



Кон И. С.
К64 Открытие «Я». М.,
Политиздат,
1978.

367 с. (Над чем работают, о чем спорят философы).

Что такое человеческое «Я»? Как формируется и изменяется структура и содержание индивидуального самосознания в истории культуры и в процессе развития личности? Может ли человек объективно познать и «сделать» самого себя? В своей книге профессор И. С. Кон рассматривает эти вопросы, обобщая новые данные наук о человеке — психологии, социологии, истории, этнографии.

Книга рассчитана на преподавателей и студентов, на самостоятельно изучающих философию и психологию, на всех, интересующихся проблемой личности и работающих в сфере воспитания.

К 079(02)—78¹⁵⁸⁻⁷⁸

15

© ПОЛИТИЗДАТ, 1978 г.

Внутренний мир личности и ее самосознание издавна привлекали внимание философов, ученых и художников. Поведение человека всегда так или иначе соотносится с его представлением о самом себе («образ Я») ^ о том, каким он должен или хотел бы быть. Изучение свойств самосознания, адекватности самооенок, структуры и функций «образа Я» представляет поэтому не только теоретический, но и практический интерес в связи с формированием жизненной позиции личности.

Поскольку понятие «Я» многозначно, его изучение требует усилий специалистов разных наук — философии, психологии, психиатрии, истории, этнографии, социологии, литературоведения, лингвистики и т. д. Но хотя этой темой занимались многие видные представители всех этих наук, человеческое «Я», как писали недавно философ А. Г. Спиркин¹ и психолог А. Ц. Леонтьев², упорно ускользает от научно-психологического анализа. Думается, что одной из причин этого является междисциплинарная разобщенность специалистов.

¹ См. А. Г. Спиркин. Сознание и самосознание. М., 1972, стр. 131.

² См. А. Н. Леонтьев. Деятельность. Сознание. Личность. М., 1977, стр. 230; см. также П. Р. Чамата. ТА вр-

Настоящая книга, задуманная как продолжение и углубление «Социологии личности», вышедшей в этой же серии в 1967 г., не претендует на то, чтобы исчерпать бесконечно сложную проблему «Я» или навести прочные логические мосты между изучающими ее дисциплинами, хотя по своему характеру книга и является в известном смысле *междисциплинарной*. Ее цель — сопоставить существующие в современной науке пути и перспективы исследования данной проблемы/Три раздела книги — это как бы три круга спирали. Первый круг — открытие «Я» как научной проблемы в философии и психологии, второй — открытие «Я» в истории европейской культуры, так сказать историческая социология «образа Я», третий круг — открытие «Я» отдельным индивидом, генезис индивидуального самосознания. Хотя эти процессы имеют разные точки отсчета и их изучение опирается на разные источники, в них есть некоторая общая логика, так что один круг углубляет понимание другого.

Конечно, такого рода обобщающее исследование сопряжено с огромными трудностями. Дело не только в том, что трудно освоить весь тот багаж фактов, который дают по одному и тому же вопросу разные науки. Сами проблемы, которые эти науки ставят, взаимосвязаны, но не тождественны. Различия в понятийном аппарате, методах исследования и самом стиле

просу о генезисе самосознания личности.— «Проблемы сознания». М., 1968, стр. 230—235; *Е. В. Шорохова*. Проблема «Я» и самосознание.— «Проблемы сознания». М., 1968; *Я. И. Чеснкова*. Самосознание личности.— «Теоретические проблемы психологии личности». М., 1974, стр. 209—225; *Ф. Т. Михайлов*. Загадка человеческого Я. М., 1976.

мышления крайне затрудняют сопоставление результатов. Кроме того, всякое более или менее широкое обобщение чревато огрублением материала, потерей некоторых существенных для специалиста конкретной науки нюансов. Историка так же шокирует разговор о «средневековом человеке» без указания строгих хронологических, географических и сословных рамок, как психолога — дискуссия о степени «адекватности самооценки без точного указания ее объекта, способов измерения, ситуации эксперимента и т. п. Но такое огрубление необходимо, чтобы выделить наиболее *общие тенденции* и *различия*, подлежащие дальнейшему «исследованию». Кроме того, книга, адресованная не только специалистам, но и широкому читателю, должна по возможности избегать узкоспециальных терминов и деталей. Только так, на наш взгляд, можно выявить и раскрыть принципиальную общность тем, подходов и выводов, существующих автономно и независимо друг от друга.

Междисциплинарность книги создает определенные трудности и для читателя. Описание конкретных психологических экспериментов и анализ художественных текстов воспринимаются гораздо легче, чем историко-философский экскурс, в котором речь идет об общих понятиях. Однако в ходе дальнейшего изложения все эти абстракции наполняются конкретным психологическим и социальным смыслом.

В процессе подготовки книги автор консультировался со многими учеными разных специальностей — философами, психологами, этнографами, историками, литературоведами, оказавшими неоценимую помощь своими советами. Всем им — его искренняя благодарность.

1. «Я» КАК НАУЧНАЯ ПРОБЛЕМА

1. Что значит «я сам»?

Разве человеческое «я» — это вообще нечто замкнутое, строго очерченное, не выходящее из четких границ плоти и времени? Разве многие элементы этого «я» не принадлежат миру, который ему предшествовал и находится вне его, разве констатация, что тот-то и тот-то есть он самый и больше никто, не представляет собой допущения, сделанного лишь для удобства и для порядка и умышленно пренебрегающего всеми переходами, которые связывают индивидуальное сознание с всеобщим?

Томас Манн

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 выходящему 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 вдсмел продолжать разговор. Но нелепое с точки зрения логики не всегда будет таковым с точки зрения психологии. Если бы юноша обратился со своим сомнением не к логик, а к пси-

хологу или психиатру, возможно, их беседа приняла бы совсем другой оборот.

Конечно, сомнение в собственном существовании — случай сравнительно редкий. Но раскрыть сущность своего «Я» в понятиях очень нелегко.

«Что такое «я»? — спрашивает Влез Паскаль. — 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»¹.

Может быть, Паскаль напрасно пытается выразить интимную сущность человека через его

¹ Ф. де Ларошфуко. Максими. Б. Паскаль. Мысли. Ж. де Лабрюйер. Характеры. М., 1974, стр. 165.

свойства, воспринимаемые и оцениваемые другими? Но можно ли сделать это как-то иначе? Изречение дельфийского оракула «Познай самого себя» недаром уже в древности считалось темным. Выражение «я сам», утверждающее тождественность говорящего самому себе (Я = Я), на самом деле весьма многозначно. Слово «самость» обозначает прежде всего некоторую индивидуальность, имманентную идентичность, которая сохраняется при всех изменениях окружающей среды, поддерживая и воспроизводя собственную структуру. Эта идентичность существует уже на уровне организма, который, как свидетельствует иммунология, безошибочно узнает свои и отторгает чужие клетки. Единство и преемственность психики индивида также покоятся на этом природном основании.

Но человеческое «Я» — явление не физического, а социального и психического порядка. Оно «связано в основном с осознанием противопоставления себя окружающему миру и с понятием преемственности сознания»¹ и выступает прежде всего как «*субъект сознания, психических явлений в интегральной целостности*»². Эта субъектность, сознательность «Я» как регулятивного начала психической жизни и мотивационного ядра личности часто обозначается латинским словом «Эго».

Саморегуляция поведения предполагает также наличие у индивида определенной информации о самом себе. Как заметил еще Кант, сознание самого себя уже включает в себе двоякое «Я»: «Л Я как *субъект* мышления (в логике), кото-

рое 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*»¹.

Совокупность психических процессов, посредством которых индивид осознает себя в качестве субъекта деятельности, называется самосознанием, а его представления о самом себе складываются в определенный «образ Я».

Все три аспекта проблемы «Я» — идентичность (самость), «Эго» (субъектность) и «образ Я» взаимосвязаны и предполагают друг друга. Идентичность психики и поведения индивида невозможна без какого-то единого регулятивного начала, которое, в свою очередь, требует самосознания. «Эго» как регулятивный механизм предполагает преемственность психической деятельности и наличие информации о самом себе. «Образ Я» как бы достраивает идентичность и субъектность личности и одновременно корректирует ее поведение.

Однако каждый из этих аспектов предполагает свои специфические вопросы. При изучении идентичности центральное место занимает вопрос, от чего зависят единство и последовательность поведения и психических процессов индивида и какова их мера в различных контекстах и ситуациях и на разных этапах его жизненного пути, то есть объективная диалектика устойчивости и изменчивости личности. При изучении «Эго» внимание концентрируется

¹ К. К. Платонов. К теории личности.— В кн. «Личность и труд». М., 1965, стр. 24. ² А. Г. Спиркин. Сознание и самосознание, стр. 133.

¹ И. Кант. Соч. в шести томах, т. 6. М., 1966, стр. 365. 9

на процессах и механизмах сознательной саморегуляции поведения, на соотношении сознательной внутренней мотивации личности, с одной стороны, и влияния внешней среды и неосознаваемых эмоциональных реакций — с другой; сила «Я» в этом контексте измеряется степенью его сознательной самореализации. Наконец, при изучении «образа Я» внимание привлекают конкретные процессы и механизмы самосознания, степень адекватности самооценок, структура и динамика «образа Я», его роль и значение в общем балансе психической деятельности личности.

Хотя собственное «Я» кажется человеку первичной и самоочевидной реальностью, оно всегда осознается лишь в контексте какого-то отношения («Я — Не-Я», «Я — Другой», «Я—Мы», «Я — Мое», «Я — Я») и зависит от природы этого отношения. Чем абстрактнее полюс, которому противопоставляется «Я», тем меньше конкретности в нем самом. Так, оппозиция «Я— Не-Я» не содержит в себе ничего, кроме общего указания на идентичность. Рассмотрение «Я» в контексте отношений с другими людьми содержит уже целый комплекс значений. «Я — Другой (Он, Они)» означает не только различие, но и потенциальное взаимодействие. «Я — Мы» выражает принадлежность, соучастие в какой-то общности. «Я — Ты» содержит в себе обращение, общение, коммуникацию; «Я» и «Ты» в отличие от безличного «Он» уникальны и взаимобратимы: «Тот, кого я определяю как «ты», сам мыслит в терминах «я» и, обращаясь в «я», превращает мое «я» в «ты»»¹. Не случайно диалектика «Я» и «Ты» привлекала к себе

¹ Э. Бенвенист. *Общая лингвистика*. М., 1974, стр. 264. 10

особое внимание многих исследователей проблемы личности и самосознания.

Не менее разнообразны отношения «Я» к самому себе. Общая предпосылка всякого самосознания—раздвоение «Я» на объект и субъект (познания, управления, контроля). Но психологи не случайно разграничивают знание человека о самом себе и его самосознание.— Отношение «Я — Мое» — все равно, идет ли речь о самопознании, самоконтроле, оценке результатов своей деятельности или констатации принадлежности чего-то своему «Я»,— есть отношение субъектно-объектное; превращая определенную совокупность своих свойств в объект познания, индивид рассматривает их как бы со стороны и стремится овладеть ими так же, как он овладевает прочими вещами. Его собственная трепетная субъективность остается вне этого отношения. Другое дело — отношение «Я — Я», то есть автокоммуникация, когда индивид обращается к самому себе как к субъекту и собеседнику (внутренняя речь, интимный дневник). Эта внутренняя диалогичность «Я», с разных сторон описанная многими исследователями¹, очень важна для конструирования самосознания не по предмету отражения (самосознание = сознание, объектом которого являются свойства самого субъекта), а по его *способу* (внутренняя точка зрения, которая, в противоположность внешней, принципиально исключает объективацию).

¹ См., например, Л. С. Выготский. *Мышление и речь*. М.—Л., 1934; М. М. Бахтин. *К методологии литературоведения*.— «Контекст-1974». М., 1975; Ю. М. Лотман. *О двух моделях коммуникации в системе культуры*.— «Труды по знаковым системам», вып. VI. Тарту, 1973.

И

Как же исторически складывалась вся эта пе-
страя проблематика? Европейская философия
XVII—XVIII вв., в которой человеческое «Я»
стало предметом пристального внимания, вна-
чале еще не различала всех этих нюансов. Про-
блемы личности интересовали философов преи-
мущественно в двух планах: *экзистенциально-этическом* (какова ценность
личности и способы ее самореализации) и
логико-гносеологическом (каковы способы и
границы самопознания). Второй аспект,
оказавший наибольшее влияние на развитие
научной психологии, был сформулирован уже
Рене Декартом.

«Нет более плодотворного занятия, как познание
самого себя»¹ — такими словами открывается
трактат Декарта «Описание человеческого
тела». Но Декарта интересует отнюдь не
конкретное, индивидуальное «Я», а субъект по-
знания вообще. Для него «я есть субстанция,
вся сущность или природа которой состоит
только в мышлении и которая, чтобы сущест-
вовать, не нуждается ни в каком месте и не за-
висит ни от какой материальной вещи»². Декарт
прямо приравнивает познающее «Я» к душе и
возражает против его отождествления с
какими-либо телесными свойствами; это
«мыслящая вещь», то есть «вещь, которая
сомневается, понимает, утверждает, отрицает,
желает, не желает, представляет и чувствует»³.
Но, в отличие от сотворенной богом и «Данной»
человеку души, картезианское рациональное «Я»
нуждается в «доказательстве» своего
существования,

¹ Р. Декарт. Избранные произведения. М., 1950, стр. 547.

² Там же, стр. 283.

³ Там же, стр. 345.

и таким доказательством становится акт
мышления: «Я мыслю, следовательно, я суще-
ствую».

Однако тезис о разумной природе «Я» поро-
ждает ряд новых вопросов. Поскольку мышление
предполагает наличие субъекта, оно безусловно
может служить логическим доказательством
существования «Я». Но исторически и логиче-
ски это существование предшествует мышлению:
чтобы мыслить, надо сначала жить. Кроме того,
осознание эмпирического факта своего бытия
(того, что «я есмь») еще не открывает человеку,
кто он такой, какова его сущность.

Наконец, почему обязательно связывать су-
ществование «Я» с мышлением? Реальность «Я»
может быть выведена и из чувственного опыта,
из наличия у человека самоощущений: «Я чув-
ствую, следовательно, я существую».

Именно этот путь рассуждений предлагает
английский сенсуализм, который впервые по-
ставил вопрос о происхождении «идеи Я». Для
Декарта этого вопроса нет: он просто объявляет
«идею Я» врожденной. Локк же, имевшего дело
не с абстрактным гносеологическим субъектом, а
с конкретным индивидом из плоти и крови,
такой ответ уже не удовлетворял. По его
мнению, все идеи приходят от ощущения или
рефлексии. Локк согласен, что человек познает
свое существование Интуитивно, ибо нет ничего
достовернее собственного существования. Но в
основе этой интуиции все-таки лежит сходное с
ощущениями «внутреннее чувство», которое,
чтобы стать фактом сознания, само должно быть
как-то осмыслено, рефлексировано. Если Декарт
считает, что душа, в силу своей
нематериальности, «более легко познаваема, чем

тело» |, то Локк утверждает, что рефлексивные идеи производят 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»².

Отклонив декартовскую трактовку «Я» как особой субстанции, «души», английский эмпиризм ищет источники «идеи Я» в индивидуальных самоощущениях и связанных с ними мысленных ассоциациях. «...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». Следовательно, «Я» и есть простая совокупность этих восприятий, «следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении...»³.

Такая точка зрения кажется логичной, но она ведет к тому, что проблема единства личности оказывается неразрешимой. «Без сомнения, в философии нет вопроса более темного, чем вопрос о тождестве и природе того объединяющего принципа, который составляет личность (person). Мы не только не можем выяснить этот

¹ Р. Декарт. Избранные произведения, стр. 283.

² Д. Локк. Избранные философские произведения в двух томах, т. I. М., 1960, стр. 131.

³ Д. Юм. Соч. в двух томах, т. I. М., 1965, стр. 366, 367.

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»¹. Юм приходит к выводу, что 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»². Юм честно признавался, что его «приводит в ужас и смущение то безнадежное одиночество», на которое обрекает его философская система³. Эту трудность испытывают и другие философы-сенсуалисты. Так, Э. Кондильяк, выведший сознание «Я» из совокупности самоощущений, закрепленных памятью, в последней главе «Трактата об ощущениях» заставляет Статую, которая у него последовательно познает мир и самое себя с помощью различных органов чувств, признать, что вся эта 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»⁴.

¹ Д. Юм. Соч. в двух томах, т. I, стр. 299.

² Там же, стр. 377.

³ См. там же, стр. 379.

⁴ Э. В. де Кондильяк. Трактат об ощущениях. М., 1935, стр. 261.

Если абстрактный рационализм Декарта мистифицирует Понятие «Я», отрывая его от конкретного индивида и превращая в общий логический принцип мироздания, то сенсуализм пасует перед проблемой единства и целостности «Я»: разрозненные самоощущения не складываются в последовательную систему, которая могла бы стать регулятором сознательного поведения личности.

Нужен был какой-то новый теоретический подход, который смог бы выявить *универсальные* моменты индивидуального «Я». Такой подход был предложен немецкой классической философией, прежде всего Кантом, который добавляет к двум ранее сформулированным аспектам «Я» — логическому и психологическому — третье, *ценностно-личностное* измерение. Разделяя логическое и психологическое понятия «Я», Кант подчеркивает, что они не являются структурными компонентами личности: «...хотя Я человека двояко по форме (по способу представления), но не двояко по материи (по содержанию)»¹. Вопрос, сохраняет ли человек свою тождественность, осознавая изменения собственной души, который Юм считал неразрешимым, Кант отмечает как нелепый, поскольку «человек может сознавать эти изменения только потому, что в различных состояниях он представляет себя как один и тот же *субъект*»². Разделение сознания и самосознания — не слабость, а важнейшее преимущество человека над животными. «То обстоятельство, что человек может обладать представлением о своем Я, бесконечно возвы-

¹ И. Кант. Соч. в шести томах, т. 6, стр. 365. ² Там же.

шает 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»¹. 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»².

Проблема «Я» перерастает, таким образом, рамки гносеологического соотношения сознания и самосознания и приобретает *ценностный, социально-нравственный* аспект. Кантовская постановка вопроса означает, что даже в своем интимнейшем самосознании индивид не может не выходить за границы своей единичности; вольно или невольно он должен соотносить свое поведение с мнением других и с абсолютным, лежащим вне его, нравственным законом. Поэтому и в философском анализе проблемы «Я» на первый план выдвигается не индивидуально-случайное, а *социально-всеобщее*: каковы ценность индивидуального самосознания и его критерии?

¹ И. Кант. Соч. в шести томах, т. 6, стр. 357.

² И. Кант. Соч. в шести томах, т. 4, ч. 2. М., 1965, стр. 377.

В противоположность английскому эмпиризму, немецкий/Классический идеализм восстанавливает в правах понятие активно-деятельного, сущностного «Я-в-себе». При этом, в отличие от картезианского «Эго», которое является только логическим принципом и субъектом познания, у Фихте «Я» выступает как 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, творческая роль «Я», сущностная универсальность индивида), которых не замечал или которые недооценивал слишком приземленный и прагматический материализм XVIII в., видевший в человеке преимущественно продукт среды и воспитания.

Но идеализм «не знает действительной, чувственной деятельности как таковой»¹. Поэтому и проблему «Я» как субъекта он рассматривает абстрактно; на место конкретного индивидуального «Я» подставляется некое всеобщее самосознание, эквивалентное сознанию человечества как целого, а то и богу. «Я», которое порождает из себя весь окружающий мир, выступает у Фихте как всеобщий организующий принцип, построенный по аналогии с индивидуальным сознанием. Содержание «Я» при этом безгранично расширяется, включая в себя и отношение человека к природе, и свободу исторического творчества, но конкретные индивиды и их практическая деятельность отходят на задний план,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 1.

а их жизненные проблемы обсуждаются в нарочито усложненной, мистифицированной форме.

Богатство мыслей и одновременно противоречивость объективно-идеалистической трактовки «Я» наиболее ярко проявляется у Гегеля. Он отвергает фихтеанское определение «Я» как первичной, непосредственно-данной реальности. Концепция «всемогущего Я», считает Гегель, превращает весь внешний мир в голую видимость. Кроме того, она не учитывает, что само «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 проявить себя»¹. Вместе с тем Гегель возражает и эмпирикам, пытавшимся свести проблему «Я» к познанию индивидом своей собственной единичности. В ситуации такого эмпирического самопознания, подчеркивает он, «мы видим только некую ограниченную собой и своим мелким действием, себя самое высиживающую, столь же несчастную, сколь скудную личность»². Для Гегеля самосознание — часть проблемы деятельности, в которой индивидуальное сливается с общим, так что появляется «Я», которое есть «Мы», и «Мы», которое есть «Я»³. Гегель выделяет три главные ступени развития самосознания, соответствующие фазам развития человеческой деятельности и различающиеся по степени зрелости субъекта и характеру его взаимодействия с миром.

Первая ступень, *единичное самосознание*, означает только осознание собственного существования, своей тождественности и отличия от дру-

¹ Гегель. Эстетика, т. 1. М., 1968, стр. 70.

² Гегель. Соч., т. IV. М., 1959, стр. 120.

³ См. там же, стр. 99.

гих объектов. Тйкое осознание себя как некоей 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. Не случайно эту ступень развития самосознания Гегель называет «вожделирующим самосознанием»¹.

Вторая ступень, «признающее самосознание», характеризуется возникновением межличностного отношения: человек осознает себя существующим для другого. Сталкиваясь с другим человеком, индивид узнает в этом другом приущие ему самому черты, и благодаря этому его 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, напротив, 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»², осознают не только свои различия, но и свою глубокую *общность* и даже тождество.

¹ См. Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 3. М., 1977, стр. 236.

² Там же, стр. 248.

Эта общность составляет «субстанцию нравственности» и делает индивидуальное «Я» моментом, частью объективного духа.

Развитие самосознания, таким образом, предстает в гегелевской теории «Я» в виде *закономерного стадийного процесса*, этапы которого соответствуют как фазам человеческого жизненного пути, так и этапам всемирной истории, понимаемой как прогресс в познании свободы. 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; суть воспитания, по его мнению, состоит в том, чтобы сглаживать индивидуальные особенности, подводя дух «к знанию и хотению всеобщего»¹. «Всеобщее самосознание» (реальным референтом его мы сегодня назвали бы культуру, приобщение к которой открывает индивиду его социальную сущность, возможности и перспективы) выступает у Гегеля в метафизической форме абсолютной идеи, которая независима не только от воли отдельно взятого индивида, но и от совместной деятельности индивидов. Да и деятельность, с которой Гегель связывает развитие самосознания, остается абстрактно-духовной, лишенной конкретных предметных и социальных свойств.

Попытку опустить эту громоздкую конструкцию на землю предпринял уже Людвиг Фейербах. В противоположность классическому

¹ См. Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 3, стр. 74.

идеализму, доказывающему субъектность, принципиальную несводимость «Я», Фейербах подчеркивает производность самосознания от материальных условий. Прежде всего он восстанавливает в правах забытое идеалистами «телесное» начало: «Я» — не просто универсальный логический принцип дедукции, оно «живет» в определенном конкретном теле. «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»⁴

Из этой «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,¹ чем хочу, бытие может существовать без воли, но нет воли без бытия»². Если реальное бытие человека зависит от множества объективных условий, то его «Я» неизбежно будет множественным. «В печали это Я иное, чем в радости, в состоянии страсти иное, чем в благоразумном состоянии равнодушия, в пылу ощущения иное, чем в холоде мысли, при пустом желудке иное, чем при полном...»³

Поэтому ни индивидуально-эмпирическое, ни «чистое» (логическое) «Я» не может быть ис-

¹ Л. Фейербах. Избранные философские произведения в двух томах, т. I. М., 1955, стр. 186.

² Там же, стр. 499.

³ Там же, стр. 218.

ходным 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»¹.

Хотя «Я» кажется полностью внутренним, оно по самой сути своей диалогично; оно не просто раскрывается, но порождается в процессе общения, которое опять-таки является не только интеллектуальным, но и чувственным. Истинная диалектика «Я и Ты», на которой покоится самосознание человека, полнее всего, по Фейербаху, раскрывается в любви, в отношениях между мужчиной и женщиной. Эти отношения составляют также и основу нравственности. «Голос моей совести не самостоятельный голос, это не голос, раздающийся из голубого эфира неба или чудесным путем самозарождения (*generatio spontanea*) возникший из самого себя; он лишь эхо болезненного крика человека, ушибленного мной, и обвинительного приговора человека, который, обижая другого, обижает самого себя»². Даже этимологически слово со-весть означает совместно ведать, знать. Образ другого настолько органично вплетен в каждое человеческое «Я», что даже кажется выражением самого своеобразного и внутреннего, что заключено в этом «Я».

¹ Л. Фейербах. Избранные философские произведения в двух томах, т. I, стр. 190, 203.

² Там же, стр. 630.

Если, доказывая телесность, чувственность «Я», Фейербах полемизирует с Гегелем, то в этом пункте он, по сути дела, лишь конкретизирует гегелевскую теорию самосознания. Но конкретизация эта была одновременно обеднением. Сводя источник самосознания к дуальному, парному общению, Фейербах оставил вне рассмотрения общесоциальные компоненты, присутствующие, хоть и в абстрактной форме, в гегелевском «всеобщем самосознании». Индивидуальное и социальное снова оказываются разобщенными.

Теоретический синтез их в единой теории личности был впервые осуществлен в марксизме.

Марксизм исходит из того, что самосознание играет громадную роль в жизни как отдельного индивида, так и общества. По выражению Ф. Энгельса, история человеческого общества отличается от истории природы «только как процесс развития *самосознательных* организмов»¹. Но человеческое самосознание производно от определенных условий и всегда конкретно. Поэтому ни историю человечества, ни жизненный путь личности нельзя периодизировать только по фазам развития самосознания.

С этих позиций классики марксизма и критикуют М. Штирнера, который «берет различные ступени жизненного процесса только как «самообретения» индивида, причем эти «самообретения» всегда сводятся к определенному отношению сознания. Различие *сознания* составляет здесь, таким образом, жизнь индивида. До физического и социального изменения, происходящего с индивидами и порождающего измененное

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 551. 24

сознание, Штирнеру, конечно, дела нет. Поэтому у него ребенок, юноша и муж всегда находят мир уже заранее готовым,— подобно тому как и себя «самих» они только «находят»; а чтобы вообще что-нибудь могло быть «найденно»,— для этого они решительно ничего не делают, об этом они нисколько не заботятся»¹. Поскольку самосознание личности (и общества), как и сознание,— *продукт деятельности*, производно от жизнедеятельности, постольку оно всегда *исторично и социально конкретно*. «Так как святой Макс не обращает внимания на физическую и социальную «жизнь» индивида и вообще не говорит о «жизни», то он вполне последовательно отвлекается от исторических эпох, от национальности, класса и т. д. или, что *то же самое*, он раздувает господствующее *сознание* ближайшего к нему класса его непосредственного окружения, возводя его в нормальное сознание «человеческой жизни»»².

Эта критика направлена уже не только в адрес Гегеля, но одновременно и в адрес Фейербаха. 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»³. Маркс принимает даже мысль Фейербаха об особом значении любви в этом самообретении, подчеркивая, что именно любовь показывает человеку, «в какой мере сам он, в

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. ИЗ.

² Там же, стр. 114.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 62.

своем индивидуальнейшем бытии, является вместе с тем общественным существом»¹. Однако Маркс решительно против сведения генезиса «Я» к непосредственному межличностному общению. В реальном процессе общения другой человек выступает не просто как отдельный индивид, а как форма «проявления рода «человек»»², то есть как воплощение общества. Проблема самосознания приобретает, таким образом, новый, *социологический* ракурс. И это различие подходов Маркса и Фейербаха принципиально важно для оценки позднейших, вплоть до самых современных, интракционистских концепций «Я».

Прежде всего, 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. Комментируя эту мысль Маркса, Б. Ф. Поршнев пишет: «...Павел познает свою натуру через Петра только благодаря тому, что за спиной Петра стоит общество, огромное множество людей, связанных в целое сложной системой отношений. Маркс и Энгельс расчленили эти отношения на основные и производные и видели свою первоочередную задачу в исследовании основных отношений, экономических, составляющих базис всей общественной структуры. Так на месте парной звезды раскинулось огромное звездное небо. «Я и Ты» перестало казаться элементарной челове-

¹ *Р. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 42, стр. 116. ³ *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 23, стр. 62.

ческой ячейкой, на арену высыпали и «мы» и «вы», и «они»»¹.

Кроме того, Маркс углубляет понятие «взаимодействие», обращая внимание на его *содержательный, предметный* характер. Человеческое «Я» возникает не просто в процессе межличностного общения, но в процессе *совместной деятельности*, ведущее место в которой занимает предметная деятельность, труд. «Животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть *эта жизнедеятельность*»². Напротив, 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 возникновение на этой основе самопознания и автокоммуникации.

Степень сложности, дифференцированности и единства человеческого «Я» зависит от сложности, дифференцированности и единства жизнедеятельности личности. Но индивидуальная жизнедеятельность неразрывными узами связана с историческим процессом развития общества, разделением общественного труда и социальных функций. Генезис «Я» вследствие этого оказывается не только психологической, но и *социологической* проблемой.

¹ *Б. Ф. Поршнев. Социальная психология и история.* М., 1966, стр. 79.

² *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 42, стр. 93.

Наша небольшая историко-философская увертюра, отнюдь не претендуя на полноту, имела целью показать, как формировались, сменяя и дополняя друг друга, разные грани понятия «Я» и представления о его природе.

У Декарта «Я» — абстрактный субъект познания, у Локка — внутреннее чувство, у Юма — совокупность сменяющих друг друга самоощущений, у Фихте — всеобщий субъект деятельности. Кант связывает самосознание с нравственным идеалом, Гегель прослеживает его возвышение от единичности к всеобщности. Фейербах восстанавливает в правах чувственно-телесную природу «Я», подчеркивая одновременно его диалогичность. Наконец, Маркс ставит индивидуальное «Я» в связь с конкретным процессом жизнедеятельности индивида, а через нее — со всей совокупностью общественных отношений, продуктом и субъектом которых этот индивид является. «Я» становится, таким образом, узловой точкой претворения социального в индивидуальное и обратно. Как же вся эта проблематика преломляется в психологии?

2. Проблема «Я» в психологии

Во всем подслушать жизнь стремясь,
Спешат явления обездушить, Забыв,
что если в них нарушить
Одушевляющую связь, То больше
ничего и слушать.

Гёте

В отличие от философских теорий, претендующих на раскрытие «истинной природы» и «сущности» «Я» в целом, психология пытается расчленивать эту проблему на составные части,

которые могли бы стать предметом экспериментальных исследований. Однако классификация соответствующих психологических теорий представляет большие трудности, так как они дифференцируются по различным линиям.

Во-первых, *по предмету*, на котором сосредоточен главный интерес исследователей. Одни интересуются прежде всего субъектными свойствами индивида, внутренними источниками его активности, которые выше были обозначены как идентичность и «Эго». Таковы, например, персоналистическая психология, фрейдизм, экзистенциализм, эгопсихология. Других занимает преимущественно «образ Я» как элемент самосознания.

Во-вторых, психологические исследования различаются по *теоретическому контексту*, углу зрения, под которым рассматривается проблема «Я». Там, где отправной точкой служит *теория личности*, «Я» чаще всего мыслится как некое структурное единство и наибольшее внимание привлекают его регулятивные функции. В контексте *теории сознания* на первый план выступают когнитивные особенности процессов самосознания, адекватность самооценок и т. п.

В-третьих, существенно различается *методологическая стратегия* исследований. Так, подход к изучению самооценок, этого ценнейшего источника в понимании «образа Я», мендется в зависимости от того, рассматриваются они исследователем как непосредственные *компоненты* «образа Я» или только как *индикаторы* каких-то глубинных и не осознаваемых личностью качеств (например, самоуважения). Психолог, считающий личность просто суммой черт, может удовлетвориться описательно - компонентным

анализом и скажет, что «образ Я» складывается из представлений индивида о своем теле, уме, способностях, социальном положении и т. д. Для системно-структурного мышления такая стратегия принципиально неприемлема, генезис самосознания рисуется ему гораздо более сложным. Первые шаги научно-психологического анализа человеческого «Я» были связаны с развитием естественнонаучного мышления и борьбой против идеализма. Идеалистические теории психики, считавшие «Я» источником всех человеческих действий, приравнивали его к «душе», или нематериальному «внутреннему агенту», который направляет поведение индивида, а сам не может быть ни выведен, ни сведен, ни объяснен. Естественно, что научная психология стремилась разоблачить этот «призрак», по выражению И. М. Сеченова, свести его к каким-то материальным процессам. Но к каким именно?

Большинство психологов XIX в. видели в «Я» чувственный образ, формирующийся на основе самоощущений и закрепленных памятью ассоциаций. Так, Дж. Ст. Милль связывал появление «Я» с памятью о совершенном действии. По мнению Ч. Пирса, «идея Я» возникает у ребенка в результате ассоциации факта перемещения вещей с движением собственного тела, которое осознается как причина перемещения. В. Вундт понимает «Я» как чувство связи всех индивидуальных психических переживаний, придавая особое значение в его генезисе кинестетическим ощущениям. Эта тенденция имела материалистическую направленность, была ориентирована на эксперимент и способствовала развитию ряда важных исследований (например, того, как человек осознает схему собственного тела). Осо-

бенно ценными в этом плане были работы И. М. Сеченова.

«Ребенок,— писал Сеченов,— множество раз, получает от своего тела сумму самоощущений во время стояния, сидения, бегания и пр. В этих суммах, рядом с однородными членами, есть и различные, специально характеризующие стояние, ходьбу и пр. Так как эти состояния очень перемежаются друг с другом, то существует тьма условий для их соизмерения в сознании. Продукты последнего и выражаются мыслями: «Петя сидит или ходит». Здесь *Петя* обозначает, конечно, не отвлечение из суммы самоощущений постоянных членов от изменчивых... но мысли все-таки соответствует ясное уже и в уме ребенка отделение своего тела от своих действий. Затем, а может быть и одновременно с этим, ребенок начинает отделять в сознании от про*чего те ощущения, которые составляют позыв на действия; ребенок говорит: «Петя хочет есть, хочет гулять». В первых мыслях выражается безразлично состояние своего тела как цельное самоощущение; здесь же сознана раздельность уже двух самоощущений... Так как эти состояния могут происходить при сиденье, при ходьбе и пр., то должно происходить соизмерение их друг с другом в сознании. В результате выходит, что Петя то чувствует пищевой голод, то гудяль-ный; то ходит, то бегаёт — во всех случаях* И^гя является тем общим источником, внутри которого рождаются ощущения и из которого выходят действия»¹.

Однако ограниченность психофизиологического и ассоцианистского подхода к проблеме

¹ И. М. Сеченов. Психологические этюды. Спб., 1873, стр. 220.

«Я» состояла в том, что он не видел социальных аспектов самосознания. Разумеется, даже Авторы классических робинзонад, не говоря уже о психологах XIX в., прекрасно понимали, что человек живет в обществе и зависит от него. Но общество, подобно пространству в ньютоновской физике, мыслилось лишь как условие, рамка, внешняя среда развития личности. Содержание же рефлексивного «Я» казалось непосредственно данным (самочувствие) 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? Человек осознает прежде всего такие свои свойства, на которые кто-то или что-то обращает -его внимание. Это верно даже относительно элементарных физических свойств. Замечено, что, рисуя словесный портрет другого человека или автопортрет, подростки значительно чаще, чем дети и взрослые, включают в эти описания свойства кожи¹. Дело в том, что появляющиеся в связи с половым созреванием изменения кожного покрова невольно привлекают к себе внимание окружающих, доставляя подросткам много неприятностей.

Уже простое описание, фиксация того или иного качества большей частью включает в себя момент оценки и сравнения. Вряд ли кто-нибудь измерял длину своего носа в сантиметрах. Однако каждый знает, большой у него, нос или маленький, красивый или некрасивый. Постигается это путем сравнения.

¹ См. А. А. Бодалея. Восприятие человека человеком. Л., 1965, стр. 94.

Прилежный, умный, сильный, красивый, вспыльчивый, послушный, старательный — все эти определения имеют оценочный смысл и обязательно предполагают сравнение с кем-то. Разграничить осознание многих своих психических и даже телесных свойств от их социально-нравственной или эстетической самооценки практически невозможно.

Хотя «образ Я» всегда включает в себя определенный набор компонентов (представление о своем теле, своих психических свойствах, моральных качествах и т. д.), их конкретное содержание и значимость варьируются в зависимости от социальных и психологических условий и состояний. Кроме того, человек не просто «унает», «открывает», но и активно формирует себя. Осознание каких-то своих способностей меняет его самооценку и уровень притязаний, да и сами эти способности не только проявляются, но и формируются в деятельности.

Уяснение этого постепенно подводило психологов, как уже ранее случилось с философами, к пониманию *социальной* природы «Я». Первым шагом в этом направлении было признание, что наряду с биологическим, телесным «Я», к осознанию которого индивид приходит «изнутри», благодаря развитию органического самочувствия, «образ Я» включает в себя социальные «компоненты, источником которых является Л\$да\$P' действие индивида с Другими людьми. Наиболее известным вариантом этой модели была теория Уильяма Джемса.. Джемс начинает с того, что разграничивает «познающее Я», «поток сознательной мысли», которое он обозначает английским словом «I» (буквально — «я», местоимение первого лица единственного числа), и «эмпириче-

ское Я», обозначаемое словом «те» (буквально — «меня», которое не имеет в русском языке ageKBg. Tjtoб Грамматической формы для передачи .его существительным). «Ме»—это «общий чжрг всего, что человек может назвать своим, включая не только его собственное тело и психические силы, но и все принадлежащее ему — одежду, дом, семью, предков и друзей, репутацию, творческие достижения, земельную собственность и даже яхту и текущий счет»¹. ^Эмпирическое Я» Джемс в свою очередь подразделяет на три компонента: «материальное Я» — тело, одежда, собственность; «социальное Я», — то, чем признают данного человек^ окружающие . (каждый человек имеет столько разных «социальных Я», , сколько существует отдельных групп или кружков, о мнении которых он заботится); «духовное Я» — совокупность психических способностей и склонностей.

При всей «буржуазности» этой модели, в которой текущий счет — такой же важный компонент «Я», как и тело, включение в нее социальных характеристик было, несомненно, шагом вперед. В буржуазном обществе собственность, имущественное положение и вправду составляет важный компонент личности и ее самосознания (вспомним блестящие рассуждения К. Маркса о том, как притягательная сила денег нейтрализует и перевешивает отталкивающую силу урод-етва).

Однако социальные и индивидуально-природные компоненты «Я» остаются в схеме Джемса рядоположными. Между тем осознание индиви-драавно-природных качеств также имеет свои¹ W. James. The Principles of Psychology. London, 1891, p. 177.

социальные предпосылки. Вполне закономерно поэтому, что в последующем «социологизация» проблемы «Я» была продолжена.

" В начале XX в. социолог Чарлз Хортон Кули сформулировал теорию «зеркального Я», со гласно которой представление человека о самом себе, «идея Я», складывается под влиянием мнений окружающих и включает _три компонента: представление о том, каким я кажусь другому лицу, представление о том, как этот другой меня оценивает, и связанную с этим самооценку, чувство гордости или унижения'. «Идея Я» формируется уже в раннем возрасте в ходе взаимодействия индивида с другими людьми, причем решающее значение имеют так называемые первичные группы (семья, сверстники и т. д.).

В 40—50-х годах теория «зеркального Я» стала базой множества экспериментальных исследований, выясняющих зависимость «образа Я» или частных самооценок от мнения окружающих. Результаты этих исследований показывали, что под влиянием благоприятных суждений окружающих самооценка повышается, неблагоприятных — снижается, причем нередко меняется и самооценка тех качеств, которые не подвергались оценке со стороны. Так, похвала, полученная от авторитетной для личности группы, может способствовать повышению рбщвг\$*\$}8в-ня ее притязаний.

Поскольку теория «зеркального Я» в ее первоначальном варианте акцентировала внимание на зависимости формирования «образа Я» от мнения «значимого другого», человеческое «Я»

¹ С. Н. Cooley. Human Nature and the Social Order. N. Y., 1964, p. 184,

выглядит в ней пассивным: оно только отражает и суммирует чужие мнения на свой счет, а взаимодействие людей в процессе их совместной деятельности сводится к обмену мнениями. На деле, каждый индивид общается с множеством разных людей, которые воспринимают и оценивают его неодинаково.. Кроме того, различные люди (и группы) неодинаково значимы для личности. Например, в одних случаях большее влияние на подростка могут оказать родители, семья, а в других — сверстники, приятели. Наконец, личность не механически усваивает чужие мнения о себе, но более или менее самостоятельно осмысливает и отбирает их, используя при этом собственные критерии.

Формирование человеческого «Я» в процессе *реального* взаимодействия индивида с другими людьми в рамках определенных социальных групп и в зависимости от выполняемых личностью ролей было исследовано американским ученым Джорджем Гербертом Мидом (1863—1931), родоначальником *интеракционистской* (от interaction — взаимодействие) ориентации в социальной психологии. В противоположность тем, кто считал, что «образ Я» дан индивиду непосредственно или формируется путем обобщения самоощущений, Мид утверждает, что самосознание — это процесс, в основе которого лежит *практическое* взаимодействие индивида с другими людьми. «Индивид познает себя как такового не прямо, а только косвенно, с частных точек зрения других членов данной социальной группы или с обобщенной точки зрения всей группы, к которой он принадлежит, ибо он входит в свой собственный опыт как Я или как индивид не прямо и непосредственно... а только

став для себя таким же объектом, каким являются для него другие индивиды. Объектом же для себя он может стать, приняв отношения к себе других индивидов, в рамках той совместной общественной деятельности, в которую они вовлечены»¹. Чтобы успешно взаимодействовать с другими людьми, необходимо предвидеть реакцию партнера на то или иное твоё действие. Рефлексия на себя есть, по сути дела, не что иное, как способность поставить себя на место другого, усвоить отношение других к себе.

Простейшей моделью этого процесса может служить, по Миду, психология детской игры. Сначала ребенок просто подражает поведению окружающих его людей. Он выступает то в роли воспитателя, делая кому-то замечания, то в роли воспитуемого — сам исполняет только что данные указания. Но эти сменяющиеся роли еще не интегрированы в определенную систему. В каждый данный момент ребенок представляет себя кем-то другим. Отсюда — внешняя непоследовательность его действий, которые можно понять, только зная, кем он себя в данный момент воображает и как он определяет свою роль. Он может воображать себя не только человеком, но и животным и даже неодушевленным предметом (например, паровозом). В отношениях с людьми ребенок не столько «принимает» роль, сколько «ставит себя на его место» и идентифицируется с ним, усваивая при этом и его отношение к себе, либо столь же однозначно приписывает другому свои собственные мотивы.

По мере усложнения игровой деятельности ребенка круг его «значимых других» расширяет-

¹ G. Я. Mead, *Mind, Self and Society*. N. Y., 1934, p. 138.

ся, а его отношения с ними становятся все более избирательными. Это требует и более сложной внутренней регуляции поведения. Чтобы участвовать в коллективной игре (например, в футбол), ребенок должен усвоить целую систему правил, регулирующих отношения между игроками, и уметь сообразовать свои действия со всеми другими членами команды. Это значит, что он ориентируется уже не на отдельных конкретных других, а на некоего «обобщенного другого». Овладеть ролью вратаря — значит усвоить правила игры и те ожидания (экспектации), которые предъявляются к вратарю всеми членами команды. Соответственность и самооценка себя в роли вратаря (хороший вратарь или плохой) зависит от того, насколько данный индивид отвечает этим ожиданиям. Но эта закономерность существует не только в игре. Человек в принципе не может осознать и описать себя без помощи категорий, обозначающих его пол, возраст, социальную принадлежность, род занятий, семейное положение и т. д. Каждая такая характеристика («мужчина», «взрослый», «учитель», «отец») обозначает занимаемую индивида* социальную позицию и связанную с этим систему взаимных ожиданий.

"" В концепции Мида «Я» предстает как производное от группового «Мы», которое оно косвенно включает в себя, причем содержание «Я» обусловлено уже не мнениями других людей, а реальными взаимоотношениями с ними, их совместной деятельностью. Кроме индивидуальных «значимых других» появляется обобщенный, «генерализованный другой», которым может быть не только семья или игровая группа, но и общество и целом. «Индивидуальное Я», под-

черкивал Мид, не просто «включает» в себя отдельные социальные компоненты, но все оно в целом «есть по самой сути своей социальная структура, вырастающая из социального опыта»¹.

Описание личности и ее «Я» через групповые принадлежности и социальные роли, по сути дела, лишь переводит на язык психологии то, к чему давно уже пришли философы (вспомним гегелевскую схему перехода от единичного самосознания к всеобщему, фейербаховское обнаружение «Я» в «Ты» и, наконец, высказывание К. Маркса о Петре и Павле). Однако употребление термина «роль» в данном случае не следует истолковывать, что нередко случается, как прямое сведение личности к совокупности выполняемых ею социальных функций или, еще того хуже, к ложному, разыгрываемому поведению.

«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? — спрашивает известный советский психолог 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 «роль», а не интернализированная. «Роль» — не личность, а, скорее, изображение, з^которым она скрывается². Но если «роль», как следует из определения самого

¹ О. Н. Mead. Mind, Self and Society, p. 140,

² А. Н. Леонтьев. Деятельность. Сознание. Личность, стр. 170-171.

А. Н. Леонтьева, есть программа, «которая отвечает ..ожидаемому поведению человека, занимающего определенное место в структуре той или иной социальной группы», или «структурированный способ его участия в жизни общества»¹, то она никак не может быть «изображением» лица. Иначе придется признать, что личность существует не только вне общества, но даже и вне своей собственной социальной деятельности. Ведь «структурированный способ участия в жизни общества» есть не что иное, как структура деятельности человека.

Источник этого противоречия лежит в логической подмене понятий, точнее, системы отсчета. Социальная психология, которую критикует А. Н. Леонтьев, рассматривает *объективный процесс взаимодействия* индивидов в обществе, выводя из него их самосознание. А. Н. Леонтьев же имеет в виду то, как *сам индивид воспринимает и оценивает* свои действия. Ребенок может быть искренне любящим и послушным или только притворяться таковым, и разница здесь весьма существенна. Но это не отменяет того, что существует определенное *социальное* определение детской роли, в свете которого оценивается поведение конкретного ребенка и которое не может не преломляться в его собственном самосознании («я хороший, потому что слушаюсь маму»).

«Ролевое» описание диалектики индивидуального и социального осуществляется на трех различных уровнях: в рамках безличной макро-социальной системы (социологический уро-

¹ А. Н. Леонтьев. Деятельность. Сознание. Личность, стр. 170.

вень), в рамках непосредственного межличностного взаимодействия (социально-психологический уровень) и в рамках индивидуальной мотивации (внутриличностный уровень).

В *социологии*, предметом исследования которой является социальная система, «социальная роль» понимается как безличная норма, 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 реальное разделение труда между мужчиной и женщиной, соотношение их семейных и внесемейных обязанностей, структуру семьи, способы воспитания детей и т. д. Мнения же конкретных мужчин и женщин по этому вопросу, при всей значимости индивидуальных вариаций, будут только отражать стереотипы 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

станда. Эти ожидания и подкрепляются системой взаимодействий. От человека, который не- ^ сколько раз проявил остроумие, ждут, что он и • в дальнейшем будет развлекать своих товарищей, и эта «роль шутника» так или иначе включается в его «образ Я».

Наконец, при исследовании *внутриличностных* процессов словом «роль» обозначают определенный аспект, часть, сторону деятельности лица, называя ее в данном случае «интерио-ризованной», то есть усвоенной, вошедшей «внутри» личности ролью. Внимание здесь акцентируется прежде всего на том, как *сам индивид* воспринимает, сознает и* оценивает ту или иную свою функцию (деятельность), какое место занимает она в его «образе Я», какой личностный смысл он в нее вкладывает. «Интерио-ризованная роль» — это компонент самосознания, *отношение* личности к некоторому аспекту собственной деятельности.

Таким образом, понятие «социальная роль» «как бы связывает деятельность личности и ее социальное функционирование». отправной точкой здесь является не индивид, а социум. Но это разграничение в известной мере условно. Буржуазные социологи вслед за обыденным сознанием часто делят жизнедеятельность личности 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 ска-

зать, 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, условное, «разыгрываемое» для других, в отличие от «подлинного Я», без которого он просто не может себя представить. Но независимо от того, считает ли индивид свою работу ремеслом, призванием или даже миссией, хотя это весьма существенно для него самого, а также 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, начинают действовать такие вполне объективные механизмы, как материальное стимулирование, государственное распределение специалистов и т. п. Взаимопроникновение социально-ролевого и индивидуально-личностного начал можно наблюдать во всех сферах жизнедеятельности людей. Возьмем, например, Марксов анализ процесса обмена. В принципе отношения покупателя и продавца совершенно безличны. Продавец всего лишь персонифицированный товар (скажем, голова сахара), а покупатель — персонифицированные деньги (золото). «Как в голове сахара становится золотом, продавец становится покупателем. Эти определенные общественные роли вытекают отнюдь не из человеческой индивидуальности вообще, но из меновых отношений между людьми, производящими свои продукты в форме товаров. Отношения, существующие между покупателем и продавцом настолько не индивидуальны, что

они оба вступают в них лишь поскольку отрицается индивидуальный характер их труда, именно поскольку он, как труд *не* индивидуальный, становится деньгами»¹. Но эти безличные экономические роли не являются чем-то абсолютно противоположным индивидуальности, поскольку эти роли, как и эта индивидуальность, продукт истории. «...Эти экономические буржуазные роли покупателя и продавца... суть необходимое выражение индивидуальности на основе определенной ступени общественного процесса производства»².

И так обстоит дело не только в практике, но и в самосознании. Личность не может определить себя безотносительно к системе своих «социальных ролей»; она может сливаться, идентифицироваться с ними или отстраняться, дистанцироваться от них, даже противопоставлять себя им, но во всех случаях при определении своего «Я» они как бы служат для личности точкой отсчета.

Чем богаче структура жизнедеятельности индивида, чем шире круг его социальных принадлежностей, тем более сложным и дифференцированным будет его самосознание.

Во-первых, человек сталкивается с тем, что его разные обязанности и роли, например профессиональные и семейные, не совпадают, а иногда и противоречат друг другу. Эти *межролевые конфликты* активизируют работу самосознания, побуждая личность иерархизировать разные аспекты своей жизнедеятельности, подчинять их соответственно какой-то шкале ценностей.

а&у'ч•

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 13, стр. 78.

² Там же, стр. 78—79.

Во-вторых, каждая «социальная роль» есть отношение, которое участники могут определять по-разному (напримр) требования, предъявляемые к учителю школьной администрацией, коллегами, родителями и учениками, могут существенно расходиться). Эти *внутри-ролевые конфликты* предполагают необходимость самостоятельного, индивидуального определения собственной роли со всей вытекающей отсюда мерой ответственности.

В-третьих, неодинаково само отношение индивида к выполняемым ролям: одни функции и виды деятельности переживаются и осознаются как органические, неотделимые от собственного «Я», другие — как более или менее внешние, периферийные, «искусственные». Степень психологического отчуждения индивида от своих «ролей» зависит от многих причин как социального, так и психологического характера.

Социально-психологический подход к личности, предложенный интеракционистами, несомненно, открыл новые перспективы для изучения проблемы «Я». Однако ему свойственна известная односторонность.

Как справедливо отмечал Л. С. Выготский, «личность становится для себя тем, что она есть в себе, через то, что она предъявляет другим... За всеми этими функциями стоят *одни и те же* генетически стоящие *отношения людей*». Функция самосознания Выготский называл «третичными» функциями, имея в виду, что они производны как от непосредственного социального общения личности, так и от ее уже интериори-

¹ Л. С. Выготский. Развитие высших психических функций. М., 1960, стр. 196, 198.

преимущественно в рамках психологии личности и возрастной психологии, ставя своей задачей реконструкцию онтогенеза сознательного «Эго» путем непосредственного наблюдения за детьми, анализа детских сочинений и юношеских дневников. Эти исследования содержали немало ценных наблюдений, но были в большинстве случаев описательными, слабо связанными с какой-либо теорией. Такое распространенное в психологии направление, как бихевиоризм, не считало самосознание серьезной научной проблемой, а персоналистская психология скептически относилась к возможности его экспериментального исследования. Кризис этих крайних ориентации способствовал возрастанию научного интереса к данной тематике. Достаточно сказать, что с 1940 по 1970 г. в мире было опубликовано свыше 2 тыс. психологических исследований, посвященных проблеме «Я», и число их продолжает увеличиваться¹.

