Две недели спустя стэнфордская полиция, согласившаяся помочь ученым, арестовала "заключенных" и доставила их в наручники в "тюрьму", оборудованную на психологическом факультете Стэнфордского университета. "Тюремщики" раздели их догола, подвергли унижительной процедуре обыска, выдали тюремную одежду и разместили по камерам. Подробных инструкций "тюремщики" не получили. Им сказали лишь, что они должны относиться к делу серьезно, поддерживать порядок и добиваться послушания "заключенных".

В первый день опыта атмосфера была сравнительно веселая и дружеская, люди только входили в свои роли и не принимали их всерьез. Но уже на второй день обстановка изменилась. "Заключенные" предприняли попытку бунта: сорвав с себя тюремные колпаки, они забаррикадировали двери и стали оскорблять охрану. "Тюремщики" в ответ применили силу, а зачинщиков бросили в карцер. Это разобщило "заключенных" и сплотило "тюремщиков". Игра пошла всерьез. "Заключенные" почувствовали себя одинокими, униженными, подавленными. Некоторые "тюремщики" начали не только наслаждаться властью, но и злоупотреблять ею. Их обращение с "заключенными" стало грубым, вызывающим.

Один из "тюремщиков" до начала эксперимента писал в своем дневнике: "Будучи пацифистом и неагрессивным человеком, не могу себе представить, чтобы я мог кого-то стеречь или плохо обращаться с другим живым существом". Однако в первый день "службы" ему показалось, что "заключенные" смеются над его внешностью, поэтому он старался держаться особенно неприступно. Это сделало его отношения с "заключенными" напряженными. На второй день он грубо отказал "заключенному" в сигарете, а на третий раздражал "заключенных" тем, что то и дело вмешивался в их разговор с посетителями. На четвертый день Ф.Зимбардо вынужден был сделать ему замечание, что не нужно зря надевать "заключенному" наручники. На пятый день он швырнул тарелку с сосисками в лицо "заключенному",

отказавшемуся есть. "Я ненавижу себя за то, что заставляю его есть, но еще больше я ненавижу его за то, что он не ест", – сказал он позднее. На шестые сутки эксперимент был прекращен. Все были травмированы, и даже сам Зимбардо почувствовал, что начинает принимать интересы своей "тюрьмы" слишком всерьез. Так мало понадобилось времени и усилий, чтобы вполне благополучные юноши превратились во взаимовраждебных тюремщиков.

Эксперимент С. Милгрэма был технически строже [17]. В психологической лаборатории два человека участвуют в изучении памяти и обучения, в частности в исследовании влияния наказаний на успешность обучения. Одному предложено выполнять в эксперименте функции "учителя", другому "ученика". Последнего привязывают к креслу, присоединяют к его запястьям электроды и дают задание выучить список соединенных попарно слов, предупредив, что за каждую ошибку он будет подвергаться электрошоку нарастающей силы. "Учитель", сидящий перед пультом электрогенератора, должен последовательно передавать задания "ученику", которого он все время видит и слышит. Если тот отвечает правильно, "учитель" переходит к следующему заданию. Если "ученик" ошибается, "учитель" обязан дать ему электрошок, начиная с минимума в 15 вольт и постепенно увеличивая дозы.

Подлинная суть эксперимента состояла в том, чтобы выяснить, до каких пределов дойдет испытуемый, выполняющий роль учителя, причиняя боль невинной жертве, откажется ли он слушаться экспериментатора и когда? Конфликт возникает, как только "жертва" начинает показывать, что ей неприятно. При 75 вольтах "ученик" вскрикивает, при 120 – начинает жаловаться, при 150 – требует прекратить эксперимент. Чем сильнее электрошок, тем эмоциональнее и активнее протесты "жертвы". После 285 вольт он уже только отчаянно кричит. "Учитель" не знает, что "ученик" – только актер, который фактически никакого шока не получает, а просто изображает боль. Он видит неподдельное страдание, побуждающее прекратить опыт. Однако экспериментатор, который является для испытуемого ("учителя") авторитетом и по отношению к которому он чувствует определенные обязательства (хотя участие в эксперименте было добровольным), настаивает, чтобы опыт продолжался. Чтобы выйти из этой ситуации, испытуемый должен недвусмысленно порвать с ней, отказать экспериментатору в послушании.

Когда Милгрэм спрашивал людей, как они поступили бы в подобном случае, все 110 опрошенных сказали, что прекратили бы опыт; лишь немногие считали себя способными выйти за пределы 180 вольт; только четверо сочли, что дойдут до 300 вольт. Таковы же примерно были их предсказания относительно поведения других: все испытуемые откажутся подчиняться экспериментатору, разве что патологические субъекты, которых не может быть больше 1-2%, будут продолжать давать электрошок до конца шкалы, то есть до 450 вольт.

На самом же деле почти две трети испытуемых, взрослые люди старше 20 лет, из разных социальных слоев, продолжали эксперимент, несмотря на явные страдания жертвы. Послушание оказалось значительно сильнее милосердия. Те же 60% абсолютно послушных обнаружили и среди славящихся своей независимостью студентов привилегированного йельского университета, а при повторении этих опытов в Принстоне, Мюнхене, Риме, Южной Африке и Австралии показатели оказались даже выше (в Мюнхене послушные составили 85% испытуемых).

Может быть, дело не в послушании, а в том, что испытуемые просто давали выход своим агрессивным импульсам, пользуясь случаем безнаказанно причинять боль другому? Нет. Когда в одном из опытов испытуемые сами выбирали силу шокового "наказания", почти все ограничивались минимальным уровнем. Выходит, послушание влияет сильнее, чем внутренние импульсы.

Невероятно? А разве легче поверить в реальность гитлеровских лагерей смерти и

в то, что они зачастую обслуживались не только патентованными садистами, но и обыкновенными старательными служаками? Милгрэм прямо сопоставляет послеэкспериментальные размышления своих испытуемых, далеко не все из которых испытывали угрызения совести, с показаниями печально знаменитого американского лейтенанта Колли, преспокойно истребившего по приказу свыше всех жителей вьетнамского селения Сонгми.

