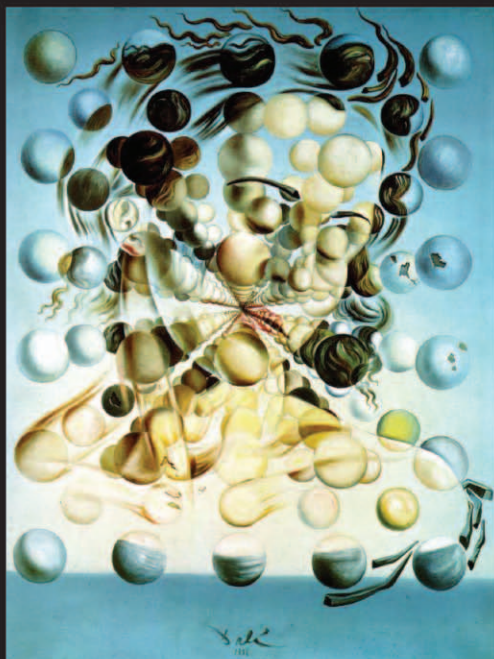


Актуальная психология

П.С. Гуревич



ПСИХОЛОГИЯ
ЛИЧНОСТИ

П.С. Гуревич

ПСИХОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ

*Рекомендовано Учебно-методическим центром
«Профессиональный учебник» в качестве учебного пособия
для студентов высших учебных заведений*



Москва • 2012

УДК 159.923(075.8)
ББК 88.37я73-1
Г95

Главный редактор издательства *Н.Д. Эриашвили*,
кандидат юридических наук, доктор экономических наук, профессор,
лауреат премии Правительства РФ в области науки и техники

Гуревич, Павел Семенович.
Г95 Психология личности: учеб. пособие для студентов вузов /
П.С. Гуревич. — М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2012. — 559 с. —
(Серия «Актуальная психология»).

ISBN 978-5-238-01588-0

Агентство СІР РГБ

В современной психологической литературе для обозначения человека, для его характеристики используются три термина: «индивид», «индивидуальность», «личность». В книге рассматриваются такие проблемы, как человеческая природа, человеческая сущность, человеческая субъективность, уникальность человека, проблема целостности и др. Утверждается, что личность — это вечное напряжение и искание. Личность — всегда прорыв в духовную сферу. По мнению Н.А. Бердяева, завоевание духовности есть главная задача человеческой жизни.

Для студентов вузов, обучающихся по специальностям психологии и педагогики, философии, а также широкого круга читателей.

ББК 88.37я73-1

ISBN 978-5-238-01588-0

© П.С. Гуревич, 2009

© ИЗДАТЕЛЬСТВО ЮНИТИ-ДАНА, 2009

Принадлежит исключительное право на использование и распространение издания. Воспроизведение всей книги или любой ее части любыми средствами или в какой-либо форме, в том числе в Интернет-сети, запрещается без письменного разрешения издательства.

© Оформление «ЮНИТИ-ДАНА», 2009

Введение

*Не подари мне легкой доли,
В дороге друга, сна в ночи.
Сожги мозолями ладони,
К утратам сердце приучи.
Доколе длится время злое,
Да буду хвор и немощ.
Дай задохнуться в диком зное,
Веселой замятью замучь.
И отдели меня от подлых,
И дай мне горечи в любви,
И в час, назначенный на подвиг,
Прощенного благослови...*

Борис Чичибабин

Не раз в истории человечества сердца людей наполнялись гордостью за своих сынов. Вспомним древнегреческого философа Сократа. Жил в бедности. В молодости служил в армии, участвовал в борьбе против тиранов. Когда Алкивиаду присудили приз за храбрость, тот сказал, что эту награду в большей степени заслуживает его учитель Сократ. Сократ любил философствовать не только с коллегами и учениками, но и со случайными прохожими на базаре. Он полагал, что самые первые условия мудрости — это добродетель и честность. Прежде чем познавать мир, философ советовал обратиться к глубинам собственной души. За неказистой внешностью скрывались прекрасная душа, мужественное и чистое сердце и ясный ум.

Нет, вероятно, ни одного образа в истории человеческой культуры, — писал немецкий философ В. Виндельбанд, — который был бы столь популярен, как этот, ни одного, который, как этот, проник бы на волнах мировой литературы в самые отдаленные уголки духовного бытия человечества. Сократ слыл идеалом мудрости для всех греческих философских школ и не только в римской литературе, не только в литературе всех европейских народов, но и у евреев и магометан; повсюду, куда попадала хоть капля эллинского духа,

мы встречаемся с Сократом как с личностью, вызывающей всеобщее поклонение¹.

Разве только Сократ? Марк Аврелий — римский философ и император. Не правда ли, редкое сочетание призваний? В походах написал замечательную книгу «К себе самому». Считал человеческий разум божественным даром, а познание и любовь к ближнему — высшими ценностями. Признавал равенство людей и призывал к самоусовершенствованию. Несмотря на высокий пост и активную государственную деятельность, Марк Аврелий жил в согласии со своими убеждениями. Он показал, что мудрый правитель приносит благо своему народу, государству и себе тоже.