Предметом таких исследований чаще всего являются *структура* и *компоненты* «образа Я» (в каких понятиях индивид воспринимает и описывает себя, какие свойства своего организма и личности он осознает более, а какие менее отчетливо, как сочетаются друг с другом от-

терминов представляется сомнительной, для обозначения представлений индивида о самом себе в дальнейшем изложении мы будем пользоваться собирательным термином «образ Я».

¹ K. J. Gergen. The Concept of Self. N. Y., 1971, p. 11. Детальный анализ англо-американской литературы по данной проблематике см.: Я. С. Wylie. The Self-Concept. A Critical Survey of Pertinent Research Literature. Lincoln, 1961; R. C. Wylie. The Self-Concept. Rev. ed., vol. 1. Lincoln, 1974.

дельные компоненты этого образа), затем те *психические процессы и операции*, при помощи которых индивид осознает, оценивает и концептуализирует себя и свое поведение, и, наконец, *психологические функции* самосознания (насколько адекватны «образ Я» и частные самооценки и какую роль они играют в саморегуляции поведения личности).

Каким образом изучаются эти вопросы? Методологический арсенал современной психологии довольно богат. Она широко применяет такие методы, как *свободное самоописание*, когда человеку предлагают ответить на вопрос «Кто я такой?», и частота и последовательность упоминания тех или иных качеств при ответе позволяют судить о степени их значимости для данного индивида, метод так называемой Q-сортировки, когда испытуемому предлагается рассортировать карточки, в которые занесены готовые суждения, на несколько групп — от наиболее точно описывающих его собственный облик и переживания до наименее характерных для него. Имеются также различные самооценочные шкалы и индексы, предлагающие испытуемому охарактеризовать себя (или предсказать, как его оценят окружающие) при помощи определенного набора прилагательных.^{• ^-тле^зе?}

Вербальные (словесные) самооценочные методики дают исследователю богатый и интересный материал о том, как человек видит и воспринимает себя. Однако использовать этот материал нужно осторожно, учитывая наличие у людей так называемой «установки при ответе» — предрасположенности отвечать на вопросы заведомо определенным образом. Например,

если предлагается выбор между положительным и отрицательным вариантами ответа, значительное число испытуемых всегда выбирает положительный вариант; первый из предложенных вариантов ответа находится в преимущественном положении по сравнению с последующими и т. д. Когда же речь заходит об интимных особенностях людей, к этому добавляются такие моменты, как боязнь самораскрытия, желание отделаться стереотипным ответом. Влияет на характер ответов и та обстановка, в которой происходит опрос, поэтому для обеспечения их надежности процедуру самоописания с одними и теми же людьми рекомендуется повторять несколько раз и в различных обстановках.

Все эти трудности вербальных методик отражают реальную многомерность и многозначность «образа Я», за которой, в свою очередь, стоит сложность и противоречивость отношений личности.

Для установления неосознаваемых свойств личности применяются также различные *проективные тесты* (тест Роршаха, тест тематической апперцепции и т. д.). Предъявляя испытуемому какой-то многозначный стимул (скажем, в виде рисунка), экспериментатор провоцирует у него психическую реакцию. Например, подросткам предлагают сочинить короткие рассказы по серии картинок, изображающих мальчика и девочку в какой-то нейтральной ситуации. «Расшифровывая» эту ситуацию, рассказывая, что делают и о чем говорят персонажи, испытуемый невольно «проецирует» на эту ситуацию свои собственные, часто неосознаваемые, переживания.

Отдельные аспекты и компоненты самосознания (особенно самооценки и уровень притязаний) изучаются и *экспериментально*. Например, московский психолог А. И. Липкина давала школьникам экспериментальное задание, причем каждый испытуемый должен был предварительно ответить, сможет ли он его выполнить, и на какой балл (априорная самооценка), а затем предсказать, как справятся с этим заданием его разные по успеваемости одноклассники (взаимооценки)¹. Самооценка соотносилась в этом случае одновременно с двумя параметрами: трудностью задачи и сравнением с возможностями другого.

В исследованиях Е. И. Савонько школьникам предлагалось решить серию задач на сообразительность, степень трудности каждой из которых сообщалась заранее, а время на решение предварительно точно фиксировалось. Те из учеников, которые в этих условиях сразу брались за решение более сложной задачи, проявляли тем самым большую уверенность в себе и более высокий уровень притязаний, чем те, кто начинал с легкой. Во второй серии опыта ситуация становилась конфликтной: оценки выставлялись исключительно в зависимости от количества решенных задач, без учета их трудности. Уровень личных притязаний (интересом шить более трудную задачу) сталкивался здесь с ориентацией на внешнюю оценку, позволяя судить о степени самостоятельности школьника (ориентируется ли он на самооценку или на оценку учителя). Результаты этих эксперимен-

¹ См. А. И. Липкина, Л. А. Рыбак. Критичность и самооценка в учебной деятельности. М., 1968; А. И. Липкина. Самооценка школьника. М., 1976.

тов показали, что с возрастом ориентация на самооценку заметно усиливается¹.

Психология раскрывает не только соотношение отдельных элементов самосознания, но и его динамику, стремится выявить факторы, влияющие на формирование «образа Я» и отдельных его компонентов (самооценки, самоуважения), а также то, как «образ Я», в свою очередь, влияет на поведение личности.

Простейшие исследования такого типа ограничивающей непосредственным сопоставлением «образа Я» с отдельными факторами, которые предположительно влияют на его формирование (например, выявление влияния на самооценку школьника семейных условий, быта, взаимоотношений со сверстниками, успехов в учебе, социального происхождения и т. п.). Но никакая отдельно взятая группа условий и предпосылок не позволяет предсказать, каким окажется «образ Я» и, тем более, поведение личности. Эти условия и предпосылки преломляются в самосознании индивида не непосредственно, а только в совокупности с другими факторами и через их посредство. Так, уровень самоуважения школьника невозможно вывести только из его учебных успехов или из его социального происхождения. Факторы, которые берутся в качестве предпосылок или детерминант самосознания (как, впрочем, и других черт личности), необходимо рассматривать не изолированно, а *системно*, причем обязательно в связи с деятельностью самого субъекта.

¹ См. *Е. И. Савонько*. Возрастные особенности соотношения ориентации на самооценку и на оценку другими ЛИДЬМИ.— В сб. «Изучение мотивации поведения детей и подростков». М., 1972.

Еще большие трудности возникают при экспериментальном изучении регулятивных функций самосознания, то есть того, как «образ Я» влияет на поведение личности. Сопоставляя отдельные черты самосознания, зафиксированные с помощью анкеты или теста, с некоторыми свойствами поведения лица, психологи устанавливают корреляции двух или более относительно устойчивых личностных качеств, выясняя, как влияет, например, уровень самоуважения школьника на его успеваемость, на то, как он переживает свои успехи и неудачи, на характер общения, на отношение к другим людям и т. д.

Другие исследования экспериментально манипулируют самосознанием, прослеживая, как сказываются происходящие в нем сдвиги на поведении личности. Например, в эксперименте С. Фэджена 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 этой ситуации несколько уменьшилось, снизилась и их уверенность в себе. Менее способные испытуемые, следуя под-

сказке, стали, как правило, отвечать неверно, однако их уверенность в правильности своих решений значительно возросла¹. Таким образом, изменившаяся ситуация (групповое давление) повлияла на всех, но в разной степени и в разных направлениях. Выяснилось, что более способные и, что особенно важно, сознающие свои способности люди оказываются более самостоятельными в своих суждениях, ориентируются преимущественно на собственное мнение, хотя факт расхождения с группой в какой-то мере снижает их самооценку. Менее способные, напротив, ориентируются преимущественно на чужое мнение, а главным критерием самооценки служит для них совпадение с мнением большинства, то есть для них типична большая конформность мышления.

Сопоставление самооенок индивида с его реальным поведением и оценкой его окружающими имеет не только теоретическое, но и *прикладное* значение, показывая, насколько точную информацию заключают в себе самооценки, насколько адекватно они характеризуют личность. Интересно в этом плане исследование ленинградского психолога В. С. Магула². Его испытуемые — студенты факультета психологии ЛГУ — оценивали свое эмоциональное состояние, успешность сдачи экзамена (до, в ходе и после ответа), уровень своего интеллекта, некоторые особенности характера, свой статус в учебной группе. Их самооценки были затем

¹ / J. C. Diggory. Self-Evaluation: Concepts and Studies. NijfX, 1966, p. 289—307.

* См. «Психодиагностические методы (в комплексном лонгитюдном исследовании студентов)». Л., 1976, гл. XIV.

сопоставлены с объективными данными — физиологическими показателями, реальными результатами экзаменов, итогами психологических тестов и групповыми оценками.

Работа В. С. Магуна и другие экспериментальные исследования свидетельствуют, что люди в принципе *способны адекватно* оценивать собственные качества и возможности, будь то психические свойства, подготовленность к определенной деятельности или положение в обществе. Самооценки и основанные на них прогнозы зачастую не уступают по надежности специальным психологическим методам и в определенных случаях могут служить источником информации о человеке.

Психология самопознания имеет дело с очень сложными процессами. Прежде всего, каково соотношение когнитивных (познавательных) и оценочных моментов самопознания? Мы видели выше, что самоописание обычно включает в себя самооценку. Но оно может быть и чисто фактуальным. В свободных самоописаниях школьников, которых просили рассказать о себе, оценочными оказались только 7, % суждений, остальные самохарактеристики сводились к перечислению любимых занятий, интересов, значимых лиц и т. д. Описывая себя, люди чаще называют те качества, которыми **они как-то** отличаются от подразумеваемого «среднего», стремятся подчеркнуть свои особенности. Но не все качества одинаково осознаны. Наши самооценки — это своеобразные когнитивные схемы, которые обобщают прошлый опыт личности и организуют, структурируют новую информацию относительно данного аспекта «Я». Человек, который задумывался о каком-то своем

качестве, (например, насколько он самостоятелен), располагает более детальной информацией на сей счет, подкрепляет свои суждения фактами прошлого опыта и точнее предсказывает свое будущее поведение в этом аспекте, чем тот, кто об этом не задумывался.

Однако самооценка, особенно если речь идет о способностях и потенциальных возможностях личности, представляет собой не просто познавательный акт, но и *выражает определенный уровень притязаний*. А он зависит от множества условий. Мальчик, хвастливый в отношениях с товарищами, может гораздо скромнее оценивать себя в разговоре с учителем. Да и взрослые испытуемые, когда предстоит проверка их способностей, оценивают таковые гораздо ниже, чем в тех случаях, когда их самооценка будет принята на веру. Иначе говоря, самооценка может быть просто *средством самоутверждения*, создания у окружающих более благоприятного впечатления о себе.

Неоднозначны и критерии самооценок. Индивид оценивает себя двумя путями: 1) путем сопоставления уровня своих притязаний с объективными результатами своей деятельности и 2) путем сравнения себя с другими людьми.

Первая сторона дела нашла отражение в известной формуле У. Джемса:

$$\frac{\text{Успех}}{\text{Самоуважение}} = \text{Притязания}^1$$

Чем выше уровень притязаний, тем труднее их удовлетворить. Эмпирическая правомерность данной формулы Джемса доказывается не только житейским опытом, но и множеством специальных экспериментов,¹ которые свидетельствуют, что удачи и неудачи в какой-либо

деятельности существенно влияют на оценку индивидом своих способностей в этом виде деятельности: неудачи, как правило, снижают притязания, а успех повышает их.

Не менее важен и момент сравнения: оценивая себя, индивид вольно или невольно сравнивает себя с другими, учитывая не только свои собственные достижения, но и всю социальную ситуацию в целом.

Интересен в этом отношении эксперимент, проведенный американскими психологами. Людьми, 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 подлинным претендентам на должность под каким-то предлогом предлагали вторично заполнить те же самые самооценочные бланки. И что же? После встречи с «мистером Чистиком» уровень самооценки снижался, а с «мистером Грязни-ком» — повышался. Дело в том, что люди невольно соизмеряли свой уровень притязаний с обликом другого претендента, оценивая *себя* в сравнении с ним, хотя этого никто от них и не требовал¹. Таким образом, самооценки варьируются не только в зависимости от содержания деятельности и достигнутых в ней результатов,

¹ К. Л. Gergen. The Concept of Self. N. Y., 1971, p. 50—52.

но и от конкретной ситуации и социальных условий.

. На общую самооценку личности сильно влияют также ее индивидуальные особенности и то, насколько важно для нее оцениваемое качество или деятельность.

В одном эксперименте¹ испытуемым объявили, что для выполнения работы, на которую они претендовали, одинаково важны пять различных качеств, и предложили оценить свои способности по каждому из них в отдельности. В итоге экспериментальной проверки одного из названных качеств испытуемым внушили, что они переоценили эту свою способность и не оправдали собственных ожиданий. Затем им предложили вторично оценить свои возможности (предсказать вероятность успеха) по остальным качествам. В тех случаях, когда первоначальная неудача касалась способности, которую испытуемый оценивал в себе выше всего, существенно (более чем на 60%) оказалась сниженной и его самооценка по остальным качествам. В тех же случаях, когда разочарование касалось качества, в котором испытуемый не был столь уверен, заметного сдвига в общей самооценке не происходило. Иными словами, важна не только степень расхождения между ожидаемым и реальным результатом, но и значимость оцениваемого качества" или способности для личности.

Когнитивные аспекты самооценки тесно связаны с эмоциональными. Снижение общей самооценки под влиянием экспериментальной

¹ I. C. Diggory. Self-Evaluation: Concepts and Studies, p. 421.

неудачи сопровождается у некоторых испытуемых появлением мыслей о смерти, а удачная проверка высоко ценимой способности вызывает значительное повышение уровня самооценки других качеств. По некоторым данным, повышение общего самоуважения под влиянием частного успеха встречается чаще, чем его понижение вследствие неудачи. По мнению американского психолога Рут Уайли, которая критически проанализировала существующие эмпирические исследования, наличие или отсутствие сдвигов в самооценке под влиянием экспериментальной неудачи может зависеть от целого ряда моментов: личностных особенностей испытуемого, например общего уровня самоуважения и тревожности; специфических качеств, которые подверглись обесценению в эксперименте; того, как испытуемый оценивает источник информации о своем поражении или успехе и насколько он доверяет этому источнику. Уайли пришла к выводу, что в большинстве случаев «испытуемый руководствуется не только желанием самоутверждения, но и объективными соображениями. Ухудшение показателей деятельности и рост тревожности в связи с экспериментальной неудачей может быть больше у испытуемых с низким общим уровнем самоуважения»¹. Иначе говоря, любая экспериментальная или жизненная ситуация переживается в оценивается субъектом в свете своего *долгосрочного опыта*, включая и его прошлое самоуважение. Человек с пониженным самоуважением будет переживать любую частную неудачу

¹ /?/. C. Wylie. The Self-Concept. A Critical Survey of Pertinent Research Literature. Lincoln, 1961, p. 19Э. ...

глубже и тяжелее, чем спокойный и уверенный в себе.

Мы рассмотрели лишь небольшую часть проблем, связанных с психологией самооценки. Но и этого достаточно, чтобы понять, что, хотя частные самооценки являются важными индикаторами, показателями того, как человек воспринимает, «видит» сам себя, они все-таки остаются локальными и не позволяют судить о структуре и динамике самосознания личности в целом. Чтобы схватить человеческое «Я» в его единстве, нужны гораздо более сложные исследования и теоретические модели.

В зарубежной психологии имеется несколько различных подходов к этой проблеме.

Невозможность составить целостный «образ Я» из отдельных самооценок породила попытки психологов представить «Я» как некое структурное единство, связанное со всеми другими аспектами личности. Такова, например, теория З. Фрейда, согласно которой психика личности включает в себя три генетически и функционально различных компонента — «Оно», «Я» (Это) и «Сверх-Я» (Супер-эго). «Оно» представляет собой резервуар бессознательных психических влечений и импульсов, задает единственным источником психической энергии и руководствуется только «принципом удовольствия». Но безоглядная тяга к наслаждению, без учета реальных условий, привела бы человека к гибели. Поэтому, как считает Фрейд, в процессе онтогенеза у индивида формируется «Я» — сознательное начало, действующее в основе «принципа реальности» и выполняющее посреднические функции между иррациональными стремлениями «Оно», необходимостью фи-

зического мира и требованиями общества. Третий компонент, «Супер-эго», возникает на основе «Эго» и воплощает в себе усвоенные индивидом моральные запреты и нормы, внушенные ему в детстве; это, так сказать, интериоризованная, перенесенная внутрь личности, моральная цензура. Кроме «Супер-эго», истоки которого, по Фрейду, лежат в негативных санкциях — наказаниях, запретах, родительской строгости, он выделяет положительный «Эго-идеал» — особую чистую, вырастающую из положительных идентификаций ребенка с заботливыми, любящими* родителями или заменяющими их лицами. Если «Супер-эго» определяет, чем человек *должен* быть, то «Эго-идеал» детерминирует, каким человек *хочет* стать, кому он подражает. Хотя «Эго-идеал» может видоизменяться, его основы, заложенные в детстве, остаются неизменными, на всю жизнь предопределяя характер эмоциональных привязанностей личности, которая всегда ищет один и тот же образ своего «Я»¹.

Теория З. Фрейда — в этом один из источников ее популярности на Западе — верно схватывает общие контуры подлежащей разрешению проблемы, в частности диалогический характер рационального «Эго», которое направлено одновременно, «вовне», и, «внутри», контролируя неосознаваемые психические процессы самой личности. Что же касается «Супер-эго» и «Эго-идеала», то они символизируют социально-норма-

¹ Понятие «Эго-идеал» употребляется в психоаналитической литературе и в другом смысле — как обозначение детского нарциссизма, потребности видеть себя совершенным и всемогущим, которая с возрастом постепенно ослабевает.

тивные компоненты сознания и самосознания, пересаженный «внутри» личности социальный мир.

; -Фрейдовская модель личности представляет ее как противоречивое единство, в котором все компоненты взаимосвязаны и в то же время находятся в борьбе. Особенно сложным является положение сознательного «Эго», которое испытывает нажим и со стороны внешнего мира («принцип реальности»), и со стороны бессознательных влечений «Оно» («принцип удовольствия»), и со стороны совести, воплощенной в «Супер-эго». Нарушение требований реальности чревато расстройством целесообразной деятельности, конфликт с «Оно» вызывает неврозы, нарушение требований «Супер-эго» — муки совести и чувство вины, а неспособность быть на уровне «Эго-идеала» — стыд, потерю самоуважения и комплекс неполноценности.

В созданной Фрейдом схеме дано описание многих внутриличностных конфликтов. Однако З. Фрейд претендует не только на описание, но и на объяснение человеческой психики. Тут-то и обнаруживаются слабые стороны его теории*. Прежде всего, Фрейд неоправданно субстанциализировал разные аспекты психической деятельности, превратил их в самостоятельные сущности и противопоставил друг другу. Критики Фрейда обычно подчеркивают неправомочность субстанциалистской трактовки бессознательного «Оно», указывая, что за ним стоят несколько качественно разнородных процессов. Так, В. Н./Мясищев различает четыре катего-

¹ Подробный критический анализ фрейдизма см. В. М. Лейбин. Психоанализ и философия неопределенности. М., 1977.

рии «бессознательного»¹. По мнению В. С. Мерлина, эти категории характеризуют также условия неосознаваемости человеком некоторых своих свойств². Во-первых, неосознаваемы такие свойства, которые человек не замечает в себе, потому что они не являются для него значимыми (например, он может не замечать присущей ему грубости в обращении с людьми, пока на это не обратили его внимание). Во-вторых, человек может осознавать наличие у себя какого-то свойства, но не осознавать его внутренних и внешних причин. В-третьих, неосознаваемыми, как правило, бывают психические автоматизмы, привычные действия (там; человек, привыкший трудиться, часто не отдает себе отчет в том, что он трудолюбив). Наконец, существуют явления и свойства, которые не осознаются потому, что они принципиально неприемлемы для личности, так как противоречат сложившемуся у нее «образу Я» и осознание их грозит понизить ее самоуважение. Именно эти последние свойства имел в виду З. Фрейд в своей теории вытеснения и защитных механизмов. Отсюда его идея всеобщего имманентного конфликта между сознанием и бессознательным, хотя фактически, как справедливо замечает Ф. В. Бассин, их взаимодействие может идти как по типу функционального антагонизма, взаимного торможения,³ так и по типу синергии (совместного действия).

¹ См. сб. «Сознание». М., 1967, стр. 322—323.

² См. В. С. Мерлин. Проблемы экспериментальной психологии личности.— «Ученые записки Пермского педагогического института», т. 77, стр. 180.

³ См. Ф. В. Бассин. Проблема бессознательного. М., 1968.

Но как не существует единого «Оно», так не существует единых, неизменных «Супер-эго» и «Эго-идеала». Экспериментальная психология с волной очевидностью доказывает, что моральное сознание человека не представляет собой единой, монолитной структуры, которая бы всегда и всюду действовала одинаково. Оно не только формируется стадийно, но и само является гибким и подвижным. Даже на высших уровнях своего развития человеческое поведение регулируется комплексно: усвоенные и выработанные индивидом моральные и иные жизненные принципы применяются им не автоматически, но с учетом конкретной ситуации, в которой он находится.

Сложность и полифункциональность человеческого сознания определяется вовсе не тем, что оно находится между Сциллой иррациональных влечений и Харибдой безличной рациональности, а тем, что психика человека должна постоянно перерабатывать и координировать, огромное количество разнородной внутренней и внешней информации. Чем разнообразнее и противоречивее такая информация (а это зависит от характера жизнедеятельности индивида, диапазона его контактов и других социальных, не замыкающихся «внутри» индивида, факторов), тем острее будет, вероятно, его индивидуальное самоощущение и тем сложнее и дифференцированнее — свойственный ему «образ Я».

Хотя понятие «Я» предполагает *внутреннее единство* и *тождественность* личности, фактически индивид имеет множество разных «образов Я», которые конструируются под разными углами зрения.

Любая концепция структуры «Я» выделяет в нем, наряду с отражением реальных свойств «хозяина», какие-то идеальные, ценностные компоненты (вспомним «эмпирическое» и «идеальное Я» Джемса). Однако последние не представляют собой сколько-нибудь однородного явления. Моральное долженствование, например, совсем не то же самое, что эгоистическое хотение, а абстрактное желание быть одновременно великим ученым, художником и всесторонне развитым спортсменом имеет мало общего с целенаправленной самореализацией, требующей от личности определенных жертв и усилий.

Переход психологии от субстанциалистской трактовки «Я» к *социально-психологической* предполагает более дробную классификацию «образов Я». Так, американский психолог М. Розенберг выделяет: «настоящее Я» (каким индивид видит себя в действительности в данный момент); «динамическое Я» (каким индивид поставил себе целью стать); «фантастическое Я» (каким следует быть, исходя из усвоенных индивидом моральных норм и образцов); «будущее» или «возможное Я» (тип лица, каким, как кажется индивиду, он может стать; это не обязательно положительный образ: человек может в мечтах видеть себя героем и в то же время чувствовать, что превращается в обывателя); «идеализированное Я» (каким приятно видеть себя; этот образ может включать в себя компоненты и «настоящего», и «идеального», и «будущего Я»); наконец, целый ряд «изображаемых Я» — образов и масок, которые индивид выставляет напоказ, чтобы скрыть за ними

какие-то отрицательные или болезненные черты, слабости своего «реального Я»¹.

Все эти образы характеризуют внутренний мир индивида и многочисленными нитями связаны с его жизненным опытом и реальным взаимодействием с другими людьми. Так, «идеальное Я» зависит от тех норм и образцов, которые были внушены человеку в детстве: *желательное* (с точки зрения общества, семьи или какой-то другой социальной группы) стало *желаемым* для самого индивида, который не мыслит себе иного поведения, поэтому всякое отклонение от усвоенного образца вызывает у него муки совести и снижение самоуважения. «Динамическое Я» связано с социальным положением человека: уровень притязаний личности, как и ее самооценка, всегда исходят из каких-то объективных возможностей и т. д. Однако все эти варианты «образов Я» существуют лишь в самосознании как его собственные ипостаси и потенции.

Каков же теоретический статус «образа Я»? Считать ли его особым психическим процессом или состоянием? Признать ли его понятием или представлением? Пока психология была асоциальной, она затруднялась ответить на эти вопросы, поскольку привычные и понятные ей инстинктивно-чувственные компоненты (самочувствие, самоощущения) органически переплетаются здесь с абстрактно-логическими (понятие «Я»), а когнитивные (*познание* своих качеств) — с ценностно-ориентационными (уровень притязаний, представление о смысле жизни). Социальная психология снимает эти вопросы с помощью теории *социальной установки*, ко-

¹ M. Rosenberg. Society and the Adolescent Self-image. Princeton, 1965.

торую плодотворно разрабатывают советские ученые.

Всякая социальная установка содержит в себе три взаимосвязанных компонента: *когнитивный* (*познавательный*) — определенные представления и мнения об объекте; *аффективный* (*эмоциональный*) — положительные или отрицательные чувства к объекту; *поведенческий* — готовность к определенному образу действий в отношении объекта. Социальные установки облегчают личности *приспособление* к среде (установка закрепляет то, что способствует удовлетворению потребностей субъекта)⁴ *познание* (установка систематизирует предшествующий опыт взаимодействия субъекта с объектом), *самореализацию* (устойчивая система социальных установок — необходимая предпосылка творческой активности личности, самовоспитания и т. п.) и психологическую *самозащиту* (наличие определенной системы установок позволяет индивиду уклониться от осознания таких аспектов действительности, которые могли бы поколебать устойчивость его личности).

Согласно разрабатываемой В. А. Ядовым диспозиционной теории личности, отдельные установки не существуют у личности сами по себе, а складываются в определенную иерархическую систему диспозиций. Первый, низший уровень ее составляют *элементарные установки*, которые формируются на основе витальных потребностей и в простейших ситуациях. Такие установки есть не что иное, как закрепленная предшествующим опытом готовность к действию. Они лишены модальности (переживания «за» или «против») и неосознаваемы. Второй уровень диспозиционной структуры — *система социальна*

ных установок, которые обладают уже всеми тремя основными компонентами (когнитивными, эмоциональными и поведенческими) и формируются у человека на базе оценки отдельных социальных объектов и ситуаций (или их свойств). Третий уровень — базовые социальные установки, определяющие общую направленность активности личности. Наконец, четвертый, высший уровень мотивационной иерархии образует система ценностных ориентации на цели жизнедеятельности и средства достижения этих целей, детерминированные общими социальными условиями жизни данного индивида.

Понимание «образа Я» как социальной установки (точнее, установочной системы) позволяет представить его структуру не как случайный набор компонентов (представления о своем теле, психических свойствах, моральных качествах и т. п.), а как некоторую систему когнитивных, эмоциональных и поведенческих признаков. Старая дилемма — возникает ли «образ Я» на основе самоощущений или путем познания своих объективации (в предметной деятельности и в общении) — теряет при этом смысл. Эмоциональные и когнитивные компоненты «Я» всегда сосуществуют, но каждый из них имеет свою собственную логику развития; они взаимосвязаны, но несводимы и невыводимы друг из друга.

Понимание «образа Я» как установочной системы позволяет иначе, более корректно поставить проблему единства и множественности «Я»; Как справедливо отмечает В. А. Ядов, когнитивные элементы всякой социальной установки «обладают свойствами дифференцированности и обобщенности, свойством транзитивности

(переноса знания или основанного на знании отношения с одного компонента на другой), а главное, в этой структуре действует принцип, согласно которому знания как бы «стремятся» <к логической и психологической согласованности>¹.

Для самосознания эти моменты — транзитивность и стремление к внутренней согласованности — особенно важны. «Образ Я» не совсем обычная установочная система. Поскольку объект и субъект установки здесь совпадают, «образ Я» всегда индивидуален и специфичен, какими бы общими ни были его компоненты. «Образ Я» — одна из самых важных для личности социальных установок: люди придают разным объектам неодинаковые значения, но никому не может быть безразлично собственное «Я». Кроме того, отношение человека к любым «внешним» объектам может быть как положительным, так и отрицательным, но все люди испытывают потребность в положительном «образе Я»: отрицательное отношение к себе, неприятие собственного «Я», каковы бы ни были его истоки и причины, всегда переживаются болезненно. Наконец, как заметил еще Юм, «образ Я» ассоциируется с такими специфическими чувствами, как гордость или унижение, которых не вызывают другие объекты.

Известно, какие горячие споры вызывает вопрос о том, может ли человек познать самого себя, насколько объективна его самооценка. Но вопрос об истинности «образа Я» правомерен только относительно когнитивных его компонен-

¹ В. А. Ядов. О диспозиционной регуляции социального поведения личности.— В кн. «Методологические проблемы социальной психологии». М., 1975, стр. 96,

тов, причем и здесь нужно учитывать, что «сякая установка — не отражение объекта самого по себе, а систематизация прошлого опыта взаимодействия субъекта с объектом. Поэтому «знание» человеком самого себя не может быть ни исчерпывающим, ни свободным от оценочных характеристик (высшие уровни мотивационной иерархии сами суть ценностные ориентации) и противоречий.

Понимание «образа Я» как установочной системы позволило М. Розенбергу выделить в нем несколько автономных формальных измерений, которые используются в эмпирических психологических исследованиях для сравнения уровня самосознания у разных людей или у одного и того же человека на разных стадиях его развития.

Во-первых, это *степень когнитивной сложности и дифференцированности*TM, которая измеряется числом и характером осознаваемых личностью собственных качеств: чем больше своих качеств личность осознает и чем сложнее и обобщеннее сами эти качества, тем выше уровень ее самосознания.

Во-вторых, это степень отчетливости, *«вытуклости» «образа Я», его субъективной значимости* для индивида. Один человек много думает о себе, анализирует свои поступки, старается целенаправленно формировать себя; у другого рефлексия неразвита, он действует, руководствуясь непосредственными побуждениями или логикой ситуации. Различны бывают и объекты рефлексии: один больше озабочен своей внешностью, другой — умственными способностями, третий — своим моральным обликом.

В-третьих, это степень *внутренней цельности, последовательности* «образа Я», Поскольку че-

ловек видит себя под разными углами зрения, его самосознание всегда противоречиво. Например, «идеальное Я» никогда не совпадает с «реальным», и это противоречие является главной движущей силой самовоспитания. Однако характер противоречий самосознания может быть разным. Одно дело — осознание расхождений в степени развития каких-либо свойств (человек знает, что у него недостаточно развиты отдельные необходимые качества и старается их развить), другое дело — если человек осознает, что присущие ему свойства в принципе несовместимы друг с другом (например, высокий уровень притязаний, желание всегда быть первым трудно сочетать с низкой оценкой своих способностей в значимой для личности сфере деятельности). Противоречивость, непоследовательность «образа Я» вызывает внутреннюю напряженность, сомнения и колебания.

В-четвертых, это степень *устойчивости, стабильности* «образа Я» во времени. У одних людей частные самооценки и общие представления о себе остаются более или менее стабильными, неизменными, у других же они весьма неустойчивы, подвержены значительным колебаниям, что не может не сказываться на поведении человека и его отношениях с окружающими.

Общим знаменателем, итоговым измерением «Я», выражающим меру принятия или неприятия индивидом самого себя, положительное или отрицательное отношение к себе, производное от совокупности отдельных самооценок, является *самоуважение*. Хотя понятие это (чувство собственного достоинства, самолюбие) существует в психологии с незапамятных времен, ведущее место в исследованиях проблемы «Я» оно

заняло лишь в 60-х годах, заменив собой более широкое понятие «самооценка». Если отвлечься от терминологических частностей (большинство эмпирических исследований «Я» и сейчас посвящено изучению и сопоставлению того, как люди себя оценивают), замена эта связана прежде всего с поиском устойчивого интегрирующего начала, «ядра» самосознания.

Частных самооценок бесконечно много. Судить по ним о человеке, не зная системы его личных ценностей, того, какие именно качества или сферы деятельности являются для него основными, невозможно. Человек может считать себя эстетически неразвитым, но если он не придает искусству большого значения, его самоуважение от этого не снижается. Другой может знать, что он талантливый ученый, и тем не менее считать себя неудачником из-за трудностей в общении.

Судя по имеющимся эмпирическим данным, самоуважение — довольно устойчивая черта личности, и поддержание определенного уровня самоуважения составляет важную, хотя и не осознаваемую, функцию самосознания.

Но чем более общим, интегральным является то или иное свойство, тем труднее отличить его от других. Если применить мысль В. А. Ядова об иерархической системе диспозиций к «образу Я», то нижний этаж его составляют неосознанные, представленные только в переживании установки, традиционно ассоциирующиеся в психологии с «самочувствием» и эмоциональным отношением к себе; выше расположены осознание и самооценка отдельных свойств и качеств; затем эти частные самооценки складываются в относительно целостный образ; и нако-

нец, сам этот «образ Я» вписывается в общую систему ценностных ориентации личности, связанных с осознанием ею целей своей жизнедеятельности и средств, необходимых для достижения этих целей.

Как фактически складывается «образ Я» по мере развития личности, мы рассмотрим дальше, в третьем разделе книги. Сейчас важно лишь подчеркнуть *функциональную взаимосвязанное™ и одновременно автономию его уровней.*

Многие зарубежные психологи пытаются объяснить высшие уровни регуляции человеческого поведения, включая самосознание, путем сведения их к более элементарным явлениям психики (например, свести «образ Я» к комбинации самоощущений, а психологические конфликты взрослого человека — к детским психическим травмам). Как справедливо пишет советский психиатр А. А. Меграбян, ошибочность такого подхода коренится в идее «механического напластования психических функций. Между тем общеизвестно, что в процессе эволюционного развития каждая предшествующая функция перестраивается под регулирующим воздействием последующей... Именно поэтому структура нового высшего уровня является ведущим регулятором всей структуры личности»¹. Противоречивость экспериментов с самооценками, изменение которых в одних случаях влечет за собой переоценку не только проверенных, но и иных качеств, а в других — нет, возможно, объясняется именно тем, как эти частные самооценки вписываются в общий облик «Я» и как индивид

¹ А. А. Меграбян. Общая психопатология. Ереван, 1972, стр. 212.

соотносит оценку своих отдельных качеств и поступков со своей мировоззренческой и моральной перспективой.

Но высший уровень регуляции, меняя значение и удельный вес низших уровней иерархии «Я», не уничтожает их относительной автономии, так что между ними могут возникать *противоречия* и *конфликты*. Хотя самосознание «выпрямляет» когнитивные компоненты «образа Я», подстраивая их к уровню высших ценностных ориентации личности, в своем реальном поведении на человека влияют не только эти высшие соображения, но и факторы низшего порядка — особенности ситуации, спонтанные эмоциональные импульсы и т. д. Это весьма затрудняет прогнозирование поведения личности на основе ее самосознания, вызывая у некоторых психологов скептическое отношение к регулятивной функции «Я».

4. Саморегуляция или самообман?

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

Американский психолог-бихевиорист Б. Ф. Скиннер начинает свою книгу «По ту сторону свободы и достоинства» со справедливой крити-

ки свойственного идеалистической психологии отрыва внутреннего мира от поведения: «Вопрос не в том, может ли человек познать себя, а в том, что именно он узнает, делая это». Все наши привычки и стремления суть различные формы поведения, неотделимые от среды. В итоге научного анализа мы находим «не тело, внутри которого помещается лицо, но тело, которое *является* лицом в том смысле, что оно демонстрирует сложный репертуар поведения». Так называемое «Я» — только «поведенческий репертуар, соответствующий данной совокупности случайностей». Его тождество, по Скиннеру, целиком «вытекает из случайностей, ответственных за поведение»¹. Некоторые из этих внешних обстоятельств столь существенны, что индивид, по мнению Скиннера, вовсе не отделяет себя от них и, оказавшись в других условиях, замечает: «Сегодня я сам не свой». Другие обстоятельства кажутся ему внешними. Однако его «Я» всегда зависит от ситуации. В кругу семьи его «Я» одно, в компании друзей — другое. *Проблема* своей тождественности, сомнение в ней, возникает только в конфликтной ситуации (например, когда человек оказывается одновременно и в кругу семьи, и с друзьями, с которыми он ведет себя по-разному).

Как видим, Скиннер не отрицает наличия у человека функционально единой системы поведенческих реакций, но утверждает, что эта система является чисто *ситуативной* и потому не может не меняться вместе с ситуацией, которую он приравнивает к «совокупности случайностей».

¹ Б. F. Skinner. Beyond Freedom and Dignity. N. Y., 1972, p. 181, 190, 189.

Поведение человека действительно всегда связано с определенной ситуацией, не может быть понято отдельно от нее, и сам индивид выделяет себя из ситуации только в связи с какими-то внешними и внутренними конфликтами. Однако нельзя согласиться со Скиннером, что поведенческие ситуации, в которых существует личность и которые преломляются в ее самосознании, сводятся к простой «совокупности случайностей». Каждая такая ситуация «вписывается» в более широкую систему отношений и интерпретируется личностью в связи с этой системой. Репертуар ролевого взаимодействия, в рамках которого происходит межличностное общение, в своих существенных чертах предопределен предшествующим развитием системы, будь то служебные отношения, семейный быт или дружеская компания. Не совсем случайны и реакции индивида: всякая новая ситуация — это момент его собственной жизнедеятельности, воспринимаемой им в свете его прошлого опыта, аккумулярованного в его сознании и самосознании.

В рассказе Рэя Бредбери «Марсианин» выведено существо, способное мгновенно принимать облик, соответствующий эмоциональным ожиданиям окружающих. Сначала оно принимает облик погибшего сына одиноких супругов, затем, в ответ на ожидания других людей, становится собакой. Пока эти ситуации разобцены во времени и пространстве, это возможно. Но вот «марсианин» оказывается на глазах у возбужденной толпы, в которой каждый видит его по-своему, и эта несовместимость человеческих ожиданий приводит таинственное существо к гибели. Если этого не случается с человеком,

при всех противоречиях и конфликтах его бытия, то именно потому, что у него есть *внутреннее единство* (поведенческое, мотивационное, самосознательное), которое позволяет ему более или менее самостоятельно интерпретировать любую ситуацию и реагировать на нее избирательно, по-своему.

Оценить значение внутренних процессов самосознания трудно потому, что они неразрывно связаны с практической деятельностью субъекта, его взаимодействием с внешним миром. Чем активнее информационный обмен между индивидом и средой, тем меньше у субъекта 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. Очень убедительны в этом отношении опыты в сурдокамере, проведенные О. Н. Кузнецовым и В. И. Лебедевым¹. Лишенный реального общения, человек «выделяет» партнера из своего собственного сознания. У него 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 он начинает воспринимать как навязанные, пришедшие из-

¹ См. О. Н. Кузнецов, В. И. Лебедев. Психология и психопатология одиночества. М., 1972.

вне, ему слышатся таинственные голоса. Так, юдин из испытуемых сообщил, что на десятки сутки ему стало казаться, что в камере, позади его кресла, кто-то стоит, хотя у него не было ни «аких зрительных или слуховых ощущений и он твердо знал, что в камере никого 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 дак>т 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 означает 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 *ост-ранения*. Термин этот, введенный В. Б. Шкловским и широко применявшийся Бертольдом 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 «остране-

ние», 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»¹.

Будучи необходимой предпосылкой познания, остранение 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, эмоционально незагаимый. Психиатрический *синдром отчуждения* как раз я 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 сознает 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 утерять какое-то тонкое чувство». «Внешний вид предмета как-то отделяет-

¹ Б. Брехт. Театр. Пьесы. Статьи. Высказывания. В пяти томах, т. 5, ч. 2. М., 1965, стр. 114.

ся от реального его смысла, назначения этой вещи в жизни». «Такое впечатление, что все вещи и явления потеряли свойственный им а-кой-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»¹.

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 больными как чуждые, «вызванные» посторонней силой. Вследствие этого больные нередко утрачивают чувство определенности и закрытости, ассоциируемое с «Я», а их интимный внутренний мир

¹ См. А. А. Меграбян. *Деперсонализация*. Ереван, 1962; В. R. Laing. *The Divided Self*. Baltimore, 1966.

становится словно бы всем известным, «открытым», пронцаемым.

Наконец, полный разрыв внутренней и внешней коммуникации означает *раздвоение личности* или *множественность «Я»* (в психиатрической литературе описано свыше 200 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 иногда не может даже отграничить 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 существо¹.

Как и синдром отчуждения, раздвоение личности имеет разные формы. В одних случаях (так называемая «чередующаяся личность») в индивидуе как бы параллельно сосуществуют два автономных «Я», которые поочередно захватывают 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» обычно резко отличаются друг от друга. Первоначальное «Я» застенчиво, робко, заторможено и мнительно, тогда как второе «Я», впервые появляющееся в какой-то критический момент жизни индивида, отличается большей решительностью, общительностью и свободой. О жизни первого «Я» второе ничего не знает.

¹ См. О. Н. Кузнецов, В. И. Лебедев. *Психология и психопатология одиночества*, стр. 218.

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»¹. 25-летняя женщина Ева Уайт обратилась к врачу по поводу приступов жестоких головных болей и провалов памяти после них. При обследовании у нее обнаружались 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 чуждыми 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, пе-

ред врачом появлялась 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 несовпадение 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.

¹ С. Н. Thigpen, Н. Thigpen, Н. М. Cleckley. *Ibsc. Three Faces of the Eve*. N. Y., 1957.

Для психиатра все вышеописанные случаи только симптомы разных психических болезней, патофизиология которых (как и классификация самих симптомов) во многом остается спорной. Для психолога же симптоматика личностных расстройств проясняет некоторые механизмы функционирования самосознания.

Вспомним ранее сказанное. Человек отличается от животного, в частности, тем, что он отделяет себя как деятеля от процесса и результатов своей деятельности (самосознание, «реф-лексирующее Я»). Однако «схватить» эту свою «самость» он может только через ее объективации в продуктах своего труда и в 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 человек не получает внутреннего удовлетворения, он не может признать «своей». Это отчуждение 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, которое парализует целесообразную деятельность и делает одинаково невозможными объективное самопознание 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 вытесняется из сознания неприемлемая для него информация о мире и о самом себе. Фрейд выделяет несколько таких защитных механизмов.

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, трудновыполнимом обещании и т. п. Причем это не лицемерие. Человек «честно» забывает, не видит, не знает. Нежелательная информация полностью вытесняется из его сознания.

Реактивное образование построено на амбивалентности, двойственности влечений, благодаря которой неприемлемая для сознания бес-

сознательная тенденция может заменяться ее противоположной. Мальчик-подросток не смеет признаться себе в том, что ему нравится одноклассница, поэтому его ухаживание принимает вид агрессивного преследования, дерганья за косички и т. д. Безотчетная, не имеющая разумных оснований, неприязнь к человеку может оборачиваться особой предупредительностью к нему, посредством которой субъект старается перечеркнуть собственные чувства.

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*, то есть бессознательная переориентация импульса или чувства с одного объекта на другой, более доступный. Например, свои неприятности на работе человек часто вымещает на жене и детях. 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, который нам не

нравится, мы без труда находим уйму недостатков, которых не замечаем у близких людей.

Рассмотренная теория защитных механизмов привлекает тем, что в нее хорошо вписываются многие общеизвестные житейские факты. Экспериментальные исследования показывают, что некоторые черты и свойства личности, которые противоречат сложившемуся у нее «образу Я» или угрожают подорвать его, осознаются с большим трудом или вовсе не осознаются.

Так, советский психолог А. А. Бодалев изучал, насколько точно люди определяют свой и чужой рост. В числе испытуемых был мужчина, который по общепринятой рубрикации относился к низкорослым. Однако он упорно называл свой рост «средним» и других людей того же роста также относил к этой категории¹. Другой исследователь, Я. Л. Коломинский, сравнивал измеренное с помощью социометрии положение школьников и студентов в коллективе и их представление о своем положении. Оказалось, что «отвергнутые», не принятые товарищами люди, как правило, не осознают своего реального положения: хотя они знают, что нелюбимы, но все-таки не могут представить, насколько велико отрицательное отношение к ним, и приукрашивают реальное положение вещей².

Но эти и подобные им явления можно объяснить и не прибегая к Фрейду, на основе психологической *теории когнитивного диссонанса*. Теория эта исходит из того, что различные

¹ См. А. А. Бодалев. Восприятие человека человеком, стр. 71-72.

² См. Я. Л. Коломинский. Психология личных взаимоотношений в детском коллективе. Минск, 1969.

представления и установки личности, как правило, согласуются друг с другом; человеческое сознание не терпит противоречий между отдельными когнитивными элементами и стремится устранить возникающий диссонанс. Например, если человек знает, что не может потратить на покупку больше 300 руб., и тем не менее приобретает вещь, стоящую 500 руб. (допустим, в кредит), между этими его установками возникает диссонанс. Величина диссонанса зависит от значимости (важности) диссонирующих элементов и их отношения с другими когнитивными элементами. Чтобы устранить или хотя бы сгладить диссонанс, нужно либо изменить породившую его ситуацию (например, отложить покупку), либо добавить новые когнитивные элементы, согласующиеся с уже имеющимся знанием (например, вспомнить о предстоящей премии, которая покроет дефицит), либо уменьшить психологическую значимость элементов, создающих диссонантные отношения («стоит ли вообще думать о деньгах?»).

В свете теории когнитивного диссонанса единство «Я» означает *согласованность* трех компонентов: некоторого аспекта «Я», 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 собственной 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.

Эти, большей частью неосознаваемые, способы позволяют индивиду поддерживать определенный уровень самоуважения и сохранять единство «образа Я». Не следует, однако, думать, что наше «Я» только то и делает, что «подгоняет» противоречивую информацию о себе к желаемому образцу. Индивид объективно заинтересован не только в положительном «образе Я», но и в правильной, адекватной оценке своих возможностей, чтобы сообразовать с этим реальный уровень своих притязаний.

Американские психологи М. Уэбстер и Б. Со́лбежек пробовали экспериментально проверить теорию, согласно которой человек обычно склонен максимизировать, завышать уровень своей самооценки путем когнитивного искажения информации о себе (истолковывая ее в выгодном для себя духе), или стараясь заслужить положительную оценку других с помощью одобряемого поведения, или, наконец, поступая так, чтобы поддерживать свое самоуважение на достаточно высоком уровне. Эксперименты показали, что, хотя все эти три механизма вполне реальны, они отнюдь не универсальны. Например, в одной серии экспериментов испытуемые выполняли лабораторное задание, результаты которого в одних случаях оценивал человек, обладающий высоким, а в других — низким авто-

ритетом. Затем условия усложнились: оценка судьи, которому приписывалась высокая компетентность, расходилась с оценкой нескольких менее компетентных судей и т. д. В этих условиях испытуемый имел несколько возможностей: выбрать из двух источников информации наиболее авторитетный, или наиболее благоприятный для себя, или попытаться «усреднить» оценки. Самой эффективной из шести проверявшихся вариантов оказалась простая аддитивная модель: индивид принимает всю имеющуюся в его распоряжении информацию и самостоятельно суммирует ее, причем он поступает так и когда судебские оценки расходятся, и когда они совпадают¹.

Таким образом, «максимизация» «Я», установка на завышение самооценки имеет место не у всех людей и лишь при определенных условиях. К тому же она достигается не только путем когнитивного искажения информации о себе, отбора наиболее благоприятных оценок и т. п., но и путем *воздействия* на собственное поведение: человек стараемся заслужить уважение других или самоуважение, равняя свои поступки на соответствующие социально-нравственные критерии. Но это значит, что *самопознание* и *саморегуляция* поведения личности — не отдельные, самостоятельные явления, а разные стороны одного и того же процесса.

Единство «Я» означает не только согласованность отдельных элементов внутри «образа Я», но и известную согласованность «образа Я» и поведения личности в целом. Согласно теории

¹ Af. Webster, Jr. and B. Sobieszek. Sources of Self Evaluation: A Formal Theory of Significant Others and Social Influence. N. Y., 1974.

самовосприятия Д. Бема, индивид черпает информацию о своих эмоциях, установках и убеждениях по крайней мере из трех главных источников: восприятия своих внутренних состояний, наблюдения своего открытого поведения и обстоятельств, в которых это поведение происходит¹. 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. Следовательно, не только поведение человека в определенной ситуации зависит от того, как он воспринимает эту ситуацию, но верно и обратное: человек видит и оценивает ситуацию (и себя в ней) по тому, как он себя в ней *ведет*.

Такого рода обратная связь существует и на эмоциональном уровне. Мы привыкли думать, что человек смеется потому, что ему весело, а не наоборот. Между тем «внешняя» экспрессия также переносится «вовнутрь», формирует настроение. В серии экспериментов испытуемых искусственно (воздействием электродов на лицевые мускулы и т. п.) заставляли «улыбаться» или «хмуриться», а затем предъявляли им разные стимулы (в частности, показывали юмористические картинки) и фиксировали (путем опроса), какие чувства они при этом испытывали. Оказалось, что, «улыбаясь», люди чувствовали себя веселее, а «хмурясь» — более сердитыми. Картинки, которые им показывали в положении «улыбки», казались испытуемым более смеш-

¹ D. I. Bern. Self-Perception Theory. In: «Advances in Experimental Social Psychology», ed. by L. Berkowitz. vol. 6. N. Y., 1972.

ными, чем когда они «хмурились»¹. Очевидно, что сама по себе экспрессивная форма влияет на внутренний настрой и осознанное переживание.

«Быть» и «казаться» — вещи разные. Но В. И. Ленин не случайно писал, что «кажимость» — тоже выражение сущности, хотя и поверхностное². «Казаться» — это тоже «быть», только *mf* для себя, а для других. Трус, который сумеет достаточно долго «казаться» храбрым, может в конце концов стать им. Это истина не только житейской, но и научной психологии.

В одном эксперименте 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, которые изображали спокойствие, в самом деле значительно легче переносили электрошок, чем контрольная группа и, особенно, чем те, которые изображали страх³. Принятая на себя «внешняя» роль влияет, таким образом, и на «внутренние» переживания и на их осознание.

А как обстоит дело с установками и убеждениями? Что происходит, если, например, человек вынужден высказывать вслух мысли, про-

¹ / *D. Laird*. Self-Attribution of Emotion: The Effect of Expressive Behavior on the Quality of Emotional Experience.— «Journal of Personality and Social Psychology», vol. 29, N 4, April 1974, p. 475—486.

² См. *В. И. Ленин*. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 119.

³ *S.-A. Kopel* and *Я. S. Arkowitz*. Role Playing as a Source of Self-Observation and Behavior Change.— «Journal of Personality and Social Psychology», vol. 29, N 5, May 1974, p. 677-686.

тивоположные тому, что он на самом деле думает, то есть в буквальном смысле слова «играть роль»? Основываясь на теории когнитивного диссонанса, психологи предположили, что, если личность поступает вопреки своим убеждениям, она будет испытывать диссонанс, который окажется тем сильнее, чем слабее будут «внешние» силы, оказывающие давление на личность (при сильном давлении она просто не будет чувствовать себя субъектом действия). Одним из способов уменьшить диссонанс является изменение своей первоначальной установки в духе ее приспособления к совершенному поступку. Поскольку психологическое давление пропорционально силе диссонанса, постольку 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 выполненную работу 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 ней¹.

На обыденном языке результаты этого эксперимента можно объяснить следующим образом.

¹ *L. Festinger* and */. M. Carlsmith*. Cognitive Consequences of Forced Compliance.— «Journal of Abnormal and Social Psychology», vol. 68, March 1959, p. 203— 210.

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: его поведение откровенно цинично.

Разумеется, социально-психологические эксперименты не могут учесть все многообразие житейских ситуаций, а их выводы нельзя распространять на все человечество. В данном случае последующие исследования показали, что сдвиг в установках зависит не только от силы давления, но и от ряда других условий, в частности от возможности изменить принятое решение. Если личность (при слабом внешнем давлении) публично связывает себя с чуждым ей мнением, ей трудно оправдать свою беспринципность и остается лишь приспособить свои первоначальные взгляды к публично занятой позиции. Если она 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, или совершен по принуждению, или при коллективных решениях, когда мера индивидуальной ответственности неясна), когнитивного диссонанса может вовсе не быть и, как только внешний нажим ослабевает, человек возвращается к своей первоначальной позиции.