Ни Зимбардо, ни Милгрэм не оправдывают жестокости. Наоборот, они ее осуждают и пытаются понять ее психологические истоки. При этом они называют причины разного уровня. Помимо индивидуальных различий в степени эмоциональной отзывчивости поведение людей во многом зависит от их собственного определения ситуации, в которой они оказались.

Традиционная индивидуалистическая психология ставит вопрос альтернативно: человек руководствуется либо внутренним моральным принципом, либо логикой ситуации. Но хотя человек может *рассуждать* абстрактно, все *поступки* совершаются в конкретной ситуации и зависят от того, как он сам определит эту ситуацию. Нормативные требования морального сознания всегда предполагают какой-то "допуск", неодинаковый у разных людей и применительно к разным условиям. Слишком широкий "допуск" фактически означает беспринципность и вседозволенность, слишком узкий – жесткий ригоризм, догматическое следование норме, без учета конкретных условий.

Грехопадение испытуемых С.Милгрэма началось с того, что они не восприняли экспериментальную ситуацию как ситуацию *морального выбора*. Почтение к науке, поглощенность технической стороной опыта (надо добиться, чтобы "ученик" выучил материал), наконец, частные обязательства приглушили их моральное чувство и самосознание. Но важнее всего то, что Зимбардо называет деиндивидуализацией, а Милгрэм низведением личности до уровня агента.

Зимбардо подчеркивает, что деиндивидуализация не только объективное обезличивание, нивелировка людей, поставленных в такие условия, когда они лишены возможности проявлять свою индивидуальность, но и субъективное, психическое состояние, когда человек перестает отличать себя от среды, не осознает особенностей своего "Я" и не заботится о том, как оценивают его другие. Это ослабляет, а то и вовсе устраняет влияние таких регулятивных факторов поведения, как самоуважение и "моральное Я" личности.

Реальная эффективность этих факторов, считает Зимбардо, вообще ниже, чем это принято думать. Индивидуальное поведение гораздо больше зависит от внешних социальных сил и условий, чем от таких расплывчатых понятий, как "черты личности", "Я" или "сила воли", реальность которых "психологически не доказана".

Милгрэм осторожнее в своих выводах, но они идут в том же направлении: "Людям важно выглядеть хорошими не только со стороны, но и для самих себя. "Идеальное Я" личности может быть важным источником внутренней сдерживающей регуляции. Перед лицом соблазна совершить жестокий поступок человек может оценить его последствия для своего "образа Я" и воздержаться от такого поступка. Но когда личность низведена до состояния агента, этот механизм оценивания целиком отсутствует. Действие, поскольку оно больше не вытекает из собственных мотивов лица, уже не отражается на его "образе Я" и поэтому не влияет на его представления о себе" [18]. В этом смысле действия, совершенные по приказу, кажутся субъекту нравственно нейтральными, как бы не от него самого исходящими.

Но так ли это на самом деле?

Неэффективность моральных принципов испытуемых Зимбардо и Милгрэма имеет вполне определенные социальные корни. Это – внутренние противоречия и лицемерие буржуазной морали, предъявляющей людям несовместимые друг с другом требования (например, преуспевать в конкурентной борьбе и одновременно

любить ближнего), за которыми стоят антагонистические противоречия капиталистического общества. Не в каждом обществе человек поверит, что в интересах науки можно причинять страдания другому!

Нельзя согласиться и с выводом Ф.Зимбардо об общей неэффективности, незначимости "морального Я". Опыты С.Милгрэма, как и исследования конформности, доказывают лишь, что человеку трудно отстаивать свою самостоятельность *в одиночку*. Стоит только изменить условие эксперимента таким образом, чтобы кто-то подкрепил сомнение испытуемого (например, если в роли "учителя" выступают двое или трое и кто-то из них отказывается продолжать опыт), как процент "конформных" и "послушных" резко снижается.

Даже сами опыты С.Милгрэма и Ф.Зимбардо выглядели бы несколько иначе, если включить в их рассмотрение фактор времени. Попав в неожиданную, может быть, даже стрессовую ситуацию, человек, растерявшись, струсил, неправильно оценил сущность ситуации. Но что будет, когда он опомнится?

Хотя все "тюремщики" у Зимбардо выполняли свои обязанности, одни делали это старательно, другие формально. Самый жестокий из них понятия не имел о том, что он способен на подобные вещи, ничего похожего не было в его прошлом опыте. Новая, притом катастрофическая, информация о себе вызвала у юноши острый душевный кризис. Теперь он знает, что не таков, каким он себя считал. Что будет дальше? Он может постараться выкинуть из памяти неприятное переживание, сочтя произошедшее досадной случайностью, не имеющей отношения к его "подлинному Я", или отказаться от прежнего "образа Я" и начать сознательно искать удовольствие в жестокости, или, наконец, осознав свою слабость, усилить самоконтроль и избегать опасных в этом смысле ситуаций (как человек, который знает, что легко пьянеет, отказывается от второй рюмки, несмотря на уговоры приятелей). Конфликтная ситуация ставит личность перед выбором и стимулирует ее рефлексивность. Но какую из изменяющихся альтернатив она выберет, зависит от *самой личности*, ее прошлого опыта и ее самосознания.

Психология не только не дает индивиду оснований снять с себя ответственность за свои поступки, но, наоборот, обязывает его к размышлению и самокритике, которая есть в некотором смысле сущность самосознания.

Знаменитому голландскому конькобежцу принадлежит крылатая фраза: "Падая и вставая, ты растешь". Это верно и в нравственном смысле. Человек не может прожить жизнь без ошибок, неудач и падений, болезненных для него самого и для окружающих. Нравственный потенциал личности определяется не тем, что она не ошибается, а тем, готова ли она расплачиваться за свои ошибки и извлекать из них уроки. Ироническое определение: "Порядочный человек – это человек, который делает гадости с отвращением" – кажется парадоксом: порядочный человек в принципе не делает гадостей! Но почитайте дневники и интимную переписку людей, которых окружающие считали образцом порядочности, даже святости, и вы убедитесь, что все они мучились угрызениями совести. Степень порядочности выражается прежде всего в *уровне требований к себе*. Один человек гордится тем, что не ворует и не пишет анонимок, другой же считает себя подлецом за то, что промолчал на собрании или в суе собственных дел слишком поздно заметил, что его товарищу была необходима помощь.