Мудрая и саркастическая улыбка Эразма Роттердамского. Был главой европейского гуманизма, учения о равенстве людей, человечности. Старался совмещать религию с научно-философским просвещением. «Мы намеревались, — писал он, — предупредить, но не обидеть, принести пользу, но не ранить, улучшить нравы людей, но не оскорблять человека». Поучал легко и остроумно.

Мария Тереза, ощутившая собственное призвание как помощь страждущим. Посвятила свою жизнь больным, несчастным созданиям, отказывая себе в таком существовании, которое является минимальным достатком. Радость черпала в том, как другие люди преодолевают страдание. Себе же по определению отказывала в самом насущном.

Анри Дюнан (1828—1920), основатель Международной организации Красного Креста. Швейцарец Дюнан, банкир и богатый купец, в 1859 г. стал очевидцем битвы под Сольферино между французами и австрийцами. Его потрясло, что раненым не оказывается помощь. Дюнан забросил бизнес и посвятил жизнь помощи жертвам войн. В 1901 г. нищий, считавшийся «городским сумасшедшим» Анри Дюнан стал первым лауреатом Нобелевской премии мира.

Умерла Нона Мордюкова. И вот что написала о ней театраль- ный критик Татьяна Москвина: «Свободна в слове, в суждениях, в поведении, в том, как искренне и спонтанно, без ухищрений, не заботясь о том, кто что подумает, она выражает себя. Речи и рассказы Мордюковой — головокружительный аттракцион, их можно пересматривать, как хороший спектакль. Просто ужасающий по силе и яркости личностный колорит! Тут вам не асфальт, а чернозем, не пошленький шансон, а вольная казачья песня, не лицедейство, а судьба»².

¹ Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. М., 1995. С. 58.

² Москвина Т. Медея, сосланная в колхоз // Аргументы недели, 2008. № 28. С. 5.

Супруги Розенберг. Что поражает в этих людях? Величие духа, человеческое достоинство, жертвенность, восприимчивость к страданиям людей, несокрушимость убеждений? Может быть, это и есть личности, редкие экземпляры людей, которые поражают нас своим внутренним богатством, грандиозностью жизненного проекта. В этом случае, судя по всему, психология личности должна изучать эти вершинные состояния духа, ту особость, которой наделены социальные герои, аскеты, святые подвижники, страдалцы и великие мыслители.

Такой подход к психологии личности кажется логичным. Но он сразу же порождает определенные теоретические трудности. Как и почему рождаются в людях эти особые качества, достойные примера и подражания? Отчего многим недоступны перечисленные достоинства? Почему благородные порывы и образцы социализированности свойственны не всем? Каков, вообще говоря, механизм порождения этих личностных качеств?

Если возникает необходимость отличить личность от не-личности, то в какой мере личностям присуще специфически человеческое? Не возникает ли некий идеализированный образ лучших представителей человечества, позволяющий с презрением или безразличием отнестись ко всем остальным, недостойным высокого призвания?

Еще одна сложность, которую пытался осмыслить Н.А. Бердяев. Правда ли, что личностью рождаются? Русский философ отвечал на этот вопрос отрицательно. Он полагал, что личность становятся. Но как? Каковы побудительные мотивы, заставляющие некоторых людей стремиться к святыням, укреплять собственное личностное ядро, двигаться по пути личностного роста, который чаще всего оказывается драматичным и даже трагичным?

Древние мистики, обретая духовный опыт, следили за тем, чтобы он не стал достоянием других. Те, кто по умыслу или неосторожности передавал обретенное знание простым смертным, подлежал казни. Отчего так жестоко? Немецкий мистик Р. Штейнер в работе «Христианство как мистический факт и мистерии древности» отмечал, что преображенная личность, т.е. та, которая обрела мистический опыт, не находит достаточно высоких слов для выражения значительности своих переживаний. Не только образно, но и в высшем реальном смысле, по мнению Р. Штейнера, личность, которая соприкоснулась с трансцендентным миром, оказывается для самой себя как бы прошедшей через смерть и пробудившейся к новой жизни. Для такой личности понятно, что никто, не переживший того же, не в состоянии правильно понять ее слов. Так было, в частности, в древних мистериях. Эта «тайная» религия избранных существовала наряду с религией народной.

Такого рода религии отмечаются у всех древних народов везде, куда только проникает наше познание. Путь к тайнам универсума пролегал через мир ужасов. Известно, что древнегреческого драматурга Эсхила обвинили в том, что он перенес на сцену кое-что из того, что узнал из мистерий. Эсхил бежал к алтарю Диониса, чтобы спасти жизнь. Разбирательство показало, что он не был посвященным и, следовательно, не выдавал никаких тайн.

Р. Штейнер в своих работах подробно описывает тайный смысл мистерий как феноменов культуры. Он ссылается, в частности, на Плутарха, который сообщает о страхе, испытываемом посвященным. Древнегреческий историк сравнивает это состояние с приготовлением к смерти. Посвящению предшествовал особый образ жизни, призванный привести чувственность под власть духа. Пост, обряды очищения, уединение, душевные упражнения, все это предназначалось для того, чтобы проработать мир своих низших ощущений. Неофит вводился в жизнь духа. Ему предстояло созерцание высшего мира.