Смена установки не единственная тактика, к которой люди прибегают для оправдания антинормативного поведения. Доскольку в реальной жизни степень индивидуальной ответственности измерить иногда трудно, человек может находить самооправдание не в изменении установки, а ссылаясь на мнение других, «интересы деда» и т. п.¹ Однако все это возможно, конечно, только тогда, когда человек не имеет глубоких убеждений или если вопросы, на которых эти убеждения проверяются, для него лично малозначимы. Напряженный интерес американских психологов к проблеме взаимосвязи самосознания и нравственности, если рассматривать его социологически, отражает их сомнение в эффективности морального самосознания личности.

Нетрудно заметить также, что самосознание в этих экспериментах выполняет в основном *приспособительные* функции: оно не столько регулирует деятельность личности, сколько помогает ей сохранить хорошую мину при плохой игре. Еще дальше в этом направлении идут опыты американских психологов Филиппа Зимбардо и Стэнли Милгрэма, вызвавшие сенсацию не только среди психологов.

Чтобы не нарушить логику изложения, мы сначала познакомим читателя с содержанием этих экспериментов и выводами их авторов, а потом уже выскажем собственные соображения.

«Тюремный эксперимент» Ф. Зимбардо состоял в следующем. Летом 1970 г. в газете горо-

¹ M. Reiss and B. R. Schenkler. Attitude Change and Responsibility Avoidance as Modes of Dilemma Resolution in Forced-Compliance Situations.— «Journal of Personality and Social Psychology», 1977, vol. 35, N 1.

да 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 серии тестов были тщательно отобраны 24 молодых человека, здоровые, интеллектуально развитые, не имевшие в своем прошлом опыте ни преступности, ни наркомании, ни психических отклонений. С помощью жребия они были разделены на «тюремщиков» и «заключенных». Две недели спустя стэнфордская полиция, согласившаяся помочь ученым, арестовала «заключенных» и доставила их в наручниках в «тюрьму», оборудованную на психологическом факультете Стэнфордского университета. Здесь «тюремщики» раздели их догола, подвергли унижительной процедуре обыска, выдали тюремную одежду и разместили по камерам. Профессор Ф. Зимбардо не давал «тюремщикам» подробных инструкций. 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 на это применили силу, а зачинщиков бросили в карцер. Это разобщило «заключенных» и сплотило «тюремщиков». Игра пошла всерьез. «Заключенные» почувст-

вовали 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». В первый день «службы» ему казалось, 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 взаправдашних тюремщиков.

Эксперимент С. Милгрэма был технически более совершенным. В психологической лаборатории два человека принимают участие в изучении

памяти и обучения, в частности в исследовании влияния наказания на процесс 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.

Суть эксперимента состоит в том, чтобы выяснить, до каких пределов дойдет испытуемый (в данном случае «учитель»), 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 она уже только отчаянно кричит. «Учитель» не знает, что «ученик» — только актер, который фактически никакого шока не получает, а лишь 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 отказать в послушании экспериментатору.

Когда Милгрэм спрашивал людей, как они поступили бы в подобном случае, все 110 опрошенных сказали, что прекратили бы опыт, причем лишь немногие считали себя способными выйти за пределы 180 вольт; только четверо сочли, что продержатся до 300 вольт. Таковы же, примерно, были их предсказания относительно поведения других людей: все испытуемые откажутся подчиняться экспериментатору и 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 (все это были взрослые люди старше 20 лет) 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)!

Но может быть, дело не в послушании, а в том, что испытуемые просто давали выход своим агрессивным импульсам, пользуясь случаем

¹ S. Milgram. Obedience to Authority. N. Y., 1974, p. 171.

безнаказанно причинять боль другому? Нет. Когда в одном из опытов испытуемые сами выбирали силу шокового «наказания», почти все они ограничивались минимальным уровнем. Выходит, что 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 чувствовали угрызения совести, с показаниями печально знаменитого американского лейтенанта Колли, преспокойно истребившего по приказу свыше 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, его *поступки* всегда совершаются в конкретной ситуации и зависят от того, как он сам определит эту ситуацию. Нормативные требования морального сознания всегда предполагают какой-то «допуск», который бывает неодинаковым 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.

Согласно Зимбардо, деиндивидуализация обозначает не только объективное обезличивание, нивелировку людей, поставленных в такие условия, когда они лишены возможности проявлять свою индивидуальность, но и субъективное, психическое состояние, когда человек "почему-либо перестает отличать себя от среды, не осознаёт особенностей своего «Я» и не заботится о том, как оценивают его другие. Деиндивидуализация 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.

Выступая перед законодателями штата Калифорния с обобщением своих экспериментов, Зимбардо заявил, что индивидуальное поведение гораздо больше зависит от внешних соци-

альных сил и условий, чем от таких расплывчатых понятий, как черты личности, «Я» или сила воли, реальность которых «психологически не доказана». По его мнению, большинство людей можно заставить делать почти все, что угодно, если только подвергнуть их определенному психологическому давлению¹.

Милгрэм осторожнее в своих выводах, но они идут в том же направлении:

«Людам 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 себе². 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?

Связывая свое понятие деиндивидуализации с марксовым понятием отчуждения, Зимбардо трактует его слишком абстрактно, не различая социологических и психологических аспектов проблемы. Но отчуждение как объективный социальный процесс далеко не то же самое, что

¹ F. G. Zimbardiy. The Mind is a Formidable Jailer: A Pirandellian Prison — «The New York Times Magazine», 1973, April 8, Section 6.

* S. Milgram. Obedience to Authority p. 171.

переживания индивида по поводу его действительного или мнимого бессилия и т. п.¹.

Неэффективность моральных принципов испытуемых Зимбардо и Милгрэма имеет вполне определенные *социальные* корни. Это — внутренние противоречия лицемерия 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 мощно причинять страдания другому!

Нельзя согласиться и с выводом Ф. Зимбардо об общей неэффективности, незначимости «морального Я». Опыт С. Милгрэма, как и предшествовавшие им многочисленные исследования конформности, проверявшие способность индивида противостоять давлению группы, выражая собственное мнение вопреки единодушному мнению других², доказывают лишь, что человеку трудно отстаивать свою самостоятельность *е* *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. Кроме того, как показывают исследования А. В. Петровского, в естественных условиях, когда вместо искусственной подставной

¹ См. об этом подробнее в нашей книге «Социология личности». М., 1967, стр. 254—264.

² См. там же, стр. 83—93.

группы, составленной из случайных индивидов, присутствует связанный совместной деятельностью коллектив, индивид проявляет свою самостоятельность не только негативно, говоря «нет», но и конструктивно, варьируя свое поведение, инициируя новое коллективное действие и т. д.¹

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 потом, 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 все, что произошло, 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 угово-

¹ См. А. В. Петровский; Опыт построения социально-психологической концепции групповой активности.— «Вопросы психологии», 1973, № 5.

ры приятелей) • Кризисная ситуация ставит личность перед выбором и стимулирует ее рефлекссию. Но какую из имеющихся альтернатив она выберет, зависит от *самой личности*, ее прошлого опыта и ее самосознания.

Психология не только не дает индивиду оснований к тому, чтобы снять с себя ответственность за свои поступки, но, напротив, обязывает его к размышлению и самокритике, которая есть в некотором смысле сущность самосознания.

Подведем некоторые итоги. Мы проследили в общих чертах эволюцию «Я» как *научной проблемы*, начиная с ее общефилософской постановки и кончая современной психологией личности. На этом пути имеются значительные достижения. Психология не только подтвердила и конкретизировала философскую идею относительно социальной природы самосознания и его вторичности по отношению к предметной деятельности и общению, но и выделила ряд автономных направлений эмпирического исследования «Я» (природа и генезис самооенок, когнитивные и оценочные компоненты самосознания, структура и функции «образа Я», проблема эффективности морального самосознания и др.).

Однако эмпирические исследования «Я» остаются разрозненными, их методология не всегда достаточно строга, понятийный аппарат неоднозначен, а альтернативные теоретические концепции не удается свести к общему знаменателю. Проблема самосознания сплошь и рядом подменяется проблемой познания индивидом каких-то своих конкретных качеств, а выводы искусственных лабораторных экспериментов

распространяются на гораздо более сложные взаимоотношения людей в естественных условиях.

В значительной степени эти недостатки объясняются колоссальной сложностью самой проблемы. Но нельзя не видеть также принципиальной ограниченности позитивистско-натура-листического подхода к ней. «Движение психологии к личности в «обгон» социологии и истории»¹. означало прежде всего недооценку социальных и культурно-исторических аспектов «Я». Сравнительно-исторические и межкультурные исследования его только-только начинаются, а без них широкие обобщения невозможны.

Ограниченность «естественнонаучной» психологии состоит также в том, что, хотя проблема «Я» есть всегда проблема субъекта, в экспериментальных исследованиях «Я» чаще всего берется как *объект*, выступает в расчлененном виде, как сумма отдельных свойств и определенных. Перейти от них к целому чрезвычайно трудно.

Разумеется, натуралистический подход к личности никогда не был безраздельно господствующим. Представители так называемой «экзистенциальной» или «гуманистической» психологии (Ш. Бюлер, К. Роджерс, А. Маслоу, Р. Лэнг и др.)² подчеркивают принципиальное отличие антропологии от познания вещей. Ее

¹ В. Е. Кемеров. Проблема личности: методология исследования и жизненный смысл. М., 1977, стр. 85.

² См. об этом М. Г. Ярошевский. Экзистенциальная психология и проблема личности.— «Вопросы психологии», 1973, № 6; Л. С. Каганов. «Гуманистическая психология» (Обзор литературы).— «Вопросы философии», 1974, № 5, стр. 147-154.

сущность эти ученые усматривают в интенциональности (от латинского *intentio* — намерение) — сознательном стремлении личности реализовать, актуализировать свои внутренние, духовные потенции. А. Маслоу выстраивает в этой связи целую иерархию потребностей, нижний этаж которой составляют физиологические нужды, а высший — потребность в самоактуализации, то есть в свободном развитии своих талантов и способностей.

Главным средством познания эта психология считает не причинное *объяснение*, означающее включение объекта в систему каких-то внешних связей, а внутреннее *понимание*, основанное на сопереживании и взаимопроникновении двух субъектов, когда один мысленно ставит себя на место другого, смотрит на мир, включая и самого себя, глазами другого.

Однако «гуманистическая психология», в силу своих идеалистических философских оснований, не в состоянии правильно решать поднятые ею проблемы. Высшие потребности представляются ей такими же универсальными и «инстинктоидными», как и низшие. Она недооценивает значение материальной, предметной деятельности, а метод «понимания» зачастую выглядит почти мистическим.

Новый теоретико-методологический синтез, в котором нуждается современная наука, возможен лишь на основе марксизма, который сочетает принцип *субъективности* человеческой деятельности как «самоосуществления» личности¹ с пониманием ее материальности, *предметности*. В теории деятельности А. Н. Леонтьева субъект-

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. II, стр. 109-110.

Ное начало подчеркивается прежде всего вниманием к тем-ридам деятельности и психическим процессам, в которых индивид не просто приспосабливается к среде, а активно изменяет ее (и самого себя). В этой связи особенно интересно то явление, которое В. А. Петровский называет «надситуативной активностью»*, то есть случай, когда субъект заведомо выходит за пределы того, чего объективно «требуется» от него ситуация, как это происходит, например, в интеллектуальном творчестве и в условиях риска. Интересно, что сходные идеи выдвигают и психофизиологи, например П. В. Симонов², предположивший существование у человека своего рода «сверхсознания», которое репрезентирует в психике индивида интересы рода. Поскольку в надситуативной активности проявляются наиболее важные и глубокие свойства личности, она имеет особое значение также и для исследования самосознания.

Серьезные сдвиги происходят и в изучении самого внутреннего мира личности. А. Н. Леонтьев, привлекает внимание психологов к проблеме индивидуальных личностных смыслов, подчеркивая, что она не сводится к простой интериоризации данных культурой значений. М. М. Бахтин на литературоведческом материале подробно обосновывает различие между познанием вещи, которая может быть схвачена только извне, и познанием личности, чье самостоятельное внутреннее содержание может быть раскрыто только в диалоге с другим субъектом, путем

¹ См. В. А. Петровский. К психологии активности личности.— «Вопросы психологии», 1975, № 3.

² См. П. Симонов. Сознание, подсознание, сверхсознание.— «Наука и жизнь», 1975, № 12, стр. 44—51.

взаимного самораскрытия¹. Ю. М. Лотман разграничивает *сообщение* в системе «Я — Он» и *автокоммуникацию* в системе «Я — Я», указывая, что это различие имеет не только психологический, но и культурологический смысл: культуры, ориентированные преимущественно на сообщение, по его мнению, более подвижны и динамичны, но подвержены опасности умственного потребительства, тогда как культуры, ориентированные в основном на автокоммуникацию, — способны развивать большую духовную активность, но малоподвижны в социально-экономическом отношении².

Эти, казалось бы, чисто гуманитарные подходы не чужды и «строгому» естествознанию. Реальность внутреннего «Я» личности, которое бихевиористы готовы были считать фикцией, признает и серьезно обсуждает кибернетика. С точки зрения теории информации личность принадлежит к категории саморегулирующихся систем, функционирующих на основе соотношения информации двух типов: о состоянии среды (ситуации) и о собственном состоянии системы. Операциональное определение самосознания в теории целеустремленных систем гласит: «Субъект (А) осознает себя, если он воспринимает одно или несколько собственных умственных состояний»³. Но способность субъекта встать в позицию наблюдателя или управляющего по

¹ См. М. М. Бахтин. К методологии литературоведения.— «Контекст-1974».

² См. Ю. М. Лотман. О двух моделях коммуникации в системе культуры.— «Труды по знаковым системам», вып. VI, Тарту, 1973, стр. 227—243.

³ Р. Акофф, Ф. Эмери. О целеустремленных системах. М., 1975, стр. 79.

отношению к самому себе 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 рефлексивных 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»¹.

Иначе говоря, изучение межличностных отношений на любом уровне невозможно без учета свойств самосознания и внутреннего мира участвующих в нем индивидов, а человеческое «Я» существует лишь благодаря постоянному диалогу с другими.

Таким образом, психологические исследования проблемы «Я» выводят нас в область взаимоотношений индивида и социального целого. Степень целостности, устойчивости и последовательности диспозиционной системы личности, включая и ее «образ Я», прямо связана со степенью гармоничности или дисгармоничности тех общественных отношений, к которым принадлежит и в которых участвует эта личность. Это и побуждает нас обратиться к историко-социологическим и культурологическим аспектам нашей темы.

¹ См. И. В. Блауберг, 9. Г. Юдин. Становление и сущность системного подхода. М., 1973, гл. 9.

// «Я» КАК КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

1. Историческая психология и парадокс индивидуальности

Собака в зеркале видит в себе другую собаку, но не себя.

Понять себя самого в зеркальном изображении скорее всего может только человек.

Вся история культуры и есть рассказ о том, что увидел человек в зеркале, и все будущее наше в том, что еще в этом зеркале он увидит.

Михаил Пришвин

Человеческое «Я» — явление не только психологическое, но и социально-культурное и, следовательно, историческое.

Все понятия и термины, которыми человек себя обозначает, как и критерии его самооценок, соответствуют определенной культуре. Если общество не имеет в своем языке понятия предприимчивости, его не будет и в числе индивидуальных самооценок. Общеизвестна историческая изменчивость канонов красоты и т. п. В общем виде можно сказать, что «образ Я» есть интериоризованный индивидуальный вариант представлений о человеке, свойственных данной культуре.

Уже само обособление индивида и развитие у него осознания своей особенности есть исторический процесс. «Чем дальше назад уходим мы в глубь истории,— писал К. Маркс,— тем в большей степени индивид, а следовательно и производящий индивид, выступает несамостоя-

тельным¹ принадлежащим к более обширному целому...»¹

Индивидуализация в самом общем значении этого термина представляет собой общебиологическую закономерность. По мнению антрополога Н. А. Тих², с которой солидаризировался в этом вопросе Б. Г. Ананьев³, в ходе биологической эволюции имеет место возрастание значения индивида и его влияния на развитие вида. Это проявляется в удлинении периода индивидуального существования, в течение которого происходит накопление индивидуального опыта (период детства, обучения и т. д.), а также в нарастании морфологической, физиологической и психической вариативности внутри вида. Чем выше уровень "организации животного, чем сложнее его жизнедеятельность, тем важнее для него приобретенный опыт и тем сильнее различаются особи одного и того же вида. Уже у чаек Н. Гинберген обнаружил индивидуальные привязанности, способность «личного» узнавания и т. д. У шимпанзе индивидуализированы почти все аспекты поведения, и именно от этих особенностей зависит положение животного в группе.

Этот процесс индивидуализации продолжается и у человека, но *индивидуально-природные* различия дополняются у него различиями *социальными*, обусловленными общественным разделением труда и дифференциацией социальных функций, а на определенном этапе обще-

ственного развития — также и различиями *индивидуально-личностными*. Последние возникают на основе пересечения природных и социальных качеств, которые преломляются в сознании индивида, создавая устойчивую внутреннюю систему мотивов, символизируемую понятием «Я».

Процесс индивидуализации многомерен, и *степень* развития индивидуальности в том или ином обществе нельзя определить безотносительно к тому, о каких именно свойствах — индивидуально-природных, социальных или личностных — идет речь и как они соотносятся друг с другом. В первобытном обществе с неразвитым разделением труда решающее значение имеют индивидуально-природные особенности. В классовом обществе на первый план выступают различия, связанные с разделением труда и социальных функций. В. И. Ленин подчеркивал, что «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.

Историческое развитие не является прямолинейным: «приобретения» в одном могут сочетаться с «потерями» в другом. Кроме того, хотя личностные различия возникают на стыке социальных и индивидуально-природных, они

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. I, стр. 18.

² См. В. А. Тих. Ранний онтогенез поведения приматов. Л., 1966.

³ См. Б. Г. Ананьев. Человек как предмет познания. Л., 1969, стр. 112.

¹ В. И. Ленин. Поли. собр. соч., т. 1, стр. 431. ИЗ

не снимают их автономного существования, создавая явление, которое французский философ-марксист Люсьен Сэв назвал «парадоксом индивидуальности». «...Каждый индивид *своеобразен*, и, следовательно, индивидуальное своеобразие — это факт *общий*, факт социальный. Но этот *социальный* факт заключается во врожденном разнообразии *индивидов*. Больше того, так как каждый индивид является индивидом только в той мере, в какой он своеобразен, своеобразие есть *непрерывное* условие индивидуальности; однако, ввиду того что индивидуальность является фактом социальным и/вобщим, своеобразие индивида оказывается *несущественным*»¹.

Присмотримся к этой диалектике. С одной стороны, индивидуально-природные и социальные свойства человека различаются только в абстракции. Даже такая, казалось бы, «естественная» вещь, как половая принадлежность и соответствующее поведение индивида, детерминируется трояко: его биологическим полом; существующей в данном обществе (культуре) системой различий мужских и женских ролей; половой идентификацией индивида, то есть интеграцией в его сознании и самосознании первых двух моментов (я мужчина и поэтому веду себя так, а не иначе).

Социальные условия, в которых разворачивается жизнедеятельность человека, никогда не являются чем-то посторонним, лишь внешним по отношению к его деятельности, а следовательно, и к индивидуальности. «Условия, при которых происходит общение индивидов... представляют собой условия, относящиеся к их ин-

¹ Л. Сэв. Марксизм и теория личности. М., 1972, стр. 367—368.

дивидуальности, и не являются чем-то внешним для них; это — условия, при которых эти определенные, существующие в определенных отношениях индивиды только и могут производить свою материальную жизнь и то, что с ней связано; следовательно, они являются условиями самостоятельности этих индивидов, и создаются они этой их самостоятельностью»¹.

В то же время общественные отношения имеют объективно-безличный характер, они независимы от индивидуальных свойств их участников. В производственных отношениях люди участвуют «не как индивиды, а как члены класса»². «Это — не отношения одного индивида к другому индивиду, а отношения рабочего к капиталисту, фермера к земельному собственнику и т. д. Устраните эти общественные отношения, и вы уничтожите все общество»³, — писал К. Маркс. Подчеркивая, что в политической экономии «дело идет о лицах лишь постольку, поскольку они являются олицетворением экономических категорий, носителями определенных классовых отношений и интересов»⁴, Маркс специально разъяснял, что это следует понимать не в том смысле, «будто, например, рантье, капиталист и т. д. перестают быть личностями, а в том смысле, что их личность обусловлена и определена вполне конкретными классовыми отношениями, и указанное различие выступает лишь в их противоположности к другому клас-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. М., 1966, стр. 87—88.

² Там же, стр. 85.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, стр. 125.

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 10.

су, а для них самих обнаруживается лишь тогда, когда они обанкротились»¹.

Маркс поэтому отличает личность как от «случайного индивида», воплощающего в себе индивидуально-природное начало, так и от «словного индивида» или «индивида класса», воплощающих безличную социально-групповую принадлежность. В полной мере это несовпадение появляется и осознается только в условиях капитализма, и поэтому именно здесь возникает особенно напряженное личностное самосознание. Но отдельные элементы его складывались постепенно, и их диалектика составляет стержень всей социальной истории¹ «Я».

Но возможна ли вообще такая история? Чем глубже мы уходим в прошлое, тем скуднее становятся источники и тем 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 древнегреческой трагедии и полагая в простоте душевной, что древ-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений, стр. 83.

² С. С. Аверинцев. Наш собеседник — древний автор. — «Литературная газета», 16 октября 1974 г.

ние греки думали и чувствовали в точности как мы, свободно рассуждают о муках совести, «трагической вине» царя Эдипа и т. д. Специалист же 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 отдельных терминов и т. п. Например, когда древнегреческий поэт Архилох (VII в. до н. э.) писал: «Сердце, сердце! Грозным строем встали беды пред тобой. Ободришь и встретишь их грудью, и ударим на врагов!»¹, 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 разговаривать не в переносном смысле, а буквально².

Но филологический анализ текстов тоже требует чувства меры и проверки на психологическую достоверность. Человеческий язык по природе своей антропоморфичен, мы и сегодня описываем физические явления в терминах, займет-вованных из житейской психологии, а душевные переживания — через физические процессы. Если забыть об этом, то будущий филолог, которому достанутся от нашей эпохи тексты со словосочетанием типа «мое сердце полно любовью, оно разрывается от страсти», заключит, пожалуй, что человек XX века считал любовь объемной материальной силой, локализованной в сердце.

¹ «Античная лирика. Переводы с древнегреческого и латинского». М., 1968, стр. 118.

² См. В. Н. Ярхо, К. П. Полонская. Античная лирика. М., 1967, стр. 20.

Обсуждая вопросы теории личности, философы и психологи часто апеллируют к этимологии латинского слова *persona* (лицо). Но реконструировать процесс становления личности исключительно по языковым данным невозможно, тем более что этимология слова «персона» считается спорной¹. Древнегреческий язык вообще не имел понятия, эквивалентного современному понятию «личность». Слово *prosopon*, которое встречается уже у Гомера и теперь часто упоминается в этой связи, обозначало ритуальную маску, маску актера в театре, а затем исполняемую им роль, но и только. Лишь в поздней античности (у Полибия и особенно у Эпиктета), причем, как полагают исследователи, под влиянием латыни, это слово стало обозначать социальный аспект человека (то, чем он является для других), а потом и его самого как индивидуальное целое. Латинское *persona* также сначала обозначало просто театральную маску, затем — персонаж пьесы, самое театральную роль и, наконец, возможно, грамматическое лицо. В I в. до н. э. число значений этого слова быстро растет. У Цицерона «персона» означает уже и юридическую роль, и социальную функцию, и коллективное достоинство, и юридическое лицо (в противоположность вещи), и личность в психологическом смысле (то есть конкретного индивида), и философское понятие индивидуальной человеческой природы. Однако в классической латыни слово «персона» никогда не обо-

¹ H. Rheinfelder, *Das Wort «Persona». Geschichte seiner Bedeutungen mit besonderer Berücksichtigung des Französischen und Italienischen Mittelalters*. Halle/Saale, 1928; M. Nedoncelle, *Prosopon et persona dans l'Antiquité classique*.— «Revue des Sciences religieuses», vol. 22, 1948, p. 277—299.

значало индивида в совокупности его природных качеств (лица, фигуры, внешности). Когда римские юристы учили, что в праве имеются только лица (*personae*), вещи и действия, «лицо» подразумевало не какой-то особый набор качеств, а просто свободного человека; раб, не имеющий свободы, не был лицом (*servus populi, habet personam*) не только в юридическом, но и ни в каком другом смысле.

В средневековой латыни слово «персона» еще более многозначно, чем в классической, обозначая и театральную маску, и роль, и индивидуальные свойства человека (включая телесные), и его Душу, и его социальную ценность, положение, ранг. Глаголы *dispersonare* и *depersonare* обозначали в средние века не абстрактное «обезличивание» и не психическое расстройство («деперсонализация» современной психиатрии), а потерю чести (ср. выражение «потерять лицо»), причем опять-таки не в морально-психологическом, а в социальном смысле — как реальную утрату своего места, статуса в феодальной иерархии. Позже от слова «лицо» образуется слово «личность» (*personalitas*), которое уже Фома Аквинский использовал для обозначения условий или способа существования лица. Однако «лицо» и «личность» часто употребляются как синонимы. Многозначным было и возникшее в английском языке и уже в XIII в. усвоенное французами слово «персонаж», первоначально обозначавшее церковную должность, а затем отошедшее к миру театра.

История языка позволяет проследить круг значений термина, но этого недостаточно для реконструкции истории обозначаемого этим словом явления.

- Аналогичные трудности существуют и у этнографов. Французский ученый Морис Леенхардт, проживший несколько лет среди меланезийцев Новой Каледонии, детально описал их понятие о личности, душе и теле¹, а психолог И. Мейер-сон подверг каждое из этих понятий историко-психологическому анализу². В языке меланезийцев понятие *do kamo*, что значит «настоящий человек», «живой», противопоставляется *Бао* — существу, не имеющему тела. Казалось бы, *kamo* нужно искать в теле. Однако меланезийцы вовсе не отождествляют *kamo* с телом. Тело — это только то, что поддерживает *kamo*; тело имеет не только человек, но и *гбнор* (тело топора — его рукоятка), дыра (тело дыры — ее пустота) и *даж&ночь* (ее телом является Млечный Путь). *Kamo* существует исключительно в своих общественных отношениях, каждое из которых — это определенная роль, без которой индивид — ничто.

Индивид не знает и не может определить себя иначе как «сын такого-то», «отец такого-то» и т. д. К тому же, в каждой из этих ролей он принципиально заменим: все члены возрастной группы выполняют одни и те же обязанности и пользуются одинаковыми правами. Даже его имя обозначает не столько его индивидуальность, сколько его отношения с другими, например его положение в семье: Пуанди (младший), Тиано (старшая дочь вождя) и т. п.

В сравнении с европейской концепцией, определяющей индивида через его внутреннюю

¹ M. Leenhardt. *Do kamo: la personne et le mythe dans le monde melanesien*. Paris, 1957.

² I. Meyerson. *Les apports de Maurice Leenhardt a la psychologie historique*. — «Journal de la Psychologie normale et pathologique», 1955, p. 376—383.

цельность, неделимость и отличие от других, меланезийская конструкция человека кажется странной. Но если вдуматься, европеец тоже не может ни описать, ни осмыслить себя помимо своих свойств и поступков, каждый из которых есть отношение с другими (вспомним стон Паскаля: «Где же находится это «я», если оно не в теле и не в душе?» — и ролевую модель личности).

Реконструируя образ человека, свойственный той или иной культуре, ученые, естественно, обращаются прежде всего к таким идеологическим формам, как религия и философия, в которых этот образ представлен наиболее выпукло и системно. В ходе исследования уровень этой системности еще больше повышается усилиями самих исследователей, придающих аморфному, как им кажется, материалу логически последовательную форму. При этом почти всегда ослабляются свойствам материалу непоследовательности, нюансы, внутренние противоречия, содержательная и функциональная многослойность. Отдаленные явления чаще видятся как простые и однородные.

Но ни одна система культурного символизма никогда не покрывала и не отражала всей социальной реальности. Это в равной мере относится и к создаваемому ею образу человека. Хотя он и может служить своеобразным нормативом индивидуального поведения и восприятия, многие важные для историко-психологического анализа нюансы и индивидуальные вариации из него ускользают.

Люди никогда не были одинаковыми. Однако в культуре может отдаваться предпочтение тому или другому типу, выдвигаемому в качестве

образца, причем это обусловлено не только социально-классовыми и историческими обстоятельствами, но и индивидуальными чертами мыслителя, сочинение которого служит для исследователя источником.

Для исторической психологии очень важны такие источники, как миф, сказка, героический эпос, лирика, в которых отражается и процесс выделения индивида из рода, и преломление этого процесса в самосознании. В центре "мифа", как пишет Е. М. Мелетинский, стоит не событие из жизни отдельных людей, а некая коллективная судьба. Героический эпос подчеркнуто выделяет героя из коллектива. Однако индивидуализация здесь ограничивается *событийной* стороной дела, не распространяясь на психологию. «Психология эпических героев... совершенно однородна и очень проста... В эпосе о действиях героя рассказывается гораздо больше, чем о его переживаниях»¹.

А как соотносятся культурно-исторические закономерности процесса индивидуализации с жанровыми закономерностями художественного творчества? Известно, что индивидуальное самоощущение проявляется в лирике ярче и сильнее, чем в эпосе. Но объясняется ли это тем, что лирика — продукт более зрелого общества, или тем, что индивид в любых исторических условиях раскрывает свою индивидуальность прежде всего благодаря своим эмоциональным переживаниям (самочувствие предшествует самосознанию), привилегированным средством выражения которых является лирика?

¹ Е. М. Мелетинский. Происхождение героического эпоса. М., 1963, стр. 340.

Изображение человека и способы его художественной индивидуализации и типизации непосредственно обусловлены функциональными задачами произведения. Наскальные надписи, в которых вавилонские цари увековечивали свои деяния, древнеегипетские надгробия, лирические излияния, дружеская переписка и автобиографическая проза преследуют разные цели и одновременно являются разными способами самовыражения авторов. Речь, обращенная к потомкам, исповедь перед богом, раскрытие души другу или внутренний диалог с самим собой — это не только функционально, но и психологически разные явления.

А как сложна историко-психологическая интерпретация портретного искусства! Появление портрета — явный признак интереса к человеческой индивидуальности. Но ведь варьируется и сам тип портрета: портрет может подчеркивать *социально-типические* свойства изображаемого лица, его социальный статус и приписываемые его сану добродетели или его *особенность, неповторимость*; раскрывать *внутренний мир* изображаемого лица или фиксировать свойства его *внешности*; быть *возвышающим* или *разоблачительным*. Можно ли втиснуть все это в прокрустово ложе жесткой схемы «индивидуализации» или «деперсонализации» человека?

Но как понимание того, что сумма психологических измерений не способна исчерпать богатства человеческой индивидуальности, не заставляет психологов отказаться от разработки теоретических моделей личности и техники психодиагностики, так и методологические трудности исторической психологии не обесценивают ее усилий и достижений.

В индивидуализации как историческом процессе необходимо различать две стороны: количественную (степень выделения индивида из общины) и качественную (по каким признакам идет это выделение).

Абстрактное противопоставление индивида и общества, против которого выступал К. Маркс, принимает, в частности, форму вопроса: что возникает раньше — индивидуальное «Я» или коллективное, групповое «Мы»? Поскольку историчность обособления индивида — факт доказанный, этот спор обычно решается в пользу «Мы»: общество предшествует личности, «Я» возникает на основе «Мы». Однако вопрос сложнее, если рассмотреть его на лингвистическом и психологическом уровне.

Личные местоимения и грамматические лица в языке связаны неразрывно: «Я» — тот, кто говорит, «Ты» — кому говорится, «Он» — о ком говорится. При этом, как доказывает лингвист Э. Бенвенист, строго говоря, «лицами» являются только «Я» и «Ты», которые, в отличие от без-личног? «Он», уникальны и взаимнообратимы. Что же касается «J^hist», то оно обозначает не множественность «Я», а либо «Я+вы» (так называемая инклюзивная форма), либо «Я + они» (эксклюзивная форма); кроме того, «Мы» функционирует еще как размытое «Я», раздвинутое за пределы лица (например, монаршее или авторское «Мы»). Наука не знает ни одного языка, в котором «Мы» заменяло бы «Я», не наблюдали этого и в развитии детской речи.

Психологически же вопрос состоит не в том, что возникает раньше — «Я» или «Мы», а в том, как *меняется содержание* этих понятий,

по каким признакам и насколько отчетливо они различаются.

Первобытное сознание не ставит резкого водораздела не только между отдельными индивидами, но и между человеком и природой вообще. Силы природы еще не противопоставлены человеку, а находятся с ним в таинственной связи. Он принадлежит к ним, а они как бы продолжают его. В ряде древних религий душа, этот прообраз активного «Я», выступает как внеиндивидуальная «жизненная сила», соединяющая человека с миром, а не обособляющая его. Некоторые элементы ее даже мыслятся находящимися вне человека.

Столь же тесно первобытный человек **связан** и со своими соплеменниками. Не в том смысл, что между ними нет каких-либо различий или что эти различия не осознаются. Индивидуально-природные различия изначальны, именно они определяют разделение функций и иерархическое положение особи в стаде животных, от них же зависит и место индивида в первобытной человеческой общности. Первобытное общество консервативно, оно живет традицией и заботится о поддержании единообразия своих членов, сурово осуждая и карая нарушения обычаев и ритуалов. Однако оно, как и всякая группа, нуждается в лидерах, выделяет и поощряет смелого воина, хорошего работника. Дифференцированная социальная оценка в какой-то степени дифференцирует и индивидуальное самоуважение общинников, их уровень притязаний, вызывает гордость своими достижениями и стыд из-за неудач.

Первобытный человек отличается от современного не тем, что у него отсутствует всякое

самосознание и «образ Я», а тем, что это «Я» допускает сравнение себя с другими членами общины только по ограниченному набору признаков, заданных самой общиной.

Самосознание первобытного человека было *партикуляристским*. «Племя оставалось для человека границей как по отношению к ино-племеннику, так и по отношению к самому себе: племя, род и их учреждения были священны и неприкосновенны, были той данной от природы высшей властью, которой отдельная личность оставалась безусловно подчиненной в своих чувствах, мыслях и поступках»⁴, — писал Ф. Энгельс. Первобытный индивид еще не знает общего понятия «человек»; человек для него только соплеменник (общеизвестные оппозиции племенного сознания: люди — нелюди; живые — неживые люди, настоящие люди — немые, безъязыкие; истинные люди — 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 количественные, но не качественные различия. Сознвая, что он отличается от других, что делает что-то лучше или хуже других, что за это его уважают больше или меньше, он не считает себя «особенным». Отсюда — «несобранность» его «Я», его «зависимость» от других, неспособность охарактеризовать себя безотносительно к другим, что особенно часто отмечали этнологи.

Обобщенный «образ Я» предполагает развитое абстрактное мышление. Человек, который видит не лес, а деревья, не стадо, а коров, само-

го себя также рассматривает как совокупность свойств.

В начале 30-х годов советский психолог А. Р. Лурия, проводя исследования в отдаленных районах Узбекистана, попросил местных крестьян определить свой собственный характер, указать, чем они отличаются от других людей и какие они могут отметить у себя положительные черты и недостатки. Как и предполагалось, характер ответов на эти вопросы зависел от уровня образования и сложности социальных связей людей. Неграмотные дехкане из отдаленных кишлаков зачастую не могли даже понять поставленную перед ними задачу. Самоописание они нередко подменяли описанием конкретных материальных фактов своей жизни (например, в качестве «своего недостатка» называли «плохих соседей»). Характеристика других людей давалась им значительно легче, чем самохарактеристика. Говоря о себе, они часто ссылались на мнения окружающих; характеристика внутренних свойств обычно заменялась описанием конкретных форм «внешнего» поведения. «На известном этапе социального развития 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...»¹ Лишь на более высоких ступенях развития, особенно у молодежи, получившей некоторое образование и активно участвовавшей в обще-

⁴ К. Маркс в Ф. Энгельсе. Соч., т. 21, с*р. 90. 126

¹ А. Р. Лурия. Об историческом развитии познавательных процессов. М., 1974, стр. 151.

ственной жизни, оценка своих психических свойств становилась по-настоящему дифференцированной. А. Р. Лурия справедливо проводит аналогию между этим процессом и развитием ребенка. Но только ли в индивидуальном интеллектуальном развитии дело? Или имеет значение также уровень дифференциации социальных связей индивида и способ их символизации в традиционной культуре?

Индивидуальное «Я» не имеет на ранних стадиях социального развития 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 является одновременно *синхронической*: судьба человека неотделима от судьбы его сородичей, соплеменников, товарищей по возрастной группе, в которой он воспитывается, 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 свой собственные деяния от их деяний. Традиция переживается как непосредственная коммуникация: живые физически *чувствуют* между собой присутствие предков; время неотделимо для них от преемственности поколений, отношения жизни и смерти мыслятся как органический, естественный взаимопереход. Это не сознательное осмысление своих «корней» или «истоков», предполагаю-

щее также понимание собственных *отличий* от прошлых поколений, а буквальное переживание прошлого в себе, тождественности прошлого и настоящего. В такой ситуации 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, исключительно 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 по-

воду грамматической формы рассказа Елиезе-ра, 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»¹.

Все это проявления не сознательной «привязанности» индивида к общине или сознания им своей преемственности, а органической слитности индивида с родом. Эта слитность обеспечивалась, в частности, преемственностью родовых имен: считалось, что вместе с именем родственника человек усваивает и некоторые его свойства, то есть как бы инкорпорирует его в себе. Личные имена служили не просто обозначением индивида и его родовой принадлежности, но были как бы его составной частью. Отсюда — сложная магия имен, например существование наряду с явными именами тайных, смена имени при достижении определенного возраста или некоторых других -событиях, которая означала полное обновление индивида. В некоторых обществах рабы, женщины и дети вообще не имели личных имен, то есть им прямо отказывали в праве на индивидуальное существование.

Монолитность и неподвижность первобытного общества не следует, конечно, абсолютизировать. Как справедливо заметил этнограф и фольклорист К. В. Чистов, если бы традиция как способ передачи информации означала абсолютно точное воспроизведение старых образ-

¹ Т. Манн. Иосиф и его братья, т. 1. М., 1968, стр. 134. 130

цов, человечество не имело бы истории. Живая традиция, в отличие от массового тиражирования образца, как раз и предполагает вариативность и творчество, и трудность состоит именно в том, чтобы понять законы этой вариативности¹.

Существует в первобытности и *проблема выбора*, причем отклонение от принятых норм не всегда оценивалось отрицательно. Мифы очень часто рассказывают о героях, которые *не* делают того, что делают все, *не* ходят или ходят *не* туда, куда нужно идти, *не* слушаются того, кого они должны слушаться, и тем не менее представляют социально-положительное начало. Но если героям позволено то, что нельзя другим, то лишь вследствие вмешательства богов, особого происхождения героев и т. п.

Главной движущей силой процесса персонализации было в конечном счете разделение труда. Человек, повторим это еще раз, осознает себя только в процессе деятельности и благодаря ей. Он начинает считать себя особенным только тогда, когда его деятельность и его взаимоотношения с другими людьми становится невозможно свести к какой-то одной системе связей. На ранних стадиях развития общества разделение труда покоится на природных различиях — половых, возрастных, индивидуальных. Упрощая картину, можно сказать, что все люди одной и той же категории делают *одно и то же*, только одни делают это лучше, чем другие, отсюда — разная мера общественного признания, которая преломляется и в самооценках. Но

¹ См. К. В. Чистов. Современные проблемы текстологии русского фольклора. М., 1963.

различия эти кажутся простыми модальностями одной и той же сущности. *Общественное* разделение труда означает, что люди делают *разные* вещи, поэтому критерии социальных оценок дифференцируются: уважение к человеку соотносится не только с качеством исполнения, но и с *общественной значимостью* и престижностью той специфической деятельности (роли, *функции*), которую он осуществляет. Война можно сравнивать только с воином, земледельца — с земледельцем. Индивидуальные свойства теперь могут быть поняты и оценены только в связи с социальными и в то же время не совпадают с ними.

В классовом обществе с наследственными социальными привилегиями общественные функции не «выбираются» в порядке самодеятельно-[^]ти, а «даются» как нечто внешнее, обязательное. «...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»¹.

Проблема эта осознается людьми далеко не сразу. Наследственный характер социальных привилегий позволял (вплоть до эпохи капитализма) считать их естественными, природными: индивид наследует свое общественное положение и благородство вместе с кровью и способностями своих предков. Платон, например,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений, стр. 83.

приписывал людям разного общественного положения разные качества души, а русские крестьяне в XVIII в. верили, что на теле царя имеются особые «царские» знаки.

Дифференциация социальных функций и их закрепление за разными категориями людей означают, 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 деятельность самосознания, которое должно как-то совместить и интегрировать эти множественные и противоречивые определения.

Понятие «Я» не только в индивидуально-психологическом, но и в культурно-историческом контексте имеет определенный *ценностный* оттенок (уже в классической латыни слово «Ego» употреблялось, чтобы подчеркнуть значительность лица и противопоставить его другим). С этим связана сложная психолого-лингвистическая проблема. Известно, что усвоение местоимения «я» дается ребенку с большим трудом: ему трудно понять, почему разные люди обозначают себя одним и тем же словом «я», и он нередко пытается монополизировать это местоимение: пусть только я буду «Я», а ты будь только «Ты». Табуистическое использование личных местоимений, когда «я» фактически функционирует как собственное имя, характерно и для древнего сознания¹. В доказательство этой мысли исследователи ссылаются на слова

¹ См. Ю. М. Лотман, В. А. Успенский. Миф — имя — культура. — «Труды по знаковым системам», вып. VI. Тарту, 1973, стр. 282—302.

бога в Библии: «Я тот же, Который сказал: вот Я!» (Исайя, 52, 6) — и цитату из Упанишад: «Вначале (все) это было лишь Атманом... Он оглянулся вокруг и не увидел никого, кроме себя. И прежде всего он произнес: «Я есмь». Так возникло имя «Я». Поэтому и поныне тот, кто спрошен, отвечает сначала: «Я есмь», а затем называет другое имя, которое он носит»¹. Слово «Атман» (дух, душа) употребляется в Упани-шадах и как местоимение «я», «себя».

Эти факты проясняют историко-психологические истоки того взаимоперелива индивидуального «Я» и абсолютного Духа, который неоднократно встречался в истории философии. Но, оценивая их, нельзя забывать, что «Я» с большой буквы в древних текстах обычно вкладывается в уста бога или царя; «я» рядового человека вышдтит гораздо скромнее, а то и вовсе ступшевается. Существует нечто вроде «права на Я», принадлежащего только тому, кто обладает высоким, даже исключительным, социальным статусом.

Подобно прямому взгляду в глаза, который у многих животных служит знаком вызова, да и 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 сложилась косвенная форма обраще-

¹ «Брихадараньяка упанишада». М., 1964, стр. 73. 134

ния, когда тот, к кому обращаются, называется в третьем лице или как-то описательно (например, «мой государь», «сеньор» и т. п.). Почти-тельность в обращении к высшему нередко дополняется уничижительными эпитетами по отношению к себе: вместо «я» человек пишет «покорнейший слуга», «недостойный раб», «Васька», «Никишка» и т. д.

Эта «церемониальная речь» или «язык титулов», как назвал ее шведский исследователь И. Свеннунг¹, имеет древнюю традицию и представлена во всех языках. Особенно изощрены ее формы в языках народов Юго-Восточной Азии. Так, в китайском и вьетнамском языках вообще не принято говорить о себе в первом лице: вместо «я» принято 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»².

В русском языке социальная и исторически производная от нее психологическая дистанция в отношениях выражается главным образом через форму второго лица (уважительное «вы»

¹ /. *Svennung*. Anredeformen. Vergleichende Forschungen zur indirekten Anrede in der Dritten Person und zum Nominally fur den Vokative. Uppsala, 1958.

² *Phan Thi Duc*. Situation de la Personne au Viet-Nam. Paris, 1966, p. 153.

или интимно-доверительное «ты»). Во вьетнамском языке эта дифференциация, гораздо более сложная и тонкая, выражается также в выборе формы первого лица, то есть 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; северовьетнамское «тэ» (первоначально — слуга) выражает фамильярность и употребляется в общении между товарищами, например, в мальчишеских компаниях; южно-вьетнамское «куа» выражает товарищество и т. д.

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 * словом «моу», что значит «некто», «кто-либо» (значение, прямо противоположное уникальности и неповторимости «Я»). В служебной переписке древнего Китая употреблялось много других уничижительных терминов «Я» («ню» — раб, низкий; «юй» или «мен» — глупый; «ди» — младший брат и т. д.). Напротив, в обращениях от лица императора подчеркива-

лась его единственность, неповторимость, при этом употреблялись выражения «гуа-жэнь» (одинокий человек) или «гу-цзя» (осиротелый господин). То есть форма «Я» четко отражала социальный статус человека.

Американский психолог Р. Браун, рассмотрев под этим углом зрения несколько разных языков, пришел к выводу, что формы словесного обращения высшего к низшему везде совпадают с формами взаимного обращения хорошо знакомых, близких людей равного статуса, а формы обращения низшего к высшему совпадают с теми, которыми взаимно пользуются люди равного статуса, мало знакомые друг с другом¹. 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 обращается к старшему на «вы», и это обращение принято также среди не особенно близких людей равного статуса. Закономерность, согласно которой фамильярность может быть выражением как психологической близости, интимности, так и иерархии, господства и подчинения, действует и в невербальном общении (жесты, прикосновения и т. д.). Старший может, например, похлопать младшего по плечу, тогда как младший должен поддерживать со старшим «почтительное расстояние».

До сих пор мы говорили в основном о *количественной* стороне процесса индивидуализации, о *степени* выделения индивида из массы. Но проблема эта имеет также *качественную* сторону: в чем именно усматривается сущность

¹ Phan Thi Dac. Situation de la Personne au Viet-Nam, p. 153.

¹ R. Brown. Social Psychology. N. Y., 1965, p. 54—59. 137

индивидуальности и какой образ действий ей приписывается?

Выше было показано, как по-разному определяют сущность «Я» философы. «Эго» Декарта заключено в мышлении: «мыслю,— следовательно, существую». Философы, выводящие самосознание из эмоций, могли бы сказать словами Андрея Вознесенского: «Чувствую,— стало быть, существую». Прагматически ориентированная философия видит сущность «Я» в поступках: «Действую,— следовательно, существую». Различна и приписываемая «Я» ценность. Кант утверждал, что его нужно беречь и культивировать. Паскаль же считал его противоречащим христианскому благочестию и правилам хорошего тона, так что нужно, по его мнению, избегать называть себя по имени и не пользоваться словами «я» и «мое».

За различиями в понимании «Я» стоят не только особенности мировоззрения мыслителей, но и разные *типы культуры*.

В истории европейской культуры начиная с эпохи Возрождения преобладает тенденция рассматривать индивидуальное «Я» в качестве важнейшей моральной и социальной ценности, признавая его внутренне цельным, активным и имеющим право (и даже обязанность) на постороннюю, действительную, земную реализацию своих потенций.

Напротив, в истории древнекитайской культуры высшей добродетелью считалось подчинение человека обычаю и подавление им своего «Я». Как отмечает китаевед Л. С. Васильев, в китайской культуре «проблемы бытия и сознания обычно ставились и решались безотносительно к личности и ее восприятию... В тради-

ционно-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 основным¹. Конфуцианский принцип «освобождения от Я» утверждал необходимость подавления эмоций, жесткий контроль разума над чувством и умение выражать свои переживания в строго определенной, заранее фиксированной форме. В условиях беспощадного деспотизма и тотальной бюрократий единственным возможным способом обойти это требование был уход от практической общественной деятельности в уединенную монашескую жизнь. Это особенно характерно для даосизма, в котором напряженное переживание «Я» сочетается с сознанием своего бессилия, выход из которого дает лишь саморастворение во вселенском целом.

Иной тип культурной ориентации представляет Индия. На первый взгляд традиционная индийская философия ставит человеческое «Я» неизмеримо выше, чем свойственно европейской культурной традиции, придавая ему даже большее значение, чем объективному миру. «Когда солнце садится, когда заходит луна и когда

¹ Л. С. Васильев. Некоторые особенности системы мышления, поведения и психологии в традиционном Китае.—Сб. «Китай: традиция и современность». М., 1976, стр. 74; см. также W. Bauer. Icherleben und Autp-biographie in alteren China.— «Heidelberger Jahrbii-cher», 1964, N 8, S. 12-40.

гаснет огонь, лишь я имеет свой свет»¹, — говорится в одной из Упанишад. «В веренице бесконечных месяцев, лет, прошедших и грядущих малых и больших круговоротов лишь это самосветящееся сознание никогда не рождается и не умирает»², — учит Шанкара. Но «Я» индийской философии — это необусловленная реальность сверхличного духа, по отношению к которому телесное и эмпирическое «Я» занимает подчиненное положение. Ни индуизм, ни буддизм не проводят резкой грани между человеком и природой, животными, другими существами. Идея переселения душ делает бытие открытым, проходящим через бесконечное множество отдельных существований, ни одно из которых не имеет самостоятельной ценности. Индивид здесь достигает самореализации через отрицание своей эмпирической природы, путем разрыва всех конкретных связей с другими людьми, обществом, миром и своими собственными деяниями³.

Эти три системы ценностных ориентации: на посястороннюю самореализацию, опредмечивание «Я»; на подавление и отказ от индивидуальности в интересах социума; на автокоммуникацию и растворение «Я» в универсальной духовной субстанции — принципиально несводимы друг к другу и не могут быть выстроены в единый генетический ряд. Но это *ценностно-нор-Мативные*, а не психологические установки.

¹ Цит. по: С. Радхакришнан. Индийская философия, т. I. М., 1956, стр. 127.

² Там же, стр. 22.

³ См. дискуссию об этом в кн.: «Problemes de la per-sonne». Colloque du Centre de recherches de psychologie comparative. Ed. par I. Meyerson. Paris, 1973, p. 65—109.

Стоит только заземлить эту схему на конкретную историю, как выясняется, что эти «параллели» неоднократно пересекаются.

Во-первых, каждая историческая цивилизация имеет не один, а несколько образов человека, влияние которых в ходе истории то ослабевает, то усиливается. Индивидуально-личностное начало обычно усиливается в переломные, кризисные эпохи, когда индивид вынужден в самом себе искать ответы на новые вопросы, перед которыми бессильна традиционная идеология. В древнем Китае таким критическим периодом была так называемая эпоха «шести династий» (220—589 гг.), когда ^говляется новый тип литературного героя, развивается искусство портрета, возникает автопортрет, индивидуальное «Я» становится предметом философского анализа и т. д. Вторым сравнительно «индивидуалистическим» периодом китайской культуры историки считают время Минской династии (1368—1644 гг.). В Западной Европе особая заостренность личностного чувства характерна для эпохи эллинизма. В средние века она значительно ослабевает, а затем вновь пробуждается в эпоху Возрождения.

Во-вторых, философские принципы не всегда соответствуют нормам обыденного сознания и повседневной социальной практике. Абстрактный «персонализм» индийской философии не имеет реального эквивалента в системе социальных и юридических институтов древней Индии, в которых индивид никогда не занимал самостоятельного места, а споры средневековых богословов о природе троицы имели весьма отдаленное отношение к эмпирическому самосознанию их современников.

В-третьих, налицо сложное переплетение *стадиально-исторических* и *национально-региональных* особенностей культуры. Это отчетливо выявилося в обмене мнениями по проблеме «Восток — Запад» на страницах «Иностранной литературы». Свойства, которые филолог-востоковед Т. Григорьева считает специфическими для Востока¹; историк-медиевист А. Гуревич обнаруживает в культуре западноевропейского средневековья. При этом он не оспаривает выводов Григорьевой, а лишь отмечает, что «в разных культурах нужно разграничивать относительно статичные, повторяющиеся и в этом смысле как бы «вневременные» структуры и более динамичные, индивидуализированные и неповторимые феномены. Первые и вторые не выступают в культуре в виде разобобщенных и не связанных между собой сущностей, но их различие, вероятно, помогло бы лучше понять характер культуры каждой эпохи...»².