Психология морального выбора отличается тем, что привычная логика атрибуции в ней как бы переворачивается. В житейской, бытовой практике люди склонны объяснять свои не лучшие поступки внешними обстоятельствами, а чужие внутренними побуждениями, в результате чего своя ответственность уменьшается, а чужая – растет. В мире нравственных отношений происходит обратное. Истинно нравственный человек отличается добротой и терпимостью к другим. Осуждая безнравственные, дурные *поступки* других, он старается не распространять

отрицательную оценку поступка на *личность* совершившего ее человека, допускает, что корень зла в давлении обстоятельств, неправильной оценке ситуации. Он верит, что хорошие качества другого сильнее плохих, и тем самым поддерживает его самоуважение. Проявить такую же снисходительность к себе он не может не потому, что ставит себя выше других, а потому, что не может отречься от своей субъектности. И в этом смысле социально "нереалистический" максимализм Сент-Экзюпери абсолютно оправдан и даже необходим этически. Он утверждает не частное самоуважение индивида, а человеческое достоинство как таковое. Как отдельный индивид человек часто беспомощен и бессилён. Но духовная общность человечества основана на принципе, что "каждый отвечает за всех". При этом отвечает каждый в отдельности. "Только каждый в отдельности отвечает за всех" [19], – подчеркивает Экзюпери.

Нравственная норма – не описание, а *предписание*. С точки зрения психологии "незаинтересованного" выбора не бывает; на уровне *непосредственной* мотивации альтруизм сплошь и рядом совпадает с гедонизмом ("Мне доставляет удовольствие творить добро"), как это и предполагала теория "разумного эгоизма". Но нравственный выбор не сводится к непосредственному мотиву. В моральном действии присутствует сплав единично-личностного и социально-всеобщего, сверхличного [20], причем этика и психология единокорны в трактовке этого феномена.

Советские философы (Э.В.Ильенков, М.С.Каган и другие) и психологи единокорно усматривают сущность личности в ее субъективности, в потребности и способности выходить за пределы непосредственно данного, включая и свое собственное эмпирическое бытие. Индивид становится и осознает себя личностью лишь тогда и постольку, когда и поскольку он перестает быть простым агентом деятельности и становится ее субъектом, творцом, выходит за пределы ситуативно и нормативно "требуемого" в область повышенного риска, в сферу "сверхнормативной", "надситуативной", "надролевой" активности [21]. Это касается и предметной деятельности, и социальных отношений, и межличностного общения, – человеку всюду нужны максимальные нагрузки, выход за пределы "данного".

В морали ориентация на нечто сверхличное при обязательной добровольности выбора выступает особенно отчетливо. Нравственная ситуация всегда альтернативна, она ставит перед человеком "сверхзадачу", практическая осуществимость которой не гарантирована. Поэтому в любом нравственном выборе заложен риск.

Как пишет Е.Л.Дубко, "риск является особенностью морального способа действовать и мыслить и заключается в том, что человек может требовать от себя большего, чем доступно "прагматику", и сознавать это большее иначе, чем "логик". И самое главное – приступить к выполнению нравственной задачи не тогда, когда он к ней абсолютно подготовлен, то есть с заранее известными путями и способами ее решения, а тогда, когда задача требует его готовности. Другими словами, если человеку вменяется выполнение некоторой нравственной обязанности, то, с моральной точки зрения, это в его силах, хотя неизвестно и проблематично, может ли он это на самом деле. Сверка реального могущества человека и должной, надлежущей быть у него способности в нравственном плане оказывается второстепенной, и субъект морали на некотором этапе морального выбора должен эту неопределенность принять" [22].

Всякий моральный выбор – испытание не только самой личности, но и тех принципов, которые она исповедует. Как бы ни было малозначимо непосредственное содержание конфликта, победа или поражение принципа – всегда пример, указание пути другим.

Эту тему прекрасно раскрывает Б.Брехт в пьесе "Жизнь Галилея". Брехт

принципиально отвергает взгляд на личность как на пассивную жертву обстоятельств. И в пьесе, и в комментариях к ней он подчеркивает, что в судьбе Галилея нет ничего фатального, он всегда имел возможность выбора. "В "Галилее" речь идет вовсе не о том, что следует твердо стоять на своем, пока считаешь, что ты прав, и тем самым удостоиться репутации твердого человека. Коперник, с которого, собственно, началось все дело, не стоял на своем, а лежал на нем, так как разрешил огласить, что думал, только после своей смерти. И все же никто не упрекает его... Но в отличие от Коперника, который уклонился от борьбы, Галилей боролся и сам же эту борьбу предал" [23].

Галилей начинал с того, что отверг путь компромисса. Вспомним его разговор с Маленьким монахом. Тот приводит в пользу сокрытия истины серьезные, веские аргументы. Прежде всего, говорит он, новая истина бесчеловечна, лишая людей спасительной иллюзии. "Их уверили в том, что на них обращен взор божества – пытливый и заботливый взор, – что весь мир вокруг создан как театр для того, чтобы они – действующие лица – могли достойно сыграть свои большие и малые роли. Что сказали бы они, если б узнали от меня, что живут на крохотном каменном комочке, который непрерывно вращается в пустом пространстве и движется вокруг другой звезды, и что сам по себе этот комочек лишь одна из многих звезд, и к тому же довольно незначительная. К чему после этого терпение, покорность в нужде? На что пригодно священное писание, которое все объяснило и обосновало необходимость пота, терпения, голода, покорности, а теперь вдруг оказалось полным ошибок?" [24] В такой интерпретации отказ от жестокой истины – благодеяние для простого человека.

Галилей решительно отменяет этот довод: смирение с церковной догмой не облегчает жизнь бедняков, а только помогает держать их в зависимости, да и вообще "сумма углов треугольника не может быть изменена согласно потребностям церковных властей".