Обычно мир, который окружает человека, обладает для него статусом реальности. Человек осязает, слышит и видит процессы этого мира. То же, что возникает в душе, не является для него действительностью. Но бывает и так, что люди называют реальными именно те образы, которые возникают в их духовной жизни.

Мистический опыт невыразим. В человеке есть нечто, что вначале препятствует ему видеть духовными очами. Когда посвященные вспоминают, как они проходили через опыт мистерий, они говорят именно об этих трудностях. Р. Штейнер ссылается на древнегреческого философа-киника, который повествует, как он отправился в Вавилон для того, чтобы последователи Зороастра провели его в ад и обратно. Он рассказывает, что в своих странствиях проходил через огонь, переплывал через великие воды.

Мисты, т.е. люди прошедшие через мистический опыт, толковали о том, как их устрасали обнаженным мечом, с которого струилась кровь. Однако непосвященным трудно понять реальность того, про что говорится. Мистический опыт неадекватен земному. Эти рассказы понятны, когда человеку известны этапы на пути от низшего познания к высшему. Ведь посвященный сам испытал, как вся твердая материя растекалась подобно воде и он утрачивал под собой почву. Все, что прежде ощущалось им как живое, было убито. Как меч проходит через живое тело, так дух прошел через чувственную жизнь. Человек видел струившуюся кровь чувственного мира.

Итак, опыт постижения себя во многом трагичен. Тот же, кто не обрел духовный опыт, не в состоянии постичь глубину мистических переживаний. Поэтому миллионам людей эта практика просто не нужна. Обретение сокровенных истин, если бы оно стало массо-

вым, привело бы к обесцениванию обретенной практики, к девальвации духовных состояний.

Почти все психологи, обратившиеся к анализу феномена личности, отмечают сложность этого понятия, многообразие трактовок, относящихся к данной проблеме. Слово «личность» действительно относится к числу самых неопределенных и спорных в психологии. «Но ни одно понятие не отличается такой многозначностью, не допускает столь разнообразного употребления, как понятие личности»¹. Можно согласиться с тем, что сколько существует теорий личности, столько имеется и ее определений.

Сложность проблемы во многом обусловлена тем, что с данным понятием связано много и других важнейших психологических терминов, в том числе «человек», «индивид», «индивидуальность», «характер», «тип», «темперамент», «способности». Рассуждая о личности, мы невольно мобилизуем весь корпус психологических знаний. Вот почему психология личности как теоретический раздел способна охватить разные стороны всеобъемлющих представлений о человеческой психике.

Проблема личности в психологии, — пишет Д.А. Леонтьев, — проблема необъятная, охватывающая огромное поле исследований. Отчасти в силу растяжимости понятия «личность», отчасти из-за того, что такие слова, как «личность», «характер», «темперамент», «способности», «потребности», «смысл» и многие другие, входят не только в систему научных понятий психологии личности, но и в наш повседневный язык, вокруг проблемы личности ведется очень много споров и дискуссий — ведь почти каждый в какой-то степени считает себя специалистом по проблеме личности»². Многие авторы, специально изучающие проблему личности (А.Г. Асмолов, Д.А. Леонтьев, В.М. Розин, А.В. Толстых), отмечают особую сложность данной проблемы.

Итак, сам термин вызывает у философов и психологов разноречивые толкования. С одной стороны, личностью называют любого человека, в том числе и асоциального, например преступника. С другой стороны, придают этому термину особый статус, полагают, что слово «личность» характеризует избранного, духовного и целостного человека.

Л.Б. Логунова определяет личность как философскую и культурологическую категорию, в которой синтезированы важнейшие социальные, биологические и психические характеристики человека

¹ Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 519.

² Леонтьев Д.А. Очерк психологии личности. М., 1997. С. 6.

как принципы его культурной самоидентификации. В понятии «личность» зафиксирован особый способ бытия человека в мире, не выводимый из его природной организации. В современном философском и гуманитарном знании — центральная категория, содержанием которой определяется направленность исследований целостности человеческого бытия¹.