Возьмем хотя бы проблему единства и множественности «Я». Мы показали выше, что психологически реально и то и другое, что человеческое «Я» есть единство во множественности. Но культура может отдавать предпочтение той или другой стороне противоречия.

Европейская культурная традиция, утверждающая человека автономным субъектом деятельности, подчеркивает главным образом единство, цельность, тождественность «Я» во всех его проявлениях; раздробленность, множественность образов «Я» воспринимается здесь как не-

¹ См. Т. Григорьева. И еще раз о Востоке и Западе.— «Иностранная литература», 1975, № 7.

² А. Гуревич. Мировая культура и современность.— «Иностранная литература», 1976, № 1, стр. 214

что болезненное, ненормальное. Напротив, традиционная японская культура, подчеркивающая зависимость индивида и его принадлежность к определенной социальной группе, воспринимает личность, скорее, как множественность, как совокупность нескольких различных кругов обязанностей: обязанности по отношению к императору, по отношению к родителям, по отношению к людям, которые что-то для нее сделали, обязанности человечности и верности и, наконец, обязанности по отношению к самому себе — область чувств и физических удовольствий. И оценка человека в Японии обязательно соотносится с «кругом» оцениваемого действия. «Японцы,— замечает В. Овчинников,— 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»¹. Европейская мысль стремится объяснить поступок человека «изнутри»: действует ли он из чувства благодарности, из патриотизма, из корысти и т. д., то есть нравственное значение поступка оценивается прежде всего по его мотиву. 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, разумеется, связаны с целым комплексом социальных и культурных условий. Традиционная японская культура, сформировавшаяся под сильным влиянием конфуцианства, неиндивидуалистична. Личность рассматри-

¹ В. Овчинников. Ветка сакуры. М., 1971, стр. 59. 143

вается в ней не как нечто самоценное, а как узел частных, партикуляристских обязательств и ответственности, вытекающих из принадлежности индивида к семье и общине. В традиционной Японии «образ Я» «сливался с некоторой концепцией ожидаемого ролевого поведения, которое в сознании японца часто идеализировалось как система интериоризованных норм или предписаний. Поэтому, говоря психологическим языком, его «Я-идеал» концептуализировался как «некая особая форма идеализированного ролевого поведения»¹.

Концепция эта, как мы дальше увидим, очень похожа на те представления, которые существовали в средневековой Европе. Развитие капитализма в Японии, особенно в послевоенный период, в значительной мере подорвало ее. Японские исследователи отмечают, что сегодняшняя японская молодежь, особенно городская, более эгоцентрична и придает больше значения мотивам личной самореализации, которые в прошлом символизировались бы в понятиях семейной принадлежности или лояльности к организации². Традиция тем не менее живет не только в способах организации жизни, но и в умах людей. При сравнении самоописаний детей (6, 10 и 14 лет) одиннадцати разных национальностей (американцев, французов, немцев, англо- и франкоканадцев, турок, ливанцев, банту и др.), отвечавших на вопросы: «Кто ты такой?», «А

¹ O. A. De Vos. Socialization for Achievement. Essays on the Cultural Psychology of the Japanese. University of California Press, 1973, p. 12.

² S. Nisihira. Changed and Unchanged Characteristics of the Japanese.— «Japan Echo», vol. 1, 1974. N 2, p. 21—32.

еще кем ты являешься?», «Что еще ты можешь сказать о себе?», японские дети резко выделялись бедностью своих самоописаний¹.

Итак, каждая этническая культура формирует специфический образ человека как личности. Но в этом образе или, точнее, системе образов, которая представляется индивиду в качестве естественной нормы, отражается индивидуальность самой этой культуры, обусловленная ее историей. Поэтому, хотя «открытие Я» в начале нового времени было связано прежде всего с развитием капитализма, идейные истоки его уходят глубоко в прошлое. Чтобы понять его, придется начать с античности. —

2. Был ли древний грек личностью?

...Представим себе, что мы, живые существа,— это чудесные куклы богов, сделанные ими либо для забавы, либо с какой-то серьезной целью: ведь это нам неизвестно; но мы знаем, что внутренние наши состояния... точно шнурки или нити, тянут и влечут нас каждое в свою сторону и, так как они противоположны, увлекают нас к противоположным действиям, что и служит разграничением добродетели и порока.

Платон

Ни одна древняя культура не изучена так хорошо, как античность, и ни одна не вызывает столько споров и недоуменных вопросов.

¹ W. E. Lambert, O. Klineberg. Children's Views of Foreign Peoples. A Cross-National Study. N. Y., 1967, p. 94.

Большинство исследователей прошлого века, да и некоторые современные авторы, видя в античности идеал европейской цивилизации, утверждали, что именно в Греции человек впервые «открыл» внутренний мир, личность и «Я». Это подкрепляется ссылками на «личностность» греческих богов, высокое развитие жанра лирики в поэзии, глубину психологических и моральных конфликтов, отображенных в древнегреческой трагедии. Многие современные исследователи, как советские (например, А. Ф. Лосев, А. А. Тахо-Годи, В. Н. Ярхо), так и зарубежные (Ж.-П. Вернан, Луи Жернэ, А. Адкинс и др.), считают это мнение ошибочным.

При всей своей антропоморфности, древнегреческие боги не были *лицами* в психологическом смысле этого слова. Они не обладают ни собственной внутренней жизнью, ни психическим единством. Это только персонифицированные *силы*, которые древний грек столь же легко объединяет, сколь и разделяет. Так, к имени Зевса всегда присоединяется эпитет, указывающий ту или иную из его функций, вне которых он просто не существует (Zeus Bronton заключен в молнии, Zeus Ombrios — в оплодотворяющей воде, Zeus Chthonios — в земле, Zeus Basileus присутствует в лице царя, Gamelios руководит браками, Xenios провожает путника в дом, Ktesios охраняет имущество и т. п.).

Общение человека с богами также не имеет личностного характера. Греческая религия не знает сосредоточенного духовного общения с божеством и личного откровения. Дионисии и мистерии «посвящения» выражают отнюдь не духовное слияние двух субъектов, «но отношения общественного или семейного характера,

делающие посвященного сыном, приемным ребенком или супругом божества»¹.

Современный человек склонен воспринимать греческие статуи Зевса, Афины или Афродиты как портретные изображения богов. Но это далеко от истины. Греческие боги невидимы, бестелесны. Культовая скульптура *не изображает* их, а только *воплощает*, персонифицирует приписываемые им качества. Древнейшие статуи Аполлона («куросы») изображали не конкретное лицо, а обобщенный образ молодого человека. 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 индивидуальное «Я», 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 *личностно* человеческое»².

Это касается не только богов, но и самих людей. В древнегреческом языке нет 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, судь-

¹ / P. Vernant. Mythe et pensee chez les Grecs. Etudes de psychologic historique. Paris, 1971, t. 2, p. 83.

² А. Ф. Лосев. История античной эстетики (равняя классика). М., 1963, стр. 60.

ектность процесса мышления) или «мне думается» (подчеркивающее его произвольность), античность явно воплощает пассивное начало. Античные герои не столько *совершают* свои подвиги, сколько сами *создаются* ими. Мифы и легенды никогда не рассказывают об этих подвигах с точки зрения самого героя как деятеля: как он задумывает подвиг, что он переживает в момент и после его совершения 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 предначертанное судьбой, и только. Человек не становится героем, а рождается-им по воле богов.

Это не значит, конечно, что герои или люди, изображаемые Гомером, вообще лишены индивидуальности. Они обладают природными особенностями, желаниями, чувствами — любят, ссорятся, ненавидят. Но исследователи Гомера единодушно отмечают резкое преобладание в его описаниях людей общих черт над индивидуальными и физическими 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 богов¹.

¹ См., например, В. Н. Ярхо. Вина и ответственность в гомеровской эпохе.— «Вестник древней истории», 1962, № 2; *его же*. Проблема ответственности и внутренний мир гомеровского человека.— «Вестник древней истории», 1963, № 3.

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»¹.

По мнению Вернана, это характерно не только для гомеровской эпохи, но и для классической Греции. Хотя человек в тот период уже различает свои *намерения* и *мотивы* своих действий и независимые от него *условия* и *последствия* поступков, трагедия противопоставляет не субъективную свободу объективной необходимости поведения, которые оба в конечном счете восходят к богам и судьбе: с одной стороны, внешняя детерминация событий (столкновение человеческих волей, непредвидимые последствия поступков и т. д.), с другой — внутренняя детерминация мотивов, которые также 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. Судьба («мойра», «айса», «геймармене») действует не только извне; она присутствует и

¹ «Problemes de la personne», p. 43,

в самом человеке как его «даймон», двойник, от которого индивид не может избавиться. Герой Эсхила не может пожелать другой доли, так как для этого он сам должен был бы радикально измениться.

Конечно, смысл понятия «даймон» существенно изменялся в процессе развития греческой культуры. В гомеровскую эпоху на первый план выступают его физические, телесные признаки. Позже он становится психическим персонажем; тема «даймона» тесно связана в греческой культуре с темой «маски». Но в любом случае «двойник» остается темным, иррациональным началом, которое навязывает индивиду волю судьбы или богов; его можно чувствовать, просить, заклинать, но с ним нельзя установить осмысленный, значимый диалог¹.

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 личностно-психологическом, а в космическом ключе. Понятие ответственности, связанное с внутренней мотивацией, в это время еще не отделилось от понятия обязанности, продиктованной извне. Трагедийный герой не выбирает из нескольких открытых ему возможностей: перед ним только один путь. Его признание сво-

¹ См. Л. А. Абрамян. Человек и его двойник (К вопросу об истоках близнецного культа).—Сб. «Некоторые вопросы изучения этнических аспектов культуры». М., 1977; его же. Об идее двойничества по некоторым этнографическим и фольклорным данным.—«Историко-филологический журнал» Академии наук Армянской ССР, 1977, № 2.

ей ответственности, как и само его преступление, не следствие моральной рефлексии, а признание необходимости, безвыходности религиозного порядка вещей.

Трагедийный герой предстает, по выражению Вернана, 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 уже предполагает, что человеческие и божественные планы различны и могут столкнуться, но эти два плана остаются в трагедии принципиально несовместимыми. Субъект 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 он пассивно подчиняется, его поступки ускользают от него и превосходят 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 предсуществующую и независимую от него форму. «Творение обладает большим совершенством, чем работник, человек меньше своего дела»¹.

Фундаментальное различие древнегреческого и современного образа человека не исключает, однако, его развития в рамках самой античной цивилизации. Общие черты древнегреческой культуры — ее телесность, статуарность, ориентация на космос, а не на историю — сохраняют-

¹ / P. Vernant, P. Vidal-Naquet. Mythe et tragedie en Grece ancienne. Paris, 1973, p. 73.

ся, но усложнение взаимоотношений индивида и социума вносит в них существенные коррективы, повышая ценность индивидуального начала и обогащая его содержание.

Один из показателей этого процесса — *эволюция психологического словаря*, отражающая постепенную дифференциацию и автономизацию сознания и мотивационной сферы человека, становление «внутреннего» регулятивного механизма, отличного от «внешнего» поведения. Этот сложный процесс включает в себя осознание человеком своей физической идентичности и телесной индивидуальности, различение духовных (психических) и физических (телесных) свойств и, наконец, социальных и природных качеств¹. В древнейшем сознании еще нет понятия индивидуального «тела». «Сома» раннегреческих текстов — это, скорее, совокупность органов, каждый из которых выполняет определенные функции, как физические, так и психические; у Гомера «сома» часто обозначает труп. Четкого различения тела и сознания не проводит и Эсхил, который говорит об «убийстве тел», а мертвого Агамемнона называет «царственным флотоводительным телом». Постепенно значение этого термина, как и слова «психе» (душа), дифференцируется.

У Гомера «психе» еще не имеет специфически психологического смысла и обозначает дыхание, покидающее человека в момент смерти и потому символизирующее самое жизнь.

¹ См. А. А. Тахо-Годи. О древнегреческом понимании личности на материале термина *soma*. — «Вопросы классической филологии», вып. III—IV. М., 1971, стр. 273—287.

В VII в. до н. э. «психе» трактуется уже как активный источник жизни, «жизненная сила», а в VI в. — и как источник эмоциональных переживаний. В учении Пифагора о переселении душ «психе» впервые обретает индивидуальность: одна и та же душа воплощается в разных телах. В V в. до н. э. функции «психе» 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 «психе». Появляются самостоятельные термины для обозначения чувств («*тюмос*») и интеллекта («*френес*»), а также идея внутреннего контроля¹.

Эволюция понятия «душа» отражает становление психологического субъекта деятельности, но ничего не говорит нам о развитии собственно самосознания. Этот пробел отчасти восполняет история так называемых рефлексивных оборотов речи (обращение субъекта к самому себе), обобщенная югославским филологом К. Гантаром². У гомеровского человека понятие «самости» как чего-то внутреннего, только своего, еще отсутствует, он не может говорить «сам с собой». Древнее изречение дельфийско-

¹ T. B. L. Webster. Some psychological terms in Greek tragedy. — «The Journal of the Hellenic Studies», vol. 77, 1957, p. 149—154; R. B. Onions. The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate. Cambridge University Press, 1951.

² K. Cantar. *Amicus sibi*. — «Ziva antika», XVI, 1966, p. 135—174.

го оракула «Познай самого себя!» первоначально, по-видимому, просто напоминало человеку о его бессилии перед лицом богов. В древнегреческой философии эта формула постепенно наполняется новым, все более богатым содержанием. Уже Гераклит говорит о «поисках себя» и «познании себя» (фрагмент 101). Демокрит подчеркивает автономию души и «собственного Я» как критерия нравственных оценок (фрагмент 171). 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 *оц* 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 самим собой, и «самоусовершенствование».

Разумеется, подчеркивает Гаптар, эти рефлексивные обороты не образуют последовательной системы, поскольку под «самостью» в разных контекстах понимаются разные вещи. Хотя Платон толкует мышление как беседу с самим собой, эта беседа в понимании Платона, как считает М. М. Бахтин, «относится не предполагает особого отношения к себе самому (отличного от

отношения к другому); беседа с самим собою непосредственно переходит в беседу с другим... В самом человеке нет никакого немого и незримого ядра: он весь видим и слышим, весь вовне; но нет и вообще никаких немых и незримых сфер бытия, к которым человек был бы при-частен и которыми он определялся бы (платоновское царство идей — все зримо и слышимо)»¹.

Но отсутствие развитой автокоммуникации не исключает особого отношения к себе и многообразия самовыражения на эмоциональном уровне.

Раньше всего индивидуально-личностное начало 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 раньше и сильнее, чем это сделает философ. Но удивление силой собственного чувства толкает индивида к новым, более сложным формам рефлексии.

Дифференциация психологического словаря и появление индивидуального «Я» в лирике могут казаться продуктом исключительно внутренних, имманентных конфликтов индивидуальной жизни. Развитие этических категорий позволяет проследить *социальные* истоки процесса индивидуализации и его зависимость от усложнения форм социального контроля. Как отметил О. Г. Дробницкий, «типичный представитель родоплеменного и традиционалистского сознания мыслит установленный в его общно-

¹ М. М. Бахтин. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975, стр. 285.

сти 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»¹. 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 уже не о том, соблюдать или не соблюдать норму, нарушение которой ставит его практически вне общины, но о том, какая норма довальна и почему. Возникает целая серия вопросов: что такое правильная жизнь, что такое добро, какой из многих путей и стилей жизни надлежит выбрать? Соответственно меняются и психологические механизмы социального контроля.

Культурологи давно уже различают такие формы социального контроля, как чувства страха, стыда и вины. Точнее, существует две разных системы оппозиций: Ю. М. Лотман противопоставляет страх и стыд², а Р. Бенедикт и вслед за ней многие другие западные культурологи — стыд и вину³.

¹ О. Г. Дробницкий. Понятие морали. Историко-критический очерк. М., 1974, стр. 24.

² См. Ю. М. Лотман. О семиотике понятий «стыд» и «страх» в механизме культуры. Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным, моделирующим системам. Тарту, 1970, стр. 98—101.

³ R. Benedict. The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture. N. Y., 1946; G. Piers and M. B. Singer. Shame and Guilt. Springfield, 1953.

Как нам кажется, обе 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 соответствует чувство *уверенности, безопасности, защищенности*. В системе культуры "Страх регулирует отношения с чужими, посторонними, потенциально враждебными «они».

Стыд — более сложное, специфически-культурное образование, гарантирующее соблюдение определенных групповых норм, обязанностей по отношению к «своим». Его положительный коррелят — *честь, слава, признание и одобрение со стороны «своих»*. Чувство стыда психологически сложнее чувства страха, оно предполагает более высокий уровень *осознанности*. Однако оно остается партикуляристским, действуя только внутри определенной человеческой группы: стыдиться можно лишь «своих». Стыд — механизм общинно-групповой. Хотя это — «внутреннее» переживание, стыд предполагает постоянную оглядку на окружающих: что скажут или сказали бы они? В переживании чувства 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 человека над самим собой. Виновным может быть только тот, кто осознает себя субъектом деятельности, и только в пределах своей реальной ответственности. Но это чувство зато распространяется не только на поступки, но и на тайные помыслы. Кроме того, оно гораздо 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 — сознание своего *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.

Отмеченные способы регуляции поведения отличаются друг от друга не только по степени интериоризации норм поведения, но и по тому, с чем именно они соотносятся. Природно-инстинктивная регуляция опирается на инстинкт самосохранения, общинно-групповая исходит уже из факта принадлежности индивида к оп-

ределенной конкретной общности, личностная предполагает наличие каких-то универсально-значимых, надиндивидуальных и надгрупповых ценностей.

Какой тип регуляции преобладал в античности? По единодушному мнению исследователей, древнегреческая культура, даже в пору ее расцвета, классический пример «культуры стыда». Как отмечает американский исследователь А. Адкинс, «для победителя сам факт победы означает *kalon* (нечто хорошее, 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»^{*}.

В. Н. Ярхо, специально изучавший понятия стыда, вины, ответственности и совести у Гомера и в греческой трагедии, также приходит 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, а 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 мстью богов. В. Н. Ярхо пишет, имея в виду Эсхила и Софокла, что, «пока в сознании поэта существует вера в справедливое божественное управление миром или хотя бы в неизбежность расплаты за объективно

¹ А. W. H. Adkins. Merit and Responsibility. A Study in Greek Values. Oxford, 1960, p. 157.

преступное деяние, субъектами трагического конфликта остаются люди цельные, до конца последовательные» в своих решениях и поступках. Даже у Еврипида, который уже отнюдь не уверен в прочности этого мира и порядка, «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)»¹.

Но механизмы культурного контроля не только сменяют, но и дополняют друг друга как относительно автономные силы. Ю. М. Лотман на примере стыда и страха показывает, что, хотя эти чувства регулируют разные виды отношений, сфера их действия может расширяться или сужаться: сословный кодекс чести, запрещающий дворянину испытывать страх, загоняет страх в подсознание; напротив, гипертрофия страха (например, в атмосфере грубого деспотизма) может почти полностью уничтожить стыд². То же самое можно сказать о соотношении стыда и вины.

Кроме того, высшая форма регулирования не отменяет низшую, а диалектически включает ее в себя в качестве составного элемента. Вину можно определить как стыд перед самим собой, стыд — как страх перед «своими», чье осуждение хуже смерти от рук «чужих». Достоинст-

¹ В. И. Ярхо. Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии). — Сб. «Античность и современность». М., 1972, стр. 263.

² См. Ю. М. Лотман. О семиотике понятий «стыд» и «страх» в механизме культуры. Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970.

во — это честь, которую человек сам себе воздает на основе некоего универсального критерия, а честь и уважение со стороны значимых людей ценны именно тем, что дают ощущение надежности и уверенности в своем бытии (недаром в экспериментальной психологии пониженное самоуважение личности всегда соседствует с высокой тревожностью, неуверенностью в себе). Отсюда — обилие смешанных, переходных форм, причем новые переживания первоначально описываются в старых, привычных терминах.

Так было, по-видимому, и у греков. Уже у Демокрита понятие стыда приобретает, помимо внешнего, внутреннее измерение. — «Нужно, чтобы человек, сделавший нечто постыдное, чувствовал сначала стыд перед собой» (фрагмент 84). Философ учит «стыдиться себя больше, чем других» (фрагмент 244) и говорит в этой связи о самоуважении (фрагмент 264). В этих формулировках уже просвечивает будущая постановка проблемы вины и ответственности¹.

Растущая персонализация индивида отражается и в эволюции древнегреческого идеала дружбы².

В сочинениях древнегреческих философов, например у Эмпедокла, «филия» (дружба) выступает как универсальная космическая сила, сближающая и соединяющая разнородные элементы. Человеческие отношения лишь частный случай этого всеобщего принципа (слово «фи-лос», обычно переводимое как «друг», по свое-

¹ С. Ramnoux. Vocabulaire et structures de la pensee archaïque chez Heraclite. Paris, 1959.

² См. об этом: И. С. Кон. Понятие дружбы в Древней Греции. — «Вестник древней истории», 1974, Л» 3.

му происхождению прилагательное, означающее обладание; оно и его производные применялись не только к людям, но и к вещам, отдельным частям тела и т. п.). В применении к человеческим взаимоотношениям дружба выражает прежде всего идею поддержки, связи, союза. Это отношение, как оно описывается у Гомера, вовсе не обязательно должно сопровождаться дружескими чувствами: решающее значение имеют *не чувства, а действия*.

Специфическим видом такой социальной связи были описываемые Гомером отношения воинской дружбы, братства по оружию. Этот союз, не основанный на родстве, завязывался обычно в юности, скреплялся договором и специальным ритуалом и ставился выше всех прочих общественных отношений, будь то собственная семья или государство. Оскорбленного Ахилла мало трогали поражения греческого войска под Троей, но он, не колеблясь, идет мстить за смерть Патрокла. Орест и Пилад у Еврипида привязаны друг к другу гораздо теснее, чем к родственникам или к родине.

Эта суровая верность не могла не сочетаться с эмоциональной поддержкой и близостью. Но не это было главным в «героической» дружбе, которая имела не разговорно-исповедный, а практически-действенный характер. Внутренний, интимный мир еще не отделился тогда от внешнего, поведенческого, настолько, чтобы осуждение его стало насущной психологической потребностью.

Разложение общинно-родовых связей, появление классов и государства существенно изменили положение. Узы родства слабеют, а дружба, основанная на свободном выборе и общно-

сти интересов, утрачивает свою ритуальность и нерасторжимость. Другими называют приверженцев, единомышленников, людей, объединенных общими интересами. Поэтому наряду с прославлением полезности и необходимости дружбы в исторических и художественных памятниках классической Греции можно найти жалобы на ее неустойчивость, предупреждения против коварства и неверности друзей.

Политическая дружба-товарищество не только уступала в устойчивости прежней, ритуализованной дружбе, которая теперь предстает как, обращенный в прошлое идеал, но и не удовлетворяла растущей потребности интимности. В отличие от древнего воина, классический грек, живущий в атмосфере постоянного соперничества, уже знает чувство одиночества, его переживания стали гораздо тоньше, вызывая потребность разделить их с кем-то другим, найти душу, родственную собственной. Недаром Платон определяет любовь как «жажду целостности и стремление к ней» («Пир», 193а).

Отсюда — разграничение эмоционально-экспрессивных (душевная близость, понимание, интимность) и инструментальных (взаимные обязательства и помощь) ценностей дружбы и все больший акцент на первых вплоть до аристотелевского определения друга как «alter ego» («второе Я»).

Дальнейшее развитие индивидуального самосознания принесла с собой эпоха эллинизма.

Мир эллинистического человека уже не ограничивается рамками полиса. Его гражданская деятельность и его «личная» жизнь совпадают лишь частично. Важнейшие социальные и идеологические институты, вплоть до рабства и ре-

лигии, становятся для него проблематичными. Социально-политические катаклизмы эпохи ставят индивида перед необходимостью самоопределения, выбора своего жизненного пути. А это неизбежно стимулирует этическую и психологическую рефлексию, во всяком случае у представителей интеллектуальной элиты. Старая формула, что «человек есть мера всех вещей», постепенно приобретает все более индивидуальный смысл, побуждая философов чаще заглядывать в глубины собственного «Я» и придавать им большее значение.

Это нашло свое отражение в художественном творчестве. В изобразительном искусстве поздняя античность ознаменована развитием *портретной* живописи. Меняется и образ человека в литературе. Античная литература всегда была литературой обстоятельств. Она не знала проблемы формирования и развития личности; ее герой пассивен и неизменен, переживая события, которые с ним «случаются». Но за этой статичностью, которая сегодня кажется слабостью, скрывался «мотив испытания героев на неизменность, на самоидентичность»¹.

Из психологии известно, что сознание тождественности — самый элементарный и глубокий уровень самосознания. В древней литературе, с ее любовью к таким приемам, как узнавание, переодевание, мнимая смерть и т. д., постепенно совершается переход от простой констатации физической тождественности героя к проверке жизнестойкости его самого и его убеждений. Только после этого герой мог осо-

¹ М. М. Бахтин. Вопросы литературы и эстетики, стр. 256.

знать себя как активное существо и начать рефлексировать по поводу своих качеств.

Для нашей темы особенно важна история автобиографии. В Древней Греции биография была молодым жанром литературы; как и скульптурный портрет, она возникла лишь в связи с кризисом полиса в IV в. до н. э. Долгое время этот жанр считался легковесным и недостаточно почтенным. Пока индивид не выделился из общины и вся его жизнь сохраняла публичный характер, иначе быть не могло.

С. С. Аверинцев различает два главных типа греческой биографии¹. «Гипомнематический» тип дает максимально полную справку о происхождении героя, его телосложении, здоровье, пороках и добродетелях, вкусах и привычках, сведения о событиях его жизни и смерти, а также перечень связанных с ним анекдотов и «достопамятных изречений». «Риторический» тип биографии имеет характер публичной речи, которая может быть либо похвальным словом, либо поношением; весь отбор материала и его подача подчинены этой главной задаче — хвалить или хулить. Поскольку в таких жизнеописаниях «не было и не могло быть ничего интимно-приватного, секретно-личного, повернутого к себе самому, принципиально-одинокого»², не было и разницы между биографической и автобиографической точкой зрения.

Постепенно картина усложняется. Расширяется круг объектов жизнеописаний. Героями греческой биографии, отмечает С. С. Аверинцев,

¹ См. С. С. Аверинцев. Плутарх и античная биография. М., 1973, стр. 119-122.

² М. М. Бахтин. Вопросы литературы и эстетики, стр. 283.

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 жизнеописание *обычных* людей, отбирая их по гражданственным критериям и подвергая их поступки морально-психологическому анализу. Благодаря этому человеческая жизнь как таковая признается ценной и поучительной для других, а герои теряют свою одномерность. Плутарх не упускает случая, говоря о достойном человеке, указать на его недостатки, у дурного — отметить достоинства.

Хотя биографшИПлутарха 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»¹. Тем самым создается *психологическая предпосылка* для возникновения особой, отличной от биографии, автобиографической литературы.

Наряду с традиционными уже мемуарами, авторы которых стремились увековечить или оправдать свои деяния и свою роль в исторических событиях, в поздней античности рождается новый жанр интеллектуально-художественной автобиографии (Овидий, Гален, Иосиф Флавий), в центре которой стоят не столько исторические события, сколько собственная жизнь и творчество автора.

¹ М. М. Бахтин. Вопросы литературы и эстетики, стр. 283.

С отделением личной жизни от общественной самосознание также «приватизируется». М. М. Бахтин вспоминает в этой связи сатирико-ироническое или юмористическое изображение себя и своей жизни у Горация, Овидия, Проперция (кстати, ироническое остранение вообще часто используется для «приглушения» личностного начала, как своего рода симбиоз «внутреннего» и «внешнего» взгляда на себя), дружескую переписку, например письма Цицерона к Аттику, и, наконец, стоический тип автобиографии — различные «консоляции» (утешения), письма Сенеки, размышления Марка Аврелия и т. д. Эти Soliloquia — одинокие беседы с самим собой (термин Августина) — обращены уже не столько «вовне», сколько внутрь, причем предметом их все больше становятся внутренние переживания и экзистенциальные проблемы. Всякое размышление и действие, учит Сенека, должно исходить не из внешних условий, а из собственного «Я». Основа нравственности — внутренний диалог, суд человека над самим собой, в котором сам он и обвинитель, и защитник, и судья. Людей делает плохими и безответственными главным образом то, что никто не размышляет о своей жизни.

«Смотри внутрь себя»¹ — вторит ему император Марк Аврелий. «Не легко указать на кого-либо, кто бы стал несчастным от того, что был невнимателен к происходящему в чужой душе. Но неизбежно будет несчастен тот, кто не следит за движениями своей собственной души»².

¹ Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления. М., 1914, стр. 102. ² Там же, стр. 19.

__X__s22 В таком мироощущении, радикально отличном от раннегреческого, индивидуальное «Я» занимает уже весьма важное место. Какова же дальнейшая его эволюция?

3. Индивид 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.

• *Блез Паскаль*

Стремясь выявить отличие христианского мироощущения от античного, С. С. Аверинцев прежде всего подчеркивает значение ветхозаветных идейных истоков христианства. Сравнивая греко-римский мир с библейским, он обращает особое внимание на два момента — отношение к физическому страданию и наличие в Библии эсхатологической перспективы.

Классическое античное представление о человеке, отмечает исследователь, 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, которая приближает его к богам. «Пусть не увлекает тебя ни чужое отчаяние, ни ликование»¹,— 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»². 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. Христианский бог, напротив, указывает цель и направление истории, придавая ей тем самым определенный смысл, который проецируется и на индивидуальное существование: человек должен всей своей жизнью подготовиться к страшному суду.

¹ *Марк Аврелий*. Наедине с собой. Размышления, стр. 93.

² *С. С. Аверинцев*. На перекрестке литературных традиций (Византийская литература: истоки и творческие принципы).—«Вопросы литературы», 1973, №2, стр. 160.

Хотя эта концепция была не антропо-, а геоцентрической, индивид в ней не остается нейтральным. «Что бы ни случилось с тобой — оно предопределено тебе от века. И сплетение причин с самого начала связало твое существование с данным событием»¹; — писал Марк Аврелий. Христианству глубоко 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. Он чувствует себя игрушкой в руках творца и в то же время ведет с ним диалог, чуть ли не торг. «Ибо чудо, по определению, направлено не на общее, а на конкретно-единичное, не на универсум, а на «я»; на спасение этого «я», на его извлечение из-под вещной толщи обстоятельств и причин»².

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. Его моральное самосознание также оказывается разорванным: «Не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр. А потому уже не я делаю то, но жи-

¹ Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления, стр. 144.

² С. С. Аверинцев. На перекрестке литературных традиций (Византийская литература: истоки и творческие принципы). — «Вопросы литературы», 1973, № 2, стр. 172.

вущий во мне грех» (Послание к римлянам, VII, 15-20).

Ощущение своей сложности и исключительности было особенно острым у ранних христиан, у которых социальный кризис переживавшейся исторической эпохи органически сплетался с индивидуальным психологическим кризисом, сопутствующим переходу в новую веру. Задавая вопрос «Кто я такой?», Марк Аврелий, в сущности, имеет в виду не себя лично, а *человека вообще*, отсюда и его спокойный интеллектуализм. Напротив, новообращенный 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 — это именно рассказы об «обращении». Идея непосредственного божественного откровения и личного общения с богом придает новое значение (одновременно интимное и общезначимое) спонтанным, неуправляемым психическим переживаниям — снам, видениям, галлюцинациям.

Эти страсть и трепет с необычайной силой выражены в «Исповеди» Августина, для которого «открытие Я» совпадает с открытием бога. «Я не был бы, я совершенно не мог бы быть, если бы Ты не присутствовал во мне!»¹ — восклицает Августин.

Но христианский бог ничего не говорит о судьбе отдельного человека после смерти, обещающая спасение только тем, кого он сам избрал. Индивидуализация взаимоотношений человека

¹ Августин. Исповедь, 1, 2, 3. В кн. «Творения блаженного Августина», ч. I. Киев, 1914.

с богом, как и «личность» 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 развития¹.

В богословских текстах II в. 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. Теотуллиан употребляет слова *persona* и *prosopon* исключительно в смысле грамматических лиц и для обозначения драматических персонажей. Слово *persona* было местоимением, лишенным самостоятельного понятийного содержания, оно обозначало субъекта, имеющего свойства, а отнюдь не 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 этих трех терминов не определялся содержательно, субстанциально (по типу: «лицо есть совокупность таких-то и таких-то качеств»). Августин связывает троичность божества с триединством самого человека, включа-

ющего в себя бытие, разум и волю: «Так, я существую, познаю и свободное имею произволение: я существую, я тот самый, который познаю и который имею свободную волю; и я же познаю, что существую и волю имею; и я, тот же самый, желаю и существовать и познавать»¹. Но тайну эту он считает принципиально непостижимой. Даже считавшееся в средние века классическим определение Боэция (480—524 гг.): «лицо есть рациональная по своей природе индивидуальная субстанция», обычно трактуемое в том смысле, что лицо есть особая, самостоятельная сущность, главным признаком которой является разумность,— допуская! иное толкование. Некоторые отцы церкви (например, святой Иероним) вообще применяют слово *persona* только к богу, но не к человеку. Все это позволяет заключить, что понятие «лица» в патристике «только конкретизация и проявление безличной идеальной сущности»².

«Внутренний», личный характер веры доминировал на ранних этапах развития христианства, когда оно подвергалось гонениям и выбор веры был глубоко интимным и ответственным актом. С превращением его в официальную религию «психологический комплекс избранничества отпал»³, на первый план выступили формальные ритуалы. И это соответствовало образу жизни феодального общества в целом.

¹ См. об этом подробнее С. С. Аверинцев. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью.— Сб. «Из истории культуры средних веков и Возрождения». М., 1976, стр. 17—64; С. С. Аверинцев, В. В. Соколов. Патристика.— «Философская энциклопедия», т. 4. М., 1967, стр. 224—227; «Problemes de la personne», p. 113—153.

¹ «Творения блаженного Августина», ч. I, стр. 396.

² «Problemes de la personne», p. 131.

³ С. С. Аверинцев. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью.— Сб. «Из истории культуры средних веков и Возрождения», стр. 31.

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 индивида 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, причем семья включала не только супругов и детей, но и многочисленных домочадцев. Второй круг общения образуют соседские отношения, сначала в рамках сельской общины, а позже — церковного прихода. Приход не только церковная, но и административная единица, в которой 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 и всей большой семьи. Затем следует период ученичества, будь то в качестве пажа или оруженосца у дворян, послушника в монастыре 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 чаттицу социального целого идеологически освящается восходящей к христианской космологии *идеей призвания*, согласно которой каждый «призван» выполнять определенные задачи. Общество — органическое целое, в котором каждый выполняет отведенные ему функции. Это нашло отражение в словах апостола Павла: «Каждый оставайся в том звании, в котором призван» (I 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»¹.

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 пре-

¹ J. Le Goff. La civilisation de l'Occident medieval. Paris, 1972, p. 349.

дусматривает *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 штампу¹. Всякая попытка выделиться из окружающей • среды осуждается, а гордость рассматривается как «мать всех пороков».

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. 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, особенно аристократических, обычно сводятся к одному и тому же обязательному набору словесных добродетелей. Мужчины бывают смелыми, любезными, разумными (или трусливыми, грубыми и безрассудными). Качества женщин исчерпываются красотой, изяществом и скромностью. «Нейтральных», «неоценочных» качеств нет вовсе. Сословие-обязательные характеристики употребляются даже там, где их смысл прямо противоречит поведению героя. А. Я. Гуревич приводит в этой связи любопыт-

¹ А. Я. Гуревич. Категории средневековой культуры. М., 1972, стр. 159-160.

ный пример из «Песни о нибелунгах»¹. Бургундский король Гунтер с помощью Зигфрида взял в жены богатыршу Брюнхильду. Во время брачной ночи он терпит полное фиаско: вместо того чтобы отжаться жениху, невеста связывает его и вешает на крюк, оставляя в таком положении на всю ночь. Но при этом она продолжает обращаться к Гунтеру в соответствии с этикетом, и поэт по-прежнему именуется «могучим» и «благородным рыцарем». Для современного восприятия это звучит издевкой, но древний автор не усматривал здесь противоречия: Гунтер благороден и доблестен независимо от происхождения 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», было сделано только в новое время.

Средневековая культура вообще мало психологична. По наблюдениям Д. С. Лихачева, русский летописец XI—XIII вв. описывает не психологию князя, а только его политическое поведение, у него нет «внутреннего» мира, отдельного от «внешнего». «Нет добрых качеств князя без их общественного признания, ибо самые эти качества неразрывно связаны с их

¹ См. А. Гуревич. Мировая культура и современность.— «Иностранная литература», 1976, № 1, стр. 209-210.

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»¹.

То же самое свойственно «житиям святых». Для средневекового клирика «индивиды- были собранием качеств, и их поступки выростали из этого собрания, а не из целостной индивидуальности»². «Жития святых» так похожи друг на друга потому, что авторы их описывают *не жизнь* святого, а его *святость*.

Тем не менее европейское средневековье отнюдь не было миром всеобщей обезличенности. В известном смысле оно даже открыло новые грани проблемы «Я» и понятия личности.

Индивид феодального общества, как и всякий другой, осознает себя прежде всего через свою принадлежность к определенной социальной группе, составляющей его «Мы», причем эта связь была очень тесной. Но наряду с партикулярными светскими «Мы» (семья, соседство, сословие) христианство подчеркивает *универсальное* «Мы» духовной сопричастности к богу. На ранних стадиях развития религиозно-философской мысли соотношение этих двух «Мы», как и отношение индивидуального «Я» и мистического «тела» церкви, было еще слабо рефлексировано. Но в нем уже содержался ряд противоречий, которые должны были стимулировать такую рефлексию: в абстрактно-духовной сфере появляется потребность согласовать определе-

¹ Д. С. Лихачев. Человек в литературе древней Руси. М., 1970, стр. 59.

² W. I. Brandt. The Shape of Medieval History. Studies in Modes of Perception. N. Y., 1973, p. 157.

ния человека как венца творения, подобия божия и как раба божия; в сфере, так сказать, практического богословия возникает спор о соотношении ценности души и тела; в сфере социально-политической — проблема соотношения христианских и светских добродетелей, сопоставления 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»¹.

Папа Григорий Великий (540—604 гг.) 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»². Хотя это по-прежнему ориентация на выполнение некоей абсолютной 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 забо-

¹ Цит. по: W. Ullmann. The Individual and Society in the Middle Ages. Baltimore, 1966, p. 126.

² Ibid., p. 127.

таться об общем благе и свободе подданных. Таким образом, индивид выступает уже не только как *соучастник* каких-то действий, но и как *самоцель*, с которой должны считаться другие.

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»¹.

Однако именно средневековое искусство и философия начинают, по образному выражению С. С. Аверинцева, прокладывать «путь из пространств внешнего мира во внутренние пространства человеческого сознания»². «Не блуждай вне, но войди вовнутрь себя» — этот прин-

¹ А. Я. Гуревич. Категории средневековой культуры, стр. 209. Ср. М. И. Стеблин-Каменский. Миф. Л., 1976.

* С. С. Аверинцев. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью.—Сб. «Из истории культуры средних веков и Возрождения», стр. 31.

цип Августина подхватывает монашеская культура XI—XII вв. Уход от мира, отказ от сословного положения, крайнее самоотречение сочетаются в монашестве с повышенным интересом к внутреннему, духовному «Я». Мыслители XII в. придают огромное значение самопознанию. «Никто не достоин большего презрения, чем тот, кто презирает познание самого себя»¹, — писал Иоанн Салисберийский. Одна из главных книг Абеляра называется «Этика, или познание самого себя». Мистики рассматривают самопознание как вернейший путь к познанию бога. Так, Бернард Клервоский призывает и начинать, и заканчивать любое рассуждение самим собой, так как «для себя самого ты и первый, и последний»². В своих проповедях он часто ссылается на собственный душевный опыт. В монашеских кругах рождаются первые средневековые автобиографии, воспоминания, систематические собрания писем. В этих рассказах о своих сомнениях и колебаниях в вопросах веры раскаяние и самоуничтожение сочетаются с самоутверждением и гордостью собственным делом.

Хотя этот «христианский сократизм», как назвал его Э. Жильсон, был достоянием очень узкого круга людей, его культурное влияние было велико. Индивидуальная исповедь, которая раньше практиковалась только по особым случаям (перед смертью или вследствие каких-то чрезвычайных событий), с XIII в. становится обязательной. При этом требуется не просто

¹ Цит. по: Colin Morris. The Discovery of the Individual, 1050—1200. N. Y., 1973, p. 64.

² Ibid., p. 66.

признание греха, но *внутреннее раскаяние*, то есть оценивается не только поступок, но и *намерение* (Абеляр даже считал, что грех заключается именно в намерении). Религиозно-этические категории приобретают, таким образом, психологический смысл; богословы начинают различать виды аффектов, любви и т. д. В светской культуре этому соответствует возрождение искусства портрета и культ любви у трубадуров.

В средние века интериоризация «Я» была, однако, не только элитарной, но и теологически ограниченной. Средневековый мистик уединялся не ради познания своего собственного «Я», а ради беседы с богом. Даже «Исповедь» Августина не внутренний диалог, а обращение к богу, причем, по выражению французского философа Ж. Гюсдорфа, «трибунал церковного покаяния торжествует здесь над исследованием совести»¹. Как верно заметил И. Мейерсон, христианское понятие личности было изначально «отмечено знаком греха: индивидуализация и отделение от целого представлялось — в то самое время, когда люди начали гордиться этим,—несчастьем человека, болезнью души»².

В средневековом восприятии индивид был микрокосмом — одновременно частью и уменьшенной копией мира. Этот мир был организован иерархически, и такой же иерархической, состоящей из суммы элементов, представлялась личность. Индивидуальное «Я» не было и не могло быть центром этой картины мира. Начиная с

¹ G. Gusdorf, *La decouverte de soi*. Paris, 1948, p. 21. ⁸ «Problemes de la personne», p. 476.

эпохи Возрождения «отношение переворачивается. «Человек есть модель мира»,— сказал Леонардо да Винчи. И он отправляется открывать себя»¹.

4. «Открытие» человека и интимизация мира

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.

Генрих Гейне

Зарождение капитализма, писал В. И. Ленин, означало «подъем чувства личности»². 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. Поскольку социально-экономические основы этого процесса глубоко исследованы марксизмом и получили широкое освещение в литературе, мы сосредоточим главное внимание на их социально-психологических следствиях.

Типичной чертой феодализма была, как уже отмечалось, пространственная и, что еще важнее, социальная привязанность индивида к его

¹/. *Le Go/7*. La civilisation de l'Occident medievale, p. 452. ³ В. И. Ленин. Поли. собр. соч., т. 1, стр. 434.

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»¹

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 к своей социальной роли, поэтому «различные формы общественной связи выступают по отношению к отдельной личности как всего лишь средство для ее частных целей, как внешняя необходимость»².

Превращение социальных связей в *средство* 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 *внешняя*, принудительная *необходимость*, 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 *вопреки* ему. «Соци-

альные 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 в этом смысле рассуждения М. Монтеня, который пытается 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 мэ́р и Мишель Моитень никогда не были одним и тем же лицом, и между ними всегда пролегла отчетливо обозначенная граница»¹.

Но, выделяя свое «Я», эмансипируется ли индивид от роли, или, может быть, роль эмансипируется от него? Монтень и его современники уверены в том, что они становятся «выше» своих социальных функций. Но пройдет некоторое время, и людям начнет казаться, что, напротив,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. I, стр. 17.

² Там же, стр. 18.

¹ М. Монтень. Опыты, кн. III. М.—Л., 1960, стр. 291. 185

«социальные роли» отчуждаются от них, превращая их в марионеток.

Разрушение феодальных связей расширяло сферу сознательного самоопределения индивида и объективно, и символически. Необходимость самостоятельно принимать решения в многообразных меняющихся ситуациях и в самом деле предполагает человека с развитым самосознанием и сильным «Я», одновременно устойчивым и гибким. В эпоху Возрождения личность начинают превозносить как высшую социальную ценность, по отношению к которой любые общественные институты и нормы являлись только средствами.

Автономизация личности, «запрограммированная» на макросоциальном уровне, реализуется и в микросреде, в быту. Средневековый человек всю свою жизнь проводил среди одних и тех же людей, на виду у членов своей общины. Теснота и прочность взаимосвязей никому не позволяли пренебрегать ими, оставляя человеку очень мало пространства для чего-то только своего, интимного. Городской быт постепенно разрушает такую цельность. Отдельные семьи все больше обособляются внутри общины, внутри семьи происходит обособление супружеских пар и отдельных индивидов. Это обособление людей и их функций материально, зримо выражается, например, в изменении организации жилища.

В средние века человек часто использовал свой дом как крепость, чтобы спастись от врагов, но он не стремился спрятать за его стенами свою повседневную жизнь. Все ее драмы и комедии происходили открыто, на глазах у всех, улица была продолжением жилища, и важней-

шие -жизненные события (свадьбы, похороны и т. д.) совершались при участии всей общины. Двери дома в мирное время не запирались и 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 само жилое пространство. В период раннего средневековья даже рыцарское жилье состояло из одного помещения, в котором 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 продолжает существовать вплоть до XIX в. У господствующих же классов жилище дифференцируется, причем это обусловлено не только ростом материальных возможностей, но и социально-психологической дифференциацией семейных отношений. Старая большая семья, «дом» (в немецком языке слово «семья» — die Familie — в качестве обиходного термина появляется только в словаре, изданном в 1792г.; до этого типичным было выражение «весь дом» — das ganze Haus), не допускала особой индивидуализации и представляла собой главным образом социально-хозяйственную ячейку. Психологическая близость между супругами и между родителями и детьми, хотя и не исключалась, не считалась необходимой и была, по-видимому, сравнительно редкой. Это характерно

не только для средневековья, но даже для XVI–XVIII вв.

В семьях английских крестьян и ремесленников существовал обычай отсылать детей. Достигших 10—12 лет, в чужие семьи в качестве слуг или подмастерьев. Многие из них-потом так и не возвращались домой. Дворянские семьи помещали детей в закрытые школы, монастыри, или отсылали к родственникам. Князь Талейран, родившийся в 1754 г., писал, что «родительские заботы еще не вошли тогда в нравы...». В знатных семьях любили гораздо больше род, чем отдельных лиц, особенно молодых, которые еще были неизвестны, а Ж.-Ж. Руссо с грустью констатировал, что «нет... интимности между родными...»².

До тех пор, 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». Но постепенно эта система расшатывается, происходит дифференциация социального пространства. По мере роста социальной мобильности индивид начинает сознавать себя уже не частью 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.

Отсутствие идеи направленности и необратимости времени сочеталось с отсутствием другой, столь же непреложной для современного человека, идеи — развития личности. Земное время, связанное с ограниченными сроками человеческой жизни, постоянно соотносилось с вечностью божественного, сакрального времени. Это делало, например, психологически возможным сооружение таких величественных построек, как готические соборы или армянский Гегард,— работа, требовавшая нескольких столетий.

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»,

¹ Талейран. Мемуары. М., 1959, стр. 89.

² Ж.-Ж. Руссо. Эмиль, или О воспитании, кн. I. М., 1911, стр. 22.

«первобытный», «современный» и т. д.¹). Еще важнее открытие «личного» времени, понимание значимости которого пришло 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.

С одной стороны, это как будто повышает степень личной свободы человека, который может овладеть временем, ускорить его своей деятельностью. Из собственности бога время становится собственностью человека. Как писал в середине XV в. Леон Батиста Альберти, «есть три вещи, которые человек может назвать своей личной собственностью; это богатство, тело и... самая драгоценная вещь... время!»². Идея необратимости времени тесно связана с мотивом *достижения* и с принципом оценки человека по его *заслугам*.

С другой стороны, 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.

¹ O. Barfield. *History in English Words*. London, 1956.

² Цит. по: / Le Gaff. *La civilisation de l'Occident medieval*, p. 452.

Первобытное сознание рассматривает смерть и возрождение как посменное *чередование циклов*, подобное смене времен года. При этом подчеркивается, с одной стороны, взаимосвязь жизни и смерти (вплоть до того, что мертвые присутствуют среди живых), а с другой — прерывность бытия. Например, переход от детства к зрелости символизируется как смерть старого и рождение нового «Я». Страх перед смертью нейтрализуется перспективой возрождения к новой жизни. Древняя индийская философия «преодолеывает» конечность индивидуального существования с помощью идеи переселения душ, делающей смерть в принципе «невозможной». Как говорит Кришна 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!

Ветхий завет утверждает эпически спокойное отношение к смерти: «И умер Иов в старости, насыщенный днями» (Кн. Иова, 42, 17). В ран-нефеодальном обществе смерть мыслится как коллективная судьба, требующая покорности, ибо «мы все умрем». «Прирученная смерть», как назвал эту установку Филипп Ариес², означает, что человек заранее знает, что «время

¹ «Махабхарата. Рамаяна». М., 1974, стр. 174.

² P. Ariès. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age a nos jours*. Paris, 1975; «Autour de la mort». — «Annales (E.S.C.)», numero special, janvier — fevrier 1976.

его пришло», и спокойно умирает, предварительно выполнив весь положенный ритуал — молитву, прощание с близкими, последнее слово. При этом ни сам умирающий, ни столпившиеся вокруг него домочадцы не воспринимают смерть трагически, не выражают особой скорби. В крестьянской патриархальной среде такое отношение к смерти сохранялось очень долго.

В XI—XII вв. образ смерти постепенно индивидуализируется; традиционный ритуал приобретает индивидуально-личностные компоненты, возникает проблема «собственной смерти». В искусстве это находит отражение в том, что внимание художников все сильнее приковывают картины «страшного суда», изображение разлагающихся трупов; появляются изображения мертвого или страдающего Христа (раньше распятие выражало не человеческую муку, а божественное торжество). «Страшный суд», предстоящий в конце мира, становится индивидуальным. Его результаты ставятся в зависимость от личных заслуг умершего, который несет свою книгу жизни на шею как паспорт или банковский счет. Сам момент смерти приобретает теперь особое значение как последняя возможность что-то искупить, исправить. В искусстве он изображается как драматическая схватка у смертного одра сил добра и зла, своеобразный итог жизненного пути человека.

Страх смерти, несмотря на утешительную идею, что смерть постигает тело, а не душу, говорит о растущей привязанности к жизни. Анонимные захоронения сменяются сооружением индивидуальных надгробий с надписями и скульптурными изображениями умерших.

В эпоху Возрождения смерть принимает более светский характер. Как отмечает искусствовед И. Е. Данилова, «для временной позиции человека Возрождения характерно повышенно интенсивное переживание не конца времени, а его начала»¹.

Земная жизнь начинает восприниматься как нечто самостоятельное, независимое от небесного блаженства. Отсюда поиски ее смысла и светских форм приобщения к вечности (например, достижение переживающей человека славы).

Сначала смысл жизни пытались определить через смерть. Если для христианина смерть — освобождение из земной юдоли, то* гуманистических трактатах, пишет итальянский историк Альберто Тененти, «искусство хорошо умереть выражало, в сущности, новое чувство времени и ценности тела как организма, разрешаясь в идеале активной жизни, центр тяжести которой уже не находился за пределами земного существования»². Споры о преимуществах жизни и смерти все чаще приводят к выводу, что, кто хорошо живет, тот и умирает хорошо, а кто живет плохо, плохо и умирает. Обостренное, по сравнению с прежними поколениями, чувство текучести и необратимости времени активизирует мысли о смерти, страх перед старостью и т. д. В то же время осознание абсолютности и неизбежности смерти побуждает человека заботиться о смысле и направленности своего единственного земного бытия. Ренессансное чув-

¹ И. Е. Данилова. О категории времени в живописи средних веков и раннего Возрождения. — «Из истории культуры средних веков и Возрождения», стр. 157.

² А. Tenenti. Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia). Torino, 1957, p. 81,

ство смерти, как отмечает тот же А. Тененти, в отличие от аскетического, выражает не смирение и не стремление к внезапному существованию, а «все более исключительные любовь и веру в чисто человеческую жизнь»¹. Иначе говоря, вопрос о смысле смерти оборачивается вопросом *о смысле жизни*. По словам Спинозы, «человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни»².