Маленький монах приводит тогда второй довод: "А не думаете ли вы, что истина – если это истина – выйдет наружу и без нас?" Это весьма серьезное соображение: дело ученого – открыть истину, ее пропаганда и утверждение выходят за рамки его профессиональной роли, а часто и возможностей. Не какой-нибудь педант-затворник, а великий А.Эйнштейн писал в июле 1949 г. Макс Броду по поводу его романа "Галилей в плену": "Что касается Галилея, я представлял его иным... Трудно поверить, что зрелый человек видит смысл в воссоединении найденной истины с мыслями поверхностной толпы, запутавшейся в мелочных интересах. Неужели такая задача была для него настолько важной, что он мог посвятить ей последние годы жизни... Он без особой нужды отправляется в Рим, чтобы драться с попами и прочими политиками. Такая картина не отвечает моему представлению о внутренней независимости старого Галилея. Не могу себе представить, что я, например, предпринял бы нечто подобное, чтобы отстаивать теорию относительности. Я бы подумал: истина куда сильнее меня, и было бы смешным донкихотством защищать ее мечом, оседлав Росинанта..." [25]. Воевать с реакционерами из-за теории относительности Эйнштейну действительно не пришлось, но он, как мы знаем, не раз поднимал голос против фашизма и поджигателей войны.

Однако Галилей в момент разговора с Маленьким монахом еще не разграничивает своей профессиональной позиции и своих установок человека и гражданина. "Наружу выходит ровно столько истины, сколько мы выводим. Победа разума может быть только победой разумных" [26]. Он выбирает как личность, а не как представитель частичной функции. Но удержится ли он на этой позиции?

Параллельно истории Галилея Брехт показывает, хотя и вскользь, другую драму – драму папы. При первой встрече обоих на карнавале в Риме Галилей – целен, а

кардинал Барберини раздвоен. Как математик, он понимает правоту Галилея, как служитель церкви – он против него. Пока не нужно принимать ответственного решения, его выручает маска.

Но вот кардинал становится папой Урбаном VIII. Он не хочет пытать Галилея, он понимает и его правоту, и его влияние. Но как на Галилея давит приверженность ученого к истине, так на папу давит его положение главы церкви. Если разобраться, его положение хуже, чем положение Галилея. Галилей открыл истину, и даже если он предаст ее, история (по крайней мере, часть историков) проявит к нему снисхождение. От папы же требуют "закрывать" истину. Кардинал-инквизитор приводит те же аргументы, что и Маленький монах. Дело не в аспидной доске, доказывает он, а в духе мятежа и сомнения. Беспокойство, царящее в их собственных умах, ученые переносят на неподвижную Землю. "Они кричат, что их вынуждают числа. Но откуда эти числа? Любому известно, что они порождены сомнением. Эти люди сомневаются во всем. Неужели же нам строить человеческое общество на сомнениях, а не на вере..." [27].

Для папы эти аргументы куда убедительнее, чем для Галилея. Папа и вправду отвечает за сохранность существующего порядка. Если он начнет рушиться, разочарованные верующие будут винить не Галилея, а именно его, папу. Дозволить еретическую мысль, плоды которой нельзя предугадать, – осудят влиятельные современники. Запретить новорожденную истину – осудят потомки. Глубоко символично, что во время этой внутренней борьбы мотивов, в ситуации морального выбора папу облачают. И когда облачение закончено, папа, уже при всех регалиях, не человек, а персонификация власти, принимает решение...

Наступает очередь Галилея. Но поскольку масштаб его выбора значительно больше, больше и его нравственные последствия. Сцена отречения завершается чтением перед опущенным занавесом высказывания Галилея: "Разве не ясно, что лошадь, упав с высоты в три или четыре локтя, может сломать себе ноги, тогда как для собаки это совершенно безвредно, а кошка без всякого ущерба падает с высоты в восемь или десять локтей, стрекоза – с верхушки башни, а муравей мог бы даже с Луны. И так же как маленькие животные сравнительно сильнее и крепче, чем крупные, так же и маленькие растения более живучи" [28]. Большой человек должен обладать и повышенной степенью прочности. Иначе падение, безвредное для маленького, для него окажется смертельным. Великий Галилей повышенной нравственной прочностью, увы, не обладает.

Оправдывает ли это Галилея? По мнению Брехта, – нет. В первой редакции пьесы рассказывалось, как Галилей, уже в плену у инквизиции, тайно написал "Беседы" и поручил своему ученику Андреа переправить рукопись за границу. Отречение дало ему возможность создать новый важнейший труд. Он поступил мудро.

В позднейшей редакции, написанной под влиянием Хиросимы, Галилей обрывает панегирики своего ученика и объясняет ему, что отречение было преступлением, не компенсируемым созданной книгой, как бы важна она ни была. Вклад в науку не единственный критерий оценки ученого. Наука должна служить человечеству, а не кучке власть имущих. "Я был ученым, который имел беспримерные и неповторимые возможности. Ведь именно в мое время астрономия вышла на рыночные площади... Но я отдал свои знания власть имущим, чтобы те их употребили, или не употребили, или злоупотребили ими – как им заблагорассудится – в их собственных интересах... Я предал свое призвание. И человека, который совершает то, что совершил я, нельзя терпеть в рядах людей науки" [29].

Свобода и ответственность всегда предполагают друг друга, причем оба понятия одновременно относительны и абсолютны. Философы издавна различают негативное ("свобода от") и позитивное ("свобода для") определение свободы. В первом случае имеются в виду внешние рамки и ограничения, стесняющие

жизнедеятельность человека, от которых он хотел бы избавиться. Потребность в свободе в этом смысле, по-видимому, универсальна и присуща в той или иной степени всем живым существам. Второе определение – специфически человеческое. Оно апеллирует к сознательной социально-нравственной активности, направленной на реализацию жизненных целей и принципов, за осуществление которых личность чувствует себя персонально ответственной и которые не разобщают, а соединяют ее с другими. Это поэтически образно выразил Леонид Мартынов:

Я уяснил,
Что значит быть свободным.
Я разобрался в этом чувстве трудном,
Одном из самых личных чувств на свете.
И знаете, что значит быть свободным?
Ведь это значит быть за все в ответе! [30]

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

[Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры \(Киев\)](#)

<<< ОГЛАВЛЕНИЕ >>>

Мочь, сметь и уметь

...Не только музыке надо быть сверхмузыкой,
чтобы что-то значить, но и все на свете
должно превосходить себя, чтобы
быть собою. Человек, деятельность
человека должны заключать элемент
бесконечности, придающий явлению
определенность, характер.