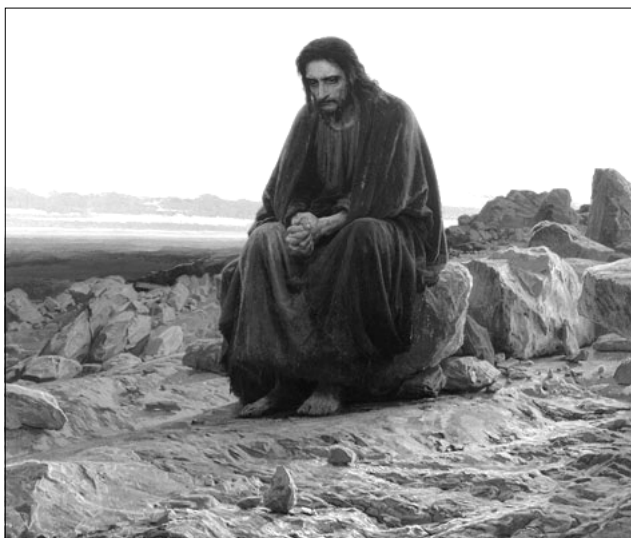
Кое-что в этом определении сразу порождает недоумение. Всем очевидно, что личность является не только философской и культурологической категорией. Это понятие широко используется в психологии. Известны труды А.Н. Леонтьева («Деятельность. Сознание. Личность». М., 1975), А.Г. Асмолова («Психология личности». М., 1990), Б.Г. Ананьева («О проблемах современного человекознания». М., 1971), А.В. Толстых «Опыт конкретно-исторической психологии личности» (Санкт-Петербург, 2000) и многих других психологов. Не вполне ясно, почему противопоставляется философское и гуманитарное знание? Требуется пояснения суждение о том, что личность имеет биологические характеристики, но сам феномен из природной организации не выводится. Наконец, совершенно очевидно, что целостность человека может рассматриваться не только на уровне личности.

Итак, в психологии категория личности относится к числу базовых. Она не является сугубо психологической, поскольку изучается и в философии, и в истории, и в других гуманитарных науках. Важнейшая теоретическая задача психологии личности состоит в том, чтобы вскрыть объективные основания тех психологических свойств, которые характеризуют человека как индивида, как индивидуальность и как личность.

Именно эти три понятия — «индивид», «индивидуальность» и «личность» используются в психологии. Но эти понятия выражают различное содержание. Здесь возникает еще одна трудность, на которую указывает А.Г. Асмолов. По сути дела психология личности вбирает в себя едва ли не все психологическое знание. Но в этой предельной экспансии нет беды. Важно найти тот ракурс, который позволяет классифицировать психологический материал через призму особой области познания — психологии личности.

¹ *Логунова Л.Б.* Личность // Культурология. Энциклопедия: В 2 т. М., 2007. Т. 1. С. 1168.

Специфически человеческое в личности



И.Н. Крамской. Христос в пустыне

Человек — уникальное создание

1

*Мирозданием раздвинут,
Хаос мстительный не спит.
Искажен и отброшен
Божий образ в нем дрожит.*

Алексей Толстой

Личность как человек

Размышление о личности должно, вероятно, предваряться истолкованием человека. Именно гуманистическая психология ввела в радиус психологического знания многообразие антропологических сюжетов. В чем проявляется биологическая специфика человека? Как осмысливалась в истории психологии целостность человека? Каким было отношение к телесности в разных культурах? Что такое человеческая природа? Почему можно говорить об иноприродности человека, т.е. об ослабленности его природных инстинктов? Как преодолеть разрушительность в человеке? В чем проявляется уникальность человека? Почему мы говорим об открытости человеческой природы, о ее незавершенности? Можно ли считать личностью каждого человека? В чем проявляется богатство внутреннего мира человека?

Однажды Сократ гулял со своим учеником Федром. Они очутились за воротами Афин. Сократ пришел в восторг от красоты местности, восхищался пейзажем и превозносил его. Но Федр прервал Сократа, пораженный, что тот ведет себя как чужестранец, которому проводник показывает окрестности. «Что же, — спросил он Сократа, — ты не выходишь даже за городскую стену?» Сократ придал своему ответу символическое значение: «Извини меня, добрый мой друг, я ведь любопытен, а местности и деревья ничему не хотят меня научить, не то что люди в городе». Смысл сказанного таков: на свете много диковинного, но любознательность философа в наибольшей степени способен удовлетворить только человек.

Удивительный факт: философы, писатели, ученые безоговорочно считают человека уникальным творением Вселенной. Еще более

поразительно, что этот вывод воспринимается как очевидный. Разумеется, мы готовы порассуждать о том, что в человеке особенно необыкновенно: природная плоть, разум, душа, творческий дух... Но что человек неповторим и царствен, это понятно всем...

Проблема представляется психологам предельно ясной: нет на земле существа, которое могло бы сравниться с человеком. Так полагают все: от Сократа до современного технократа. Мы все устали повторять, что каждый человек самобытен, неповторим. Однако уникальность, незаместимость личности оказывается для нас проблематичной, как только мы сталкиваемся с инакомыслием, нестандартным поведением. Вот и мне сказали: «Хороший ты парень, только постарайся быть как все...»

Перелистаем страницы философских трудов. Какие безупречные комплименты: «венец природы», «мыслящий тростник», «человек-умелец»... Мудрецы словно состязаются в том, чтобы ухватить и выразить главенствующий штрих человеческой незаурядности. На каком основании человек объявил себя главным созданием природы? Но ведь это, кажется, ясно... Только человек обладает разумом, сознанием. Только он может заниматься различными видами деятельности. Лишь человек способен к познанию, к творчеству, к преодолению своих возможностей. Только человек способен беспрельдно раскрывать свой потенциал.