Разумеется, этот ход мысли не снимает трагедию смерти как таковую. Каждый человек с разной степенью осознанности открывает и решает для себя смысложизненные проблемы. И способ этого решения зависит не только от господствующих в обществе ценностей культуры, но и от особенностей его личности. «Личностная» типология (например, разграничение «стоического» и «активистского» отношения к жизни) в данном случае столь же правомерна, как и культурно-историческая, спор между ними идет во все времена.

Как только вопрос о смысле жизни приобретает светское звучание, он начинает переводиться на практическую почву: как жить и что делать? В раннебуржуазном обществе резко усиливается мотивация, связанная с личным успехом, потребностью в достижении. Средневековой мысли была чужда сама идея выхода за рамки «данного». Характерна в этом смысле немецкая нравоучительная история XIII в. о крестьянском юноше по имени Гельмбрехт.

¹ А. Tenenti. *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento* (Francia e Italia), p. 229.

² Б. Спиноза. Избранные произведения в двух томах, т. I. М., 1957, стр. 576.

Сначала, подражая молодым дворянам., он отращивал 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. Мораль этой притчи очевидна: не в свои сани не садись.

Вместе с сословным строем капитализм отвергает и идею самоограничения личных притязаний. Потребность в достижении, в противоположность установке на спасение души или стоическому идеалу «спокойной жизни», занимает центральное место в системе социальных и личностных ценностей буржуазного общества, давая человеку новый и очень важный критерий самооценки. Любопытные данные приводит Д. Мак-Клелланд. На каждые изученные им сто строчек английской драмы, описаний путешествий и народных баллад, по его подсчетам, в 1400—1500 гг. приходилось в среднем 4,6 строчки, выражавших потребность в достижении, в 1501-1575 гг.-4,79, в 1576-1625 гг.-4,81, в 1776—1830 гг.— 6 строчек¹.

Ускорение ритма жизни и ориентация на посясторонние ценности означают также более критическое отношение к прошлому и увеличение социально-культурных различий между поколениями.

Но если все течет и меняется, неизбежно возникает и проблема развития личности.

Средневековая мысль, как мы уже говорили, не знала идеи развития личности. Для нее «возрасты жизни» так же естественны и неустраи-

¹ D. C. McClelland. *The Achieving Society*. N. Y., 1961, p. 135.

мы, как времена года¹. 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 ограничивало рамки его «свободного 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 прямого 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»².

¹ См. Ф. Ариес. *Возрасты жизни*. — В кн.: «Философия и методология истории». М., 1977, стр. 216—244.

² Я. Я. Берковский. *Романтизм в Германии*. Л., 1973, стр. 54.

В новое время понятие «призвание» постепенно освобождается от своих религиозных истоков и определяется как выбор деятельности по *личной склонности*. Это предполагает обращение к «Я» и вопрос, как правильно понять и оценить свои способности.

Для средневекового человека «знать самого себя» значило прежде всего «*знать свое место*», иерархия индивидуальных способностей и возможностей здесь совпадает с социальной иерархией. В эпоху Возрождения положение начинает меняться¹. 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». Иначе говоря, самопознание оказывается предпосылкой и компонентом *самоопределения*.

Это 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 синьоры законодатели и постановили на основании

¹ См. Л. М. Баткин. *О социальных предпосылках итальянского Возрождения*. — В кн.: «Проблемы итальянской истории». М., 1975.

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»¹. И цыганская община признает право девушки распоряжаться собой. 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 тебя².

Об «индивидуализме эпохи Возрождения» существует огромная литература. Но, как спра-

¹ М. Сервантес. Собр. соч. в пяти томах, т. 3. М., 1961, стр. 51-52.

² В. Шекспир. Поли. собр. соч. в восьми томах, т. 3. М., 1958, стр. 43.

ведливо подчеркивают советские историки¹, речь идет о сложном, неоднородном явлении. С одной стороны, это — становление антропоцентрического мировоззрения в противоположность геоцентрическому, гуманистическая защита индивидуальности как самостоятельного, творческого начала жизни, причем сам идеал «активной жизни» трактуется как самоотдача и сознательное служение обществу. С другой стороны, это — становление буржуазного индивидуализма, сводящего принцип достижения к эгоистическому личному возвышению и обогащению. На ранних стадиях развития буржуазного общества разграничить эти Течения еще трудно, но в дальнейшем они все больше обособляются, превращаясь в противоположности.

Противоречиво было и соотношение «внешних» и «внутренних» параметров нового образа человека. Ренессансный идеал активной жизни безотносительно к тому, каковы ее конкретные цели, был практически-действенным, отвергая пассивную медитацию и унылое 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 проявляется 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-лич-

¹ См., например, С. Д. Сказкин. Избранные труды по истории. М., 1973, стр. 371—375; С. М. Стан. Культура Возрождения: вопросы содержания, эволюции, периодизации.— «Вопросы истории», 1977, № 4.

постный 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»¹. Превращение бога в интимного собеседника и друга достигает своего апогея у пиетистов XVII—XVIII вв., оказавших большое влияние на культуру немецкого романтизма.

При всей специфике разных видов искусства, последовательность этапов «открытия индивидуальности» подчинена определенной общей закономерности, выявленной Д. С. Лихачевым при исследовании древнерусской литературы и искусства. Сначала человек изображается как ряд поступков, которые, в свою очередь, интерпретируются в свете его *социального положения*. Затем (на Руси это XIV—XV вв.) открыты *отдельные психологические свойства и состояния* человека — его чувства, эмоциональные

¹ Л. Н. Митрохин. Протестантская концепция человека — В кн. «Проблема человека в современной философии». М., 1969, стр. 356.

отклики на события внешнего мира и т. д. Эти психологические 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 моральных терминах. И наконец, открывается внутреннее единство, связующее звено и производящая сила этих психических свойств — *индивидуальный характер*¹. Иначе говоря, развитие идет от восприятия нерасчлененного индивида в заданной ситуации к дифференциации психологических качеств, которые затем интегрируются в единый внутренний образ, сохраняющий свою структуру независимо от меняющихся ситуаций.

В изобразительном искусстве нарастание интереса к личности и повышение ее социальной и психологической значимости ярче всего, как уже отмечалось, отражаются в портретной живописи.

В период раннего средневековья портрет как жанр изобразительного искусства 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. «Неумение» средневекового художника создать портрет человека с индивидуальными, присущими только ему чертами было на самом деле выражением иного, нежели современное, понимания сущности человека, подчеркивавшего в нем вечные (то есть родовые) признаки, которые только и имели для

¹ См. Д. С. Лихачев. Человек в литературе древней Руси, стр. 72—73. Ср. Н. И. Конрад. Запад и Восток. Статьи. М., 1972.

средневекового художника ценностное значение. Икона отвечала этой цели больше, чем портрет. И светские изображения IX—X вв. (книжные миниатюры, надгробия) фиксировали скорее сан лица, чем его индивидуальные черты. Известны даже случаи, когда переписчик, узнав о смерти изображенного- государя, просто ставил под портретом имя его преемника.

В XIII в. требования к сходству портретного изображения с оригиналом возросли. Сначала склонность к портретному самовоплощению, прежде всего в скульптуре, проявляют знатные и могущественные лица. На рубеже XIII—XIV вв. французский король Филипп IV Красивый резко упрекал папу Бонифация VIII за то, что тот велел воплотить в своей статуе не идею папства как таковую, а свои собственные индивидуальные черты. В последующие столетия такое стремление узаконивается. Об этом свидетельствуют портретные статуи кондотьеров, воздвигнутые на центральных площадях многих итальянских городов.

Неуклонно увеличивается удельный вес портрета и в живописи. Хотя уже мастера эпохи Возрождения переходят от персонификации отвлеченных идеальных качеств к светскому портрету, они, за исключением отдельных художников, еще остаются, как отмечает советский искусствовед В. Н. Лазарев, бесстрастными, объективными наблюдателями природы: их мало интересует индивидуальность изображаемого лица, а его внутренний мир и вовсе не раскрывается. Прообраз интимного портрета XIX в., проникнутого определенным настроением, появляется у маньеристов XV в. Однако пси-

хологизм в принципе не соответствовал общему духу аристократической культуры, которая требовала индивидуальных, но обязательно благородных, идеализированных образов. «Героизированный индивидуализм» барочного портрета, как называет его В. Н. Лазарев¹, требовал прежде всего строгого соблюдения социальной дистанции. «В светском портрете,— развивает эту мысль искусствовед М. И. Андроникова,— человек должен быть изображен не таким, каков он есть, а таким, каким он кажется или должен казаться, таким, каким он хочет или должен представиться»².

«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 природного социальным было необходимой предпосылкой становления — как в жизни, так и в искусстве — индивидуально-личностного подхода к человеку. Только после того, как эта задача выполнена, интерес художника обращается «внутрь» личности.

Это соответствовало внутренним тенденциям развития самого искусства. Любое повествование или изображение предполагает определенную точку зрения, которая может быть либо «внешней», либо «внутренней». В первом случае автор описывает изображаемое им как бы со стороны, во втором помещает себя в некоторую внутреннюю позицию, принимая точку зрения одного из участников описываемых со-

¹ См. В. Н. Лазарев. Портрет в европейском искусстве XVII в. М.—Л., 1937.

² М. И. Андроникова. Об искусстве портрета. М 1975, стр. 186.

бытия или занижая позицию человека, Находящегося на шуге действия, но не принимающего в нем участия. Отличительная особенность древнего и средневекового искусства состояла именно 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»¹. Это проявляется в характерной перспективе, в наличии внутреннего источника света, переходящего в затемнение на первом (в данном случае — периферийном) плане, и т. д.

В эпоху Возрождения позиция художника меняется: он смотрит на изображаемое «извне», с точки зрения предполагаемого зрителя. Отсюда и «объективность» ренессансного портрета, и принципиальная возможность *автопортрета*, для написания которого художник должен видеть себя со стороны, сделать себя *объектом* наблюдения. Появление 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*. Чтобы написать собственное изображение, художник должен был обладать не просто развитым самосознанием, но сознанием *ценности* своей личности, достойной увековечения. Многие мастера Возрождения (Филиппе Липпи, Гир-ландайо, Боттичелли, Филиппино Липпи, Пе-руджино, Пинтуриккио, Рафаэль, Леонардо да

¹ Б. А. Успенский. Поэтика композиции. М., 1970, стр. 179.

Винчи, Микеланджело, Мемлинг, Дюрер и др.) изображали себя в виде персонажей своих картин. Но 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. появляются первые самостоятельные автопортреты. Развитие этого жанра отражает и социальную эмансипацию художников, утверждающих в автопортретах свое достоинство, и изменение их социально-нравственных идеалов (один художник изображает себя в аристократической манере, другой подчеркивает семейно-бюргерские добродетели), и эволюцию эстетических принципов. Однако стиль автопортретов ни психологически, ни эстетически, как правило, не отличается от стиля портретов того же мастера. Иначе и не могло быть: художник видит и оценивает себя в том же самом ключе, что и своих современников. Различия заметны не столько между портретной живописью и автопортретами, принадлежащими кисти одного мастера, сколько между творчеством разных мастеров. Величайший мастер психологического портрета XVII в. Рембрандт оставил также самую большую в истории живописи серию автопортретов (около 100), как будто он хотел зафиксировать и рассказать каждый момент психологической автобиографии.

Самым выразительным и объективным свидетельством роста индивидуально-личностных аспектов культуры и ее интимизации является, пожалуй, *история языка*. Староанглийский язык насчитывал всего 13 слов с приставкой *self* (сам), причем половина из них обозна-

чала объективные/отношения. Количество таких слов (самолюбие^ самоуважение, самопознание и т. д.) резко/возрастает начиная со второй половины XV в., после Реформации'. Новые слова входят в обиход одновременно с понятиями, обозначающими внутренние чувства и переживания. В староанглийском языке слова *person* (лицо) и *soul* (душа) употреблялись главным образом в контексте отношений к обществу, церкви или космосу. В XVII в. появляется слово «характер», относящееся к человеческой индивидуальности. Слова *disposition* (расположение), *humour* (настроение), *temperament* (темперамент), которые раньше имели объективный, физико-астрономический смысл (например, «расположение звезд»), теперь приобретают субъективно-психологическое значение. Слово *duty* (долг) во времена Чосера обозначало объективное, внешнее «обязательство» и было этимологически связано с понятиями «налог», «повинность»; у Шекспира оно становится внутренней моральной обязанностью.

В средние века человеческие чувства большей частью описывались как бы «извне», объективно, путем указания их общественного или морального значения. В описаниях людей преобладали такие качества, как зависть, жадность, счастье (в смысле удачливости), милосердие, хитрость, мир, раскаяние, жалость, грех. В конце XVI — начале XVII в. в английском языке появляются «интроспективные» термины, описывающие внутренние психологические установки личности: *aversion* (отвращение), *dis-*

¹ O. Barfield. *History in English Words*. London, 1956, p. 165-171.

satisfaction (неудовлетворенность), *discomposure* (расстройство). В XVIII в. широкое распространение получают термины, обозначающие внутренние психические состояния, настроения (апатия, печаль, скука, тоска и т. д.), которые объединяются общим термином «чувства» (*feelings*). Психологическое значение приобретают и многие понятия, имевшие ранее объективный смысл. Так, 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. Показательно изменение значения слова «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 Ричардсоном в 1753 г., а после знаменитого «Сентиментального путешествия» Стерна (1768 г.) вошло практически во все европейские языки.

В том же направлении эволюционировали и другие языки. Так, во французском языке в XVII в. впервые появляется современное слово «интимность» (*intimite*). Слова *sensible*, *sen-sibilite*, обозначавшие в средние века просто чувственное начало в отличие от разумного, в

XVIII в. приобретают более конкретный смысл и означают «имеющий человеческие чувства»; слово *sensuel* в XV в. обозначало просто нечто, относящееся/к чувствам, в XVII в. у него появляется/значение «ищущий чувственных удовольствий»¹. 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 — 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 *individua-lite* (индивидуальность) и глагол *individualiser* (индивидуализировать). Слово *individualisation* (индивидуализация) появляется в начале XIX в., а «индивидуализм» — только в годы Июльской монархии².

Обогащение психологического словаря и особенно рост его «интроспективности» говорит о том, что люди стали придавать значительно большее значение способам выражения своих переживаний и их нюансов. При этом в круг сокровенного, внутреннего постепенно попадают не только душевные переживания, но и мно-

¹ A. Dauzat et al. Nouveau dictionnaire etymologique et historique. Paris, 1964, p. 396, 684.

² S. Ullmann. Le vocabulaire, moule et norme de la pensee. «Problemes de la personne», p. 260—263.

гие физические, телесные отправления, которые раньше вовсе не считались интимными.

Христианская мораль в ее наиболее аскетических формах относилась к телесности откровенно враждебно. Подавление плоти означало не только воздержание, но и изгнание ее из самосознания, что, однако, было практически невозможно. Средневековье справлялось 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 отпращиваний 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»¹. Этот новый 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.

¹ М. М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965, стр. 346.

На индивидуальном психологическом уровне остроумно, гипертрофированному ощущению «закрытости» своего тела и заботе о поддержании его «границ» обычно сопутствует общая эмоциональная скованность, меньшая свобода самовыражений¹ и т. д. На уровне культуры «новый телесный канон» сопровождался утверждением и нового «канона речевой пристойности», препятствующего выражению плотских переживаний, и особенно сексуальности. На эти сюжеты, еще свободно обсуждавшиеся в быту и в искусстве эпохи Возрождения, начались гонения. «В чем повинен перед людьми половой акт — столь естественный, столь насущный и столь оправданный, — что все как один не решаются говорить о нем без краски стыда на лице и не позволяют себе затрагивать эту тему в серьезной и благопристойной беседе? Мы не боимся произносить: *убить, ограбить, предать*, — но это запретное слово застрекает у нас в зубах. Нельзя ли отсюда вывести, что чем меньше мы упоминаем его в наших речах, тем больше останавливаем на нем наши мысли»¹, — писал М. Монтень.

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 осужде-

¹ М. Монтень. Опыты, кн. III, стр. 84. 210

ние. С другой стороны, воздействуют и жесткие антисексуальные установки пуританства. Соединившись в массовом сознании, эти противоположные по своей сути тенденции (идеал тотальной индивидуальной любви и принцип де-сексуализации 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.

Усложнение жизненного мира личности повышает ее интерес к самой себе и вызывает у нее противоречивые, не допускающие однозначного толкования, эмоциональные состояния. Таков, например, феномен *одиночества*. В средние века людей было меньше, но жили они 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 предпосылка сосредоточенного, интимного общения с богом характерен только для мистиков. Во французском языке слово *solitude* до XVII в. относилось к редко употреблявшимся, а немецкое *Einsamkeit* впервые появляется в словарях XV в.¹ Индивид и общество как бы взаимопроникают друг в друга.

Более богатая и многогранная личность нового времени, не отождествляющая себя ни с одной из своих предметных и социальных ипостасей, нуждается в *обособлении* от других, добровольно ищет уединения. В то же время она острее переживает одиночество как следствие дефицита *значимого* общения или неспособности выразить богатство своих переживаний. Эта проблема стояла уже перед М. Монтенем. В принципе Монтень не одобряет в людях замкнутости и нелюдимости: «Если говорить обо мне, то мое истинное призвание — общаться с людьми и созидать. Весь я обращен к внешнему миру, весь на виду и рожден для общества и для дружбы». Но тут же выясняется, что философ плохо чувствует себя в обществе: «среди толпы я внутренне съеживаюсь и забираюсь в свою скорлупу»², «я не умею увлекаться ни особен-

¹ «Historisches Wörterbuch der Philosophie». Hrsg. von J. Ritter. Bd. 2, Basel — Stuttgart, 1972, S. 408—414; F. Kluge. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin, 1943. S. 127.

² М. Монтень. Опыты, кн. III, стр. 51.

но глубоко, ни безраздельно»¹, «повышенная раздражимость ума, которую я в себе отмечаю, обрекает меня на вечное уединение даже в кругу семьи...»². Монтень пишет, что уединение — это убежище от людей и дел и возможность обогащения собственного «Я». Человек должен иметь жену, детей, имущество и т. д., но нужно также «приберечь для себя какую-нибудь клетушку, которая была бы целиком наша, всегда к нашим услугам, где мы располагали бы полной свободой, где было бы главное наше прибежище, где мы могли бы уединиться» и «вести внутренние беседы с собой и притом настолько доверительные, что к ним не должны иметь доступа ни наши приятели, ни посторонние»³.

В дворянской культуре XVII в. любовь к одиночеству связывается с эстетическими переживаниями («уединение — подруга муз»); пие-тизм считает его благотворным для развития религиозного чувства; просветители обсуждают плюсы и минусы одиночества для развития личности, и особенно ее интеллекта (этому посвящен чрезвычайно важный для немецкой культуры четырехтомный труд «Об одиночестве» Иоганна-Георга Циммермана, вышедший в 1784 г.), считая идеальным образ одинокого мыслителя, который достаточен сам для себя и в то же время всегда готов помочь другим. «Идеальный воспитатель» Ж.-Ж. Руссо говорит о своем идеальном воспитаннике Эмиле, что он «рассматривает самого себя безотносительно к другим и находит приличным, чтобы и другие о нем не думали. Он ничего ни от кого не тре-

¹ М. Монтень. Опыты, кн. III, стр. 292.

² Там же, стр. 52.

³ М. Монтень. Опыты, кн. I. М.—Л., 1954, стр. 307.

бует и себя считает ни перед кем и ничем не обязанным. Он одинок в человеческом обществе и рассчитывает только на самого себя...»¹.

Сентиментализм переносит центр проблемы внутрь личности, утверждая вслед за Руссо, что все великие страсти созревают в одиночестве, и прослеживая, как Гёте в «Страданиях молодого Вертера», нюансы эмоциональных переживаний. 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 роста индивидуальности и рефлексивности было открытие таких психологических состояний, как отчаяние, меланхолия, тоска и скука². Средневековая мысль не знает психологии вне этики: все известные ей переживания она подразделяет на пороки или добродетели. Латинское *desperatio* (отчаяние) не было ни чувством, ни психическим состоянием, а пороком, греховным сомнением в милосердии божьем; самоубийство трактовалось как «победа дьявола», который в буквальном смысле слова водил рукой отчаявшегося человека или толкал его в омут³. Пороком была и

¹ Ж.-Яс. Руссо. Эмиль, или О воспитании, кн. III, стр. 292.

² W. Lepenies. *Melancholia und Gesellschaft*. Frankfurt am Main, 1972; E. Peters. *Notes Toward an Archeology of Boredom*. — «Social Research», vol. 42, № 3, Autumn. 1975, p. 493—511.

³ I.-C. Schmitt. *Le suicide au Moyen Age*. — «Annales. Economies. Societes. Civilisations», 31-e an., № 1, janvier — fevrier, 1976, p. 3—28; P. Dumonceaux. *Langue et sensibilité au XVII-e siècle. L'évolution de vocabulaire affectif*. Geneve, 1975.

acedia, то есть нерадивость и безразличие к духовным занятиям. В XIII в. этот порок стали ассоциировать с физическим состоянием разлития желчи, которое еще Гиппократ называл *меланхолией*; тогда же слово *acedia* стало употребляться и в значении «тоска». Средневековая мысль, таким образом, видит в пассивности и колебании настроений порок либо болезнь (часто и то и другое вместе). Но ускорение ритма жизни и усложнение самого человека делают эти состояния в XVI—XVII вв. все более частыми.

В Англии меланхолия, то есть угнетенное состояние духа, получила многозначительное название «елизаветинской болезни», и, хотя Шекспир еще 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 г.), высоко оцененного Ф. Энгельсом¹, описание меланхолии как душевной болезни дополняется социально-психологической интерпретацией, подчеркивающей значение таких факторов, как одиночество, страх, бедность, безответная любовь, чрезмерная религиозность и т. д. Как признак высокой чувствительности личности, меланхолия уже не считается нравственным пороком, а становится отличительной чертой возвышенных натур, особенно поэтов и художников, которым простые смертные завидуют и подражают.

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 39, стр. 169. 215

Примерно такова же и судьба французского слова *ennui*. Первоначально оно было одним из дериватов *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. В XVIII в. английский словарь эмоций пополняется словами *bore*, *boredom* (тоска, скука), *spree* (сплин) и т. д. Но главное — не в богатстве оттенков, а в оценке соответствующих психологических состояний: тосковать и даже просто скучать становится красиво и модно, романтики начала XIX в. немислимы без своей *Weltschmerz* (мировой скорби). Так то, что было первоначально смертным грехом, достойным осуждения, как тонко заметил О. Хаксли, превратилось сначала в болезнь, а затем в утонченную лирическую эмоцию, послужившую источником вдохновения для многих произведений литературы.

Таким образом, не только деятельность человека усложнилась, повысив значение индивидуальных различий, но и его внутренний мир обогатился важными нюансами. Рост интроспекции и желание осмыслить себя как целое проявляются, в частности, в психологической *автобиографии*.

Немногочисленные сочинения автобиографического типа, оставленные европейским средневековьем, — исповеди, самооправдания и т. д. — выглядят в целом достаточно безличными. Описывая других, средневековый автор не столько анализировал черты индивидуального характера, сколько пытался персонифицировать какие-

то моральные и социальные принципы. Еще труднее было ему сделать это в отношении себя самого. Георг Миш, изучивший важнейшие средневековые автобиографии, констатирует «несобранность» личности средневекового человека, который видит в себе не автономную индивидуальность, реализующую свой внутренний мир, а воплощение общей категории, описываемой посредством определенного набора штампов¹.

В XIII—XIV вв. сначала в Италии, а затем и в других странах появляется новый светский жанр лично-семейной *хроники*, представлявший собой нечто среднее между историей и автобиографией. Хроники эти, предназначавшиеся первоначально для узкого круга родственников, излагают важнейшие события из жизни семьи и самого автора, однако характер последнего еще не является предметом анализа.

Созданные в XVI в. жизнеописания Бен-венуто Челлини, Джироламо Кардано, швейцарского врача Томаса Платтера и его сына Феликса уже целиком посвящены личностям авторов. Однако и в этих автобиографиях повествование о событиях, участниками которых были авторы, решительно довлеет над самоанализом. Рассказ о своей жизни и размышления о себе очень редко, как у Монтеня, сливаются. Подробно, с мельчайшими деталями описывая свою внешность, походку, болезни, вкусы, даже фантазии, авторы не ставят целью проследить *становление собственной личности*. Ситуации меняются, герой остается тем же самым. По-

¹ О. *Misch*. *Geschichte der Autobiographie*. Bd. 1—5. Frankfurt am Main, 1959—1970.

требность в самоутверждении (часто подкрепленная верой в свое призвание и даже мистическую предопределенность всего хода своей жизни) для него так же типична, как для средневекового героя самоуничтожение. Но он еще не воспринимает свое «Я» как внутренне дифференцированное, противоречивое и меняющееся единство. В этом его «цельность», но одновременно и «простота».

Недостаток рефлексии восполняется в XVII в., когда любимыми жанрами становятся *литературные «портреты», «характеры», мемуары, письма*. Для средневекового человека ритуал и жизнь были тождественны. Теперь ритуал воспринимается уже как условность, игра. Ирония и скепсис Ларошфуко или Лабрюйера относительно человеческой природы отчасти подсказаны опытом придворной жизни. Но от рефлексии по поводу своего *положения* и поведения в обществе личность неминуемо приходит к вопросу о природе своего «подлинного Я».

В XVIII в. появляются *интимный дневник и автобиографическая проза*, где предметом художественного рассмотрения становится не «былое» само по себе, а былое в связи с «думами», то есть становление внутреннего мира, сокровенного «Я» автора¹.

Для Паскаля, при всей остроте его личностного самоощущения, любование собой немислимо, «пристрастие к своему «я» заслуживает ненависти»². В этом он прямой наследник Августина. Напротив, для Руссо его внутренний мир со

¹ Подробнее об этом см. Л. Гинзбург. О психологической прозе. Л., 1977.

² Ф. де Ларошфуко. Максимумы. Б. Паскаль. Мысли. Ж. де Лабрюйер. Характеры, стр. 182.

всеми его тайнами и болезненными изгибами — предмет гордости. Руссо не просто утверждает свою *непохожесть* на других, но считает, что именно эта единственность делает его интересным для остальных людей: «Я хочу показать своим братьям одного человека во всей правде его природы,— и этим человеком буду я... Осмеливаюсь думать, что я не похож ни на кого на свете. Если я не лучше других, то по крайней мере не такой, как они»¹.

Пример был заразителен. Эскалацию субъективности, начатую Руссо, продолжили романтики. «Апофеоз личности», как назвал И. С. Тургенев романтизм, создал настоящий культ рафинированной субъективности. «...Понимал и увлекался он только тем, что затрагивало его внутренний мир, его душу, а все остальное бесследно проскальзывало мимо»²,— говорит об одном из своих героев Гофман. И это типично для «романтической личности» как таковой. Вглядываясь в собственные переживания и считая их уникальными, романтик стремится адекватно выразить их. Жажда самораскрытия проявляется и в личном поведении (культ любви и интимной дружбы), и в художественном творчестве. Складываются новые образцы экспрессивного поведения, меняется идеал дружбы.

Средневековое отношение к интимной дружбе было противоречивым. Хотя в монашеских кругах уже в XII в. существует культ психо-

¹ Ш.-Ж. Руссо. Избр. соч. в трех томах, т. III. М., 1961, стр. 9—10.

² Э. Т. А. Гофман. Избр. произв. в трех томах, т. 2. М., 1962, стр. 348.

логической близости', рассказывать кому-то кроме бога о своих сокровенных переживаниях считалось неприличным. Данте оправдывает искренность «Исповеди» Августина лишь 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 такой назидательной цели или необходимости самооправдания говорить о себе и обнажать свою душу, даже с близким другом, по мнению Данте, не следует².

В новое время палитра эмоциональных переживаний, ассоциирующихся с дружбой, обогащается. Преобладающим символом «рыцарской» дружбы была верность. У гуманистов Возрождения дружба чаще всего ассоциируется с радостью и весельем. Сентиментализм создает образ «скорбящей дружбы», появляется лирическая тема прощания друзей, чаще изображаются дружеские объятия. Рукопожатие, которое в символике Ренессанса обозначало верность, теперь интерпретируется как выражение нежности, и т. д.

В определениях дружбы все сильнее подчеркиваются эмоционально-экспрессивные ценности. «...В дружбе нет никаких иных расчетов и соображений, кроме нее самой»³, — пишет Мон-тень. «Главный плод дружбы заключается в облегчении и освобождении сердца от переполненности и надрыва, которые вызывают и причи-

няют всякого рода страсти»; дружба — это «раскрытие своего «Я» другу»¹, — говорит Бэкон. Гельвеции, иронизирующий насчет того, что «всякий повторяет за Аристотелем, что друзей вообще нет, и каждый, в частности, уверяет, что он хороший друг», признает, что главное очарование дружеского общения состоит «в удовольствии говорить о себе»².

Даже Кант, считавший идеальной дружбу «коньком сочинителей романов», признает, что «человек — существо, предназначенное для общества (хотя и необщительное), и в развитом общественном состоянии он чувствует сильную потребность *делиться* с другими (даже без особой цели)...». Сущность «моральной дружбы», по Канту, «полное доверие между двумя людьми в раскрытии друг перед другом своих тайных мыслей и переживаний...»³.

Акцент на *интимно-экспрессивном* характере дружбы доказывает, что индивиду есть чем поделиться, что его внутренний мир достаточно автономен. Но эта потребность свидетельствует также о том, что его «Я» не является самодостаточным, что оно не может существовать в изоляции. Здесь-то и обнаруживаются трудности.

Разделавшись с феодальной сословной системой и освящавшей ее религией, человек ранне-буржуазной эпохи впервые почувствовал себя не частью органического целого, а *самостоятельным целым*, живущим по своим собствен-

¹ С. Morris. The Discovery of the Individual, p. 96—109.

² См. Данте Алигьери. Малые произведения. М., 1968, стр. 115.

³ М. Монтьен. Опыты, кн. I, стр. 240.

¹ Ф. Бэкон. Соч. в двух томах, т. 2. М., 1972, стр. 409, 412.
² К. А. Гельвеции. Соч. в двух томах, т. 1. М., 1973, стр. 402, 400.
³ И. Кант. Соч. в шести томах, т. 4, ч. 2, стр. 415.

ным сознательным законам. Но очень скоро он обнаруживает, что абсолютная свобода, о которой он мечтал, на самом деле весьма ограничена. Социально она лимитируется материальными условиями его существования и неподвижными последствиями его действий, а психологически — неосознаваемыми и неконтролируемыми процессами его собственной психики.

Эти трудности остро чувствуют уже романтики. Обнаружив в себе множество разных возможностей, романтическая личность не знает, 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»¹.

Отчасти трудности самореализации 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»².

Но реализация того или иного варианта зависит не только от «Я». Уже романтики жалуются на отчуждающее влияние общества, которое обезличивает человека, заставляя его отказываться от своих наиболее ценных потенций в пользу менее ценных. Они вводят в теорию личности целую серию оппозиций: душа и харак-

¹ Цит. по: Н. Я. Берковский. Романтизм в Германии, стр. 54.

² Там же.

тер, лицо и маска (Брентано, Гофман), человек и его «двойник», «тень» (Шамиссо, Тик). Причем если в древности маска имела ритуальное, культовое значение, а в народной культуре средневековья воплощала игровое начало жизни, гротеск, то у романтиков она приобретает трагическое звучание, обозначая управляющую человеком чуждую силу, которая превращает его «Я» в ничто. Связь этого с развитием личности понятна: прежде чем осознать *потерю* «Я», нужно его *приобрести* или «открыть».

В какой-то мере трагическое мироощущение отражало индивидуальное душевное состояние художников. Но если определенный тип личности приобретает значение *культурного эталона*, за этим стоят большие социальные проблемы.

«Открытие Я» «фаустовским человеком» означало рост его *социальной активности*, готовность взять на себя личную ответственность не только за свои собственные поступки, но и 'за судьбы мира, понимание того, что

Лишь тот достоин жизни и свободы, Кто
каждый день идет за них на бой.

Но оно означало также осознание своей конечности, ограниченности своих сил, острую неудовлетворенность собой 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 сознанье.
На внешний мир, на общий ход вещей
Не простирается его влиянье.
Мне тяжко от неполноты такой,
Я жизнь отверг и смерти жду с тоской'.

¹ Гете. Фауст. М., 1953, стр. 99. 223

За антиномиями индивидуального сознания и самосознания отчетливо видны объективные противоречия социальной системы.

5. Антиномии индивидуализма и марксистский гуманизм

На более ранних ступенях развития отдельный индивид выступает более полным именно потому, что он еще не выработал всю полноту своих отношений и не противопоставил их себе в качестве независимых от него общественных сил и отношений. Так же как смешно тосковать по этой первоначальной полноте индивида, так же смешно верить в необходимость остановиться на нынешней полной опустошенности. Выше противоположности по отношению к этому романтическому взгляду буржуазный взгляд никогда не поднимался, и потому этот романтический взгляд, как правомерная противоположность, будет сопровождать буржуазный взгляд вплоть до его блаженной кончины.

Карл Маркс

Индивидуализм выступил с утверждением идеи *самоценности* человеческой индивидуальности как творческого начала мира. Но поскольку социальные связи между индивидами в условиях капитализма имеют антагонистический характер, первоначальная широкая гуманистическая трактовка этого принципа скоро вырождается в *гипертрофию индивидуального «Я»*, которое не только *отличается* от всех других, но

и *противопоставляется* им в качестве некоего абсолюта (как «Единственный» у М. Штирне-ра). Но если «другой» — граница моего «Я» и имеет ценность лишь постольку, поскольку может быть средством удовлетворения моих потребностей, то и я для него тоже только *средство*. Всеобщность социальной связи оказывается практически всеобщностью эгоистического интереса (кстати, слово «эгоизм» появляется в английском и французском языках в XVIII в.). Так «в прямом соответствии с *ростом стоимости* мира вещей растет *обесценение* человеческого мира»¹.

Речь идет не о частных индивидуальных трудностях, но о социальной проблеме. «Социальная сила, т. е. умноженная производительная сила, возникающая благодаря обусловленной разделением труда совместной деятельности различных индивидов,— эта социальная сила, вследствие того, что сама совместная деятельность возникает не добровольно, а стихийно, представляется данным индивидам не как их собственная объединенная сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают; они, следовательно, уже не могут господствовать над этой силой,— напротив, последняя проходит теперь ряд собственных фаз и ступеней развития, не только не зависящих от воли и поведения людей, а, наоборот, направляющих эту волю и это поведение»².

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 42, стр. 87—88.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений, стр. 44.

Освобождение человека мыслилось прежде всего как раскрепощение его творческих потенций. Но при капитализме свободная деятельность (самодеятельность) и производство материальной жизни «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 самодеятельности) — выступает как средство»¹.

Отчуждение труда влечет за собой и другие виды отчуждения и деиндивидуализации. Повседневная забота о хлебе насущном мешает развитию более высоких индивидуальных потребностей трудящихся. Как хорошо сказала писательница Оливия Шрейнер, трудом создан человек, трудом же можно лишить его всего человеческого. На другом полюсе, у имущих, самоутверждение человека как личности проявляется прежде всего и главным образом в форме *обладания*: «...на место *всех* физических и духовных чувств стало простое отчуждение *всех* этих чувств—чувство *обладания*»*.

Сведение «Я» к материальному «мое», будь то имущественное положение или социальный статус, означает фактическое «овеществление» человека, обеднение его жизнедеятельности, а осознание этого факта (чему способствует сама индивидуалистическая традиция) делает его психологически несчастным. Не случайно на Западе все больше пишут о «неподлинности»

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений, стр. 93.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 42, стр. 120.

как социального, так и личного бытия и о разрушении личности.

Многие авторы считают деиндивидуализацию объективным процессом, связывая ее преимущественно с «омассовлением» и стандартизацией бытия (нередко отождествляемого с бытом). Вот, например, как американский писатель Джон Чивер описывает переживания своего героя: «Я поднял жалюзи. Окно открывалось во двор, в котором, куда бы я ни кинул взгляд — вверх, вниз, направо, налево,— всюду я видел сотни сотен окон, как две капли воды схожих с моим. То обстоятельство, что мое окно не обладало индивидуальностью, казалось», грозило мне полным уничтожением моей личности... Ведь если в моей комнате нет ничего, что бы ее отличало от сотен и сотен других комнат, то и во мне самом, быть может, нет ничего такого, чтобы выделяло меня среди прочих людей»¹. Действительно, трудно чувствовать себя индивидуальностью в муравейнике.

Другие авторы акцентируют внимание на отрицательных последствиях роста экстенсивности общения и ускорения темпа жизни. Современный горожанин за неделю общается с большим числом людей, чем его сельский предок за год, если не за всю жизнь. Но каждая перемена местожительства, школы, работы обрывает какие-то человеческие связи и побуждает заключать новые. В результате человек начинает смотреть на свои взаимоотношения с другими, вплоть до самых интимных, как на заведомо временные и условные. С приближением к супериндустриализму, замечает американский

¹ Д. Чивер. Буллет-Парк. М., 1972, стр. 147. 227

публицист О. Тоффлер, отношения людей друг с другом приобретают все более временный, непостоянный характер. Люди, так же как вещи и места, проходят через нашу жизнь не задерживаясь, во все убыстряющемся темпе. Чаще всего человек вступает с окружающими в поверхностные, деловые связи, то есть, сознательно или нет, его отношения с большинством людей строятся на функциональной основе'.

В системе деловых, функциональных взаимоотношений действует принцип: «нет незаменимых людей». Но применительно к личным отношениям эта формула звучит кощунственно. Человек вдруг узнает, что тот, кого он называл другом, был, оказывается, тяжело болен или развелся с женой, а он даже не подозревал об этом. Или что друзья замечают его отсутствие, только когда им что-то от него нужно. Конкретная личность превращается, таким образом, в абстрактную категорию, перечеркивающую ее индивидуальность. Сознание того, что ваши близкие могут сравнительно легко обойтись без вас, что вы принципиально *заменяемы*, вызывает болезненное чувство собственной незначительности, даже ирреальности.

Гипертрофия «потребности в достижении» также способствует «овеществлению» человека. Патриархальное средневековье не знало жесткого противопоставления труда и досуга. Все общественные отношения еще сохраняли там свою личностную форму, а свободное время (точнее, непроизводительная деятельность, общение, досуг, быт) было так же тщательно и, детально регламентировано, как и труд. Вряд

ли в таких условиях кому-нибудь могло прийти в голову «сэкономить время» на приеме гостей или общении с соседями. Длительное, неторопливое застолье с речами и тостами — одновременно и радость, и обязанность. И оно не приносило особого ущерба работе, так как круг общения был более или менее стабилен и все жили в одном и том же неспешном жизненном ритме.

В буржуазном обществе человек находится в иной ситуации. Тот, кто стремится чего-то достичь в жизни, должен беречь время, и прежде всего это сказывается на общении, которое утрачивает свой свободный характер: ведь банкет для налаживания отношений с «нужными людьми» совсем не то же самое, что дружеская пирушка. Если даже ритуал застолья сохраняется, становится все труднее поддерживать ассоциирующуюся с ним символическую близость и взаимные обязательства.

Все эти процессы закрепляются и в психологической структуре личности. Американские психологи, выделив специфический мотивационный синдром — «потребность в достижении», нашли, что он отрицательно сказывается на коммуникативных качествах: люди с высокой «потребностью в достижении» («деловые люди», бизнесмены) испытывают меньшую потребность в душевном общении и менее способны к нему.

Яркой литературной иллюстрацией этого социально-психологического типа может служить повесть французского писателя Поля Виалара «И умереть некогда...». Ее герой, преуспевающий американский делец французского происхождения Жильбер Ребель, летит через Париж

в Лион для заключения очередного выгодного контракта. В аэропорту Орли он получает две телеграммы. В одной из них жена извещает Ре-беля, что уходит от него, так как не может больше выносить вечно занятого мужа, для которого дела важнее любви. Другая телеграмма — сообщение, что деловая встреча в Лионе откладывается на сутки. Решив в последний момент отказаться от полета, Ребель уступает свой билет случайному попутчику, и на глазах у него самолет, на котором он должен был лететь, взрывается. Почти в шоковом состоянии Ребель приезжает в Париж и останавливается в маленьком отеле, где жил когда-то в юности. Впервые за много лет ему некуда спешить и у него нет никаких дел. И жизнь снова обретает почти забытые краски: Ребель наслаждается вкусом пищи, замечает красоту природы, его начинают интересовать люди, в которых накануне он увидел бы только средства для достижения своих целей. И когда утренняя газета сообщает о гибели при авиационной катастрофе миллионера Ребеля, Ребель решает не воскресать, а начать новую жизнь под именем Гюстава Рабо. В самом деле, зачем ему все эти дела, деньги, успех, если они не позволяют ему наслаждаться даже простейшими благами жизни? Он едет на Лазурный берег, встречается с очаровательной девушкой. Кажется, наступила идиллия. Увы, на жизнь нужны деньги. Сначала Ребель — Рабо начинает работать, чтобы только просуществовать. Но его деловая хватка сильнее его самого: его снова неудержимо тянет наверх. Ни просьбы любимой женщины, ни прошлый опыт не могут остановить его. Он сколачивает новое состояние и... гибнет в авиационной катастрофе,

не успев даже осознать бессмысленности своей жизни.

Ребель — делец, и прямая цель его стремлений — деньги. Но им движет не вульгарная алчность, а жажда достижения успеха, подтверждения собственной силы. Его можно представить себе человеком любой другой профессии, для которого дело важнее всего остального. Беда не в том, что у него практицизм преобладает над чувствами. Ребель — человек сильных эмоций. Однако удовлетворение, получаемое им от своих деловых предприятий, сильнее его человеческих привязанностей к кому бы то ни было.

Но дефицит интимного общения рождает чувство внутренней пустоты и бессмысленности жизни. Не случайно сегодня на Западе, в противоположность идеалу производства ради производства и господствующей «потребительской» морали, так популярны теории, выдвигающие на первый план именно ценности человеческого общения, свободного от всяких утилитарных мотивов.

Но «чистое» общение, лишённое предметной основы, неустойчиво и неудовлетворительно. Люди, которые ничего не хотят делать, не только бесполезны для общества, но и не знают, чем и как занять себя. Западные психиатры недаром считают наиболее типичным современным невротом чувство самоотчуждения. 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'. Расщепленный на множество недостаточно интегрированных и кажущихся одинаково внешними ролей, буржуазный индивид испытывает острый дефицит устойчивости, тепла и интимности. По наблюдениям психиатров ФРГ, раньше маниакально-депрессивные состояния обычно фиксировались вокруг переживания «вины», «греха» и «искупления»; теперь преобладают жалобы на тревожность, подавленность, чувство нереальности своего бытия и т. п.

Разумеется, неудовлетворенность действительностью может быть обусловлена как ее объективной противоречивостью, так и утопичностью идеала, в свете которого она воспринимается и оценивается.

Двое влюбленных из рассказа Альберто Моравиа «Игра» пытались, объявив войну «избитым истинам», устранить из своего лексикона тривиальности и штампы. Но выяснилось, что без этих шаблонов они просто не могут общаться. Их политические суждения и оценки оказались заимствованными из газет и радио, а слова любви — из массовой литературы. Даже попытка самоубийства и та безнадежно банальна. Убедившись в этом, герои вынуждены отказаться от своей опасной игры и смириться с собственной стандартностью.

Казалось бы, моральный смысл рассказа заключен в протесте против распространения дешевого массового стандарта, который нивелирует личность, лишая ее средств индивидуального

ⁱ E. H. Erikson. Identity, Youth and Crisis. N. Y., 1968, p. 279.

самовыражения. Но ведь найти оригинальный способ выражения наиболее массовых (и в этом смысле банальных) человеческих переживаний ничуть не легче, чем сделать научное или художественное открытие. Это тоже своеобразное открытие. Большинство людей пользуется в данном случае «готовыми» формулами, привнося от себя лишь интонации. «Протест» героев Моравиа говорит вовсе не об их обезличенностиTM, -а, напротив, о гипертрофированном чувстве индивидуальности, которое исходит, однако, не «изнутри», а из оглядки на других, ориентации на «внешнюю» норму: индивидуальность значит непохожесть на других, почему же мы выражаем свои чувства чужими словами? Но чтобы быть *собой*, вовсе не обязательно быть *не таким*, как другие. Если определенный набор слов действительно выражает мои собственные чувства, эти слова мои, сколько бы миллионов людей ни пользовалось ими до меня!

Американский социолог Д. Рисмэн в книге «Одинокая толпа» высказал мысль, что в XIX в. преобладающим типом социального характера в США была личность, «ориентируемая изнутри» (inner-directed). Содержание стремлений такого человека могло быть разным, скажем жажда обогащения, или желание сделать карьеру, или религиозный аскетизм. Но во всех случаях личность, «ориентируемая изнутри», характеризуется большой устойчивостью жизненных целей, *целеустремленностью*. В современной Америке, по Рисмэну, преобладает другой тип человека — личность, «ориентирующаяся на других» (other-directed). Человек этого типа не имеет устойчивых жизненных целей и идеалов, а стремится прежде всего к «гармо-

нии» с окружающими, ориентируя свое поведение на то, чтобы быть похожим на них. 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», Рисмэн сравнивает с гироскопом, то личность, «ориентирующаяся на других», как бы имеет внутри радар, чутко реагирующий на любые внешние сигналы.

Концепция Рисмэна отражает реальный процесс бюрократизации буржуазного общества и разрушения системы ценностей, свойственной «свободному» мелкому предпринимателю периода домонополистического капитализма¹. Но когда ее попытались проверить эмпирически, предложив группе студентов оценить по рисмэн-новской типологии себя и своих товарищей, испытуемые выявили склонность оценивать своих товарищей как «ориентирующихся на других», а себя — как «ориентируемых изнутри». Следовательно, образцом, идеалом поведения по-прежнему остается «Я» с устойчивой внутренней мотивацией, конформность же выступает как нежелательная тенденция, приписываемая другим.

Принципиальное разобщение «Я» и общества логически означает разрушение обоих полюсов: общество предстает как безличная, автоматическая, помимо людей функционирующая «соци-

¹ См. Ю. А. Замошкин. Кризис буржуазного индивидуализма и личность. Социологический анализ некоторых тенденций в общественной психологии США. М., 1966.

альная система», а личность, при всех ее притязаниях, оказывается социально бессильной и внутренне опустошенной. Если «Я» патриархального индивида складывалось из совокупности его «принадлежности» к разным социально-природным общностям, то «Я» буржуазного индивида скорее напоминает сумму отрицаний: это *не* природная сущность, *не* тело, *не* общественное положение, *не* деятельность, *не* совокупность стремлений. Но если принять всю эту серию отрицаний и ограничиться ею, то нельзя не прийти к выводу, что человеческое «Я» — пустая фикция, что, говоря словами горьков-ского Клима Самгина, человек — лишь «система фраз»; он просто «выдумывает себя», чтобы найти такое место «в жизни, где бы ему было удобно и материально и внутренне»¹.

Не случайно в литературе и искусстве XX века такое важное место заняла проблема «Я» и маски. Исходный пункт ее — их полное, абсолютное различие: маска — это не «Я», это 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*,

¹ М. Горький. Собр. соч. в тридцати томах, т. 19. М., 1952, стр. 342.

тип поведения, который не может быть нейтральным по отношению к «Я». Человек выбирает маски 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 это различие моего «подлинного Я», каким я его себе представляю, и маски побуждает говорить о ней как о *внешнем, наносном, неорганическом*.

Но разница между внешним и внутренним относительна. «Навязанный» стиль поведения в результате повторения закрепляется, становится привычным. Герой одной из пантомим Марселя 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 и не осознанный им самим, аспект его личности?

Эту трагическую тему глубоко разрабатывает японский писатель-Кобе Абэ в романе «Чужое лицо». Сюжетная линия романа сочетает фантастику с реальностью. Ученый, лицо которого обезображено ожогом, не в силах вынести своего уродства, отчуждающего его от окружающих; он делает себе маску, которая почти неотличима от нормального человеческого лица. Он думает, что маска даст ему свободу. Подоб-

но 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. «Маска становилась все толще и толще. В конце концов она превратилась в крепость, окружившую меня бетоном...»¹ Из средства защиты от внешнего мира она становится тюрьмой, из которой нет *jibixofla*. 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 дело вовсе не в маске, 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...»² Характерно, что о «подлинном Я» героя ни читатели, ни сам он ничего не знают. Оно растворилось где-то в многоступенчатой саморефлексии.

¹ *К обо Абэ*. Женщина в песках. Чужое лицо. М., 1969, стр. 294.

² Там же, стр. 345.

«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)¹. Причина 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»². 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» — это 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 от иллюзий на собственный счет? Но почему тогда «своим» лицом оказывается «чужое»? Следует ли видеть в этом индивидуаль-

¹ Кобо Абэ. Женщина в песках. Чужое лицо, стр. 353-354.

² Там же, стр. 354.

ную 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 ориентации: «Я» воплощает ранее усвоенные индивидом моральные и иные принципы, маска — требования реальной социальной ситуации, заставляющей личность приспосабливаться. Но маска оказывается сильнее «Я» не только потому, что в ней заключены некие социальные императивы, как думает личность. Эти императивы незримо присутствуют и в «Я». На *психологическом* уровне анализа сила маски проявляется в том, что она всегда 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 реального поведения лица над вымышленным, иллюзорным. Маска выступает как 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 «под-

линным Я», отказавшись от маски, либо принять маску в качестве своего подлинного лица, признав прежний «образ Я» несостоятельным, иллюзорным. Именно этот конфликт показывает, что в человеке «подлинно», устойчиво, а что — «ложно», поверхностно. Диалектика «Я» и маски — это художественный аналог и прообраз социально-психологических исследований ролевого поведения, о которых шла речь в первом разделе книги.

В нашей научной литературе подробно исследовано, какое отражение характерный для современного капитализма процесс «разрушения личности» получает в буржуазной философии и социологии¹. Попытаемся проследить внутреннюю логику отражения этого процесса в художественной литературе.

Личность появляется в литературе нового времени раньше всего как *активно действующее* начало. Герой-деятель проявляется и раскрывается всецело и исключительно через свои поступки, его человеческие масштабы измеряются масштабом его *деяний*. Его подчеркнутая субъективность автоматически предполагает внутреннюю цельность и не нуждается в рефлексии. Но если личность есть некая автономная целостность, она должна существовать и вне своих конкретных деяний.

Психологический роман разделяет мотив и поступок. Воображаемое убийство так же важно, как реальное. Более того, реальное убийство интересно лишь постольку, поскольку поняты его мотивы. Объектом художественно-

¹ См. об этом: «Проблема человека в современной философии». М., 1969.

го исследования становится уже не деяние, а *деятель*, психологическая индивидуальность которого важнее той ситуации, в которой она проявляется. На передний план тем самым выдвигается субъективное начало, 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»¹.

Такой подход требует и новых методов художественного анализа. «Внешняя» точка зрения сменяется *внутренней*. Признавая субъективность героя, писатель пытается понять его изнутри, оценить с позиции его собственного «Я». Предметом художественного исследования становится сам процесс рефлексии. Некогда монолитное, цельное, «Я» оказывается теперь множественным и динамичным. Но тут же выясняется, что человек практически осознает только небольшую часть своих психических процессов

¹ М. М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1965, стр. 63.

и состояний. В результате сознание постепенно превращается в поток бессознательного, в котором нет ничего устойчивого и, самое главное, не остается места для реального действия. Активное, действенное «Я» исчезает, расплываясь в многоступенчатой рефлексии. Уход в себя оказывается в конечном итоге уходом в никуда.

Трагедия Гамлета заключалась в непомерности его задачи: соединить в себе распавшийся социальный мир. Героический индивидуализм начала XIX в. пытался обрести подлинное существование и «настоящее Я» путем разоблачения и отказа от фальшивых масок. Индивидуализм XX в. приходит к выводу, что «подлинного Я» вообще не существует, что люди — просто «персонажи в поисках автора». По 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

Если одни литераторы считают проклятием множественность «Я», то другие видят источник зла в иллюзии единства «Я». Личность — это «тюрьма, в которой вы сидите», а представление о единстве «Я» — «заблуждение науки», которое ценно «только тем, что упрощает работу состоящим на государственной службе учи-

телям и воспитателям 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»¹. «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», — писал Герман Гессе. 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»².

С точки зрения психологии эти антиномии кажутся бессмысленными: человеческое «Я» одновременно едино и множественно; индивид «реализует» себя и когда он опредмечивает свои потенции, и когда он сбрасывает с себя «бремя вещественности»; рефлексивное мышление, эмоциональное переживание и предметная деятельность — не альтернативы, а разные аспекты проявления индивидуальности. Но за этими антиномиями стоят вполне реальные социальные противоречия.