Б. Пастернак

Мы рассмотрели, каким образом человек познает, представляет, описывает, контролирует себя, какую роль играют эти представления в его практической жизни, какова мера его реальной и воображаемой самостоятельности. Но какой смысл вкладывает личность в понятие своего "истинного" (в отличие от "представляемого" или "кажущегося") "Я"? Что означают самореализация, самоосуществление, самоактуализация личности?

Эмпирические данные об этом крайне противоречивы. Одни люди, описывая свое "подлинное Я", выдвигают на первый план социально-ролевую, институциональную принадлежность, другие – импульсивные переживания; для одних главный показатель самореализации – достижения в предметной деятельности, для других – психологическая интимность, теплота межличностных отношений; одни усматривают доказательство "подлинности" своего существования в его постоянстве, другие – в своей способности к самоизменению.

Но как бы ни варьировали индивидуальные определения и стоящие за ними социокультурные, цивилизационные каноны "самости", они всегда являются *ценностно-аксиологическими* и апеллируют к каким-то над- и трансиндивидуальным критериям. Выражения "стать собой" или "найти себя" подразумевают не столько познание и выявление чего-то "*данного*" индивиду, изначально заложенного в нем, сколько *самоосуществление, реализацию избранной им сущности и жизненного пути*. Конечно, не осознав и не приняв своей

психофизиологической индивидуальности, не адаптировавшись к собственным нейродинамическим и иным свойствам, личность не сможет успешно взаимодействовать со средой и выработать эффективный индивидуальный стиль деятельности.

Поиск себя начинается обычно с попытки определения и утверждения своей особенности. "Человека встречаешь и спрашиваешь себя, на кого он похож. И только уверившись, что существенное в этом человеке не его подобие с другими, а его отличие от всех, начинаешь с интересом узнавать его и понимать в своеобразии"[31], – писал М.М.Пришвин. Но рано или поздно индивид замечает, что все, что он считает своим и в чем усматривает сущность собственного "Я", не только отличает его от других, но и *соединяет* его с ними. Мое тело дано мне природой, мои жизненные переживания зависят от внешних воздействий, мое социальное положение и имущество мои лишь постольку, поскольку это признают окружающие, а продукты моего духовного творчества, объективировавшись, обретают независимость от меня.

"Самость", отражением которой претендуют быть бесчисленные "Я-концепции", потому и не имеет положительного определения, что подразумевает одновременно и субъекта, и процесс, и результаты деятельности, которые не могут быть описаны отдельно друг от друга и от социального мира, к которому индивид принадлежит. Потребность быть личностью, возникающая на определенном этапе развития индивида и фиксирующаяся в вопросе "Кто я?", – это напряженное желание самораскрытия и выхода за пределы наличного бытия, увековечения себя в других, присущее любому творческому акту, будь то предметная деятельность или межличностная коммуникация, общение. Недаром понятие "личность" тесно связывается в философской литературе с идеями свободы и творчества.

Вслушаемся, как описывают люди кульминационные "моменты истины" своего бытия. "Апогей в любви и высшее напряжение в творчестве, по-моему, одно и то же: вечная иллюзия, что вот-вот исполнится обещанное великое откровение и перед тобой возникнут огненные буквы некоего послания" [32]. Эти слова принадлежат итальянскому кинорежиссеру Федерико Феллини.

Во внутренней беспредельности и динамизме творчества видит сущность бытия и Сент-Экзюпери: "Внутренняя жизнь Пастера, когда он, затаив дыхание, склоняется над своим микроскопом, насыщена до предела. В полной мере человеком Пастер становится именно тогда, когда наблюдает. Тут он идет вперед. Тут он спешит. Тут он шествует гигантскими шагами, хотя сам он неподвижен, и тут ему открывается беспредельность. Сезанн, безмолвно застывший перед своим этюдом, тоже живет бесценной внутренней жизнью. Человеком в полной мере он становится именно тогда, когда молчит, всматривается и судит. Тогда его плотно становится для него бескрайним, как море" [33].

Акт творчества снимает противоположность личного и вещного, индивидуального и всеобщего, свободы и необходимости, открытия себя и самоотдачи, именно в нем истинное призвание человека.

Философская мудрость всех времен и народов единодушна в том, что "истинное бытие" не может быть эгоистическим, а предполагает жизнь в согласии с законами природы, социума и универсума (как бы различно ни трактовались эти законы). Человек, пытающийся забаррикадироваться в своем малом, эмпирическом "Я", обречен на одиночество и бесплодие. Рабиндранат Тагор сравнивал познание человеком себя путем "освобождения от самости" с рождением птенца, разбивающего мертвую скорлупу, которая защищала его от мира, но одновременно не давала ему жить. Мифологический образ "дважды рожденной" птицы символизирует двойное – физическое и духовное – рождение человека, открывающего, что он должен не отгораживаться от мира, а искать творческого

единения, слияния с ним [34]. В другом месте Тагор сравнивает человеческое "Я" с лампой, которая реализует свое назначение только сжигая масло, составляющее основу ее бытия [35].

В чем бы человек ни видел свое призвание, оно всегда предполагает увлечение, стремление сделать максимум возможного и даже невозможного. Человеком как и человеческим родом движет не просто нужда, но стремление к бесконечной самореализации и самоопределению. Недаром важнейшим параметром самосознания является сравнение наличного "Я" с должным и желаемым.