В самом общем виде проблема уникальности человека кажется постигаемой. Разумеется, он обладает рядом необычных свойств. Например, тело человека располагает огромной пластичностью. С помощью боди-билдинга (надо ли пояснять это слово, многие ребята увлекаяются накачиванием мышц) можно существенно изменить свое тело. Человек отражает в своем сознании величественное многообразие окружающего. Он творит мир культуры. В нем самом — удивительное сплетение природных и социальных (т.е. связанных с обществом) качеств. Человек безмерно сложен и неисчерпаем.

Но в этой множественности образов человека и заключена трудность расшифровки проблемы. Говоря об уникальности того или иного животного, мы можем указать на особенности его биологической организации. Раскрывая своеобразие человека как неповторимого существа, мы теряемся в перечислениях. Едва ли не каждое свойство человека претендует на исключительность. У человека есть разум, воображение, совесть, долг, дар общения... Чему отдать предпочтение?

Считается, что человек обладает особой телесностью, высокоорганизован как биологическая особь. Древние эллины, как известно, создали культ человеческого тела. Они восхищались этим удивительным созданием природы. Даже боги приняли у греков облик челове-

ка. В греческой культуре природа человека, его облик, его тело, его образ — все представлялось идеалом совершенства и гармонии. Поскольку дитя природы воспринималось как перл создания, греческое искусство стремилось воспроизвести, запечатлеть человеческое тело. Грек создал мраморное тело Бога и распорядился им, делая его таким, каким хотел...

Однако верно ли, что человек обладает сложной и относительно совершенной биологической организацией? Можно ли принять за очевидное, что живая материя по собственному внутреннему устремлению тянется к одухотворенности и что, стало быть, возникновение сознания венчает развитие всего живого? Выражает ли происхождение человека последовательно развертываемое величие природы?

Современные научные открытия дают отрицательные ответы на эти вопросы. С точки зрения реального развития живой материи кажется бессмысленным представление о том, что все живое на земле подчинено человеку. Как живое существо человек действительно продукт длительного природного развития. Однако, как свидетельствует современное знание, он вовсе не содержит в себе накопление только гармонических благодатных задатков. Анализ эволюционного процесса показывает, что в природе далеко не всегда обнаруживается закон всеобщего прогресса.

Развитие живого в природе на человеке не остановилось. Уже после воцарения властелина природы возникли и другие биологические виды. Но эволюция содержит и массу примеров полного исчезновения многих животных и растений, хотя они и казались вершиной биологического творчества. Вымерли, например, мастодонты, мамонты и другие высшие млекопитающие. Девственные леса Европы были населены обезьянами, останки которых находят в геологических отложениях. Эти животные имели сложную организацию, но не смогли приспособиться к меняющимся климатическим и биологическим условиям. В то же время тараканы и скорпионы оказались неизмеримо более живучими.

На каждый существующий вид в природе приходится сотни вымерших. Природа то и дело выбрасывает в мусорную корзину неудавшиеся проекты, многократно повторяя удавшиеся. Именно поэтому, исходя из реального развития живой материи, представление о том, что все живое на земле рождено для человека, бессмысленно. Уже в позапрошлом (XIX в.) родилось представление о том, что человек вовсе не является биологическим совершенством.

В наши дни ученые работают над расшифровкой генома человека. И вот получены уже первые результаты. Они по-своему сенсационны. Оказывается, геном человека мало чем отличается от генома обезьяны. Можно сказать с определенным преувеличением: 96—97%

обезьяны. Выходит, человек — животное, которое по генетическому коду неотличимо от более примитивных, чем он, созданий на земле?

Но ведь в те 3—4% вместились многое, что отличает человека от животного — сознание, речь, культура, способность к познанию. С точки зрения анатомии, физиологии, фармакологии, патологической терапии человек для врача не отличается от животного. Но различие все же гигантское. Немецкий философ Карл Ясперс, задумавшись над тем, что же отличает человека от животного, пришел к выводу: «Очень сомнительно, чтобы животные были подвержены душевным заболеваниям». Шизофрения встречается у людей всех рас, но у животных не бывает никогда.

Гемеллология изучает жизнь близнецов. В 1875 г. английский ученый Фрэнсис Гальтон, кузен Чарльза Дарвина, предложил использовать «близнецовый метод» для распознавания влияния среды и наследственности на человека. Особенно интересны для исследователей были близнецы, разлученные, не видевшиеся много лет, получившие неодинаковое воспитание и образование, выросшие в разной социальной среде. В конце прошлого столетия американский психолог Томас Бучард тщательно изучил около 30 пар братьев и сестер, расставшихся в самом раннем возрасте.

Что общего между ними? Что в итоге оказывается сильнее — невидимые цепочки ДНК, одинаковые у обоих, или то, что дает семья? Генетика или педагогика? И многие пары потерявшихся когда-то двойняшек были поражены сходством своего поведения и жизненных историй. Англичанки Стефани Карри и Марта Бош при рождении были отданы на удочерение в разные семьи. Они познакомились 38 лет спустя. На встречу леди принесли друг другу одинаковые подарки — магнитки на холодильник. Впоследствии сестры прошли обследование в Центре близнецовых исследований Университета Миннесоты, и выяснилось, что обе вышли замуж в 20 лет, а развелись в 35 лет, в детстве им в одинаковом возрасте удалили миндалины, а в школе их любимым предметом была орфография. Когда ученые попросили женщин расположить по порядку значимости слова и словосочетания, то и Марта, и Стефани поставили на первое место «душевный покой».