¹ Л. Пиранделло. Пьесы. М., 1960, стр. 370. 242

¹ Г. Гессе. Степной волк. — «Иностранная литература», 1977, № 5, стр. 150. 159.

² Г. Гессе. Степной волк. — «Иностранная литература», 1977, № 4, стр. 174, 176.

Индивидуализация и персонализация — это *исторический* процесс, в ходе которого происходит не простая смена или механическое «напластование» разнородны?: функций и отношений личности, но диалектическое «снятие» прежних социально-психологических структур путем включения их в более сложные системы. Античность подчеркивает преимущественно поведенческие свойства индивида и момент его идентичности. Феодалное средневековье различает внутренний мир как воплощение универсально-духовного начала и внешний мир, в котором доминируют партикулярные сословные отношения. Ранний капитализм высвечивает субъективное начало личности, видя в нем средоточие и источник всей социальной активности; степень цельности, автономности и эффективности «Я» при этом сильно преувеличивается. Современная буржуазная культура, осознав эту переоценку, акцентирует внимание прежде всего на самом факте конфликта между «Я» и средой. Однако, считая этот конфликт всеобщим и неустранимым, она выдвигает на первый план обсуждение различных способов и механизмов его переживания и осмысления (конформность, защитные механизмы, ролевые конфликты и их преломление в «образе Я» и т. п.).

Принципиально иначе ставит проблему *марксистский гуманизм*. К. Маркс начинает с того, что отвергает исходную посылку всех индивидуалистически-романтических теорий, а именно идею абсолютной онтологической противоположности «Я» и «Общества». И безличное общество и абсолютно уникальное «Я-в-себе» — это 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 все вновь порождаются этой же самой ступенью производства»¹.

Всякое человеческое общество, какова бы ни была его форма, есть «продукт взаимодействия людей»². «...Именно личное, индивидуальное отношение индивидов друг к другу, их взаимное отношение в качестве индивидов создало — и повседневно воссоздает — существующие отношения»³. 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»⁴.

Человеческая индивидуальность не есть нечто фиксированное, что можно познать путем «вычитания» из личности всех ее социально-групповых характеристик, а тотальность индивидуального бытия. «...Если человек есть неко-

¹ Я. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 433—434.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 27, стр. 402.

³ Я. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 440.

⁴ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 424.

торый *особенный* индивид и именно его особенность делает из него индивида и действительное *индивидуальное* общественное существо,— писал К. Маркс,— то он в такой же мере есть также и *тотальность*, идеальная тотальность, субъективное для-себя-бытие мыслимого и ощущаемого общества, подобно тому как я в действительности он существует, с одной стороны, как созерцание общественного бытия и действительное пользование им, а с другой стороны — как тотальность человеческого проявления жизни»¹.

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 самих и господствуют над ними как посторонняя, внешняя сила. «Общественная связь индивидов между собой как ставшая самостоятельной, властвующая над индивидами сила, как бы ее ни представлять себе — как силу природы, случайность или в любой другой форме,— есть необходимый результат того, что исходным пунктом здесь не является свободный общественный индивид»².

Преодоление этого отчуждения имеет целый ряд теоретических предпосылок.

Во-первых, человеческое «Я» должно быть понято как *деятельное, социально активное, а*

не как пассивно-страдательное, ограниченно-рефлексивное. Во-вторых, оно должно быть понято не как нечто изолированное, а *в его единстве с коллективным, общественным «Мы»*, ибо «то, что я делаю из моей особы, я делаю из себя для общества, сознавая себя как общественное существо»¹. В-третьих, сами *общественные отношения должны быть перестроены* в соответствии с принципом: «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех»².

Что значит «свободное развитие»? Понятие «свобода», как и понятие «личность», всегда было тесно связано с понятием «собственность», которое имеет не только экономический, но и психологический смысл. Латинское *proprietas* происходит от слова *proprium* — свой, близкий. Определяя свое «Я», человек неизбежно апеллирует к понятию «мое». Но реальное содержание и смысл этого понятия менялись в ходе истории. Феодалная собственность была условной: положение индивида в феодалной иерархии, его права и обязанности были связаны с владением землей, полученной от вышестоящего сеньора, который в свою очередь был чьим-то вассалом. Принцип *персонализированной иерархической взаимозависимости* лежит в основе всех отношений феодального общества. С этим связано и типичное для феодализма понимание свободы: свободен не тот, кто ни от кого не зависит, а тот, кто по своей воле выбрал себе господина и вступил с ним в определенный договор.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 42, стр. 118.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, стр. 447.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 42, стр. 119.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 46, ч. I, стр. 141.

Капитализм сделал собственность принципиально отчуждаемой, расширив возможности индивидуального распоряжения ею. Соответственно и свобода трактуется теперь не как форма взаимозависимости, а как *полная независимость* индивида от других людей. Фактически же персонифицированная взаимозависимость сменяется чисто «вещественными» отношениями, когда индивид рассматривает других как вещи, но и сам становится функцией своего богатства (вспомним еще раз Джемса, включавшего в понятие «личность» ее собственность). Отсюда — бесконечные антиномии буржуазного индивидуализма, мучительный процесс разрушения личности и ее иллюзий на собственный счет.

«Когда индивидуализм укреплялся в жизни как начало командующее и угнетающее,— писал М. Горький,— он создал бессмертного бога, заставил массы признать личное «я» богоподобным и сам уверовал в творческие силы свои. Далее, в эпоху своего расцвета, стремление личности к абсолютной свободе необходимо поставило ее резко против ею же установленных традиций и ею же созданного образа бессмертного бога, который освящал эти традиции. В своем стремлении ко власти индивидуализм был вынужден убить бессмертного бога, опору свою и оправдание бытия своего; с этого момента начинается быстрое крушение богоподобного одинокого «я», которое без опоры на силу вне себя не способно к творчеству, то есть к бытию, ибо *бытие и творчество — едино суть*»¹.

¹ М. Горький. Собр. соч. в тридцати томах, т. 24. М., <953, стр. 31.

Утверждение индивидуальности в ее марксистско-ленинском, коммунистическом понимании предполагает *преодоление индивидуализма* как установки на разобщение людей. Продолжая лучшие традиции гуманистов прошлого, К. Маркс защищает *положительное* определение свободы, подчеркивая, что человек «свободен не вследствие отрицательной силы избегать того или другого, а вследствие положительной силы проявлять свою истинную индивидуальность...»¹.

Этот *реальный* гуманизм предполагает прежде всего осознание индивидом своего общественного положения, своей социально-классовой принадлежности, развитое *классовое самосознание*, включая сознательное ценностное отношение к действительности. Классовое самосознание — важнейшее социальное измерение «Я». Как замечательно сказал В. И. Ленин, раб, не сознающий своего рабства и прозябающий в бессловесной покорности, есть просто раб; раб, осознавший свое рабство и примирившийся с ним, восторгающийся своей жизнью и своим добрым господином, есть холоп, хам; но раб, осознавший свое положение и восставший против него,— это революционер².

Ориентированное на *изменение* общества, пролетарское классовое самосознание неизбежно должно быть *коллективистским*.

Буржуазные «критики» марксизма утверждают, что коллективизм несовместим с самостоятельным, индивидуальным «Я». Но еще Г. В. Плеханов подробно разъяснил несостоя-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 145.

² См. В. И. Ленин. Поли. собр. соч., т. 16, стр. 40.

тельность этих упреков. «Развитие личности *как характера*,— писал он,— прямо пропорционально развитию в ней *самостоятельности*, т. е. способности твердо стоять на своих собственных ногах»¹. Эту способность пролетарий, вынужденный содержать себя собственным трудом, приобретает и обнаруживает как личность значительно раньше и полнее, чем представитель буржуазной среды. Но в социальном плане, как «индивид класса», рабочий целиком зависит от тех, которые покупают его рабочую силу и кому принадлежат средства производства. Чем раньше он становится самостоятельным, то есть начинает работать, тем раньше он начинает чувствовать эту зависимость. «Таким образом, *пролетарская самостоятельность* обуславливает собою сознание пролетарием своей *зависимости* от капиталиста и стремление от нее *избавиться* или хотя бы только ее *ослабить*. А для этого нет другого пути, кроме сплочения пролетариев; нет другого пути, кроме их объединения для совместной борьбы за существование. Поэтому, чем сильнее становится в рабочем недовольство зависимостью от капиталиста, тем сильнее укрепляется в нем сознание того, что ему необходимо действовать согласно с другими рабочими, что ему нужно возбудить во всей их массе чувство солидарности. Его *тяготение к массе* прямо пропорционально его *стремлению к независимости*, его сознанию *собственного достоинства*, словом — развитию его *индивидуальности*»².

¹ Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения в пяти томах, т. V. М., 1958, стр. 510.

² Там же, стр. 511.

Новые взаимоотношения «Я» и «Мы», возникающие в революционном движении, развиваются в условиях социализма. К. Маркс резко выступал против мелкобуржуазных анархических попыток принизить или нивелировать индивидуально-личностные особенности, считая уравнилельный, казарменный коммунизм реакционной утопией. «Этот коммунизм, отрицающий повсюду *личность* человека, есть лишь последовательное выражение частной собственности, являющейся этим отрицанием. Всеобщая и конституирующаяся как власть *зависть* представляет собой ту скрытую форму, которую принимает *стяжательство* и в которой оно себя лишь *иным* способом удовлетворяет. Всякая частная собственность как таковая ощущает — *по крайней мере* по отношению к *более богатой* частной собственности — зависть и жажду нивелирования, так что эти последние составляют даже сущность конкуренции. Грубый коммунизм есть лишь завершение этой зависти и этого нивелирования, исходящее из *представления* о некоем минимуме. У него — *определенная ограниченная* мера. Что такое упразднение частной собственности отнюдь не является подлинным освоением ее, видно как раз из абстрактного отрицания всего мира культуры и цивилизации, из возврата к *неестественной простоте бедного*, грубого и не имеющего потребностей человека, который не только не возвысился над уровнем частной собственности, но даже и не дорос еще до нее»¹.

Сложное, динамичное общество несовместимо с примитивно-однообразным «человеческим ма-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 42, стр. 114—115. 251

териалом», а духовно богатая разносторонняя личность не может существовать и развиваться в примитивной и недифференцированной социальной среде. Развитой социализм, обеспечивая социальное равенство и юридическое равноправие граждан, открывает небывалые возможности для развития индивидуальных сил и способностей каждого.

Принцип всестороннего развития личности — ядро марксистского гуманизма. Если раньше оно рисовалось как отвлеченный идеал и цель отдаленного будущего, то XXV съезд КПСС поставил эту проблему в качестве *практической* задачи, подготовленной всем социально-экономическим развитием советского общества за 60 лет. Подводя итоги этого развития, новая 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»¹.

Статья 20 Конституции СССР гласит: «В соответствии с коммунистическим идеалом «Свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех» государство ставит своей целью расширение реальных возможностей для применения гражданами своих творческих сил, способностей и дарований, для всестороннего развития личности»².

Всестороннее развитие личности — социальная задача огромной важности. Речь идет не об отдельных привилегированных индивидах, а о

¹ «Конституция (Основной Закон) Союза Советских Социалистических Республик». М., 1977, стр. 4.

² Там же, стр. 12.

развитии *всех членов общества*. Причем эта всесторонность понимается не как простое совмещение различных функций, а как *выявление творческого начала личности* в сферах труда, общественно-политической деятельности и культуры.

Материальной гарантией такого развития является неуклонное расширение социальных возможностей и прав граждан. Если Конституция 1936 г. гарантировала право на труд, то Конституция 1977 г. дополнительно к этому предоставляет советским людям право на выбор профессии, рода занятий и работы в соответствии с призванием, способностями, профессиональной подготовкой и образованием гражданина (разумеется, с учетом общественных потребностей). Наряду с правом на материальное обеспечение в случае болезни и потери трудоспособности новая Конституция СССР гарантирует право человека на охрану здоровья. Если раньше говорилось о праве на образование в общей форме, то теперь речь идет об обязательном всеобщем среднем образовании, широком развитии профессионально-технического и высшего образования. Комплекс социально-экономических прав дополнен некоторыми новыми пунктами, например правом на жилище.

Значительно расширены политические права и свободы граждан, вплоть до гарантии защиты от посягательств на жизнь и здоровье, имущество и личную свободу, на честь и достоинство.

Но широкие права предполагают также большие обязанности. Основной Закон СССР подчеркивает, что осуществление прав и свобод неотделимо от исполнения гражданином своих обязанностей.

Единство прав и обязанностей на уровне общества дополняется *единством убеждений и поступков* на уровне личности. Важнейшие черты сформировавшегося в СССР *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, интернационализма¹. Эти новые *социальные* черты и принципы становятся также важнейшими *критериями индивидуальных оценок и самооценок*.

Подчеркивая личностное начало общественной деятельности, марксизм-ленинизм вместе с тем в самой личности выдвигает на первый план ее *социальное содержание*.

В своих воспоминаниях «Человек и время» Мариэтта Шагинян рассказывает, какой прекрасный урок преподали ей, молоденькой курсистке, питерские рабочие, с которыми она вела занятия по истории философии. Понимая связь теории с жизнью только как соответствие учения философа и его личного поведения, юная Шагинян темпераментно рассказывала своим слушателям об Аристиппе, который учил наслаждаться жизнью и старался делать это даже на смертном одре, о Диогене, который видел смысл жизни в опрощении и поселился ради

¹ См. Г. Л. Смирнов. Советский человек. Формирование социалистического типа личности. М., 1973, стр. 217—234.

этого в бочке, о Сократе, бестрепетно поднесшем к губам чашу с ядом... И вдруг последовали одно за другим возражения. «Не в том секрет — жить по своей философии, а в том, какая она есть сама, эта философия», — сказал ра-бочий-путиловец. А другой добавил: «У нас на улице лавочник имеет свою философию и открыто высказывает: «Не обманешь — не продашь»»¹.

Проблема *связи теории с жизнью* и сегодня не менее актуальна, чем в годы революции. Какими бы богатыми данными ни был наделен индивид от природы, он всегда является воплощением и выражением определенного *социального опыта*. Ценность его личности зависит прежде всего от того, какие именно *социально значимые* черты и тенденции он выражает и в какой степени. Цель коммунистического воспитания — не вообще «цельность», «самостоятельность», «нравственная суверенность», а такие проявления этих качеств, которые отвечали бы *высшим интересам человечества*.

Но процесс претворения социального в индивидуальное подчинен не только социальным, но и психологическим закономерностям. Поэтому от историко-социологического исследования процессов индивидуализации и персонализации мы перейдем к следующему кругу спирали, к тому, как формируется и изменяется человеческое «Я» на разных этапах жизненного пути индивида, и особенно (поскольку наша тема — «открытие Я») в период формирования личности.

¹ См. М. Шагинян. Человек и время. Воспоминания, ч. 4.— «Новый мир», 1975, № 3, стр. 173.

III. «ОБРАЗ Я» И СТАНОВЛЕНИЕ ЛИЧНОСТИ

1. Самосознание и возраст

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?

Ромен Роллан

Как формируется «образ Я» у отдельного индивида? Является ли этот процесс постепенным, плавным накоплением элементов или представляет собой серию скачков и кризисов? Насколько устойчивы свойства личности и отражающие их самооценки, как меняется «образ Я» с возрастом и от чего зависит степень его стабильности и изменчивости?

Хотя вопросы эти далеко не новы, ответить на них не так просто. Существует два подхода к этой проблеме. Первый путь — *интроспекция и ретроспективная реконструкция жизненного пути с помощью дневников, воспоминаний* и т. п. При всей его необходимости и увлекательности, этот метод малонадежен.

У любви, писал Ромен Роллан, есть «странное свойство: она как бы имеет обратную силу. В ту самую минуту, когда Кристоф понял, что

любит Минну, он понял, что любил ее всегда»¹. Но такой «обратной силой» обладают все человеческие чувства. Независимо от степени искренности человека последующий жизненный опыт радикально меняет его воспоминания, включая их в новый психологический контекст. Сравнения автобиографических сочинений с достоверными фактами биографии человека убедительно доказывают ненадежность психологической ретроспективы.

Объективные методы изучения самосознания уже описывались нами в первом разделе книги. Применение их в генетической психологии сопряжено с дополнительными трудностями. Генетическая психология знает два типа исследований. Метод «поперечных срезов» означает сравнение двух или нескольких групп людей разного возраста или находящихся на разных стадиях развития (предположим, учеников разных классов школы). Но выясняемые этим способом различия могут объясняться не только возрастными изменениями, а какими-то другими факторами (например, тем, что старшие ребята учились по другим программам).

Второй тип исследования, так называемый «продольный» (или лонгитюдный), состоит в том, что одни и те же люди изучаются на протяжении многих лет. Этот метод позволяет проследить процесс развития человека достаточно тщательно и тонко, но в силу длительности (такое исследование, проведенное в Калифорнийском университете, продолжалось 40 лет: испытуемых обследовали от рождения

¹ Р. Роллан. Собр. соч. в четырнадцать томах, т. 3. М., 1955, стр. 222.

до 37 лет) его применение обходится очень дорого и не может быть массовым. Индивидуальные особенности при этом часто заслоняют общие тенденции.

Онтогенетические процессы созревания и старения можно оценить только с учетом когортных¹ и исторических различий. Разные возрастные когорты созревают и взрослеют не совсем одинаково (вспомним хотя бы современную акселерацию) и имеют неодинаковый жизненный опыт (сравните условия развития в послевоенные годы и сейчас).

Наконец, почти все исследования генетической психологии сосредоточены на детстве и юности — *периоде формирования личности*. О том, как меняется личность и ее самосознание после наступления половой и социальной зрелости, известно очень мало. Но детские и юношеские переживания можно правильно оценить только в свете последующего опыта личности, с учетом всего ее жизненного пути. А подобных сравнительных эмпирических данных пока нет.

Такого рода трудности сказываются при изучении любых психических процессов, но особенно велики они при исследовании генезиса самосознания, самооценок и «образа Я».

Сознание и чувство «Я» не возникает у человека сразу, как Афродита из пены морской. Отдельные компоненты этой сложной установочной системы складываются у ребенка постепенно.

¹ Когорта — демографический термин, обозначающий совокупность людей, родившихся в один и тот же год.

Большинство психологических исследований в этой области концентрируется вокруг четырех проблем: перехода младенца от реактивности к активности и связанного с этим формирования механизмов психической саморегуляции; распознавания ребенком своего образа и овладения личными местоимениями; эволюции детских самооценок; формирования сознательного «Я» и социального самоопределения личности.

Пытаясь связать эти исследования воедино, советский психолог В. С. Мерлин выделил в структуре самосознания четыре главных компонента, которые он предлагает рассматривать также как фазы его развития: —

сознание тождественности, зачатки которого возникают уже в 11-месячном возрасте, когда младенец начинает отличать ощущения, исходящие от его собственного тела, от ощущений, вызываемых внешними предметами;

сознание «Я» КАК активного начала, как субъекта деятельности, которое появляется в 2—3 года, когда ребенок овладевает личными местоимениями и возникает первая фаза детского негативизма, выражаемая формулой «Я сам...»;

осознание своих психических свойств, которое приходит в результате обобщения данных самонаблюдения и поэтому предполагает достаточно развитое абстрактное мышление;

социально-нравственная самооценка, способность к которой формируется в подростковом и юношеском возрасте на основе накопленного опыта общения и деятельности¹.

¹ См. В. С. Мерлин. Проблемы экспериментальной психологии личности.— «Ученые записки Пермского педагогического института», т. 77, Пермь, 1970.

Многочисленные исследования показывают, что мы имеем здесь дело с кумулятивным, хотя и многомерным, процессом развития. Первоначально самоощущения, которые младенец уже научился отличать от ощущений, вызываемых внешними силами, еще не интегрированы в определенную систему и, разумеется, им не осознаются. В психологической литературе часто связывают возникновение самосознания с первыми произвольными движениями младенца, вроде игры с собственными ножками. Однако в ходе этой игры младенец еще не относит сознательно свой конечности к себе. Он играет ими так же, как любым другим внешним предметом. Как только он начинает ходить, превращая таким образом свои ножки из предмета игры в орган деятельности, он утрачивает к ним интерес.

Особенно важное значение в формировании детского самосознания Б. Г. Ананьев придавал переходу младенца от случайных, спонтанных действий к *целенаправленным поступкам*¹. Если вначале младенец непосредственно реагирует на каждое внешнее раздражение, то постепенно его реакции становятся все более *избирательными*, он начинает осознавать собственные желания и выбирать соответствующие средства для их достижения (например, плач не как реакция на боль, а как средство заставить мать выполнить его желание).

Хотя этот переход имеет свои «внутренние», организменные предпосылки, вроде описанных

¹ См. В. Г. Ананьев. К постановке проблемы развития детского самосознания.— «Известия Академии педагогических наук РСФСР», вып. 18. М.—Л., 1948.

И. М. Сеченовым самоощущений, решающее значение для развития детского самосознания имеет *взаимодействие* со взрослыми, которые не только удовлетворяют витальные потребности ребенка и дают предметы для детской игры, но и приучают ребенка к игре, вырабатывая у него определенное *отношение* к данным ему предметам и к самому себе¹.

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, являются для ребенка взрослые, которые в буквальном смысле слова определяют, «то он такой. Родители *называют* ребенка, дают ему собственное имя, приучают откликаться на него, организуя тем самым систему его реакций. Они помогают ему осознать как то, что принадлежит ему (части его тела), так и его собственную принадлежность — половую, семейную и т. д. *Оценивая* поступки ребенка, они вырабатывают у него определенное эмоциональное отношение к себе, чувство собственной ценности. От эмоционального климата первых месяцев и даже дней жизни ребенка во многом зависит будущий характер взрослого.

Процесс формирования «образа Я» у ребенка сложен и противоречив. У средним до двух лет, а то и старше, отлично узнавая других людей, ребенок еще не узнает себя ни в зеркале, ни в кино, ни на фотографии. И это понятно,

¹ См. «Развитие общения у дошкольников». М., 1974; Н. Е. Анкудинова. О развитии самосознания у детей.— «Дошкольное воспитание», 1958, № 2; П. Р. Чамата. К вопросу о генезисе самосознания Личности.— «Проблемы сознания». М., 1968.

поскольку других он видит со стороны, а себя — нет.

Психолог В. С. Мухина, подробно описавшая развитие двух своих мальчиков-близнецов, рассказывает, как в 1 год и 9 месяцев один из них, Андрюша, сделал открытие. Смотрит в зеркало и радостно сообщает: «Вотин я!», затем указывает на себя пальцем: «Вотин я!» Подведя мать к зеркалу, он указывает на отражение: «Вот мама!», потом на мать: «Вот мама!» И так много раз. Эта игра с зеркалом, в которую сразу же включился второй близнец, продолжалась несколько месяцев¹.

Специально изучавшие эту проблему зарубежные ученые также отмечают, что, когда ребенок впервые осознает 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 или на экране) сосуществовали. Видя свое изображение на экране, двухлетняя Катрин сначала называла его «Бэби», затем — «та Катрин», которая отличалась от «этой Катрин», и лишь позже эти образы стали совмещаться. Все это происходит параллельно усвоению ребенком личных местоимений².

Период (между 2 и 3 годами), когда ребенок впервые научается узнавать себя в зеркале и на фотографии и овладевает местоимением «я» (до этого он обычно говорит о себе в третьем лице, повторяя грамматические формы, в которых к нему обращаются и говорят о нем окружаю-

¹ См. В. С. Мухина. Близнецы. М., 1969, стр. 55. ² См. «Развитие ребенка». М., 1968, стр. 151—158.

щие), совпадает с периодом первого детского негативизма, выражающегося в формуле «Я сам!».

Развитие детского самосознания предполагает способность категоризации явлений. Лучше всего это прослеживается на осознании ребенком своей половой принадлежности³. К полутора годам ребенок обычно усваивает, мальчик он или девочка, но еще не знает, что это значит, и не умеет различать представителей разного пола. Примерно к 3 годам ребенок идентифицирует себя и других с определенными половыми категориями, однако признаки этого деления могут быть еще случайными (например, одежда) и казаться ребенку «съемными», обратимыми. В 6—7 лет ребенок усваивает понятие пола, осознает необратимость половой принадлежности и начинает сознательно регулировать свое поведение (выбор игр, товарищей и т. д.) с учетом этой специфики. Сходным образом, но значительно позже формируются и другие аспекты самосознания, например сознание своей национальной принадлежности⁴.

Чрезвычайно важным механизмом формирования детского самосознания является игра, которую Дж. Мид даже использовал в качестве общей модели формирования человеческого «Я».

¹ L. Kohlberg. A Cognitive-Developmental Analysis of Children's Sex-role Concepts and Attitudes. In: E. Maccoby, ed. «The Development of Sex Differences», Stanford, Calif. 1966; W. Mischel. Sex Typing and Socialization. In: P. H. Mussen, ed. «Charmichael's Manual of Child Psychology», vol. 2. N. Y., 1970.

³ См. В. П. Левкович, Н. Г. Панкова. Проблемы формирования этнического самосознания у детей в работах зарубежных ученых. — «Советская этнография», 1973, № 5.

Проведенные советским психологом Д. Б. Эль-кониным исследования психологии детской игры, включая так называемые «ролевые игры», показали, что идентификация с игровыми ролями, даже если они на первых порах не складываются в последовательную систему, не только расширяет поведенческий репертуар ребенка и служит незаменимой школой общения, но и облегчает ему осознание дифференцированности своих собственных качеств и потенциалов. Игровая роль не только 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.

Включение в общество сверстников расширяет возможности самоутверждения ребенка, дает ему новые роли и критерии самооценок. По мере того как расширяется и обогащается круг его «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 и национального самосознания взрослого человека.

Даже много времени спустя после того, как он вполне овладевает местоимением «я» и перестает путаться в грамматических формах, дошкольник не умеет отделять свои личные качества от предметных. Он еще не вполне разграничивает «Я» и «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 исключительно эмоционально и ситуативно: «Вова хороший: он дал мне вафлю», «Витя хороший, потому что игрушки убрал». Постепенно появляются и более обобщенные оценки, свидетельствующие о наличии у ребенка некоторых общих критериев (хороший, кто со всеми играет; плохой, потому что дерется). Однако эти критерии у дошкольника еще весьма неустойчивы, а оценки колеблются в зависимости от настроения и ситуации. «Образ Я» ребенка на этой стадии еще недифференцирован. По данным И. Н. Бронникова, две трети самооценок двух-трехлетних детей сводятся к высказыванию: «Я "Лучше всех!» Когнитивные компоненты в этой установке практически отсутствуют, она служит лишь способом самоутверждения.

Ребенок испытывает потребность в поддержке и одобрении старших, его самооценки в дошкольном возрасте в большинстве случаев воспроизводят оценки, которые дают ему родители, или, во всяком случае, исходят 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.

В некоторых отношениях ориентация на старших, обладающих властью и авторитетом, сохраняется и позже. Трудно переоценить, напри-

¹ См. И. У. Бронников, Развитие осознания поступков у дошкольников.— «Новые исследования в педагогических науках», вып. IV. М., 1965.

мер, то колоссальное влияние, которое оказывает на самооценку интеллектуальных качеств личности (а это один из важнейших видов самооценки, влияющих и на общее самоуважение, и на уровень притязаний) школьная оценка успеваемости. Она, несомненно, стимулирует учебные занятия, но сколько невидимых миру драм происходит в душе ребенка, который по своим неудовлетворительным или посредственным *отметкам* заключает сначала о посредственности своих *способностей*, а затем и своей *личности!* Недаром лучшие педагоги взывают к осторожности в обращении с этим психологическим оружием.

Дифференциация сферы деятельности ребенка и увеличение числа «значимых других» (родители, воспитательницы детского сада, школьные учителя, сверстники-товарищи), умножая количество углов зрения, под которыми эти разные люди рассматривают ребенка, неизбежно порождают противоречия и конфликты, стимулирующие развитие автономного самосознания и переориентацию его с «внешних» оценок на самооценку. Судя по всему, процесс этот идет параллельно общему развитию ребенка и росту его самостоятельности.

«Образ Я» — сложная установочная система, в которой, как уже было сказано, принято выделять несколько относительно автономных измерений: степень когнитивной сложности, отчетливости, последовательности, устойчивости и самоуважения. Как изменяются они с возрастом? Этот вопрос изучен недостаточно.

Степень *когнитивной сложности* «образа Я» последовательно возрастает от младших возрастов к старшим; взрослые различают в себе

больше качеств, чем юноши, юноши — больше, чем подростки, подростки — больше, чем дети; растет и обобщенность признаваемых качеств, причем это теснейшим образом связано с развитием интеллекта. Судя по имеющимся данным¹, дети младше 7—8 лет описывают людей внешним образом, перечисляя наряду с индивидуальными свойствами описываемого лица его семью, вещи и разные внешние обстоятельства; их описания просты, недифференцированы, а оценки абсолютно однозначны (человек либо хороший, либо плохой). Между 7 и 12 годами происходит быстрое обогащение психологического словаря; оценки дифференцируются. Но даже сознавая, что люди иногда обнаруживают трудно совместимые друг с другом качества, ребенок еще не умеет объяснить эти противоречия. Сдвиг в сторону интеграции происходит примерно в 13 лет, когда подросток начинает рассматривать поведение человека в разных контекстах: как проявление индивидуальных качеств, как следствие предшествующих обстоятельств, как результат природных особенностей и т. д. Эта множественность контекстов разрушает прежний черно-белый образ и делает 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 восприятии человека выражаются, таким образом, в увеличении числа

¹ См. А. А. Бодалева. Формирование понятия о другом человеке как личности. Л., 1970; W. J. Livesley, D. B. Bromley. Person Perception in Childhood and Adolescence. London, 1973.

описательных категорий, появлении гибкости и определенности в их использовании, в повышении уровня избирательности, последовательности, сложности и интегрированности этой информации, использовании все более тонких оценок; в росте способности анализировать и объяснять поведение человека в целом; в усилении заботы об изложении материала, желании сделать его убедительным. Те же тенденции характерны для самоописаний, которые у подростков становятся гораздо более личностными и психологическими, сильнее подчеркивающими свои *отличия* от остальных людей. После 15 лет тенденция к психологизации описаний и самоописаний особенно усиливается; главное внимание сосредоточивается на выявлении скрытых детерминант поведения.

Из этих данных следует, что цельность, внутренняя *последовательность* «образа Я» растет вместе с его когнитивной сложностью. Однако интегративная тенденция, по-видимому, отстает от процессов дифференциации разных аспектов «Я». Это особенно характерно для переходного возраста, когда индивид особенно остро ощущает противоречивость, неупорядоченность своего «Я», что обусловлено как неопределенностью уровня притязаний, так и трудностями переориентации с внешней оценки на самооценку. Этим, видимо, отчасти объясняется и противоречивость выводов, к которым приходят исследователи самооценок: одни считают, что адекватность самооценок в переходном возрасте снижается, другие же констатируют ее рост.

Не совсем однозначны и данные об *устойчивости* «образа Я». В принципе она, как и устой-

чивость прочих установок и ценностных ориентации, с возрастом растет. Юписывая себя через определенные промежутки времени, взрослые делают это более последовательно, чем юноши, подростки и дети. Однако усредненные показатели здесь весьма ненадежны. Во-первых, разные свойства личности обладают объективно разной возрастной устойчивостью. Кроме того, одни люди изменяются при переходе от детства к отрочеству или от юности к зрелости значительно больше, чем другие. Это не может не сказываться на устойчивости «образа Я», то есть осознанных свойств этих людей.

В равной мере это относится и к проблеме *отчетливости*, «выпуклости» «Я». В принципе здесь наблюдается возрастной рост: от детства к юности и от юности к зрелости человек не только яснее осознает свою индивидуальность, но и придает ей большее значение, так что «образ Я» постепенно становится одной из центральных, главных установок личности, с которой она соотносит все свое поведение. Но этот процесс не является прямолинейным. Вместе с изменением *содержания* «образа Я» существенно меняется субъективная значимость отдельных его компонентов (например, внешности и интеллекта). В подростковом и юношеском возрасте масштаб самооценок заметно укрупняется; «внутренние» качества осознаются позже внешних, но зато в старшем возрасте им придают большее значение. Следует также различать *осознание* какого-либо качества и *озабоченность* им, повышенное внимание к нему. Озабоченность собой и тем впечатлением, которое он производит на других (одним из проявлений ее является застенчивость), — типичное свойство

подросткового и юношеского возраста, которое позже ослабевает.

Как же сказывается все это на содержании самосознания?

2. «Я» в своем представлении

Я в своем представлении — как короткая фраза в конце неоконченной повести: «Продолжение следует»...

Из почты «Комсомольской правды»

Периодом возникновения сознательного «Я», как бы постепенно ни формировались отдельные его компоненты, издавна считается *подростковый* и *юношеский* возраст. Уже Ж.-Ж. Руссо подчеркивал резкий перелом, каким сопровождается переход от детства к возмужалости, и называл юность эпохой «второго рождения»¹. Немецкий психолог Эдуард Шпра-нгер в 20-х годах построил целую теорию «открытия Я» как главного новообразования юношеского возраста, который продолжается, по его мнению, от 13 до 19 лет у женщин и от 14 до 22 лет у мужчин. Л. С. Выготский уточнил, что речь идет не об «открытии» чего-то ранее существовавшего, но неизвестного ребенку, а о *формировании* интегративного самосознания, но согласился, что процесс этот составляет квинт-эссенцию и главный итог переходного возраста, хронологические границы которого он считал подвижными. Практически все советские пси-

¹ См. Ж.-Ж. Руссо. Избр. соч. в трех томах, т. I, стр. 626.

хологи считают юность критическим периодом формирования самосознания¹.

Социальная ситуация развития *переходного* *возраста* включает в себя целый ряд автономных, хотя и взаимосвязанных процессов: сдвиги, происходящие в организме, завершение физического и полового созревания; изменения в содержании деятельности, общественном положении и структуре социальных ролей; перемены в структуре общения и круге «значимых других», на которых индивид ориентируется; развитие психических процессов и способностей, включая интеллект и эмоции; сдвиги в мотивационной сфере и ценностных ориентациях. Все эти процессы в их единстве стимулируют рост самосознания.

В прошлом многие психологи выводили рост самосознания и интереса к собственному «Я» у подростков и юношей непосредственно из процессов полового созревания. Половое созревание, нарастание физической силы, изменение внешних контуров тела, несомненно, активизируют у подростка интерес к самому себе. Но дело не в самих по себе физиологических процессах, а в том, что физическое созревание является одновременно *социальным символом*, знаком повзросления, возмужания, на который обращают внимание и за которым пристально следят другие, как взрослые, так и сверстники.

Сознание своей половой принадлежности во всех возрастах — один из наиболее важных и

¹ См. Л. И. Божович. Личность и ее формирование в детском возрасте. М., 1968; Д. В. Эльконин. К проблеме периодизации психического развития в детском возрасте.— «Вопросы психологии», 1971, № 4.

устойчивых элементов самосознания. Первичная половая идентификация — своеобразный стержень целой системы самооценок, посредством которой индивид определяет степень своего соответствия традиционным представлениям о половой принадлежности (насколько полноценно воплощены в нем черты мужчины или женщины).

Период полового созревания и непосредственно следующие за ним годы в этом отношении особенно уязвимы. Не последнее место при этом занимает оценка своего тела и наружности.

При всех индивидуальных и межкультурных различиях, тело обычно воспринимается как материальное воплощение («вместилище») «Я», обеспечивающее сохранность его границ, и как внешность, то есть выразительное средство коммуникации, обращенное к другим. Слова «внешность», «наружность» уже предполагают наличие определенных «внутренних» особенностей, причем не в физическом, а в психологическом смысле.

Свою телесную определенность человек обычно считает само собой разумеющейся. Отсутствие чувства «воплощенноеTM», переживание своего «Я» как существующего отдельно от тела, а тела — как простого объекта, «вещи» — характерный симптом деперсонализации. Это переживание сопровождается ощущением размытости, неопределенности психологических границ личности, повышенной застенчивостью, потребностью в том, чтобы кто-то другой «подтвердил» реальность «Я» и т. д.

Если человек не воспринимает своей субъектности «отдельно» от тела, то и обратное верно:

собственное тело включается в его самосознание как социальный объект, как нечто, воспринимаемое и оцениваемое другими. Тело характеризуется не только «закрытостью», тем, что оно «оболочка», «граница» «Я», но и своей «открытостью», экспрессивностью. Недаром интимность, даже когда имеется в виду чисто духовная близость, выражается словом «самораскрытие» и ассоциируется с идеей полного («душой и телом») слияния с другим.

Но хотя собственное тело кажется нам непосредственно данным, мы «знаем» его гораздо хуже многих отдаленных объектов. Психологи неоднократно проводили эксперименты, в ходе которых испытуемые должны были опознать себя по силуэтным фотографиям или указать, на каком из нескольких снимков представлены их собственные руки. Далеко не все могут это сделать. Человеку трудно определить пропорции тех частей своего тела, для которых не существует стандартных размеров.

Откуда эти затруднения? Человеческое тело с возрастом меняется, и иногда усвоить его новый облик трудно именно потому, что тело органически входит в целостный «образ Я». Некоторые части своего тела человек не воспринимает непосредственно, так как они скрыты от него анатомически. Он не слышит, как звучит «со стороны» его голос; прослушивание магнитофонной записи своего голоса часто вызывает у него смущение: мало того, что голос ему незнаком, он нередко слышит в нем интонации, выражающие свойства, которых в себе не осознавал или, по крайней мере, не думал, что они столь заметны. Воспринимая свои телесные, физические свойства «со стороны», человек чувст-

вует себя обнаженным и беззащитным. Наконец, осознанию многих телесных качеств препятствует и исторически сложившаяся система морально-психологических фильтров и запретов, о которых было уже сказано.

Тело — не только объект собственного интереса индивида, но и в известном смысле *социальная проблема*. Популярность ребенка и его положение среди сверстников в какой-то мере зависят от его физической привлекательности. Психологи показывали детям 4—7 лет фотографии их ровесников, товарищей по детскому саду, и просили указать, кого они особенно любят, кого не любят, а также тех, кто плохо себя ведет. Параллельно степень привлекательности изображенных на снимках детей оценивалась двумя независимыми «экспертами» — мужчиной и женщиной, никогда не видевшими этих детей. Сравнение показало, что внешне менее привлекательные дети значительно меньше любимы их товарищами и им чаще приписываются отрицательные поступки, причем с возрастом эта разница увеличивалась, особенно у мальчиков¹.

Чувствительны к внешности и взрослые. Ни один учитель не станет, конечно, сознательно давать поблажки 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 «сим-

¹ E. Berscheld and E. H. Walster. Physical Attractiveness. In: «Advances in Experimental Social Psychology», ed. by L. Berkowitz, vol. 7. N. Y., 1974.

патичные» дети, взрослые (разумеется, до определенного предела) склонны считать их случайными, нетипичными для данного ребенка. Напротив, от менее «симпатичных» детей ждут отрицательных поступков. И если оказывается, что они в самом деле ведут себя хуже, это может объясняться не тем, что они менее послушны, а тем, что, чувствуя пристрастность взрослых, ребенок идет им навстречу, «оправдывая» их ожидания.

В последние годы проведен целый ряд экспериментальных исследований, направленных на выяснение *критериев*, по которым люди считают одну внешность более, а другую — менее привлекательной. При всей их расплывчатости, такие предпочтения существуют. Например, из трех типов физической конституции безусловно привлекательным считается «мезоморфный» (высокий, мускулистый), непривлекательным — «эндоморфный» (толстый, тучный), а третий, «экторморфный» (худой, костлявый), занимает промежуточное положение. 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 (разумеется, мужские лица сравниваются только с мужскими, а женские — только с женскими), их мнения оказываются в целом довольно сходными и сравнительно мало зависят от пола и возраста. Хотя основания этих оценок зачастую неясны (люди больше сходятся в оценке *степени* привлекательности определенного лица или фигуры, чем в объяснении своих предпочтений), важную роль играет, по-видимому, степень соответствия оцениваемой внешности подразумеваемому, хо-

тя зачастую неосознанному, образцу, эталону «маскулинности» или «фемининности»*.

Едва ли не во всех известных нам культурах мужское начало ассоциируется с такими качествами, как рост и физическая сила. Причем (и это очень важно для понимания *социальной* природы подобных оценок и самооценок) люди не только судят о положении и достоинствах человека по его внешности, но и обратно: внешность человека оценивают, исходя из его положения.

Американский психолог П. Уилсон представлял учащимся нескольких классов своего колледжа одного и того же мужчину, которого он называл «мистер Инглэнд». В одном классе этот мужчина был представлен как «студент ив Кембриджа», во втором — как «лаборант», в третьем — как «преподаватель психологии», в четвертом — как «доктор Инглэнд, доцент из Кембриджа», в последнем — как «профессор Инглэнд из Кембриджа». После того как иностранный гость ушел, студентов попросили максимально точно оценить рост «мистера Инглэн-да». Оказалось, что по мере своего подъема по лестнице академических званий «мистер Инглэнд» неуклонно увеличивался и в росте, так что последняя группа оценила его рост на 5 дюймов выше, чем первая. Между тем рост преподавателя, который ходил вместе с «мистером Инглэндом» и звание которого не менялось,

¹ Мы употребляем здесь латинизированные термины, поскольку русские слова «мужественность» и «женственность» имеют более широкий этический смысл, непосредственно не связанный с половой принадлежностью. Слово же «маскулинность» означает не «мужественность», а «мужепоподобность».

во всех классах оценили совершенно одинаково. Этот остроумный эксперимент подтверждает заключение, что, чем выше социальный статус человека, тем больше люди склонны переоценивать его рост.

Если так обстоит дело у взрослых, надо ли удивляться той тесной связи между «величиной» и «величием», которая видна в следующих словах мальчика-пятиклассника, опубликованных «Комсомольской правдой»: «Хотя Юрий Гагарин был небольшого роста, я представляю его высоким. Ведь он совершил такой подвиг! А великий человек, мне кажется, должен быть обязательно большого роста». ~

Осознание и оценка ребенком своего тела и внешности начинается уже в первые годы его жизни. Но особое внимание оценке внешности и ее соответствия половому стереотипу уделяется в подростковом возрасте.

Подросток во всех отношениях обуреваем жаждой «нормы», чтобы все у него было «как у других». Но для этого возраста характерна как раз диспропорция — отсутствие «нормы». 14-летний мальчик может быть по своему физическому развитию и ребенком, и подростком, и сформировавшимся мужчиной. Вспомним кинофильм «Завтра — третье апреля». Все ребята, снимавшиеся в этой картине, — ровесники-шестиклассники, но одному можно дать на вид все 16, а другому — не больше 10 лет.

Разница в темпах развития оказывает заметное влияние на психику и самосознание. Сравнивая развитие рано (акселеранты) и поздно (ретарданты) созревающих мальчиков-подростков, психологи пришли к выводу, что первые имеют ряд преимуществ перед вторыми. Дело

не только и не столько во взаимосвязи физического и умственного развития (здесь возможны и диспропорции), сколько в том, что мальчи-ки-акселеранты увереннее чувствуют себя со сверстниками и имеют более благоприятный «образ Я». Раннее физическое развитие, давая преимущества в росте, физической силе и т. п., способствует повышению *престижа* у сверстников и уровня притязаний.

Сравнительное изучение двух групп 17-летних юношей показало, что ретарданты чаще испытывали чувство личностной неполноценности, зависимости от родителей, трудности в проявлении своих эмоций и т. д. Некоторые различия между акселерантами и ретардантами сохранились и во взрослом состоянии. Акселераты были более общительны, обладали более развитым самоконтролем. Раннее физическое созревание, по-видимому, способствует более раннему, а потому и более успешному усвоению норм и правил взрослого поведения. Но оборотной стороной этой ускоренной социализации является некоторая психологическая негибкость. Маль-чики-ретардаты оказались более эмоциональными, обладающими более развитым воображением, что очень важно при столкновении с новыми и неожиданными ситуациями.

Эти наблюдения нельзя, разумеется, возводить в ранг всеобщей закономерности. Число возможных вариантов развития очень велико, и одни и те же особенности индивидуального развития могут по-разному сказываться на разных этапах жизненного пути. Для завоевания престижа в мальчишеской компании иногда достаточно физической силы и спортивных достижений. Во взрослом мире выше ценится интел-

лектуальное развитие. Юноши, которые не уделяли учебе должного внимания, используя другие способы самоутверждения, со временем могут оказаться в худшем положении, чем их физически более слабые ровесники, которые компенсировали этот недостаток усиленным умственным трудом. Кстати, этот пример лишней раз подтверждает совместность биологических и социальных факторов развития. Особенности биологического созревания, его темп, ритм ставят перед индивидом определенную *проблему*, подлежащую решению. Но разрешение этой проблемы зависит от социальной ситуации, в которой находится формирующаяся личность, и от нее самой.

Взрослые (учителя и родители) не всегда учитывают, как много тайных тревог и страхов вызывают у подростков и юношей такие проблемы, как рост, вес, запоздание вторичных половых признаков и т. д. Между тем эти тревоги в переходном возрасте очень распространены. Не случайно подростки и юноши значительно чаще, чем люди других возрастов, становятся жертвами так называемого синдрома дисморфо-фобии (бред физического недостатка). Вот один пример. В детстве Виктор был внешне очень привлекательным мальчиком. Особенно нравились окружающим его красивые кудри. К 14 годам он, по его самооценке, заметно подурнел, у него поредели и перестали виться волосы. Одновременно он перестал пользоваться благосклонностью девочки, которой раньше нравился. Эти два момента, соединившись в сознании подростка в единый комплекс, и привели его к выводу, что он крайне непривлекателен. Мальчика легко можно было успокоить, сославшись

на неустойчивость детских увлечений, которая совсем не обязательно связана с изменением наружности, и убедить его, что даже без кудрей он вовсе не урод. Но Виктор держал эти болезненные переживания в глубочайшей тайне до 24 лет. Результат — трудности в общении, застенчивость и ряд других психологических особенностей, которые не исчезли полностью даже после того, как потеряла значение породившая их причина.

Подростковый эталон красоты и просто «приемлемой» внешности часто завышен, нереалистичен. Большинство мужчин отнюдь не обладают фигурами знаменитых атлетов, а женщины — лицами кинозвезд. Люди обычно оценивают внешность друг друга суммарно, по целостному впечатлению: у человека может быть приятное лицо, несмотря на неправильные черты или веснушки. Исследования, при которых испытуемые ранжировали степень привлекательности изображенных на фотографиях лиц, выявили один чрезвычайно интересный факт: хотя не было больших расхождений в оценке *степени привлекательности* разных портретов, 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).

Даже серьезный физический недостаток, который всем бросается в глаза и не позволяет человеку забыть о себе, может, как и любое другое свойство, выделяющее человека из окружающих, преломляться в его «Я» по-разному.

Вариант первый — исправление недостатка путем напряженных усилий. Так, например, хилый, болезненный мальчик Джонни Вейс-мюллер в результате усиленных занятий физкультурой стал чемпионом мира по плаванию и знаменитым «Тарзаном».

Вариант второй — уклонение от осознания неприятного качества (низкорослый мужчина склонен считать свой рост средним).

Вариант третий — смотреть на весь окружающий мир сквозь призму своего несчастья с вытекающей отсюда мнительностью, пессимизмом, иногда — озлоблением. Человеку кажется, что из-за его физического недостатка окружающие плохо относятся к нему или не принимают его всерьез; он становится раздражительным и агрессивным, и окружающие действительно начинают не любить его, «подкрепляя» тем самым его первоначальную установку.

Вариант четвертый — приспособление к установкам окружающих людей. Например, к низкорослым многие люди склонны относиться покровительственно, как к «маленьким» не только по росту, но и по возрасту. Можно оскорбляться этим и затевать конфликты, а можно и в самом деле вести себя инфантильно, пользуясь покровительством «больших».

Вариант пятый — компенсация недостатка в одной области достижениями в другой области.

Поскольку наша тема — «открытие Я», наибольший интерес для нас представляет период формирования личности. Но особенности тела и внешности психологически существенны и для взрослых, хотя, видимо, в меньшей степени. Человек привыкает к своей наружности, внутренне «принимает» ее и, находя определенную ком-

пенсацию ее недостаткам, перестает обращать на них внимание. Но травматические переживания, связанные с болезнью, чувством прощания с молодостью или появлением признаков старости, снова побуждают прислушиваться к себе, тянуться к зеркалу или, напротив, избегать его. Это характерно не только для женщин, которых волнуют первые морщины или ранняя седина, и многие мужчины болезненно переживают облысение, появление брюшка и т. д. Переживания, связанные с наступлением старости, тонко описаны в романе-эссе венгерского писателя Дюлы Ййеша «В ладье Харона, или Симптомы старости», причем писатель не случайно сравнивает начало старости с переходным возрастом.

Осознание своего тела и озабоченность внешностью — только ничтожная часть «открытия Я». Значительно важнее осознание своей особенности, индивидуальности, непохожести на других. Каждое новое отношение или социальная роль, усваиваемые подростком, — это новый аспект «Я», который нужно как-то сочетать, интегрировать с прежним опытом и установками. Для 13-летнего подростка и для 17-летнего юноши вопрос «Кто я?» одинаково актуален. Но содержание его различно. В первом случае речь идет об определении самых общих своих свойств и отличий от других, во втором — о социальном, мировоззренческом и моральном самоопределении.

Развитие самостоятельности есть не что иное, как переход от системы внешнего управления к самоуправлению. Всякое управление требует сведений, информации об объекте управления. При самоуправлении это должна быть инфор-

мация субъекта о самом себе. Уровень самосознания и степень сложности, интегрированности и устойчивости «образа Я» всегда тесно связаны с развитием *интеллекта*. В этом отношении ранняя юность также знаменует собой определенный рубеж.

В отличие от конкретного детского мышления, в 15—16-летнем возрасте человек уже оперирует обобщенными логическими формулами; он способен абстрагировать мыслительные операции от тех объектов, над которыми эти операции производятся. Юношеское мышление более гибко и одновременно более реалистично, чем детское. Оно схватывает многозначность слов и понятий. Более того, у старшеклассников появляется тяга к абстракции, к оперированию понятиями, формулами, гипотезами. Это накладывает отпечаток и на самый стиль мышления. Теоретизирование становится в этом возрасте насущной психологической потребностью. Вспомним Дюшку из «Весенних перевертышей» В. Тендрякова, с его двойками по математике и глубокой личной заинтересованностью в коренных вопросах устройства мироздания, от которых досадливо отмахиваются взрослые.

Юность — возраст горячих споров, предметом которых может быть все, что угодно, жадного философствования, теоретизирования даже на совершенно неизвестные темы, поисков формулы счастья и формулы любви. По выражению швейцарского психолога Жана Пиаже, даже девичья мечта о любимом — своего рода «теория», в которой запрограммировано множество моментов и обстоятельств, в действительности либо вовсе не встречающихся, либо сочетающихся крайне редко.

Этот стиль мышления проявляется и в само сознании. Юность особенно чувствительна к собственному «Я» и вообще «внутренним» психологическим проблемам. 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 обычно 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, нежели его внешний, «событийный» контекст.

Главное психологическое приобретение ранней юности — это открытие своего внутреннего мира. Для ребенка единственной осознаваемой реальностью является внешний мир, куда он проецирует и свою фантазию. Вполне осознавая свои поступки, он еще не осознает собственных психических состояний. Если ребенок сердится, он объясняет это тем, что кто-то его обидел, если радуется, то этому тоже находятся объективные причины. Напротив, для юноши внешний, физический мир — только одна из возможностей субъективного опыта, средоточием которого является он сам. Очень образно выразила это ощущение одна 15-летняя девочка, которая на вопрос психолога: «Какая вещь кажется тебе наиболее реальной?» — ответила: «Я сама».

Обретая способность погружаться в себя, в свои переживания, юное существо открывает целый мир новых эмоций, красоту природы, звуки музыки, новые краски. Открытия эти неред-

ко 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 только как производные от каких-то внешних событий, а как состояния своего собственного «Я».

«Ни в какой другой год я не чувствовала себя взрослее, чем сейчас,— пишет восьмиклассница.— Это произошло как-то внезапно. У меня как будто раскрылись глаза на весь мир. Все оставалось вроде бы прежними папа и мама, школа, любимые тома Тургенева, Чехова, Гончарова, Достоевского. Но я с радостью замечала, что не просто слушаю, смотрю, читаю. Я могу теперь отличить хорошее от плохого, искреннее от фальшивого, ненужное от полезного. У меня появилась способность оценивать чужие и, главное, свои поступки».