Но именно потому, что потребность в самореализации беспредельна, она не может быть сведена к каким-то конкретным частным моментам. Люди с развитой потребностью в достижении склонны оценивать себя и других преимущественно по "предметным" успехам. Но сразу же встает вопрос о возможном несовпадении результата деятельности, то есть решения поставленной содержательной задачи, и социального признания. В последние годы у нас много спорят об успехе подлинном и мнимом, противопоставляя заслуженный, добытый честным трудом успех и успех дешевый, внешний, добытый случайно или нечестно. Но внешние показатели (награды, звания и т.п.) не исчерпывают проблемы. Кем должен считать себя ученый, сделавший важное научное открытие, но не сумевший добиться его внедрения? Ощущение удовлетворения от успешно выполненной задачи в этом случае лишь обостряет чувство социальной неудачи, особенно если открытие или изобретение практически значимо.

Можно ли считать состоявшимся труд, оставшийся в рукописи? Мы охотно повторяем крылатую фразу М. Булгакова: "Рукописи не горят", забывая, что это слова всеведущего Воланда и сказаны они о рукописи Мастера. Многие ли художники обладают уверенностью во вневременности своего творчества? Стендаль совершенно точно предсказал, что его будут читать через сто лет после смерти. Но верил ли этому сам Анри Бейль?

Если проблематичны самооценки и оценки современников, то ожидаемые оценки потомков еще более проблематичны. Нам не дано предугадать, как слово наше отзовется... Сегодняшнее поражение может обернуться завтрашней победой, и наоборот. В 1989 г. исполняется сто лет со дня смерти Н.Г.Чернышевского. С точки зрения тогдашнего обывателя, деятельность его была бесплодной: он ничего не добился и зря разбил себе жизнь. Но в исторической перспективе, беря "содержание его деятельности и связь его деятельности с предыдущими и последующими революционерами" [36], жертвы Чернышевского, включая гордый отказ просить помилования за то, что его голова устроена иначе, чем голова шефа жандармов, полностью оправданы. Образ действия в этом случае оказался важнее непосредственного результата.

Может быть, самоосуществление вообще не связано с результатом деятельности и радость творческого поиска заключается в нем самом? Но чтобы испытать эту радость, нужно пройти долгий курс мучительных тренировок, оправдываемых только верой в значительность поставленной цели. Может быть, не следует оглядываться и подводить итоги?

Другие по живому следу
Пройдут твой путь за пядью пядь,
Но пораженья от победы
Ты сам не должен отличать [37].

Кроме внешнего успеха существуют еще внутренние критерии, на основе которых переписываются черновики и отбираются варианты, "места и главы жизни целой отчеркивая на полях". При всем желании человек не может уйти от вопроса, удалась ли ему данная строка, стихотворение, поступок, да и вся жизнь, хочет ли он перечеркнуть или продолжить их, гордится ими или стыдится.

Многозначность и многомерность – неизменные свойства личностного бытия. Как же правильнее оценивать себя и других: по поведению в экстремальных или в будничных ситуациях? С одной стороны, человек по-настоящему живет и обнаруживает свою истинную сущность только в моменты величайшего эмоционального подъема, максимального напряжения всех своих жизненных сил, так что субъективная продолжительность жизни должна была бы определяться не количеством прожитых лет, а числом "звездных часов", кульминационных, "пиковых" переживаний. С другой стороны, древняя индийская мудрость устами Вивекананды учит судить о человеке не по его большому, а исключительно по малым делам. Всякий глупец может стать героем на отдельный миг, но наблюдайте за человеком в его будничных делах, и вы узнаете его истинный характер.

На подобные вопросы не бывает, видимо, однозначных ответов.

Во-первых, неоднозначно само понятие экстремальной ситуации. В одном случае это физические перегрузки, стимулирующие индивида к максимальной мобилизации его жизненных сил, в другом – внутренние критические состояния, моменты духовного просветления, медитации и т. п. Во-вторых, переживание ситуации как экстремальной зависит от прошлого опыта и психологической готовности личности. В-третьих, люди неодинаково восприимчивы к разным формам жизненного опыта, и завоевания в одной сфере не обязательно переносятся на другую. Альпинист, идущий на покорение Эвереста, безусловно, обладает исключительным мужеством и силой характера, но окажется ли он таким же сильным и морально собранным во всех других жизненных ситуациях? Экстремальные ситуации проверяют предел наших возможностей, будни – постоянство нашего стиля жизни.

Пока человек живет, в нем всегда сохраняются какие-то нераскрытые и нереализованные возможности, побуждающие его стремиться к самореализации и самопроверке. Однако никакая самопроверка не бывает абсолютной и окончательной. Ни достижение поставленной цели, ни признание окружающих, ни удовлетворенность процессом деятельности не дают абсолютной уверенности. Ты убеждаешь себя, что сделал все, что мог, а в глубине души остается сомнение – нельзя ли все-таки сделать лучше или иначе? Хирург Н.М.Амосов со своими сотрудниками спас от смерти многие тысячи людей, он знает это совершенно точно, и тем не менее каждая смерть пациента для него личная трагедия, заставляющая снова и снова думать не только о правильности своей хирургической техники, но и о жизненном пути. Как же быть тем, у кого сами критерии полезности проблематичны?

Раздумья о себе и смысле своего существования крайне мучительны, оставляя человека наедине с собственной совестью. Но в них – единственное лекарство против самодовольства и самоуспокоенности. Поэтому они необходимы для самореализации.

Ведущий представитель "гуманистической" психологии А.Маслоу на основе многолетнего изучения группы психически наиболее здоровых, творческих, "самоактуализирующихся" людей составил список черт, которыми эти люди отличаются от окружающих. Этот перечень включает: лучшее, чем у большинства, восприятие действительности, умение отличать знание от незнания, факты от мнений и существенное от второстепенного; большее принятие себя, других людей и природы; повышенную способность к непосредственным эмоциональным реакциям; склонность к проблемному, объективному мышлению; созерцательность, отстраненность, потребность в уединении; личностную автономию и сопротивляемость внешним влияниям; свежесть восприятия и богатство эмоциональных реакций; более частое переживание кульминационных, "пиковых" состояний; альтруизм, склонность идентифицироваться с человечеством как целым; благоприятные, дружественные межличностные отношения; демократический толерантный (терпимый) характер; большие творческие способности;

крупномасштабность жизненных целей, ориентацию на высокие общезначимые социальные ценности и отдаленную временную перспективу.