Пожарный Джерри Левей встретил своего брата-близнеца в сорокалетнем возрасте. У обоих была одинаковая профессия, оба любили один и тот же сорт пива и, выпивая, держали кружки мизинцами под дно. Братья считали себя заядлыми вегетарианцами, а их коэффициент интеллекта отличался всего лишь на два балла. Склонности заложены от природы, мы живем в соответствии с индивидуальной генетической программой. Но она может варьироваться...

Человек уникален. Он привнес в мир некий элемент, чуждый животному миру. Но в чем заключается этот элемент, все еще не вполне ясно. Его тело уникально; причем не только благодаря способности к прямохождению и некоторым другим свойствам, но и благодаря особой конституции (например, особому строению гортани, приспособленной для речи, или рук, пальцев), отличающей человека от всех остальных животных. Кроме того, человек отличается от животных способностью использовать тело в экспрессивных целях. Психологически он совершенно оторван от царства животных. Животные, в отличие от человека, не смеются и не плачут, а сообразительность обезьян — это не разум и не мышление в истинном значении этих слов, а всего лишь высокоразвитое внимание. Оно у человека служит лишь предварительным условием способности мыслить.

С незапамятных времен неотъемлемыми качествами человека считались свобода, размышление, дух. Участь животного всецело обусловлена законами природы. Человек также зависит от законов природы, но вдобавок у него есть предназначение, реализация которого всецело зависит от него самого.

В то же время мы нигде не встречаем человека как полностью духовное существо. Природные потребности оказывают свое воздействие даже на самые глубинные пласты его духа. В старину изображение человека породило ангелов — воплощение чистой духовности. Но человек как таковой не есть ни животное, ни ангел. В нем есть свойства как того, так и другого, но он не может быть ни тем ни другим.

Прочитаем отрывок из повести американского фантаста Роберта Шекли «Обмен разумов». Помните? Человек путешествует по вселенной в чужих телесных оболочках. И вот на жизненном пути — женщина.

Марвин заметил, что она красива. Миниатюрная, ему едва по грудь, но сложена безукоризненно. Брюшко подобно точеному цилиндру, гордая головка наклонена к телу под углом пять градусов (от такого наклона шемило на сердце). Черты лица совершенны, начиная от милых шишечек на лбу и кончая квадратной челюстью. Два яйце-клада скромно прикрывает белый атласный шарф покроя «принцесс», обнажая лишь соблазнительную полоску зеленой кожи. Ножи в оранжевых обмотках, подчеркивающих гибкие сегменты суставов.

Оказывается, можно смущаться, глядя на сморщенную шишечку, и сходить с ума от высоких яйцекладов. Но ведь это совсем не про человека. Поразмышляйте, разве каждое живое существо, украшающее планету, не отличается оригинальностью, неповторимостью природного проекта? Весь тварный мир отмечен печатью самобытности.

Бытие человека

Если мы говорим о человеческой природе, то должны признать, что человек такое же живое существо, как все другие живые существа. Он ощущает боль, ест, спит, переживает страх, ему присущ инстинкт самосохранения, но у человека все эти природные свойства обусловлены, опосредованы обществом: человек не рвет на куски еще трепетное тело животного, стараясь насытиться. Он соблюдает принятые в культуре способы поведения. Он хранит традиции, следует общезначимым правилам. Кроме того, общество может «исправить» биологическую природу: хилому помочь стать сильным, слепому — зрячим и т.п. Общество способно и ухудшить биологическую природу конкретного человека. Например, при задатках какого-то человека стать рослым и сильным он окажется рахитичным и тщедушным, если не будет иметь необходимых социальных условий для своего развития.

О каждом живом существе на нашей планете в принципе можно сказать: оно сложилось окончательно. Животное действует так, как записано в инстинкте: пауки безошибочно плетут паутину — орудия лова; птицы совершают дальние перелеты без навигационных приборов; пчелы строят соты, не подозревая о необходимости предварительного архитектурного проекта.

У животного все отправления организма, психологические реакции на окружающий мир инстинктивны, естественны. Оно ищет пищу или бежит от опасности. Но человек слабо укоренен в природе, и эта его слабая укорененность может быть прослежена на примере инстинкта потребления пищи. Животное знает меру. Лошадь отличает травы съедобные от несъедобных — подсказывает инстинкт. Голодная кошка сначала осторожно попробует молоко, а лишь потом станет лакать его. Медведь не станет есть про запас. У человека все эти пищевые ограничения нарушены. Инстинкт слеп и глух.