«Открытие» своего внутреннего мира — очень важное, радостное и волнующее событие, но оно вызывает и много тревожных, драматических переживаний. Оказывается, «внутреннее Я» может не совпадать с «внешним» поведением, актуализируя проблему самоконтроля. Не случайно жалобы на слабоволие — самая распространенная форма подростковой и юношеской самокритики.

Вместе с сознанием своей уникальности, неповторимости, непохожести на других приходит чувство одиночества. Юношеское «Я» еще очень неопределенно, расплывчато, диффузно; оно нередко переживается как смутное беспокойство или ощущение внутренней пустоты,

которую чем-то необходимо заполнить. Это порождает острую *потребность в общении* и одновременно *повышение его избирательности*, потребность в уединении, в тишине природы, в молчании, в том, чтобы услышать свой внутренний голос не заглушенным суетливой будничной повседневностью. «Теперь нет желания появляться во дворе, где всегда шум и гам, хочется уединиться, помечтать или подумать о чем-либо, хочется одному постоять у картины, побродить по городу, а потом опять вернуться к ребятам», — пишет ленинградский восьмиклассник.

До подросткового возраста свои отличия от других привлекают внимание ребенка только в исключительных, конфликтных обстоятельствах. Ребенок не рефлексирует по этому поводу. В юности «Я» становится проблемой. «Странное чувство сейчас преследует меня, — пишет в своем дневнике восьмиклассница. — Я чувствую одиночество. Раньше я, наверно, была центром общества, а теперь — нет. Но как ни удивительно, меня это не задевает, не обижает. Мне стало нравиться одиночество. Мне хочется, чтобы никто не влезал в мою жизнь».

В данном случае запись в дневнике лишь фиксирует новое, непривычное переживание. Но подобное переживание может быть и острым, и драматичным, тем более что распространенное в ранней юности преувеличение своей уникальности нередко рождает застенчивость, страх показаться смешным, «потерять себя» в общении. Поэтому напряженная потребность в близости, поиск «альтер эго» и жажда излить душу часто сочетаются с неудо-

влетворенностью существующими формами общения.

Не менее сложные задачи ставит перед личностью чувство *необратимости времени*. Ребенок слабо ощущает течение времени. Из всех измерений времени самым важным, а то и единственным, является для него *настоящее*, «тут» и «сейчас». Детская ретроспектива в прошлое невелика, поскольку все значимые переживания ребенка связаны только с его ограниченным личным опытом. Будущее также представляется ему только в самом общем виде.

С возрастом заметно увеличивается субъективная скорость течения времени: юноши, говоря о времени, используют статические образы («дорога, ведущая в гору», «спокойный океан»), а пожилые люди выбирают метафоры, подчеркивающие скорость времени («бегущий вор», «скачущий всадник» и т. д.). С ощущением ускорения времени связаны и различия *качественного* порядка.

У индивида, как и у культуры, в которой он существует, имеется несколько разных понятий времени. Особенно важно соотношение *исторического* и *личного* времени. В детстве и отрочестве историческое время воспринимается как нечто безличное, объективное: подросток может знать хронологическую последовательность событий и длительность эпох и тем не менее они могут казаться ему одинаково далекими; то, что было тридцать — сорок лет назад, для него почти такая же «древность», как то, что происходило в начале нашей эры. Чтобы осознать и прочувствовать историческое прошлое и свою связь с ним, оно должно стать

фактом личного опыта. Это происходит, например, когда «красные следопыты» идут по следам героев Отечественной войны или слышат живой рассказ очевидца.

Личное время всегда переживается как нетто живое, конкретное, связанное с какими-то значимыми событиями и мотивами. Но значение разных проекций времени — прошлого, настоящего и будущего — неодинаково для людей разного возраста.

Главным измерением времени в самосознании юности является *будущее*, к которому он себя готовит. Мечты о будущем занимают центральное место в его переживаниях. Сегодняшнее «Я» для него только залог будущего, момент становления. Но как сознание своей неповторимости и особенности приводит личность к «открытию» одиночества, так чувство текучести и необратимости времени сталкивает ее с проблемой *конечности своего существования*.

Хотя ребенок рано начинает интересоваться темой смерти (это видно, например, из книги К. Чуковского «От двух до пяти»), такой интерес в большинстве случаев является у него чисто познавательным (откуда приходят и куда уходят люди?), а полученная информация не распространяется на себя: все умрут, а я останусь. Отождествляя жизнь с движением, маленький ребенок еще не различает одушевленные и неодушевленные предметы. Смерть кажется ему в принципе обратимой («Бабушка, ты умрешь, а потом снова оживешь?») или похожей на сон. Иногда ребенок ассоциирует смерть с утратой или поломкой любимой игрушки. Между 5 и 9 годами, сталкиваясь с реальностью смерти, многие дети персонифицируют

ее как невидимое существо, наделенное таинственными и ужасными качествами; часто смерть ассоциируется с темнотой, появляется особого вида тревожность и страх смерти. Как и другие детские страхи, со временем он проходит, но в переходном возрасте проблема смерти возникает вновь¹.

Юношеское философствование не может обойти проблему смерти, которая становится одновременно теоретической и экзистенциальной, занимая важное место в размышлениях и дневниках молодежи. Мысль о неизбежности собственной смерти вызывает у многих подростков смятение и ужас.

В. А. Сухомлинский описывает мальчика, у которого эта мысль вызвала нервное потрясение: «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

¹ L. D. Hankoff, Adolescence and the Crisis of Dying.— «Adolescence», vol. X, N 39, Fall 1975, p. 373—389.

так же, как и лошадь... Разве так можно говорить?»¹

Конечно, так драматично вопрос ставится не всегда. Но само это переживание, по-видимому, универсально. Именно отказ от детской веры в личное бессмертие и принятие неизбежности смерти побуждает человека всерьез задумываться о смысле жизни, о том, как лучше прожить ее. Бессмертному некуда спешить, ему незачем думать о самореализации, бесконечная жизнь не имеет цены. Иное дело — человек, прочувствовавший и осознавший свою конечность. Если осознание своей особенности является предпосылкой сознательного определения своего места и своих отношений с окружающими, то новое чувство времени, включая и сознание конечности жизни, стимулирует рассмотрение себя в определенной исторической перспективе: что я могу, хочу и должен сделать?

Проблема эта очень многогранна. Расширение временной перспективы прежде всего актуализирует и активизирует возрастное самосознание: каковы реальные возможности моего возраста, маленький я или большой, чем я и мои сверстники отличаемся от взрослых?

Ребенок принимает различие детского и взрослого миров и то, что отношения между ними неравноправны, как нечто бесспорное, само собой разумеющееся. Подросток и юноша стоят уже где-то на стыке этих двух миров, и пограничность положения во многом определяет свойства их психики, включая и самосознание.

¹ В. А. Сухомлинский. Рождение гражданина. М., 1971, стр. 69.

Л. С. Выготский, а вслед за ним и все советские психологи главным новообразованием подросткового возраста считают «чувство взрослости». Хотя ориентация на взрослые ценности и сравнение со взрослыми зачастую заставляют подростка снова видеть себя относительно маленьким, несамостоятельным, в отличие от ребенка он уже не считает такое положение нормальным и стремится его преодолеть. С этим связана противоречивость подросткового «чувства взрослости»: *претендуя* на то, чтобы быть взрослым, он в то же время *знает*, что уровень его притязаний далеко не во всем подтвержден и оправдан. Это побуждает его рассматривать себя как представителя особого, полувзрослого, «третьего мира».

Существенна, однако, не только *степень* подобной возрастной дифференциации, но и ее *признаки*. В письме, опубликованном «Комсомольской правдой», 16-летний москвич Алик так выразил юношеское «желание выделиться, быть непохожим на взрослых»: «Я курю... чтобы считаться взрослым, вернее, быть на них похожим. А вот одеваемся мы так, чтобы не быть на них похожими. Почему такое противоречие? Мне кажется, что джинсы или майка с короткими рукавами — не просто удобная одежда для нас, еще растущих по 4—5 сантиметров в год. Но это как будто и униформа, как будто мы — игроки одной команды или служащие цирка. Увидишь в толпе парня в джинсах, с сумкой через плечо и сразу узнаешь: «свой». Так же и девчонок своих мы узнаем по некоторым[^] внешним приметам».

Но желание быть «как все» приходит в противоречие с потребностью в индивидуализации

и самоутверждении себя как личности. «Мы отличаемся от других своей манерой одеваться,— продолжает Алик,— то есть непохожи на «других». Но при этом как две капли воды похожи «друг на друга». Одни и те же диски слушаем, одинаковыми словами выражаем свой восторг или неприязнь, одни и те же слова говорим девчонкам...» А человеку хочется быть особенным, быть личностью.

Чувство возрастно-групповой принадлежности, которое внешне проявляется в стремлении выглядеть «как все свои», не исключает у молодежи целого ряда других, более емких социальных «Мы», характеризующих поколение в целом, прежде всего в отношении главных, *мировоззренческих* вопросов. Об этих «Мы» речь пойдет дальше.

Формирование новой временной перспективы сопряжено с известными психологическими трудностями. Обостренное чувство необратимости времени нередко соседствует в юношеском сознании с нежеланием замечать его течение, с ощущением, будто время остановилось. Подобная «остановка» времени 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, старым, все испытавшим. Лермонтовское «Не правда ль, кто не стар в осьмнадцать лет, тот, верно, не видал людей и свет...»¹ не ограничено рамками его эпохи.

¹ М. Ю. Лермонтов. Собр. соч. в четырех томах, т. II. М., 1976, стр. 375.

Надежда на личное бессмертие или заменяющую его бессмертную славу может перемешаться с паническим страхом старости и смерти. «Вот мне исполнилось уже семнадцать лет,— читаем в дневнике В. В. Вересаева.— Кажется, как недавно еще был я маленьким карапузиком,— а теперь уж ровесницы мои совсем взрослые девушки, и сам я — уж юноша с пробивающимися усами. О время, время! Как скоро летишь ты! Не успеешь и оглянуться, как придет старость — холодная, дряхлая старость»¹.

Расплывчатость представлений о времени сказывается и на самосознании. Страстная жажда нового опыта соседствует у некоторых людей со страхом перед жизнью. Одни буквально рвутся вон из детства, у других расставание с его беззаботностью проходит мучительно.

Каждый возраст жизни, как и каждое время года, имеет свою собственную прелесть. Психологами давно уже высказана (хотя и не доказана) мысль, что разные люди не одинаково хорошо чувствуют себя в разных фазах жизненного цикла. Есть люди, которые, подобно Марселю Прусту или Жану Кокто, по выражению Андре Моруа, навсегда «отмечены печатью детства»²: они не могут сбросить с себя мягкие оковы детской зависимости от матери; суровый и деятельный мир взрослых остается им внутренне чужд. Для других лучшим

¹ В. В. Вересаев. Собр. соч. в пяти томах, т. 5. М., 1961, стр. 177-178.

² См. А. Моруа. Литературные портреты. М., 1970, стр. 235.

временем жизни является кипучая, бурная, переменчивая юность. Третьи полнее всего раскрываются в творческом, конструктивном зрелом возрасте. Даже старость, при всех ее тяготах, имеет свои положительные стороны. В. В. Вересаев, в юности безумно боявшийся постареть, на склоне лет писал, что страх этот был напрасен, ибо приобретенная опытом мудрость компенсирует неизбежные потери. «Вспоминаю скомканную тревожность юности, ноющие муки самолюбия, буйно набухающие на душе болезненные наросты, темно бушующие, унижающие тело страсти, безглазое метание в гуще обступающих вопросов, непонимание себя, неумение подступить к жизни... А теперь — каким-то крепким шитом прикрылась душа, не так уж легко ранят ее наружные беды, обиды, удары по самолюбию; в руках как будто надежный компас, не страшна обступившая чаша; зорче стали духовные глаза, в душе — ясность, твердость и благодарность к жизни»¹.

Немецкий психолог К. Конрад в свое время пытался применить в генетической психологии теорию «конституциональных типов» Эрнста Кречмера. Сравнивая представителей двух главных «больших» психозов — шизофрении и маниакально-депрессивного (циклотимии), Кречмер предположил, что здоровых людей также можно расположить по этой «оси»: на одном полюсе стоят люди шизоидного типа — замкнутые, углубленные в себя, на другом — общительные, но отличающиеся неустойчиво-

¹ В. В. Вересаев. Собр. соч. в пяти томах, т. 5, стр. 179.

стыр настроений, циклоиды. Применив эту типологию к этапам жизненного пути, Конрад пришел к выводу, что «циклоидный» взрослый по своему поведению и отношению к жизни напоминает ребенка и само позднее детство — это «циклоидный» период. Юность, напротив, обладает «шизоидными» свойствами. Поэтому у «шизоидного» подростка она протекает драматично и болезненно, а у «циклоидного» — легко, ибо тип его личности уравнивает возрастные тенденции (склонность к уходу в себя, самонаблюдение и т. п.). Но хотя зависимость типа развития от типа личности более чем вероятна, вряд ли можно свести хр и другое к конституциональным свойствам.

Мы нарочито подчеркиваем здесь острые углы и противоречия рождения «Я». Фактически они проявляются далеко не у всех людей и в разной степени. Было бы совершенно неверно представлять юношу, не говоря уже о подростке, рефлексирующим меланхоликом или резонером. Отвечая на просьбу «Алого паруса» дописать предложение «Я в своем представлении...», многие авторы писем замечали, что поставленный газетой вопрос впервые побудил их всерьез задуматься о себе.

Хотя грань между подростковым и юношеским возрастом, особенно учитывая неравномерность физического и общего развития, нащупывается далеко не во всем, условно можно считать, что в подростковом возрасте (12—14 лет) формируются в первую очередь те компоненты «Я», которые связаны с осознанием своего сходства и отличия от других людей, а в юности (15—18 лет) на первый план выдвигается социальное самоопределение, выбор жиз-

ненного пути, мировоззрения и определение своего места в мире.

Подросток редко отдает себе *сознательный* отчет в своих переживаниях, но подсознательно он внимательно прислушивается к себе. Это вызывает значительные колебания в устойчивости его «образа Я» и уровня самоуважения.

Американские психологи изучили и сопоставили «образы Я» трех возрастных групп школьников — с 8 до 11, с 12 до 14 и старше 15 лет. Наиболее трудным с точки зрения самосознания оказался подростковый возраст (12—14 лет). В этом возрасте усиливается склонность к самонаблюдению, эгоцентризм, снижается устойчивость «образов Я», несколько снижается общее самоуважение и существенно изменяется самооценка некоторых качеств. Подросткам значительно чаще, нежели младшим детям, кажется, что родители, учителя и сверстники о них дурного мнения. Чаще испытывают они и депрессивные состояния. У девочек все эти процессы выражены значительно сильнее, чем у мальчиков. С переходом из подростковой фазы развития в юношескую положение улучшается. После 15 лет снова наблюдается рост самоуважения, ослабевает застенчивость, более устойчивыми становятся самооценки. Однако озабоченность собой у юношей все-таки выше, чем у детей¹.

Сходную картину рисуют и многие другие исследования. Так, изучение «образов Я» у немецких гимназистов в возрасте 12, 16 и 19 лет

¹ R. G. Simmons, F. Rosenberg, M. Rosenberg. Disturbance in the Self-image at Adolescence.—«American Sociological Review», 1973, vol. 38 (October), N 5, p. 553—568.

показало значительное изменение от 12 к 16 годам, после чего «образ Я» стабилизируется¹. Французский психолог Бьянка Заззо различает подростковый «трудный возраст», который длится 2,5—3,5 года и стержнем которого является осознание собственной индивидуальности и завершение психосексуальной идентификации, и «кризис юности», связанный с выработкой мировоззрения, политическим самоопределением, выбором профессии, решением вопроса о смысле жизни и т. д.².

О «трудностях подросткового и юношеского возраста свидетельствуют и советские психологи (хотя в СССР не проводилось специальных исследований, посвященных возрастной динамике «образа Я», этот вопрос неоднократно затрагивался по ходу изучения других проблем). Так, В. Р. Кисловская отмечает у 14—15-летних значительно более высокий, чем у младших, уровень тревожности; они более интра-версивны, склонны к уходу в себя и самонаблюдению³. По данным А. А. Меграбяна, в этом возрасте резко увеличивается число случаев деперсонализации⁴. Сами «нормы» психического здоровья для подростков отличны от взрослых. К 17—18 годам психические

¹ W. Hornstein u. a. Lernen im Jugendalter. Ergebnisse, Fragestellungen und Probleme sozialwissenschaftlicher Forschung. Stuttgart, Klett, 1975, S. 394—395.

² B. Zazzo. Psychologie différentielle de l'adolescence Paris, 1966, p. 170—186.

³ См. В. Р. Кисловская. Положение в коллективе и тревожность личности.— «Материалы IV съезда Всесоюзного общества психологов». Тбилиси, 1971.

⁴ См. А. А. Меграбян. Деперсонализация. Ереван, 1962; см. также А. Е. Лично. Психопатии и акцентуации характера у подростков. Л., 1977.

процессы стабилизируются и человек приобретает свой «нормальный» (уже не возрастной) характер.

Изучая проблему возрастного игменения «образа Я», необходимо иметь в виду, что длительность переходного возраста и острота связанных с ним переживаний зависят от многих конкретных условий, включая социально-средовые факторы. В упомянутом исследовании американских психологов наибольшие трудности в самосознании испытывали те подростки, у которых фаза полового созревания совпала с переходом в другую школу. По-видимому, половое созревание не столько само по себе подрывает существующий у подростка «образ Я», сколько повышает ранимость и чувствительность личности к *изменениям среды*, которые делают этот образ проблематичным. На содержании «образа Я» сказываются отношения в семье. Французские исследователи отмечали, в частности, что внутрисемейные отношения, от которых во многом зависит самочувствие подростка, существенно различны в рабочих и в буржуазно-интеллигентских семьях. У учащихся гимназий отношения с родителями более напряженные, чем у их работающих сверстников, даже если те и другие имеют одинаковое количество карманных денег; работающие юноши чувствуют себя более взрослыми и самостоятельными.

Весьма существенны различия между полами. Вследствие более раннего физического созревания девочек собственное «Я» попадает в орбиту их внимания раньше, чем у мальчиков. По сравнению с мужчинами женщины во всех возрастах более склонны к невротизму и

тревожности, внимательнее прислушиваются к своим внутренним переживаниям, чаще испытывают одиночество. По данным американских исследователей Р. Симмонс и Ф. Розенберг, между 8—11-летними мальчиками и девочками еще нет существенной разницы в «образе Я». У подростков эта разница уже весьма значительна: высокую озабоченность собой обнаружили 41% девочек и только 29% мальчиков, неустойчивый «образ Я» характерен для 43% девочек и 30% мальчиков, пониженным самоуважением страдают 32% девочек и 26% мальчиков и т. д.¹ Очевидно, что девочки тяжелее переживают переходный возраст.[^]

Различия в «образе Я» в зависимости от половой принадлежности наглядно проявляются и при сравнении мужских и женских дневников. Не говоря о том, что девочки раньше начинают вести дневники и делают это гораздо чаще и систематичнее, чем мальчики, девичьи дневники отличаются большей интимностью. Это главным образом описание и анализ собственных чувств и переживаний, особенно любовных, разговор с собой и о себе. Юношеские дневники более разнообразны и предметны, шире отражают интеллектуальные увлечения и интересы авторов, их практическую деятельность; зато эмоциональные переживания описываются скупее и сдержаннее. Существенно различаются и ретроспективные описания «трудного возраста» юношами и девушками. Юношеские самоописания динамичнее, акцент

¹ F. R. Rosenberg and R. G. Simmons. Sex Differences in the Self-Concept in Adolescence.—«Sex Roles», vol. 1 (1975), N 2, p. 147—159.

в них делается на появлении новых интересов, видов деятельности и т. п. Девушки более субъективны; в их самоописаниях говорится больше всего о чувствах¹. Не совсем одинаково и содержание юношеских и девичьих «образов Я». Мальчики обычно ищут подтверждения своей ценности в трудовых, учебных или спортивных достижениях, девушки чаще апеллируют к-одо-брению окружающих. Судя по их самооценкам, мальчики кажутся себе более энергичными, деловыми и властными, чем девушки. Так ли это на самом деле — вопрос открытый. По данным многих исследований, мужчины во всех возрастах склонны переоценивать свои качества, будь то положение в группе или личные способности. Женские самооценки обычно скромнее и реалистичнее. Вполне возможно, впрочем, что завышенные самооценки помогают мальчикам воспитывать в себе качества, которых требует от них стереотип «маскулинности».

3. «Эго» и «альтер»

к Подлинная сущность любви состоит в том, чтобы отказаться от сознания самого себя, забыть себя в другом «я» и, однако, в этом исчезновении и забвении -впервые' обрести самого себя и обладать собою.

Гегель

Человек открывает себя и существует только через другого, по отношению к другому. Лингвистическая взаимообратимость «Я» и «Ты»,

¹ B. Zazzo. Psychologic differentielle de l'adolescence, p. 176.

«признающее самосознание» Гегеля, фейерба-ховское «обнаружение Я в Ты», марксова формула о Петре и Павле, социально-психологические исследования принятия роли другого — все они, хотя и с разных сторон, подходят к одной и той же проблеме. Человек ищет свое подобие, «другое Я», с которым он мог бы разделить собственную идентичность.

В рамках генетической психологии эта проблема разделяется на два главных вопроса: как меняется с возрастом «значимый другой», в которого «смотрится» и в общении с которым личность формирует свое «Я», и какие изменения происходят при это» в природе самой коммуникации, как созревает и развивается способность человека узнавать себя в другом и раскрывать в общении собственное «Я»?

Первые и самые значимые люди в жизни ребенка, безусловно, родители. Их влияние не только самое сильное и всеобъемлющее, но и самое Длительное. Стиль воспитания в семье накладывает неизгладимый отпечаток на личность. Сопоставив уровень самоуважения подростков с условиями их семейного воспитания, психологи пришли к выводу, что наибольшим самоуважением обладают люди, родители которых сочетали *теплое эмоциональное отношение* к детям (моральная поддержка, преобладание положительных, поощрительных воздействий над запретами и наказаниями) с *четко определенными правилами* поведения, в пределах которых, однако, детям был предоставлен достаточный простор для личной инициативы.

Общение с родителями важно не только в детстве, но и в последующие годы жизни. При всей своей тяге к самостоятельности, подростки и юноши остро нуждаются в жизненном опыте и помощи старших. Многие волнующие проблемы они вообще не могут обсуждать со сверстниками: мешает самолюбие. Да и какой совет может дать человек, который прожил так же -мало, как ты? Родители остаются для них важным эталоном поведения. В этой связи представляют интерес данные педагога Т. Н. Мальковской. На вопрос: «Хотели бы вы быть таким человеком, как ваши родители?» — положительный ответ дали 71% опрошенных ленинградских старшеклассников. Хотели бы походить на родителей «кое в чем» 10%, совсем не хотели бы — 7%, уклонились от ответа 11% ^ Отвечая на вопрос: «Чье понимание для вас важнее всего, независимо от того, как фактически понимает вас этот человек?», большинство московских мальчиков (с 5-го по 10-й класс), опрошенных А. В. Мудриком, поставило на первое место опять-таки родителей.

Тем не менее реальные взаимоотношения старшеклассников с родителями часто обременены конфликтами, связанными с отсутствием или недостатком взаимопонимания. В исследовании юношеской дружбы мы специально фиксировали, как оценивают ребята уровень понимания со стороны родителей, легкость общения и свою собственную откровенность с ними. Оказалось, что по всем этим показателям родители уступают друзьям-сверстникам и что сте-

¹ См. Т. Н. Мальковская. Воспитание социальной активности старших школьников. Л., 1973, стр. 76.

пень психологической близости с родителями резко снижается от 7-го класса к 9-му¹.

Отчасти это объясняется психологией взрослых, не желающих замечать изменение внутреннего мира детей. Рассуждая теоретически, родители знают о своем ребенке значительно больше, чем кто бы то ни было другой, даже больше, чем он сам. Ведь они наблюдают за ним изо дня в день на протяжении всей его жизни. Но изменения, происходящие с подростком и юношей, часто совершаются слишком быстро и ускользают от родительского глаза. Ребенок вырос, изменился, а любящие родители все еще видят его таким, какая он был несколько лет назад, причем собственное мнение кажется им непогрешимым.

В рамках уже упомянутого исследования юношеской дружбы группе ленинградских девятиклассников было предложено оценить себя с учетом шестнадцати различных качеств (доброта, общительность, смелость, самообладание, уверенность в себе и т. д.) по пятибалльной системе, а затем предсказать, как их оценят по этой же системе родители, друзья и одноклассники. Когда затем попросили отцов и матерей в свою очередь оценить качества своих детей и предсказать их самооценки, выяснилось, что дети гораздо точнее представляют себе, как их оценят родители, чем родители — детские самооценки (подобный же результат на значительно большем материале получил и французский психолог Родригес Томе). Наиболее вдумчивым

¹ Подробнее об этом см. И. С. Кон, В. А. Лосенков. Юношеская дружба как объект эмпирического исследования.— В кн.: «Проблемы общения и воспитания», вып. 2. Тарту, 1974.

родителям задача представить себе самооценку своего отпрыска показалась интересной, но весьма трудной. А некоторые не могли даже понять смысла задания: «Что значит — оцените качества сына так, как он сам их оценивает? Я лучше знаю, каков он на самом деле». Даже добросовестно пытаясь стать на точку зрения детей, многие родители оказались неспособными отрешиться от своих собственных суждений: то, что представлялось им «самооценкой» сына или дочери, на самом деле было их родительской оценкой. А ведь это значит, что самосознание ребенка, его «Я», родителям неизвестно.

Дело, конечно, не в том, что дети якобы пронищательнее или чувствительнее родителей. Предсказать родительскую оценку не так уж трудно, потому что она в той или иной форме неоднократно высказывалась. К примеру, ожидание от родителей сильно заниженных по сравнению с самооценкой оценок по «самообладанию» и «способности понять другого человека» отражает извечные родительские сетования на невыдержанность и нечуткость детей. Отношение родителей к себе сыновья и дочери имели время изучить в совершенстве. Родителям же приходится оценивать недавно возникшее, изменчивое и противоречивое юношеское «Я». Но проблема не становится от этого менее острой: ложные или упрощенные представления об «образе Я» сына или дочери серьезно затрудняют взаимопонимание.

Еще сильнее влияют на взаимопонимание сдвиги, происходящие в детской психологии.

Привязанность к родителям имеет характер органической данности, основанной на изначальной, тотальной *зависимости* ребенка. Для

любящей мамы он всегда, независимо от возраста, остается ребенком — «моим мальчиком» или «моей девочкой». Маленькому ребенку эта роль дает очень важное для него чувство надежности, безопасности. Но с возрастом такая зависимость начинает тяготить его. Становясь старше, ребенок разрывает пуповину своих прежних отношений, основанных на зависимости от старших, переоценивает и перестраивает их, включая в новую, более сложную систему, в которой он занимает самостоятельную и даже центральную роль. Рано или поздно человек должен почувствовать себя самостоятельным и получить подтверждение своей ценности от людей, которых он сам для этого выберет и которые признают эту его автономию. Мнение о себе родителей не только давно известно, но и не так уж интересно; гораздо важнее узнать, можешь ли ты внушить привязанность и вызвать интерес у кого-то другого.

Громадное значение имеет в этом смысле общество *сверстников*. Даже у самых маленьких детей, которые, как еще недавно полагали ученые, вообще не нуждаются в обществе сверстников, ровесники вызывают совсем особый интерес и общение с ними качественно отличается от общения ребенка со взрослыми. У четырех-шестилетних детей потребность в сверстниках выступает уже осознанно. «Мне надо ребенок, а ты не ребенок», — заявил шестилетний мальчик матери, которая предложила заменить собой непришедших товарищей.

Речь идет не только и не столько о «переориентации» с одних значимых лиц (взрослые) на других (сверстники), сколько о *функциональной дифференциации* отношений с ними. «Зна-

чимостью» родителей и сверстников принципиально неодинакова в разных сферах деятельности. При опросе группы крымских старшеклассников, отвечая на вопрос, с кем они предпочли бы проводить свободное время, мальчики поставили родителей на последнее, шестое, а девочки — на четвертое место; компания сверстников для них явно предпочтительнее. Зато, отвечая на вопрос: «С кем бы ты стал советоваться в сложной житейской ситуации?», и те и другие поставили на первое место мать, на втором месте у мальчиков оказался отец, у девочек — друг (подруга). Иначе говоря, с товарищами приятно развлекаться, с друзьями — говорить о своих переживаниях, но в трудную минуту лучше все-таки обратиться к маме...

Но дифференциация отношений предполагает также развитие коммуникативных свойств личности, ее способности к психологическому сближению и слиянию с другим (в психологической литературе этот процесс называют *идентификацией*, или принятием роли другого).

В любом развитом языке имеется ряд понятий, обозначающих различные оттенки душевной близости, общности, совместности переживаний и чувств, — сопереживание, сочувствие, сострадание. Все эти понятия описывают процесс, в ходе которого индивид не просто «расшифровывает» эмоциональное состояние другого, но как бы настраивается на чужую волну, идентифицируется с другим, воспроизводит его переживания в себе.

Психология этого процесса очень сложна. Немецкий философ Макс Шелер в книге «Сущность и формы симпатии» различал несколько форм эмоциональной близости: «совместное чув-

ствование», обусловленное общностью переживаний; эмоциональное заражение, например в возбужденной толпе; «идиопатическую идентификацию», психологическую ассимиляцию другого, растворение его в собственном «Я», уподобление другого себе; «гетеропатическую идентификацию», саморастворение в другом, стремление жить отраженной жизнью другого; взаимное слияние, когда границы между двумя «Я» стираются и люди чувствуют себя в буквальном смысле слова единым существом. Собственно симпатия, по Шелеру, — это состояние эмоциональной близости к другому, при котором, однако, сохраняется известная психологическая дистанция: симпатизируя другому, человек вместе с тем сознает различие его и своей индивидуальностей.

В современной психологии способность непосредственного *эмоционального* отклика на переживания другого называется *эмпатией* («вчувствование»), а *когнитивная* способность осознания эмоциональных состояний, целей и мотивов другого в его собственной жизненной перспективе, с его точки зрения называется *по-ниманием*. Последнее отличается как от непосредственной эмоциональной эмпатии (вид плачущего человека невольно вызывает сочувствие, хотя и неизвестна причина плача), так и от чисто объективного, «внешнего» объяснения его поступков. Понять человека — значит войти в его положение, посмотреть на мир его глазами, поместить себя в систему его целей и мотивов.

Непосредственные эмпатические реакции являются, по-видимому, врожденными или, во всяком случае, формируются в первые же дни

жизни, задолго до того, как ребенок научается отличать себя от других. Уже двухдневный младенец, слыша крик другого ребенка, начинает плакать, причем это не просто подражание, а следствие некоторого эмоционального дискомфорта. Взрослые часто умиляются, глядя, как чутко улавливают настроение окружающих, плачут или смеются вместе с ними маленькие дети. Но из-за ограниченности своего жизненного опыта и интеллекта маленький ребенок еще не способен поставить себя на место другого. Чаще всего он просто приписывает другим свои собственные мотивы. Малыши легко «от-талкивают» чужое страдание, отказываются до-сматривать до конца грустные пьесы, требуют, чтобы у книжки обязательно был- счастливый конец. Еще К. Чуковский заметил, что маленькие дети принимают судьбу своих любимых сказочных персонажей так близко к сердцу не по доброте, а потому, что они непосредственно отождествляют себя с ними¹. Ребенок не сочувствует другому, а скорее *чувствует* себя этим другим.

В детском поведении вначале нет еще ни эгоизма, ни альтруизма во взрослом значении этих слов, а только зачатки того и другого. Успокаивая плачущего товарища, ребенок стремится прежде всего устранить вызванный эмпатиче-ским расстройством эмоциональный дискомфорт «в себе». Детское «Я» на этой стадии развития еще не противопоставляется «другому», но включает его в себя вместе с ситуацией взаимодействия.

¹ См. К. Чуковский. От двух до пяти. М., 1958. стр. 135.

Чтобы эмпатия сменилась избирательной симпатией, а примитивная идентификация с другим — пониманием, ребенок должен предварительно осознать «другого» как отличного от самого себя. Процесс этот идет строго параллельно росту самосознания¹. Годовалые дети уже различают других людей как вполне самостоятельные физические существа, но еще не сознают их психической автономии. Например, желая утешить расстроенного взрослого, ребенок протягивает ему свою любимую игрушку, но не может представить себе, что у взрослого есть иные, свои предпочтения. В 2—3 года ребенок начинает осознавать, что другие люди имеют внутренние состояния и настроения, которые независимы от его собственных душевных состояний. Но чужой внутренний мир, как и свои собственные переживания, ребенок еще не может вычленил из той или иной конкретной ситуации. Только между 6 а 9 годами, одновременно с упрочением чувства собственной идентичности, ребенок начинает сознавать, что другие, как и он сам, имеют устойчивые, не зависящие от ситуации, характеры и убеждения, которые нужно учитывать в общении. Именно этот синтез эмпатии и объективного познания личности другого и открывает дорогу *взаимопониманию*.

Узнавание себя в другом и другого в себе — две стороны единого процесса. Важным рубежом и здесь является переходный возраст. Уче-

¹ M. L. Hoffman. Developmental Synthesis of Affect and Cognition and Its Implications for Altruistic Motivation.— «Developmental Psychology», vol. XI, N 5, Sept. 1975.

ными был проведен такой эксперимент: при чтении «Детства» и «Отрочества» Л. Толстого школьников просили отмечать на полях места, которые произвели на них наибольшее впечатление. Затем эти ремарки обсуждались, причем учитывалось, была ли дочитана книга до конца, что запомнилось из прочитанного, на что обратили особое внимание, что упустили при чтении'. При этом выяснилось, что 11-летние дети, как правило, вообще не замечали тех мест в повести Толстого, в которых раскрывается отношение Николеньки к самому себе. Завязать с ними беседу об отношении Николеньки к себе было невозможно: они либо плохо понимали, о чем идет речь, либо начинали скучать. Желая охарактеризовать Николеньку и сравнить его с современными детьми, они то и дело соскальзывали с *характеристики личности* на *описание событий* из жизни героя. 12-летние школьники чаще делают отметки на полях, свидетельствующие о появлении особого интереса к внутреннему миру Николеньки. Его нравственные качества становятся предметом живого обсуждения. Подростки фиксируют уже не только внешние контуры поступков, но пытаются отыскать их мотивы, становятся судьями Николеньки и сами, без наводящих вопросов, начинают сопоставлять его поведение и свое собственное.

Психологизация общения, тесно связанная с развитием самосознания, резко повышает его избирательность. Как ни важна для подростка

¹ См. Т. В. Драгунова. Психологический анализ оценки поступков подростками.— В кн.: «Вопросы психологии личности школьника». М., 1961.

принадлежность к группе сверстников, его индивидуальное «Я» никогда не совпадает полностью с групповым «Мы». Больше того, очень часто оно определяется именно по контрасту с предполагаемым групповым образом.

В процессе нашего исследования юношеской дружбы группе девятиклассников было предложено оценить, насколько определенные морально-психологические качества типичны для среднего юноши и девушки их возраста, а затем — для них самих. Образы собственного «Я» оказались при этом гораздо тоньше и, если угодно, нежнее группового образа «Мы». Юноши считают себя менее смелыми, менее общительными и жизнерадостными, но зато более добрыми и способными понять другого человека, чем их ровесники. Девушки приписывают себе меньшую общительность, но большую искренность, справедливость и верность.

Сходную тенденцию Бьянка Заззо обнаружила у юных французов, Большинство опрошенных ею юношей, независимо от возраста и образования, считают, что они больше своих ровесников склонны к одиночеству, испытывают большую потребность в дружбе, сильнее привязаны к семье и больше стремятся к профессиональному успеху, но зато им меньше, чем большинству, присущи смелость, любовь к риску и уверенность в себе. В самохарактеристиках девушек также фигурируют повышенная склонность к одиночеству, потребность к дружбе плюс большая, чем у юношей, непохожесть на других'.

¹ B. Zazzo. Psychologic differentielle de l'adolescence, p. 63—123.

Свойственное многим подросткам преувеличение собственной уникальности («По-моему, труднее меня нет», — написала в «Комсомольскую правду» девочка из Оренбургской области) у большинства людей с возрастом проходит, но отнюдь не ценой ослабления индивидуального начала. Напротив, чем взрослее человек, чем шире его кругозор, тем больше находит он различий между собой и «усредненным» сверстником. Индивидуализация рождает напряженную потребность в психологической интимности, которая была бы одновременно самораскрытием и проникновением во внутренний мир другого.

Недостаточность жизненного опыта и другие причины часто мешают подростку разглядеть реальный внутренний мир окружающих его людей. Сплошь и рядом воспринимает он их упрощенно, стереотипно. На помощь ему приходят образы искусства, в которых внутренний мир человека выведен наружу и дан как бы в разрезе. Так, 87% из пяти тысяч опрошенных Т. Н. Мальковской старшеклассников сказали, что именно книги впервые обратили их к анализу внутреннего мира человека¹.

«Примеряя на себя» образы любимых героев, подросток не просто подражает им и старается усвоить некоторые их черты, но и *учится самоанализу*. А. И. Герцен и Н. П. Огарев в свое время отождествляли себя с героями Ф. Шиллера: «...лица его драм были для нас существующие личности, мы их разбирали, любили и ненавидели не как поэтические произведе-

ния, а как живых людей. Сверх того, мы в них видели самих себя»¹. Сегодняшние старшеклассники «примеряют» образы Павки Корчагина, молодогвардейцев, Исаева — Штирлица, многих других героев литературы и искусства.

При этом существенно не только то, каков сам герой, но и те психологические функции, которые он выполняет. Несколько лет тому назад при анкетировании группы крымских старшеклассников большинство из них назвали своим любимым литературным персонажем «героя нашего времени» — лермонтовского Печорина. Проще всего можно объяснить это влиянием школьной программы и малой начитанностью ребят. Но проблема оказалась глубже: изучение Лермонтова в школе совпадает с той фазой развития личности (где-то около 15 лет), когда у многих ребят впервые пробуждается потребность в самоанализе. Образ Печорина, именно в силу своей неоднозначности, актуализирует эту потребность, дает толчок работе самосознания.

«Мне близок и понятен Печорин, — написал один из ребят. — То состояние, в котором находился он, нередко охватывает и меня. Бывает, находит такая скука, что я начинаю всех изводить чуть ли не до слез, и такое одиночество, такое смятение в душе, что не знаю, куда себя деть. На уроках, где мы разбирали «Героя нашего времени», у нас все чуть ли не перессорились. Одни считали его мерзавцем, другие — «добрым человеком». Я не стал спорить в силу очевидности оценки: человек оценивает-

¹ А. И. Герцен. Соч. в девяти томах, т. 4. М., 1956, стр. 83.

¹ См. Т. Н. Мальковская. Воспитание социальной активности старших школьников, стр. 64.

ея по результатам своей деятельности для общества, для людей. Что представлял Печорин в этом плане — ясно. Но не сочувствовать ему, не понимать его мятущейся души невозможно».

С течением времени это увлечение проходит и обнаружение печоринских черт в себе начинает даже раздражать. Юноша из Орловской области пишет: «Кто я такой? Я не «герой нашего времени». Однако во мне чувствуется Печорин. К этому отношусь с раздражением. Порой хочется искренне ответить человеку — бац! — уже вылетает изо рта идиотская презрительная насмешка. Глупо все получается... А ведь в школе, когда проходили Лермонтова, обожал Печорина. Парадокс?»

Парадокса нет. Есть желание преодолеть определенную фазу развития собственной личности. Печорин помог увидеть неоднозначность собственного «Я» и задуматься; теперь пришла пора выбрать в себе главное, покончив с ненужной и обременительной рисовкой.

Параллельно способности узнавать себя в другом вызревает потребность в *самораскрытии*. «Счастье*—это когда тебя понимают»,— говорит юный герой фильма «Доживем до понедельника». Жажда самовыражения, предпосылкой которой является осознание своей особенности, составляет одну из главных черт юношеской психологии. Но уже сама настойчивость, с которой эта потребность подчеркивается, свидетельствует о том, что удовлетворить ее не так просто.

Как писал в одном из писем Александр Блок, «человек, сознавший одиночество или хотя бы придумавший его себе,— более открыт душою

и способен воспринять, может быть, чего другой не воспримет»¹.

Но юношеская потребность в самовыражении часто бывает эгоцентрической. Подлинная интимность, совмещение жизненных целей и перспектив двух дели нескольких индивидов при сохранении индивидуальности и особенности каждого из них, предполагает наличие относительно стабильного «Я». Пока этого нет, подросток мечется между желанием полностью слиться с другим и страхом потерять себя в таком слиянии.

Эти трудности отражаются в юношеских *дневниках*, само появление которых в переходном возрасте говорит о потребности в автокоммуникации, в том, чтобы, как писал 15-летний Н. А. Добролюбов, «поговорить... хотя с са^ мим собою, за недостатком другого собеседника, который бы с участием выслушал мои признания»².

Подросток, начинающий вести дневник, преисполнен чувством значительности своей жизни и своих переживаний. Со стороны это может выглядеть довольно комично. Один ленинградский семиклассник начинает свой дневник словами: «Это как у Маяковского: «Время — начинаю про Ленина рассказ...», так и тут. Время — начинаю про жизнь свою рассказ. Мне 13 лет, я ученик 7-го класса» и т. д. Мальчик, конечно, и не думает равняться с Лениным или Маяковским, да и сам дневник он через год забросит. Но сейчас ему очень важно осмыслить свою

¹ А. Блок. Собр. соч. в восьми томах, т. 8. М.—Л., 1963, стр. 252.

² Я. А. Добролюбов. Дневники. 1851—1859. М., 1932, стр. 62.

жизнь. «Вот я и начинаю новую летопись своей жизни. Две потрепанные, распухшие от мыслей книжки легли на полки, в безмолвии храня все мои прошлые тайны... И вот еще одна», — пишет 15-летний учащийся ПТУ. Честно говоря, мыслей в первых двух тетрадах этого дневника почти нет, они только-только начинают рождаться, есть лишь сводка событий и рассказ о первых влюбленностях. Но автору дневника все, что он там пишет, представляется значительным.

Интимный дневник — это попытка взглянуть на себя со стороны и одновременно автокоммуникация.

Иногда коммуникативная функция дневника подчеркивается тем, что дневник получает собственное имя. Анна Франк, которая вела дневник в оккупированной Голландии, назвала свою воображаемую подругу Китти. Двадцать лет спустя школьница из Невеля Люба В., прочитав дневник Анны Франк, назвала собственный дневник Аней.

Начинают вести дневник многие. Даже сейчас, когда «моды» на это нет, на вопрос: «Вели ли вы когда-либо дневник?» — положительно ответили свыше половины опрошенных нами ленинградских старшеклассниц и студенток и 12% юношей. Но большая часть этих дневников недолговечна или не особенно интимна. Одним дневник помогает преодолеть временные периоды одиночества, другим служит подспорьем в литературной деятельности. Есть и устойчиво одинокие люди, для которых дневник остается единственной «отдушиной».

Однако узнавание себя в книгах и самовыражение в дневнике не заменяет живого челове-

ческого общения, реальной психологической интимности, которую дает юношеская *дружба*.

Как бы ни любил ребенок родителей, он не в состоянии понять их внутренний мир и переживания: их жизненный опыт слишком сложен для него. Иное дело сверстник: он такой же и вместе с тем другой. Кроме того, родительская любовь подразумевается сама собой, тогда как любовь друга надо еще заслужить. Это стимулирует повышенную чувствительность к интересам и переживаниям друга, заботу о его настроении, стремление понять его, которые отчетливо проявляются уже у 8—10-летних детей.

Интересно, что «образ Я» и образ предпочитаемого сверстника выглядят в описании старшеклассников более дифференцированными и сложными, чем образ сверстника, к которому индивид испытывает неприязнь. Симпатия оказывается в буквальном смысле слова средством познания, повышая когнитивную сложность соответствующих образов.

Потребность в друге как «альтер эго» («другом Я») и жажда тотального слияния с ним достигает апогея в ранней юности. Старшеклассники значительно откровеннее со своими друзьями, чем с родителями и приписывают им значительно более высокую степень понимания. Но юношеская потребность в интимности сильна именно тем, что принципиально ненасытаема. Хотя лишь очень немногие опрошенные нами крымские старшеклассники сказали, что у них нет «настоящих друзей», анализ содержавшегося в конце анкеты перечня «беспокойств» (ребята должны были отметить, в какой мере их лично тревожат некоторые проблемы, типич-

ные для их ровесников) показал, что «отсутствие настоящего друга» тревожит 29% мальчиков и свыше одной трети девочек. От «непонимания со стороны друзей» страдает каждый седьмой мальчик и каждая четвертая девочка.

Парадокс? Недостаток методики исследования? Нет, *типичное* внутреннее противоречие юношеской психики. Да и только ли юношеской? Разве близость с теми, кого мы любим, может быть «вполне достаточной»?

По тонкому замечанию уже упоминавшейся Бьянки Заззо, юность — одновременно самый искренний и самый неискренний возраст. В это время сильнее всего потребность быть в согласии с самим собой, бескомпромиссность, жажда полного и безоглядного самораскрытия. Однако известная неопределенность и неустойчивость представлений о собственном «Я» рождает желание проверить себя путем разыгрывания каких-то несвойственных ролей, рисовку, самоотрицание. Юноша страдает оттого, что у него не хватает средств и возможностей выразить свой внутренний мир. Но беда не столько в недостатке средств, сколько в реальной неясности и незавершенности его «Я», которое подчас самому ему кажется ненастоящим. «Трудно мне сейчас жить, но интересно,— пишет 14-летний восьмиклассник.— Будто я играю интересную роль в кино: двоичника — лирика — башковитого парня. Иногда мне кажется, что я — не я, а только интересная роль, которая кончится, и я без всяких затруднений очень просто уеду жить своей жизнью».

«Остранение» облегчает подросткам освобождение из-под власти примитивных детских иден-

тификаций, а гилеркрлтшзм и скепсис — оборотная сторона юношеского идеализма и максимализма. Но это сопряжено с большими издержками. Подростки могут быть чрезвычайно жестокими и нечуткими. Сам того не желая, юноша нередко делает объектом наблюдения не только других людей, но и свои собственные чувства и переживания. Даже в первой любви его увлекает не столько «объект», сколько собственные переживания по этому поводу, которые постоянно анализируются, нередко обсуждаются с друзьями. Но если человек все время следит за собой и за тем, какое впечатление он производит на окружающих, его поведение кажется напряженным и неестественным, своеобразным сплавом эмоциональной горячности и холодной рассудочности.

Юношеская дружба часто является безоглядным увлечением. Но это нередко приводит к иллюзии, когда в друге видишь не то, что в нем на самом деле есть, а то, чего тебе самому не хватает.

Никто, кажется, не описал этого лучше и тоньше Л. Н. Толстого. Истинно нежное, благородное чувство дружбы к Дмитрию Нехлюдову, «чудесному Мите», открыло 15-летнему Николеньке «новый взгляд на жизнь, ее цель и отношения» и явилось символическим рубежом начала юности. Дружба эта исключительно нежна, поэтична, скреплена пактом откровенности — «признаваться во всем друг другу», а чтобы не бояться посторонних (оба стыдливы и застенчивы), «никогда ни с кем и ничего не говорить друг о друге». Юноши действительно говорят обо всем, и больше всего о самих себе, своих чувствах и переживаниях. Но оба они весьма

эгоцентричны. Говорить о себе им куда приятнее, чем слушать другого. Дмитрий рассказывает Николаю о своей влюбленности. А что в это время ощущает Николай? «Несмотря на всю дружбу мою к Дмитрию и на удовольствие, которое доставляла мне его откровенность, мне не хотелось более ничего знать о его чувствах... а непременно хотелось сообщить про свою любовь к Сонечке, которая мне казалась любовью гораздо высшего разбора». Поэтому, не обращая внимания на то, что Дмитрий был занят своими мыслями и совершенно равнодушен к тому, что мог услышать от друга, Николай спешит поведать ему о своем. Но равнодушный прием остужает чувство: «...как только я рассказал подробно про всю силу своего чувства, так в то же мгновение я почувствовал, как чувство это стало уменьшаться»¹.

Проблема взаимосвязи становления «Я» и межличностной коммуникации вызывает серьезные споры среди психологов. Особенно большое внимание уделено ей в работах американского психолога Эрика Эриксона, автора одной из самых популярных на Западе концепций развития личности, стержнем которой он считает «чувство Я», или *идентичности*. Эриксон подразделяет весь жизненный путь человека, от рождения до смерти, на 8 фаз, каждая из которых посвящена разрешению определенной специфической для нее «задачи развития». Эриксон формулирует задачи каждой фазы в виде альтернативы, имеющей как положительный, так и отрицательный полюс. Первая фаза —

младенчество — имеет своей задачей выработку чувства «базового доверия» к внешнему миру. Основным средством этого является родительская забота и любовь. Если это условие отсутствует, у младенца возникает бессознательное чувство недоверия, тревожности, неустойчивости, которое во взрослом состоянии может проявляться в виде замкнутости, ухода в себя и т. д. Вторая фаза — раннее детство — формирует у ребенка чувство своей автономии и личной ценности и его противоположности — стыда и сомнения. На этой стадии закладываются такие черты будущей личности, как чувство ответственности и любовь к порядку. Третья фаза — «игровой возраст» — формирует у ребенка чувство инициативы, стремление к действию, а если это не получается, у него возникает чувство вины.

Главное новообразование четвертой фазы — школьного возраста — идентификация с делом, предприимчивость и эффективность, формирование способности добиваться поставленной цели. Важнейшими критериями самооценки становятся в это время эффективность и компетентность, в отрицательном же случае рождается чувство своей неполноценности. Пятая фаза — юность — знаменует появление чувства идентичности, целостности «Я» или его противоположности — диффузной, расплывчатой идентичности, ролевой и личностной неопределенности. В это время человек значительно расширяет диапазон выполняемых им ролей, но еще не усваивает эти роли окончательно, а как бы пробует, «примеряет» их к себе. Шестая фаза — молодость — характеризуется появлением потребности и способности к интимной психологи-321

¹ Л. Н. Толстой. Собр. соч. в двадцати томах, т. 1. М., 1960, стр. 205, 206, 209, 278, 279.

ческой близости с другим человеком; ее альтернатива — чувство изоляции и одиночества.

Важнейшее приобретение седьмой фазы — взрослости — творческая деятельность и сопутствующее ей чувство своей продуктивности, которое проявляется не только в труде, но и в заботе о других, в том числе о потомстве, потребности передавать свой опыт другим и т. д. В отрицательном варианте появляется чувство стагнации, застоя. Содержание «Я» на этом этапе развития определяется, по Эриксону, как «моя деятельность, мои достижения и мои привязанности». Последняя, восьмая фаза — зрелый возраст, или старость,—характеризуется появлением чувства удовлетворенности, полноты жизни, исполненного долга или их противоположности — отчаяния и разочарования, тем более безысходного, что ничего уже изменить нельзя.

Взятая в целом, теория Эриксона вызывает серьезные возражения. Сосредоточив внимание на развитии *эмоций*, он не уделяет достаточного внимания развитию *интеллекта*: сплошь и рядом он не различает *осознание* тех или иных психических состояний от их непосредственного *переживания*. Социальные условия выглядят в его теории только фоном для решения проблем, содержание которых рисуется внеисторическим. Схема Эриксона не вполне точно заземляется и на хронологически-возрастные границы: многие аспекты «открытия Я», которые Эриксон относит к юности, фактически переживаются уже в подростковом возрасте. Подчеркивая «кризисный», конфликтный характер процесса развития, Эриксон недооценивает свойственную ему преемственность, кумуля-

тивность. Схема его излишне нормативна. Однако у него немало и тонких наблюдений. Так, Эриксон подчеркивает подвижность, текучесть «Я»: однажды обретаемое чувство «Я» не остается неизменным и периодически подвергается переоценке. Идентичность формируется, по Эриксону, не путем суммирования прежних детских идентификаций, а через их отрицание, диалектическое снятие. Много внимания уделяет он проблемам расстройства самосознания, временной перспективы, диффузности «Я» и т. д.