При всей описательности и бессистемности этот перечень находит определенное эмпирическое подтверждение, особенно относительно взаимосвязи творческих потенциалов, когнитивного стиля и масштаба деятельности, ценностных ориентаций личности [38]. Но каковы природа и источники этого свойства?

В философской и психологической литературе получила распространение идея, что, поскольку индивид открывает и реализует себя только в другом, его личностный потенциал измеряется прежде всего его "вкладом" в жизнь и деятельность других людей. "Потребность быть личностью" в такой интерпретации есть стремление продолжить себя в других, "обрести вторую жизнь в других людях, производить в них долговечные изменения..." [39].

Думается, что попытки перевести метафору "вклада" в строгие психологические термины, предпринимаемые независимо друг от друга некоторыми советскими и зарубежными психологами, имеют большое будущее, хотя это и сопряжено с трудностями. Прежде всего, встает вопрос о соотношении степени фактической "идеальной представленности" индивида в другом, его реальной значимости для других и его субъективных представлений о сущности и размерах своего "вклада". Не снимает эта концепция и проблемы множественности мотивационных блоков: в ком (или в чем) и как именно личность хочет быть представленной?

Предположение, что разные социальные мотивации производны от общей фундаментальной потребности индивида быть (или стать) личностью, слишком абстрактно, чтобы перейти к конкретным содержательным вопросам кто, где, когда?

"Потребность в персонализации" может при более детальном анализе оказаться и потребностью в самораскрытии, и потребностью в объективации, и потребностью в признании. В первом случае главное – излить душу, поделиться своими переживаниями, "другой" же выступает как слушатель, реципиент. Во втором случае преобладает желание преобразовать другого, вложить в него нечто свое, уподобить его себе; в третьем случае – жажда похвалы, признания, подтверждения своей ценности. Желания физически продолжить свой род, оставить людям нечто ценное, что будет служить им и после смерти (посадить дерево, построить дом), или сохраниться в памяти людской – не синонимы, и их соотношение неодинаково у разных людей и в разных культурах.

Потребность "продолжения себя в другом" может быть как альтруистической, так и эгоистической. Родительская любовь считается образцом бескорыстия, но подчас она отрицает за детьми право на собственный выбор. При этом руководствуются примерно такой логикой: я тебя породил, ты должен реализовать мои планы, мечты и иллюзии, а если ты делаешь не то или не так, значит, ты плохой, а моя собственная жизнь, которую я тебе посвятил, пошла прахом. "Инобытие в другом" оборачивается здесь крайним эгоцентризмом; "другой" выступает как объект, ценность которого определяется тем, насколько адекватно (а точнее, насколько лестно для моего самолюбия) он отражает, продолжает, выражает и подтверждает мое собственное бесценное "Я". Другое дело – субъектно-субъектное отношение, основанное на признании самооценности другого и его права на собственный выбор.

Позволю себе пояснить мысль сугубо личным примером. Много лет я любовно и добросовестно преподавал в вузе, и эта роль была важным аспектом моего "образа Я". Мои лекции и семинары пользовались успехом, зато экзамены порой приводили в отчаяние: вместо аргументов и мыслей, в правильности которых, как мне казалось, я убедил студентов, то и дело приходилось выслушивать готовые формулы из учебников. Не видя своего "вклада" в головы студентов, я начинал считать свой труд – важную часть моей жизни бессмысленным. Сегодня я так не думаю.

Психологическая наука раскрыла мне, что печатный текст учебника, прочитанный

непосредственно перед экзаменом, почти всегда "перешивает" ранее услышанный материал. Лектор здесь бессилён. Но материал, наскоро выученный к экзамену, так же быстро забывается. Судить по экзаменационным ответам о долгосрочной эффективности преподавания наивно. Став старше, я понял и нечто более важное: неустранимую избирательность восприятия. Будучи студентом, я сам плохо слушал лекции, особенно общие курсы, предпочитая заниматься самостоятельно. Тем не менее я многому обязан своим учителям: у одного поражала логика, другой учил эрудиции, третий подсказал какую-то мысль. Я вспоминаю их с благодарностью. Но то, что взял у них я, для них самих было, возможно, не главным. Может быть, они хотели "вложить" в меня что-то другое, но не получилось, и это от них не зависело. Право выбора принадлежало мне. Почему же я огорчаюсь, когда мои собственные ученики поступают так же?

Возможно, пример не совсем удачен. Могут сказать, что есть обязательные учебные требования, программы и пр. Разумеется! Но мы говорим сейчас не о безличных знаниях, а о "вкладе" одного человека в другого, где избирательность неустранима. Читая лекцию или публикуя книгу, никогда не знаешь заранее, кто и как на нее откликнется, поймут ли тебя так, как ты этого хотел, или иначе. Реальный читатель разнообразнее воображаемого собеседника, с которым автор ведет свой внутренний диалог. Понравиться всем невозможно, да и стремиться к этому нелепо. Старайся хорошо делать свое дело и быть искренним, но помни, что право выбрать или не выбрать тебя собеседником, а тем паче – другом принадлежит другим.

Передать свое "Я" другому или полностью выразить его невозможно. "...Во всякой гениальной или новой человеческой мысли, или просто даже во всякой серьезной человеческой мысли, зарождающейся в чьей-нибудь голове, всегда остается нечто такое, чего никак нельзя передать другим людям, хотя бы вы исписали целые тома и растолковывали вашу мысль тридцать пять лет; всегда останется нечто, что ни за что не захочет выйти из-под вашего черепа и останется при вас навеки; с тем вы и умрете, не передав никому, быть может, самого-то главного из вашей идеи" [40]. – писал Ф.М.Достоевский. "В каждом из нас – целый мир, и в каждом этот мир свой, особенный" [41], – по-своему выражает ту же мысль Л. Пираделло.