Итак, потребности человека не заданы всецело инстинктом. Он свободен в выборе пищи. И подчас платит за это гибелью. В целом разрушение естественности человека, судя по всему, связано с разрастанием искусственных потребностей. Животное, почуяв опасность, убегает. Иногда ничто реальное ему не грозит, однако оно поднимается с места: мало ли по какому поводу хрустнула ветка! Человек тоже стремится предугадать угрозу. Однако в отличие от других созданий он может испытывать страх и абсолютно беспричинно. Более того, он способен культивировать его в себе. Иначе говоря, вместо того чтобы избегать страха, человек бессознательно влечом к нему.

Итак, человек — это взаимоотношение телесного и духовного, биологического и социального. В чем же странность человека как

живого существа? Он весь соткан из парадоксов. Человек — животное, но он живет не в природе, а в обществе. У него есть инстинкты, но он также руководствуется разумом. Человек рожден в природе, но пытается подчинить ее себе. У него есть естественные вождения, но он ориентируется также на культурные стандарты... Человек имеет все, чтобы выжить в дикой природе, но без длительного научения и воспитания он гибнет.

У человека есть сознание, т.е. дар мыслить, рассуждать, оценивать. Ни одно животное не обладает способностью воодушевленно познавать мир. Инстинкты у животных острее, они ближе к природе, но им недоступно высшее наслаждение, которое несет человеку воображение, воспаляющее и пьянящее его своими картинками... Человек создан не для того, чтобы глядеть на жизнь глазами червя, так же как и птица не создана для того, чтобы проводить всю жизнь на земле.

Человек родился в природе, но в ходе эволюции он выломился из нее. Он стал ее вольноотпущенником. Человек остается частью природы, он неотторжим от нее, и в то же время постигает как бы со стороны смысл ее законов и явлений.

У людей есть два выхода: первый заключается в том, чтобы вернуться в природу, отказаться от сознания, вновь опереться на инстинкты. Другой выход состоит в том, чтобы и дальше развивать все, что присуще человеку, выстраивать новые отношения с природой, опираться на разум, на культуру.

Но ведь эта проблема стоит и перед отдельным человеком. Представьте себе — один тяготится тем, что ему надо напрягаться, думать, решать жизненные проблемы. Хорошо бы жить без лишних забот, как существуют насекомые. Вон, например, сказано про стрекозу, что «под каждым ей листком был готов и стол, и дом». Чего волноваться, доводить себя до изнеможения, терзаться мыслью. Жить просто, как живут, к примеру, медведь или собака. Им-то все равно — было ли начало и будет ли конец мира...

Чтобы отключить разум, существует множество способов: алкоголь, наркотики, секс. Действие наркотиков снижает эффективность центральной нервной системы и вызывает необычные состояния сознания в ущерб способности мозга к концентрации и обучению. Попробуйте запомнить несколько иностранных слов, когда вы пьяны. В трезвом состоянии мозг впитывает любую информацию, как промокашка, но под влиянием алкоголя превращается в лист глянцевой бумаги. Наркотики, подобно местному наркозу, временно парализуют некоторые уровни сознания, сокращая в них тем самым потребление энергии. Все без исключения наркотики вызывают эффект, противоположный концентрации, — расслабление. Наркоман как раз и усматривает кайф в том, чтобы выключить

мозг и отдаться текучему блаженному состоянию психики. Вот вам первый ответ на запрос человеческого существования.

Но есть и другой выход. Он заключается в том, чтобы шлифовать возможности сознания, опираться на разум, творить мир культуры, искать близости с природой на путях человеческого созидания. Не позволять душе искать забвения, легкости, скуки...

У человека есть сознание, но есть и бессознательное. Человеческая психика обладает поразительным свойством: она хранит в своих тайниках все, что с нами произошло. Малейший импульс, знак — запах, вкус, звук — и оживают конкретные воспоминания.

Все, что было с нами, не забывается, не стирается из психики. Просто оно уходит из актуального сознания в другую зону психики, которую психологи называют бессознательным. *Бессознательное — это неосознаваемые психические процессы.*

Французский философ *Рене Декарт* (1596—1650) полагал, что сознание и психика — это одно и то же. Однако постепенно вырезала другая идея. Далеко не все, что происходит в нашей душе, в нашем внутреннем мире, проникает в разум. Можно представить себе человеческую психику как огромное шоссе, погруженное во мрак. А сознание? Его можно уподобить свету фары, которая освещает дорогу. Тонкий светлый луч среди непроглядной тьмы...

Парадоксальность, несхожесть человека с другими существами не только в том, что у него множество разных качеств и задатков. Человек одновременно «настроен» на несколько программ, каждая из которых, словно демон, тащит человека в свою сторону. Биологическая программа противоречит социальной, инстинктуальная программа — культурной, сознательная — бессознательной. Человек — единственное на земле существо, которое может жить в ситуации абсурда. Иначе говоря, он может быть захвачен страстью, которую умом отвергает. Он способен осознавать, что проявляет волю, которая на самом деле есть голос его влечения или инстинкта. Вот почему американский философ *Эрих Фромм* (1900—1980) назвал человека едва ли не самым эксцентричным созданием на земле.