По мнению Эриксона, становление чувства и сознания «Я» необходимо *предшествует* вызреванию у личности способности к устойчивой психологической близости с другим человеком. «Только когда формирование идентичности в основном завершено, становится возможной истинная интимность, которая фактически является одновременно и слиянием и противопоставлением индивидуальностей. Половая интимность — только часть того, что я имею в виду, поскольку очевидно, что сексуальная близость часто предшествует способности развить истинную и взаимную психосоциальную интимность с другим лицом, будь то в дружбе, эротических контактах или совместной деятельности. Юноша, который не уверен в своей идентичности, избегает межличностной интимности или же склонен к такой интимности, в которой есть только видимость «совместности», без подлинного слияния или реального самозабвения»¹.

¹ E. H. Erikson. Identity, Youth and Crisis, p. 135. 323

Чтобы эмпирически проверить теорию Эриксона, американские психологи попытались сопоставить степень «Эго-идентичности» группы студентов с особенностями их межличностных отношений. «Эго-идентичность» измерялась определенностью выбора профессии и идеологического самоопределения, а интимность — уровнем общительности, устойчивости и теплоты межличностных отношений. Оказалось, что молодые люди, которые еще не самоопределились, и особенно те, кто переживает стадию «диффузного Я», то есть не имеет твердых жизненных целей и избегает ответственных решений, значительно менее устойчивы и в своих межличностных привязанностях; их отношения с людьми более поверхностны, холодны и стереотипны. Это рассматривается зарубежными исследователями как подтверждение теории Эриксона¹.

Вызывает, однако, сомнение научная правомерность самой постановки вопроса о том, что раньше — идентичность или интимность. Понятие «идентичность» у Эриксона имеет очень широкий смысл, выходящий за рамки профессионального и идеологического самоопределения. Столь же многогранно и понятие «интимность». Не вернее ли предположить, что «идентичность» и «интимность» складываются не друг после друга, а *параллельно*, так что разным фазам развития «Я» соответствуют и разные степени психологической близости и формы общения?

¹ / L. Orlofsky, I. E. Marcia, I. M. Lesser. Ego Identity Status and the Intimacy versus Isolation Crisis of Young Adulthood.— «Journal of Personality and Social Psychology», vol. 27, N 2, August 1973.

И сам тип «альтер эго», и характер взаимоотношений с ним меняются с возрастом. Сначала это обычно друг своего пола, от которого ждут оценок не только максимально близких к самооценке, но и более положительных¹.

С возрастом фокус психологической интимности перемещается из дружеских отношений в любовные. В дружбе обычно сохраняется известная психологическая дистанция. Есть вещи, которые по тем или иным причинам обсуждать с друзьями не принято. Да и не все переживания и чувства могут быть вербализованы, выражены в словах. Старшеклассники недаром так часто и горячо спорят о соотношении дружбы и любви. Идеал романтической любви, выраженный в словах Гегеля, использованных в качестве эпиграфа к этому разделу, содержит в себе мечту о *тотальной*, физической и духовной близости. Но реализация этого идеала сопряжена с известными трудностями.

У юношей потребность в нежной интимной привязанности и чувственные стремления на первых порах нередко раздвоены и даже направлены на разные объекты. Зрелая любовь снимает это противоречие, она исключает отношение к любимому человеку как к объекту, но видит в нем единственное и неповторимое «Ты». Индивидуальная половая любовь — один из главных показателей процесса персонализации человека как в истории человечества, так и в онтогенезе. К. Маркс недаром видел в ней мерило того, насколько «естественное поведение человека стало *человеческим*», «в какой мере

¹ Подробнее см. об этом в нашей брошюре «Психология юношеской дружбы» (М., 1973).

сам он, в своем индивидуальнейшем бытии, является вместе с тем общественным существом»¹.

Любовь не только подтверждает ценность собственного «Я» личности, но и побуждает ее раскрыться навстречу другому, вызывает стремление стать лучше: «Тот человек, кого ты любишь во мне, конечно, лучше меня: я не такой. Но ты люби, и я постараюсь быть лучше себя...»².

Натуралистически вышколенному мышлению вся эта «лирика» кажется совершенно ненаучной. Но речь идет о вполне реальных вещах. Обнаружение «Я» в «Ты» не просто *стадия* индивидуального развития, ориентация на каких-то конкретных «значимых других», подготавливающая переход к ориентации на «обобщенного другого», но и необходимый постоянный *ракурс* «Я».

Человек является единственным и неповторимым только для тех, кому он безусловно дорог. Тот, кого никто не любит, так же легко заменим, как вещь или деталь машины. «Я», которое не обращается в «Ты» интимной коммуникации, фактически исчезает. И не в условном, риторическом смысле, а буквально: с уходом того, кто любил меня и с кем связана какая-то часть моих значимых переживаний, уходят в прошлое и сами переживания, и этот аспект моего «Я», ибо никто и никогда не увидит меня глазами ушедшего друга.

Но как ни важны интимные характеристики «Я», они далеко не исчерпывают человеческого

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 42, стр. 115, 116.

² М. Пришвин. Незабудки. М., 1969, стр. 177.

самосознания. Чтобы стать подлинным субъектом труда, познания и общения, индивид должен прежде всего осознать свое *социальное* положение, определить свои *жизненные цели и идеалы* и найти способы их *предметной реализации*. Самосознание неотделимо от *социального самоопределения*.

4. Социальное самоопределение

Как можно познать себя? Только путем действия, но никогда — путем созерцания. Попробайся выполнить свой долг, и ты узнаешь, что в тебе есть.

Гете

Социальные характеристики имманентно присущи «образу Я» на всех этапах жизненного пути личности. Отвечая на вопрос «Кто я?», люди обычно начинают с того, что относят себя к каким-либо формальным или неформальным *группам* в обществе, указывают свой пол, возраст, национальность, профессию и т. д. и лишь после этого перечисляют свойства своего характера, индивидуальные способности и т. д.

Склонность описывать себя в *социальных терминах*, каждый из которых подразумевает принадлежность к определенному «Мы», усиливается в процессе формирования и развития личности. Если у семилетних детей только четверть самоописаний имеет социальную природу, остальные же касаются более или менее случайных индивидуальных или ситуативных черт (типа «я слишком болтлива» или «я иногда не слушаюсь маму»), то у взрослых социаль-

ные самоописания составляют в среднем половину всех самохарактеристик. И это совершенно естественно, ибо почти все самооценки соотносятся с ролевыми характеристиками и социально-групповой принадлежностью людей.

Групповых «Мы», с которыми ребенок соотносит собственное «Я», много, и они весьма разнообразны. С возрастом не только происходит рост числа этих различных «Мы», но сами они становятся все более обобщенными и дифференцированными, а принадлежность к ним — более осмысленной.

Вначале ребенок просто усваивает данные ему определения, принимая их как факт. Поскольку способность категоризировать явления, без которой невозможно осознание своей групповой принадлежности, зависит от развития интеллекта, более сложные формы самосознания складываются постепенно, на основе элементарных его форм. Сам процесс их формирования является более активным и избирательным со стороны личности (мировоззренческое самоопределение имеет гораздо больше вариантов, чем, скажем, национальная идентификация).

Однако «образ Я» не просто когнитивная структура, а сложная установочная система. Хотя ребенок еще не осознает своей социально-классовой принадлежности и не имеет осознанных идеологических позиций, в детском «Мы» уже в очень раннем возрасте выражена определенная (внушенная взрослыми) социальная идентификация. К. Чуковский приводит интересный в этом смысле диалог:

— Это кто нарисован?

— Гном.

— А он фашист или наш? ¹

С расширением круга «Мы» неизбежно меняется их содержание и соотношение друг с другом.

Ленинградский психолог А. Л. Шнирман еще в 50-х годах сопоставил, как понимают одни и те же слова, имеющие ярко выраженное ценностное содержание, шестиклассники и девятиклассники. Шестиклассники, говоря о борьбе за честь классного или школьного коллектива, перечисляли в основном требования, предъявляемые к *личному поведению* школьника (хорошо учиться, соблюдать дисциплину и т. п.). У девятиклассников представление о чести коллектива и своей собственной уже более *обобщенное*: в нем фиксируется ответственность не только за себя лично, но и за товарища, за весь коллектив. Новые критерии появляются и в оценке сверстников. У шестиклассников преобладающими критериями оценки товарища были его качества как ученика, в определении которых решающую роль играло мнение учителя, и его характерологические черты, проявляющиеся в непосредственных отношениях с товарищами. У девятиклассников на первый план выдвигается отношение к коллективу в целом и к выполнению общественных поручений. При этом, как отмечал А. Л. Шнирман, более общие формы самосознания развиваются у старших школьников не после более частных его форм, а *одновременно с* ними или даже опережая их: юноша не только ставит свою честь как гражданина выше интересов частного коллек-

¹ К. Чуковский. От двух до пяти, стр. 158. 329

тива, но и осознает одно независимо от другого¹.

Та же тенденция прослеживается в развитии личных идеалов. «Идеальное Я» ребенка всегда персонифицировано, связано с образом какого-то конкретного человека. По словам И. М. Сеченова, «сливая себя с любым образом, ребенок начинает любить все его свойства; а потом путем анализа любит, как говорится, только последние»². С возрастом эта персонификация усложняется. Расширяется круг выбора идеалов: родителей и других непосредственно знакомых взрослых дополняют и даже оттесняют на второй план общественные персонажи.

Уже упоминавшаяся педагог Т. Н. Мальков-ская дважды, в 1961 и в 1971 гг., опрашивала ленинградских старшеклассников о том, чья личность больше всего интересует и привлекает их. Оба раза первое место заняли герои кинофильмов, второе — литературные герои, третье — общественно-политические и государственные деятели. Но дело не только в расширении диапазона выбора. Важнее всего то, что сам идеал, даже оставаясь персонифицированным, становится все более *обобщенным*, а его соотношение с собственным «Я» — более сложным и самостоятельным.

Развитое самосознание необходимо включает в себя мировоззрение, поскольку самоопределение есть определение себя *в мире*, а мировоз-

¹ См. А. Л. Шницман. Коллектив и развитие личности школьника.— «Ученые записки ЛГПИ им. Герцена», т. 232. Л., 1962.

² И. М. Сеченов. Избранные произведения, т. I. М., 1952, стр. 112.

зрение, в свою очередь, обязательно преломляется через «образ Я», выражая *личное отношение* человека к миру.

Один из важнейших аспектов социального самоопределения — *выбор профессии*. Социалистическое общество обеспечивает личности поистине небывалый диапазон возможностей. Новая Конституция СССР гарантирует человеку не только право на труд, но и право на выбор профессии, рода занятий и работы в соответствии с призванием, способностями, профессиональной подготовкой и образованием гражданина.

Но чем шире выбор, тем он *психологически сложнее*. Ведь только в ходе самой деятельности до конца выясняется, насколько подходит она тому или иному человеку. А все формы деятельности испробовать невозможно. У человека могут быть задатки многих способностей и дарований. Например, Р. Вагнер обладал одновременно музыкальным и литературным талантами, А. С. Пушкин, М. Ю. Лермонтов и Т. Г. Шевченко помимо поэтического дара были незаурядными художниками, композитор А. П. Бородин был крупным химиком. Как же выбрать? Даже многие великие люди не сразу «находили себя».

К тому же самоопределение есть одновременно и *самоограничение*. Школьник в профессиональном отношении еще никто, «чистая потенция»: он может быть и слесарем, и врачом, и космонавтом. Выбор специальности делает человека чем-то определенным: он получает определенную сферу деятельности, в которой предметно реализуются его силы и способности. Но это означает вместе с тем отказ от мно-

гих других видов деятельности. Сделать этот ответственный и самоограничивающий выбор отнюдь не просто.

«Заблуждение относительно наших способностей к определенной профессии...— писал юный К. Маркс,— это ошибка, которая мстит за себя, и если даже она не встречает порицания со стороны внешнего мира, то причиняет нам более страшные муки, чем те, какие в состоянии вызвать внешний мир»¹.

Юность не случайно определяется как период своеобразного «ролевого моратория», когда человек «примеряет» различные социальные роли, не выбирая пока окончательно. Ситуация выбора часто порождает раздумья, сомнения и колебания.

Наиболее общей, философской формой этих раздумий является вопрос *о смысле жизни*, Польский психолог К. Обуховский справедливо заметил, что потребность в том, чтобы осознать свою жизнь не как серию случайных, разрозненных событий, а как цельный процесс, имеющий определенное направление, преемственность и смысл,— это одна из важнейших ориентировочных потребностей личности². В юности эта потребность особенно сильна. М. С. Каган считает даже ценностно-ориентационную деятельность ведущим видом деятельности юношеского возраста³.

С точки зрения психологии появление вопроса о смысле жизни есть симптом определенной

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 40, стр. 5—6.

² См. К. Обуховский. Психология влечений человека. М., 1972, стр. 128—129.

³ См. М. С. Каган. Человеческая деятельность. М., 1974, стр. 283.

неудовлетворенности. Когда человек целиком поглощен каким-то делом, он обычно не спрашивает себя, имеет ли это дело смысл. Рефлексия, критическая переоценка ценностей психологически, 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 рефлексия и самоанализ — это не просто функция конфликтной ситуации, от которой нужно как можно скорее избавиться. Такая точка зрения при последовательном ее развитии привела бы к воспеванию животного по своей сути образа жизни: счастье в том, чтобы полностью раствориться в какой угодно деятельности, не задумываясь о ее смысле.

Социальное самоопределение, все равно, идет ли речь о выборе профессии или мировоззренческом поиске, есть определение своего положения в мире, оно направлено не внутрь личности, а *вовне*. Но ответ на вопросы *кем быть* и *что делать* подразумевает также определенную оценку себя и своих возможностей.

Чем активнее и глубже включается индивид в общественную деятельность, тем важнее для него осознание общего смысла своей деятельности. Проблема эта по-разному стоит у людей разного уровня развития и возраста. У зрелого человека она предполагает подведение некоторых *итогов* жизненного пути. В ранней же юности вопрос о смысле жизни встает не как итог, а как *предвосхищение* будущей жизни, в очень общей, нерасчлененной форме. Только что открытое собственное «Я» сопоставляется при

этом с безграничным миром, а ответы требуются абсолютно универсальные. Но может ли быть универсальный ответ на индивидуальный вопрос?

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 человеку непросто. Юноши любят помечтать об отдаленном будущем. Вместе с тем, и это сближает их с детьми и подростками, они хотят 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 (старший может представить себе больший отрезок времени, чем младший), но и расширяется: когда детей просят описать будущее, они обычно рассказывают преимущественно о своих личных перспективах, тогда как юноши, 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. Но в инфантильности и безответственности определенной части молодежи повинны в большой мере сами взрослые: сказываются главным образом недостатки

воспитания, нежелание или неумение воспитателей предоставить подрастающему поколению ту меру самостоятельности, без которой они объективно не могут повзрослеть. Ведь нельзя строить грандиозные проекты, мечтать о великом и ровно ничего не делать для их реализации.

В замечаниях на книгу Ю. М. Стеклова о Н. Г. Чернышевском В. И. Ленин положительно оценил мысль Чернышевского о том, 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»¹.

Социалистическое общество предоставляет молодежи самые широкие социальные возможности. Но всегда ли это реализуется в семье и школе? Случайно ли, что многие старшеклассники принципиально противопоставляют «взрослость» и школу? У них вызывает иронию и протест, когда в шестнадцать-семнадцать лет в школе их еще продолжают считать детьми. Между тем искусственное затягивание «переходного возраста» дорого обходится и личности, и обществу. Юношеское самосознание всегда ориентировано на будущее. Но можно представлять свое будущее как естественное продолжение настоящего или, напротив, как его

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 591. 335

отрицание, как нечто радикально другое; можно видеть в будущем продукт своих собственных усилий или нечто такое, что «само придет». Взгляд на будущее как на продукт своей собственной, осуществляемой совместно с другими деятельности — установка активиста, борца, который счастлив тем, что он уже сегодня работает ради прекрасного завтра. Представление, что будущее «само придет», — установка иждивенца и потребителя.

За этими установками, часто неосознанными, стоит целый комплекс социальных и психологических проблем. Плохо, если человек живет только сегодняшним днем: отсутствие перспективы делает жизнь мелкой и мелочной. Но жить только будущим тоже нельзя.

«Комсомольская правда» опубликовала своеобразную исповедь 20-летнего юноши, который вдруг понял, что, прожив четвертую часть своей жизни, на самом деле не жил, а просто существовал, готовясь к чему-то, что ждет его завтра. Но «завтра» каждый раз исчезало, как исчезает линия горизонта по мере приближения к нему. Сначала надо было, слушаясь родителей, хорошо учиться по всем предметам в школе, чтобы в будущем поступить в институт. Учеба, спорт — все давалось мальчику легко. Но даже то, что ему нравилось, родители оценивали только как «подготовку для будущей жизни», и тогда это теряло для него притягательность и смысл. Юноша выполнил задачу, поступил в институт и надеялся, что теперь-то он будет свободен. Но — опять разочарование: «Теперь моя дорога состояла в том, чтобы получить диплом с отличием и потом (в будущем!) получить хорошее распределение».

Студент взбунтовался и с головой ушел в любимую ему отрасль науки. Но снова старшие отвлекают его, заставляют «ради будущего» жертвовать сегодняшним своим увлечением.

Исповедь взволновала читателей. 573 отклика получила газета. Отклики разные. Самые осуждающие и категоричные написаны школьниками. Но многие люди, которым было от 18 до 25 лет, узнали в авторе исповеди себя. Казалось бы, живет он правильно: работает в расчете на будущее, и его усилия вознаграждаются. Но если вдуматься, будущее играет в его жизни роль копилки, ради пополнения которой человек отказывает себе в сегодняшней радости. Молодого человека приучили видеть в настоящем только *средство* достижения чего-то в будущем. Свою сегодняшнюю жизнь он воспринимает как нечто вынужденное, временное, принудительное. Чтобы испытывать полноту жизни, надо, однако, не только уметь видеть в сегодняшнем труде «завтрашнюю радость» (А. С. Макаренко), но и ощущать *самоценность каждого данного момента* деятельности, радость преодоления трудностей, узнавания нового и т. д. Нельзя внушать человеку, что дорогу осилит идущий, и в то же время не пускать его в путь. Это порождает социальное иждивенчество и внутренний разлад личности.

Комплексный подход к постановке всего дела коммунистического воспитания трудящихся, который XXV съезд КПСС поставил во главу угла всей идеологической работы¹, означает,

¹ См. «Материалы XXV съезда КПСС». М., 1976, стр. 74.

в частности, единство идейно-политического, трудового и нравственного воспитания. Включение человека в трудовую и общественно-политическую деятельность, соединение обучения с трудом и общественной практикой — необходимое условие формирования гармонически развитой и социально активной личности.

Пока юноша не нашел себя в практической деятельности, она может казаться ему мелкой и незначительной. «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,— писал Гегель.—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»¹.

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 3, стр. 89.

Социальное развитие личности, как и физическое, происходит в одних и тех же возрастных рамках неравномерно; одни индивиды становятся и сознают себя взрослыми раньше, чем другие. Кроме того, существуют «внутренние» диспропорции: молодой человек усваивает систему «взрослых» ролей разновременно, в разной последовательности. Поэтому он может видеть себя в одних отношениях уже взрослым, а в других — еще нет. Отсюда и неодинаковая степень серьезности и ответственности за разные аспекты своего поведения и его последствия. Нас удивляет, когда серьезный, положительный молодой рабочий или студент, оказавшись в компании сверстников, вдруг начинает вести себя как шаловливый подросток. Но в этом проявляется его неполная зрелость: в производственной обстановке, в обществе взрослых, он чувствует себя уже взрослым, а вне ее — мальчишкой.

Важный аспект становления «Я» — *формирование жизненных планов*. С одной стороны, жизненный план возникает в результате обобщения и укрупнения целей, которые ставит перед собой личность, интеграции и иерархизации ее мотивов, становления устойчивого ядра ценностных ориентации, которые подчиняют себе частные, преходящие стремления. С другой стороны, идет процесс конкретизации и дифференциации целей и мотивов. Из мечты, в которой все возможно, и идеала как абстрактного, иногда заведомо недостижимого образца постепенно вырисовывается более или менее реалистический, ориентированный 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. Сплошь и рядом подростки (да и юноши) называют жизненными планами весьма расплывчатые ориентиры и мечты, которые никак не соотносятся с их практической деятельностью. Например, 98—99% ленинградских старшеклассников на вопрос анкеты, имеются ли у них жизненные планы, ответили утвердительно, но у большинства из них эти «планы» сводятся к намерению учиться, заниматься в будущем интересной работой, иметь верных друзей и много путешествовать. Подросток пытается предвосхитить свое будущее, не задумываясь о *средствах* его достижения. Эти образы будущего ориентированы на *результат*, а не на способы его достижения.

Эта неконкретность, диффузность жизненных ориентации отражается и в юношеских представлениях о себе. «Я в своем представлении первопроходчик в дальней тайге: мы прокладываем дорогу и рядом со мной мои друзья, — пишет 15-летний Витя 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...»

Мальчик стремится сделать что-то хорошее, •важное, социально значимое. Но мечты его совершение неконкретны. Они сводятся к тому,

что «когда-нибудь я обязательно сделаю что-нибудь такое...». Главное — быть героем, а в чем и как — дальше видно будет. А ведь этому мальчику предстоит очень скоро всерьез решиться, идти ли ему в девятый класс, в ПТУ, в техникум или на производство. Готов ли он к этому решению? И как изменится его самооценка, когда он осознает собственную незрелость?

Профессиональное самоопределение, как правило, проходит несколько этапов.

Первый этап — *детская игра*, в ходе которой ребенок принимает на себя разные профессиональные роли и «проигрывает» отдельные элементы связанного с ними поведения. Второй — *подростковая фантазия*, когда подросток видит себя в мечтах представителем той или иной профессии. Третий этап, захватывающий весь подростковый и большую часть юношеского возраста, — *предварительный выбор* профессии. Разные виды деятельности сортируются и оцениваются сначала с точки зрения *интересов* («Я люблю исторические романы, стану-ка я историком»), затем с точки зрения *способностей* («У меня хорошо идет математика, не заняться ли ею?») и, наконец, с точки зрения *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 (система личных ценностей), осо-

знание, чего индивид хочет для себя), созревают и осознаются позже, чем интересы и способности, которые формируются параллельно и взаимосвязанно.

Реальный 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. И той и другой информации учащимся старших классов наших школ часто не хватает.

Как отмечается в постановлении ЦК КПСС и Совета Министров СССР «О дальнейшем совершенствовании обучения, воспитания учащихся общеобразовательных школ и подготовки их к труду», многие выпускники школ вступают в жизнь без должной трудовой подготовки, не имеют достаточного представления об основных массовых профессиях и испытывают затруднения при переходе на работу в народное хозяйство¹.

Затягивание и откладывание профессионального самоопределения в связи с отсутствием у личности сколько-нибудь выраженных и устойчивых интересов часто сочетается с общей незрелостью* инфантильностью поведения и социальных ориентации, что вполне понятно, если вспомнить, что профессиональное самоопределение — один из главных компонентов повзросления и формирования устойчивого «образа Я».

Раннее самоопределение обычно считается фактором положительным, но оно тоже имеет свои издержки. Подростковые увлечения нередко обусловлены случайными, ситуативны-

¹ «Правда», 29 декабря 1977 г. - 342

ми факторами. Ориентируясь только на *содержание* деятельности, подросток не замечает других ее аспектов (например, что геолог должен полжизни проводить в экспедициях, что историко интересно изучать, но возможности применения 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 подросткового выбора и нежелание рассмотреть другие варианты и возможности часто служит своего рода психологическим защитным механизмом, средством уйти от мучительных сомнений и колебаний. Но в будущем это может привести к разочарованию.

Недостаток жизненного опыта и некоторая гипертрофия собственного «Я» вызывают у многих юношей и девушек завышенный уровень притязаний к профессии и в смысле оценки своей способности овладеть сложной профессией, и относительно предъявляемых к ней ожиданий (вроде того, чтобы работа была сплошным праздником). Это чревато разочарованием и травмами, иногда болезненными. На вопрос: «Если бы вы снова стали выбирать профессию, повторили бы свой выбор?» — отрицательный или неопределенный ответ дал минимум треть опрошенных студентов (обследовались 4 ленинградских вуза и 9 вузов РСФСР) Ч Причем к старшим курсам число студентов, которые не удовлетворены избранной специальностью, не сокращается, а растет.

¹ См. В. Т. Лисовекий, А. В. Дмитриев. Личность студента. Л., 1974, стр. 49.

Такая неудовлетворенность может объясняться разными причинами: уровнем преподавания в данном вузе, обнаружением теневых сторон будущей специальности, которых ранее не могли видеть, и т. д. У многих это просто кризисная точка в развитии и 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, и т. п. Короче говоря, «вузовский» вариант профессионального самоопределения отнюдь не является бесконфликтным.

Столь же многоцветны и другие жизненные пути. В ранней юности человеку кажется, что он сам выбирает для себя путь. И он действительно делает это, хотя на его выбор влияют и предшествующее воспитание, и среда, и многое другое. Как справедливо заметил В. Н. Шубкин, наряду с путями, которые мы себе выбираем, существуют пути, которые выбирают нас. Сопоставив жизненные планы десятиклассников 1963 г. с тем, как сложилась их жизнь восемь лет спустя, исследователь пришел к выводу, что «каждый из потоков начинает вырабатывать свой специфический взгляд, который оправдывает и возвышает его реальную сегодняшнюю социальную позицию»¹. По данным В. Н. Шубкина, удовлетворенность своим сегодняшним положением у

¹ В. Н. Шубкин. Начало пути. — «Новый мир», 1976, № 2, стр. 206.

тех, кто неудачно пытался поступить в вуз и пошел работать, не только не ниже, а даже выше, чем у тех, кто благополучно окончил вуз. Может быть, дело в том, что хорошее выполнение относительно простой работы дает большее моральное удовлетворение, чем посредственное исполнение сложного труда? Или, может быть, тот, кто раньше начал работать, больше зарабатывает и чувствует себя уже вполне сложившимся человеком, тогда 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 каких-то других обстоятельствах, например в материальном благополучии или в духовных интересах, не связанных с профессиональной деятельностью?

Жизнь взрослого 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», причем это часто не осознается. Хотя разные мотивы, цели и виды деятельности иерархизированы, эта иерархия, как справедливо замечает А. Н. Леонтьев, не всегда адекватно открывается сознанию. Кроме того, «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, как и та объективная система аксиологических понятий, характеризующая идеологию данного общества, данного класса, социального слоя, которая коммунируется и усваивается (или отвергается) человеком»¹.

С этим связано множество социальных и психологических проблем.

В. А. Ядов и его сотрудники, обследовав 1100 инженеров ленинградских проектно-конструкторских организаций (средний возраст 35 лет), выяснили, что на одном полюсе стоят люди (примерно 30% выборки), главную сферу самореализации которых составляет 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 такие, 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 не удовлетворены тем и другим.

¹ А. Н. Леонтьев. Деятельность. Сознание. Личность, стр. 221-222.

* См. «Социально-психологический портрет инженера. По материалам обследования инженеров ленинградских проектно-конструкторских организаций». М., 1977, стр. 21а

Существенна, однако, не только *сфера*, но и *степень* самореализаций. Вопреки распространенным представлениям, что неудовлетворенность трудом может быть компенсирована досугом, данные В. А. Ядова показывают, что это случается не так уж часто. «Инженеры поневоле», отличающиеся низкими деловыми качествами, в сфере досуга также характеризуются неустойчивостью занятий и низкой целенаправленностью. «Исполнительные» работники, имеющие хорошие деловые показатели, но неориентированные на самостоятельность в профессии, работающие по принципу «если надо, то надо», те же свойства проявляют и в досуге: для них везде характерна высокая адаптивность, приспособляемость и невыраженность 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.

Социологически задача заключается «в создании социальных условий, при которых обеспечиваются равные возможности для развертывания потребностей и способностей всех людей как субъектов многообразной деятельности во всех сферах общественной жизни»¹. Но это имеет прямое отношение и к генезису самосознания.

Изучая, как оценивают и в каких терминах описывают взрослые люди свой переход от юно-

¹ «Социально-психологический портрет инженера. По материалам обследования инженеров ленинградских проектно-конструкторских организаций», стр. 225.

нормой поведения»¹. Выработка такой жизненной позиции совпадает с формированием «морального Я» личности и представляет собой высший уровень индивидуального самосознания.

Почти все ученые, исследовавшие становление морального сознания личности, различают в нем три главных уровня по степени осознанности, обобщенности и интериоризованности норм: *доморальный* уровень, когда ребенок выполняет установленные правила, исходя из эгоистических соображений, *конвенциональную* мораль, когда поведение ориентировано на внешние нормы и мнение окружающих, и *автономную* мораль — ориентацию на определенную внутреннюю, автономную систему принципов².

Сначала в своем поведении ребенок ориентируется на «внешнее» начало: он должен вести себя хорошо, чтобы избежать наказаний и получать поощрения; свои поступки он оценивает по их прямым последствиям (плохое наказывается, хорошее поощряется). Постепенно «внешняя» система правил и норм интериоризируется: ребенок старается вести себя хорошо уже из потребности в одобрении со стороны значимых для него лиц и в поддержании определенного порядка. «Хорошее» осознается как то, что одобряют значимые для ребенка другие (родители, учителя и т. д.), а затем — как то, что

¹ «Материалы XXV съезда КПСС», стр. 77.

² См., например, Л. И. Вожович. Личность и ее формирование в детском возрасте. М., 1968; Б. О. Николаичев. Осознаваемое и неосознаваемое в нравственном поведении личности. М., 1976, стр. 90–91.

соответствует определенным правилам. Однако понимание морали как совокупности правил и ожиданий окружающих означает, что источник моральных предписаний все еще мыслится как нечто внешнее, формальное. Это ориентация не на осознанный принцип, а на внешний авторитет. Отсюда — определенная неустойчивость поведения ребенка, его зависимость от внешних влияний и т. д. Только с развитием абстрактного мышления личность обретает осознанные моральные *принципы*, имеющие общую мировоззренческую основу. Поскольку ценность и значение этих принципов уже не зависят от частных жизненных ситуаций, «мены групповой принадлежности и т. п., то и в осуществлении их человек начинает ориентироваться прежде всего на *собственную совесть*.

Иначе говоря, становление «морального Я», как и выработка жизненных планов, двусторонний процесс: с одной стороны, по мере развития у ребенка абстрактного мышления, происходит *обобщение* идеалов и норм поведения, которые освобождаются от связи с конкретными ситуациями и лицами, а с другой стороны, абстрактные идеалы и формальные принципы *индивидуализируются*, складываясь в единый образ своего «морального Я» (на том я стою и не могу иначе), которое становится психологически автономным.

Переход к более высокой стадии морального сознания предполагает достижение индивидом определенного уровня *интеллектуального* развития.

Уже Л. С. Выготский связывал развитие морального сознания и самосознания личности с прогрессом абстрактного, понятийного мышле-

ния'. Новейшие исследования, в частности работы американского психолога Л. Колберга², убедительно доказывают наличие такой связи. Зависимость морального сознания от интеллекта подтверждена исследованиями советских психологов. Так, сравнение особенностей мотивационной сферы несовершеннолетних правонарушителей и их «нормальных» сверстников показало, что степень зрелости нравственных понятий у первых гораздо ниже, чем у вторых. У правонарушителей меньше интериоризованных, внутренних норм поведения. Отвечая на вопрос, было ли им стыдно за свой поступок и когда они испытывали стыд, юные правонарушители часто отвечали: «когда ругали», «когда дразнили», «когда приводили после побега». Стыд для них — это или «сплав» переживания страха наказания с отрицательными эмоциями, вызванными осуждением окружающих, или же 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 результатами преступления, — сожаление, о неудаче³.

¹ -i"Git. Л. С. Выготский. Педология подростка. М.—Л., 1931, стр. 269.

² L. Kohlberg and E. Turiel, eds. Recent Research in Moral Development. N. Y., 1973; L. Kohlberg. Continuities in Childhood and Adult Moral Development Revisited. In: P. B. Baltes and K. W. Schaie, eds. Life-Span Developmental Psychology, Personality and Socialization. N. Y., 1973.

³ См. Г. Г. Бочкарева. Психологическая характеристика мотивационной сферы подростков-правонарушителей.— В кн.: «Изучение мотивации детей и подростков». М., 1972, стр. 298.

Иначе говоря, в их Мотивации *выражен страх* наказания и *стыд* перед^ окружающими, но не развито чувство *вины*. Ачэто, в свою очередь, связано с общим интеллектуальным отставанием: по данным Г. Г. Бочкаревой, интересы старших правонарушителей (16—17 лет) не находятся даже на уровне интересов школьников 4—5-х классов'. Целенаправленное этическое обучение, разъяснение проблем и принципов морали повышает уровень морального сознания молодежи, помогает ей глубже понять, взвесить и оценить конкретные жизненные ситуации. Недаром в юности так велика тяга к лекциям и диспутам на морально-этические темы.

Способность к абстрактному мышлению и знание этических принципов и понятий — необходимое, но недостаточное условие нравственного развития. Человек может хорошо знать моральные нормы, но не руководствоваться ими в своем поведении или по-разному решать одну и ту же моральную дилемму — в зависимости от того, насколько она лично его затрагивает.

Вспомним еще раз опыты Милгрэма с электрошоком, о которых шла речь в первой части книги. Проблема была вовсе не в том, что люди не знали моральных норм, а в том, что они не умели или не хотели их^ применять. А это зависит не столько от интеллекта личности, сколько от того, стали ли ее знания *жизненными убеждениями*.

¹ См. Г. Г. Бочкарева. Психологическая характеристика мотивационной сферы подростков-правонарушителей.— В кн.: «Изучение мотивации детей и подростков», стр. 283.

Решающую роль в формировании морального сознания играет *собственный опыт* личности, ее практическая *деятельность*, в ходе которой складываются как ее моральные понятия, так и нравственные чувства, привычки и другие неосознаваемые компоненты нравственного поведения. Нравственное 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.

Активная жизненная позиция, предполагаемая коммунистической нравственностью, не может сложиться сама собой или только с помощью лекций о морали. *Сущность нравственности раскрывается в поступках и формируется поступками же.*

Исследования Л. И. Божович и ее сотрудников показывают, что направленность личности (в том числе и нравственная) закладывается задолго до юношеского возраста. При этом имеет значение не только содержание преобладающей мотивации (является ли она общественно-коллективистической или лично-эгоистической), но и ее сила, то, как и в какой мере эта мотивация проявляется.

- Формирование внутренних моральных инстанций, «морального Я», с которым индивид соотносит свои мотивы и поведение,— результат совместного развития интеллекта, эмоций и воли, которое осуществляется в ходе практической деятельности личности, расширения круга ее действий и ответственности. Противопоставление сознания и поведения, «внутреннего» и «внешнего» в этом случает, как и в других, бессмысленно. «Произвольное поведение, происхо-

дящее в условиях конфликта противоположно направленных мотивационных тенденций, опосредствуется внутренним Оманом действия, в котором и происходит перестройка мотивационной сферы субъекта. В результате ведущим побуждением становится именно то, в направлении которого субъект сознательно хочет действовать». Однако «чисто интеллектуальное взвешивание всех «за» и «против» неспособно совершить такую перестройку, так как сам интеллектуальный план оказывается либо нацело блокированным более сильным непосредственным мотивом, либо процессы рассуждения и взвешивания идут в направлении поддержки непосредственно более сильного мотива»¹.

Московский педагог М. М. Яценко обратил внимание на то, что поведение старших школьников в новых для них сложных ситуациях в значительной мере зависит от наличия у них опыта разрешения аналогичных ситуаций. Новая проблема всегда так или иначе сопоставляется с прошлым опытом человека, и, чем более личным является этот опыт, тем сильнее его влияние. Опыт, извлеченный из ситуации, в которой индивид сам принимал участие, психологически действеннее, чем тот, который он получил, наблюдая за событиями со стороны или из рассказов других. Притом реальное поведение людей часто резко отличается от того, ка-

¹ Л. И. Божович, Л. С. Славина, Т. В. Ендовицкая. Опыт экспериментального изучения произвольного поведения.— «Вопросы психологии», 1976, № 4, стр. 66; см. также Л. В. Божович, Т. Е. Конникова. О нравственно-мoral развитии и воспитании детей.— «Вопросы психологии», 1975, № 1.

ким оно представляется им самим в воображаемых ситуациях. Особенно действенны в этом смысле *конфликтные ситуации*, которые не только *выявляют* уже существующую нравственность личности, но и *формируют* ее нравственный опыт.

Нам нужны такие люди, говорил В. И. Ленин, за которых «можно ручаться, что они, ни слова не возьмут на веру, ни слова не скажут против совести», не побоятся «признаться ни в какой трудности» и не испугаются «никакой борьбы для достижения серьезно поставленной себе цели»¹. Но таких людей нельзя вырастить в теплой обстановке или в атмосфере казенной дисциплины, ориентированной на пассивное послушание. Нравственный опыт личности не менее кумулятивен, чем ее умственное развитие. Старшеклассник, который из боязни испортить себе характеристику не осмеливается возразить классному руководителю и поддержать товарища, в правоте которого он убежден, не просто совершает нехороший поступок — он накапливает опыт приспособленчества. Каковы бы ни были методы воспитания, они не достигнут цели помимо *собственной активности* личности, направленной на *самоизменение*. Истинное воспитание, писал В. А. Сухомлинский, «совершается только тогда, когда есть самовоспитание. А самовоспитание — это человеческое достоинство в действии, это могучий поток, который движет колесо человеческого достоинства»². В свете решений XXV съезда КПСС эти слова звучат особенно актуально.

¹ В. И. Ленин. Поли. собр. соч., т. 45, стр. 391—392. ² В. А. Сухомлинский. Рождение гражданина, стр. 49.

«Открытие Я» на личностном уровне означает рост *самокритичности*, неудовлетворенности собой и своими качествами. Здесь также есть возрастные градации. На вопрос «Что значит найти в жизни свое место?» подросток отвечает: «Это значит занять независимое место, делать то, что хочешь». Юношеский ответ: «Это значит занять место по способностям, по своим силам, самому хорошо решать вопросы своей жизни, справляться со своими делами»³.

Самовоспитание всегда предполагает развитую рефлексию и способность к *самоанализу*. О пользе и вреде самоанализа написано много. Однако не только степень, но и *илл* характер рефлексивности у разных людей различны.

Вспомним Л. Н. Толстого. С ранней юности будущий писатель воспитывает себя, пытается искоренить то, что ему в себе не нравится, борется с собственной природой. Толстой все время недоволен собой, 2 июня 1851 г. он пишет в дневнике о поверхностности своей натуры, слабости воли, отсутствии мечты: «...сильной веры в дружбу, в любовь, в красоту нет у меня, и разочаровался я в вещах, важных в жизни...»⁴. А вот запись от 4 сентября 1851 г.: «28-го минуло мне 23 года. Много рассчитывал я на эту эпоху, но, к несчастью, я остаюсь все тем же, в несколько дней я успел переделать все то, чего не оправдываю... Оказался слаб во многих случаях — в простых отношениях с людьми, в опасности, в карточной игре, и все так же одержим

¹ См. Л. И. Рувинский, А. Я. Арет. Самовоспитание школьников. М., 1976, стр. 40.

² Л. Н. Толстой. Собр. соч. в двадцати томах, т. 19. М., 1965, стр. 62.

мmsHM. сядом»¹, 28 августа 1852 г. Толстой записывает: «Мне 24 года; а я еще ничего не сделал»² (а в это время уже было написано «Детство»). 4 февраля 1854 г. снова жалобы на то, что «слишком долго был морально молод и только теперь, в 25 лет, начинаю приобретать тот самостоятельный взгляд на вещи — мужа, который другие приобретают гораздо раньше 20 лет»³. 7 июля 1854 г.— очередной саморазнос (дурен собой, необразован, раздражителен, скучен для других, нескромен, нетерпим, стыдлив, как ребенок, бесхарактерен, ленив, тщеславен и т. д.). 20 ноября 1854 г. 26-летний Толстой записывает в дневник типично юношеские стихи:

Когда же, когда, наконец, перестану Без
цели и страсти свой век проводить, И в
сердце глубоко чувствовать рану, И
средства не зная, как ее заживить. Кто
сделал ту рану, лишь ведает бог, Но мучат
меня от рождения, Грядущей ничтожности
горький залог, Томящая грусть и
сомненья⁴.

Стихи, конечно, слабые. И характер у автора нелегкий. Можно упрекать его в мнительности, нереалистическом уровне притязаний. Но стоит ли? Тоястой сам страдал от этих черт, но они составляли неотъемлемую часть его личности, а значит, и его творчества. Человек, всегда довольный собой, не смог бы несколько раз переписать «Анну Каренину».

¹ Л. Н. Толстой. Собр. соч. в двадцати томах, т. 19, стр. 75.
² Там же, стр. 100. ³ Там же, стр. 131—132. * Там же, стр. 145.

Да и только ли вреден ранний самоанализ? 6 ноября 1873 г. 45-летний Толстой пишет в своем дневнике: «Я смолоду стал преждевременно анализировать все и немилостиво разрушать. Я часто боялся, думал — у меня ничего не останется целого; но вот я стареюсь, а у меня целого и невредимого много, больше, чем у других людей... У моих сверстников, веривших во все, когда я все разрушал, нет и 1/100 того»¹.

Несовпадение «реального» и «идеального» «Я» личности может иметь разный психологический смысл. В одних случаях это тревожный симптом, говорящий о пониженном самоуважении и потенциальной психопатологии. А для людей с пониженным самоуважением характерна общая неустойчивость образов и мнений о собственном «Я». Такие люди больше других склонны «закрываться» от окружающих, представляя им какое-то «ложное лицо» («изображаемое Я»). Это делается для того, чтобы скрыть свои подразумеваемые слабости. Но необходимость «играть роль» и страх, как бы не сделать ложного шага, не выйти «из роли», усиливают внутреннюю напряженность. Люди с пониженным самоуважением особенно ранимы и чувствительны ко всему, что так или иначе затрагивает их самооценку. Они острее реагируют на критику, смех, порицание. Их больше беспокоит плохое мнение окружающих. Они болезненно переживают, если у них что-то не получается в работе или если они обнаруживают у себя какой-то недостаток. Вследствие этого они склонны к психической изоляции, уходу от действительности в мир мечты,

¹ Л. Н. Толстой. Собр. соч. в двадцати томах, т. 19, стр. 275.

бесплодному самоощущению. Чем ниже уровень самооценки человека, тем более вероятно, что он страдает от одиночества. В общении с другими людьми такие люди чувствуют себя неловко, заранее уверены в том, что окружающие о них плохого мнения (по данным американского психолога М. Розенберга, так думает каждый четвертый юноша с низким самооценением и только один из ста — с высоким).

Пониженное самооценение снижает и социальную активность личности. Люди с низким самооценением принимают значительно меньшее участие в общественной жизни, реже занимают выборные должности и т. д. 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 с высоким самооценением более самостоятельны, меньше поддаются внушению.

Имеются также интересные, хотя и не вполне однозначные, данные о наличии связи между самооценением и отношением личности к другим людям; человек, положительно относящийся к себе, обычно благосклонно и доверчиво относится к окружающим, тогда как низкое самооценение часто сочетается с отрицательным, недоверчивым или недоброжелательным отношением к другим людям.

Но хотя уровень самооценения более устойчив, чем частные самооценки, его значение

¹ M. Rosenberg. Society and the Adolescent. Self-Image; S. Coopersmith. The Antecedents of Self-Esteem. San-Francisco, 1963.

нельзя преувеличивать. Лонгитюдное исследование 1600 молодых американцев, которые изучались с 10-го класса средней школы до 23 лет, показало, что уровень их самооценения за эти годы значительно повысился и что самооценение школьника гораздо меньше влияет на его дальнейшие учебные и профессиональные достижения, чем предполагали ученые¹. Трудности возрастного характера постепенно проходят. Кроме того, сами критерии самооценения взрослого человека сильно отличаются от юных; в частности, учебные успехи, занимающие одно из центральных мест в самооценке старшеклассника, теперь отступают на задний план. В какой-то мере эти данные сопоставимы с приведенными выше данными В. П. Шубкина о том, как разные потоки выпускников средних школ, поступивших в вуз и начавших трудовую жизнь, оценивают свой жизненный путь. Разумеется, сопоставимы здесь только *психологические процессы*, а не их *социальное содержание*; данные американских исследований говорят о том, что социальное неравенство, которое влияет и на школьную успеваемость, и на выбор профессии, с возрастом отнюдь не сглаживается.

Расхождение «реального» и «идеального» «Я» далеко не всегда есть свидетельство пониженного самооценения.

Известно, что творческие люди обычно чувствуют большую уверенность в себе и стремятся к самостоятельной деятельности. Но неотделимая от творчества любовь к экспериментирова-

¹ J. G. Bachman and P. M. O'Malley. Self-esteem in Young Men: a Longitudinal Analysis of the Impact of Educational and Occupational Attainment.—«Journal of Personality and Social Psychology», 1977, vol. 35, N 6.

нию предполагает также повышенную самокритичность. Интеллектуально одаренные подростки и юноши, как правило, обнаруживают большую степень самокритичности, чем ребята со средними данными. Между 11 и 14 годами, когда проблема самооценки стоит особенно остро, разница между «реальным» и «идеальным» «Я» у таких ребят быстро увеличивается: в свете растущего уровня притязаний их «реальное Я» кажется им неудовлетворительным. Эта разница наблюдается и у взрослых и переживается иногда весьма мучительно. Большая гибкость и независимость мышления часто сочетаются с повышенной ранимостью, колебаниями самооценок, недовольством собой и т. д. Но, в отличие от «диффузного Я» невротика, в этих случаях неудовлетворенность собой — стимул к дальнейшему самосовершенствованию и преодолению новых рубежей.

Расхождение между «реальным» и «идеальным» «Я» имеет не только интеллектуальный, но и моральный аспект, увеличиваясь по мере того, как индивид научается принимать на себя роль другого. Чем шире социальная перспектива (обобщенный другой), в которой личность воспринимает себя, тем выше должен быть уровень «идеального Я», в свете которого она оценивает свои реальные достижения. Но чем выше уровень требований, предъявляемых к себе личностью, тем больше ее неудовлетворенность собой, которая, однако, не имеет ничего общего с низким самоуважением.

В отличие от невротической одержимости собственным «Я», доходящей до полного «выключения» из деятельности, рефлексия и самоанализ выступают в этом случае как средства мо-

рального самоконтроля и самосовершенствования.

Говоря о музыке Скрябина и его рассуждениях о сверхчеловеке, Б. Пастернак заметил, что «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 элементы бесконечности, придающей явлению определенность, характер»¹.

Мы видели, что и в философских теориях, и в индивидуальной психологии человеческое «Я» всегда стремится выйти за пределы своей эмпирической индивидуальности, найдет точку опоры в чем-то *сверхиндивидуальном*. Человек «открывает» свое «Я» не для того, чтобы забаррикадироваться в нем, как в крепости, а для того, чтобы отдать себя людям. Верность себе, составляющая необходимое условие достоинства личности, не имеет ничего общего с мелким эгоистическим «ячеством». И ценность человека определяется не только тем, живет ли он по своим убеждениям, но и — прежде всего! — тем, каковы эти убеждения.

Это единство *самореализации* и служения людям образно выразил в одном из своих стихотворений Александр Твардовский:

С тропы своей ей в чем не сступая,
Не отступая—быть сайние собой.,
----Так со своей управиться судьбой,
Чтоб в ней себя нашла судьба любая
И чью-то душу отпустила боль².

¹ Б. Пастернак. Люди и положения. Автобиографический очерк.— «Новый мир», 1967, IV» 1, стр. 211.

² А. Твардовский. Из лирики этих лет. 1959—1968. М., 1972, стр. 77.

Ш

Нравственно зрелый человек знает, что в жизни нет черновиков, которые можно переписать, что каждый его поступок — окончателен. Каждый день и каждый час, даже не замечая этого, человек стоит перед выбором, который может подтвердить, а может и перечеркнуть его прошлую жизнь.

Рассматривая основные грани проблемы «Я», мы стремились по мере возможности опираться на эмпирические данные науки. Но не случайно каждый виток нашей спирали завершается обращением к искусству и этике. Неподвластная эмпирическому анализу тайна человеческого «Я» состоит в том, что оно представляет собой единство самого интимного и самого общего в личности. Каждый человек — уникальный и неповторимый мир в себе, который не может быть выражен ни в какой системе понятий.

И если умирает человек, с ним умирает первый его снег, и первый поцелуй, и первый бой... Все это забирает он с собой!

Но этот уникальный внутренний мир воплощает в себе общечеловеческие ценности и обретает реальность только в творческой деятельности индивида, обращенной к другим. «Открытие Я» — не *что* иное, как осознание этого факта.

«Открытие Я» — не одномоментное и пожизненное приобретение, а целая серия последовательных открытий, каждое из которых предпо-

¹ *Е. Ештушенко*. Избранные произведения в двух Томах, т. 1. М., 1975, стр. 221.

лагает предыдущие и вместе с тем вносит в них коррективы. Самоощущения младенца складываются в сознание своей физической идентичности. Трехлетний ребенок осознает и утверждает себя как автономную «самость», обладающую собственной волей, с которой должны считаться окружающие. По мере развития ребенка его «Я» обогащается многочисленными новыми качествами, преломляющимися в системе самооценок и в сознании своей индивидуальности, причем «образ Я» постоянно соотносится с «Мы» и включает множество социальных характеристик. Переходный возраст активизирует работу самосознания, на первый план выдвигается оценка своих перспектив и -возможностей: подросток задумывается о том, кем он может и должен стать. Дружба и любовь открывают юноше богатство его внутреннего мира, а мировоззренческий поиск помогает найти свое место в общественной жизни. Труд и общественная деятельность позволяют взрослому человеку объективировать, опредметить свои силы и способности, а моральное самосознание, совесть открывают ему границы сделанного, заставляя идти вперед и выше, переводя проблему «Я» в проблему моральной и социальной ответственности.

Взрослый, сложившийся человек обычно обращается к самоанализу в связи с какими-то кризисными ситуациями, меняющими направление его жизни. И поскольку никто не может реализовать себя полностью, такой самоанализ перед лицом вечности всегда овеян грустью. Но именно сознание своей конечности усиливает стремление к максимальной самореализации того, что кажется личности наиболее цен-

ным. Мера свободы — также и мера ответственности, а дело, начатое одним, продолжают другие. Поэтому закончим нашу книгу поэтической притчей 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 мгновенье, и это мгновенье — 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»¹.

«М. Пришвин. Незабудки, стр.32—33.

Содержание

Предисловие 3 I. «Я»

как научная проблема 6

1. Что значит «я сам»? 6 2.

Проблема «Я» в психологии 28

3. От самооценки — к «образу Я» 47

4. Саморегуляция или самообман? 74

II. «Я» как культурно-исторический феномен 111

1. Историческая психология

и парадокс индивидуальности 111

2. Был ли древний грех личностью? 145

3. Индивид между общиной и богом 168

4. «Открытие» человека и интимизация мира 183

5. Антиномии индивидуализма

и марксистский гуманизм 224

III. «Образ Я» и становление личности 256

1. Самосознание и возраст 256 2. «Я»

в своем представлении 2RQ

3. «Эго» и «альтер»* 800

4. Социальное самоопределение S27

5. «Моральное Я» и жизненная

позиция 349

Игорь Семенович Кон

Открытие «Я»

Заведующая редакцией *Р. К. Медведева*

Редактор *М. А. Лебедева*

Младшие редакторы *Ж. П. Крючкова* и *Е. С. Молчанова*

Художественный редактор *Г. Ф. Семиреченко*

Технический редактор *Ю. А. Мухин*

ИБ № 49

Сдано в набор 30.01.78. Подписано в печать 04.05.78. А00061.
Формат 70X90/32. Бумага типографская N> 1. Гар-литра
«Обыкновенная новая». Печать высокая. Условн. печ. л. 13,46.
Учетно-изд. л. 13,99. Тираж 100 000 (50 001— 100000) экз. Заказ
JM5 1851. Цена 55 коп.

Политиздат. 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл.,

7. Типография изд. «Звезда», г. Пермь, ул. Дружбы, 34.