Мы нередко пытаемся "вложить" в других то, чего нам самим не хватает, а самые ценные и важные "вклады" остаются неосознанными и неоцененными именно потому, что лежат на большой глубине. Однако самобытность не всегда оборачивается трагической некоммуникабельностью. Чаще всего это происходит тогда, когда сама личность чересчур монологична. Реальное "полагание себя в другом" двусторонний процесс, и, чем интимней и значимей контакт, тем больше взаимозависимость. Плач по близкому человеку: "Как же я без тебя жить буду!" – звучит эгоистически: субъект вроде бы оплакивает не умершего, а себя. Между тем в этом плаче выражено признание *зависимости* от другого, оценка вклада другого в его жизнь, в отличие от еще более эгоцентрической формулы: "Как же вы без меня проживете?"

Человеческие отношения большей частью асимметричны. Каждый из нас по отношению к кому-то является учеником, а к кому-то – учителем жизни. Но учение не просто передача формальных знаний или личного опыта. Личность – это *путь* человека, который всегда неповторим и оригинален. Указать другому *его* жизненный путь, раскрыть ему смысл *его* жизни невозможно. Это значило бы прожить жизнь за другого, вместо него. В том, что касается высших жизненных ценностей, научить другого нельзя, каждый должен учить себя сам, можно только помочь ему глубже понять окружающий мир и самого себя, стать самим собой, реализовав лучшее, что в нем есть. В отличие от претенциозных самозванцев, имеющих на все готовые ответы, мудрый учитель жизни не разрушает, а проясняет и созидает, помогая другому идти его собственным, а не своим путем. Недаром

идеальные взаимоотношения ученика и учителя обычно символизируются как *дружба*.

Метафора персонализации как "вклада" в другого правомерна, когда речь идет об обобщенном, абстрактном другом. Применительно к конкретному "ты" больше подошла бы метафора "приручение" (используем образное выражение из "Маленького принца" А. Сент-Экзюпери), обозначающее ситуацию, когда двое субъектов *взаимно* становятся *друг для друга* личностями, обретая каждый единственность и неповторимость, которыми они не обладали в качестве представителей рода, вида и т.д.

В свете индивидуалистической философии, вроде экзистенциализма, единственным критерием "подлинности" или "неподлинности" поведения личности, а следовательно, и ее моральной ответственности является степень соответствия поступка внутренним убеждениям. Сами убеждения оценке не подлежат. "...Экзистенциализм, беспощадно строгий ко всем проявлениям малодушия и ко всем его рационализациям, оказывается предельно снисходительным по отношению к неведению. От экзистенциального обвинения почти всегда (а особенно в тех сложных случаях, когда речь идет о социальной ответственности) можно отделаться с помощью своего рода "когнитивного алиби": я, мол, не знал этого; я искренне верил в то, что внушали; я считал достоверным то, что все считали достоверным, и т.д. Представление о личности, из которого исходил Маркс, исключает подобные оправдания. Оно предполагает, что человек ответствен не только перед своими убеждениями, но и за свои убеждения, за само их содержание. Личность, которая по условиям своей жизни имела возможность для интеллектуального развития... обязана знать то, что возможно знать, что теоретически доступно для ее времени" [42].

В наши дни, когда реакционная пропаганда усиленно оболванивает людей, называя черное белым и извращая смысл всех социально-политических и нравственных понятий, четкое идеологическое самоопределение особенно необходимо. Выбор между миром и войной, демократией и фашизмом, гуманизмом и попранием элементарных прав человека насущное дело каждого. Выбор этот делается не в одиночку. Мое "Я" – плоть от плоти множества "Мы" – предков и современников, единомышленников и братьев по классу, на опыт которых человек опирается и которые, в свою очередь, в нем нуждаются. Эта связь "Я" и "Мы" прекрасно раскрыта в поэтической притче М.М.Пришвина:

"Лед крепкий под окном, но солнце пригревает, с крыш свесились сосульки – началась капель. "Я! я! я!" – звенит каждая капля, умирая. Жизнь ее – доля секунды. "Я!" – боль о бессилии.

Но вот во льду уже ямка, промоина, он тает, его уже нет, а с крыши все еще звенит светлая капель...

Капля, падая на камень, четко выговаривает: "Я!" Камень большой и крепкий, ему, может быть, еще тысячу лет здесь лежать, а капля живет одно мгновение, и это мгновение боль бессилия. И все же "капля долбит камень", многие "я" сливаются в "мы", такое могучее, что не только продолбит камень, а иной раз и унесет его в бурном потоке" [43].

Но человеческое "Я" не простая капля, оно обладает собственной волей и способностью различать добро и зло. Мы привыкли верить, что "человек только в том случае несет полную ответственность за свои поступки, если он совершил их, обладая полной свободой воли, и что нравственным долгом является сопротивление всякому принуждению к безнравственному поступку" [44].

Чтобы состояться как личность, человек должен мочь, сметь и уметь выбирать свой путь и принимать на себя ответственность. При всем многообразии его содержания и форм вопрос "Кто я?" сводится к трем: "Что я могу?", "Что я смею?" и

"Что я умею?" Мочь – категория действенно-бытийная, она описывает диапазон объективных возможностей и выборов, очерчивающих потенциальные рамки деятельности человека. Сметь – категория морально-волевая, описывающая уровень его притязаний и нравственный потенциал. Уметь категория когнитивная, она описывает знания и навыки, с помощью которых он реализует возможности, заложенные в его жизненной ситуации и в собственной его природе.

Но эти категории и вопросы различаются лишь в абстракции, в действительности они постоянно переходят друг в друга. Каков бы ни был объективный диапазон его возможностей, человек реально *может* только то, что он *смеет и умеет*, а смелость без умения так же неэффективна, как умение без смелости.

Старая философско-этическая формула "Стань тем, что ты есть" не просто требование развить заложенные в тебе таланты. Апеллируя к собственной активности личности, она говорит ей: ты состоишься, станешь тем, чем можешь и должна стать, только если ты сама этого захочешь, сумеешь сделать правильный жизненный выбор и приложишь для его осуществления максимальные усилия. Иными словами, это формула свободы и самовоспитания.

=====

[Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры \(Киев\)](#)