Человек — это существо, которое не имеет своей ниши. Однако это не признак, а противоречие его существования. Все, что есть в человеке, как бы отрицает самого себя. Человек принадлежит природе и в то же время отторгнут от нее. Он наделен инстинктами, но они не выполняют роль безотказных стимуляторов поведения. Человек властвует над природой и в то же время оказывается ее дезертиром. Он обладает фиксированными признаками, но они двусмысленны, поскольку ускользают от окончательных определений. Человек имеет трагическое представление о способах своего существования и в то же время заново в каждом индивидуе, т.е. в себе самом, открывает эту истину.

В философии используется термин «человеческое бытие». Он восходит к русскому глаголу «быть». Человеческое бытие — это способ его трагического существования. Человек — это усилие быть человеком! Жизнь мира драматична, полна трагизма. В ней есть противоборство противоположных начал — жизни и смерти, добра и зла, свободы и рабства...

Феномены жизни человека

Человек ставит перед собой жизненные цели. Но как он может реализовать их? Каковы те общественные условия, с помощью которых он способен выполнить собственное предназначение? Назовем такие важные социальные явления, как труд, игра, общение.

Труд высвобождает человека из природы. Он развивает человека как социальное и независимое существо. В процессе труда, т.е. в процессе формирования и изменения внешней природы, человек формирует и изменяет самого себя. Он выходит из природы, подчиняя ее себе, развивает свои способности к сотрудничеству, упражняет свой разум, развивает чувство прекрасного. Он обособляет себя от природы, от изначального единства с ней, в то же время вновь объединяет себя с ней уже как хозяин и созидатель.

Чем больше совершенствуется труд человека, тем совершеннее его индивидуальность. Формируя природу и заново создавая ее, он учится пользоваться своими силами, развивая мастерство и созидательность. Что бы мы ни взяли, подчеркивает Э. Фромм: прекрасные росписи пещер Южной Франции, орнаменты на оружии первобытных людей, статуи и храмы Греции, средневековые соборы, стулья и столы, сделанные искусными ремесленниками, цветы, деревья или злаки, выращенные крестьянами, — все это выражения творческого преобразования природы с помощью человеческого разума и умения.

В европейской истории мастерство ремесленников, особенно уровень, достигнутый ими в XIII—XIV вв., является одной из вершин развития творческого труда. С возникновением современного способа производства значение и функции труда в обществе основательно изменились. Вместо того чтобы быть деятельностью, несущей в себе удовольствие и удовлетворение, труд стал обязанностью, нередко обременительной. Религиозное отношение к труду как к обязанности, все еще значительно преобладавшее в XIX в., заметно изменилось за последние десятилетия прошлого века.

В XX в. многие социальные мыслители считали, что труд не является благом для человека. Они надеялись, что машина возьмет на себя все однообразные трудовые операции, а человек окажется освобожденным для творчества. Когда мы говорим о труде, то вовсе

не имеем в виду тяжелые рутинные операции. Помните, у Н.А. Некрасова: «Ржавой лопатой мерзлую землю долбить...» Труд важен для человека, потому что в нем раскрывается сущность человеческой природы. Характер труда в нашу эпоху меняется, становится все более интеллектуальным. Однако сам труд представляет собой важнейшую сторону человеческого существования. Если бы люди отказались от труда, они обесценили бы свою жизнь, свое бытие.

Другой социальный феномен человеческой жизни — *общение*. Общение — это взаимодействие людей, обусловленное формами совместной жизни и деятельности. В процессе развития культуры складываются разнообразные предметные и знаковые формы, с помощью которых люди осуществляют контакты между собой. Общение, передача информации от человека к человеку называются коммуникацией. Человек — существо социальное. Он может жить только в союзе с другими людьми, в обмене информацией, когда активны интеллектуальные, эмоциональные и волевые качества личности.

Уже отмечалось, что многие живые организмы способны к напряженному труду. Это относится, скажем, к муравью или к пчеле. В процессе жизни они взаимодействуют друг с другом. Пчелы дружно бросаются в атаку на тех, кто угрожает улью. Но можно ли это взаимодействие назвать общением? Нет, общение — это человеческий дар. Муравейник погибает, не оставляя после себя никаких следов. Люди же благодаря сложившимся формам общения (письменность, историческое исследование, сохранение памятников) сохраняют память о прошлом, о собственной культуре.

Общение всегда предполагает взаимность. Израильский философ *Мартин Бубер* (1878—1965) пишет: «Человеческий мир в первую очередь характеризуется, собственно, тем, что здесь между существом и существом происходит что-то такое, равное чему нельзя отыскать в природе»¹. Люди обмениваются смыслами. Допустим, можно говорить о нашем общении с античной культурой. Если общение — это взаимность, то в данном случае мы можем вступить в контакт с эллинским миром, с исчезнувшей материальной культурой античности. Разумеется, если говорить о взаимодействии смыслов, то общение с античной культурой продолжается. Мы открываем новое содержание в этой культуре. Но благодаря нашему интересу к ней в античной культуре обнаруживаются новые содержательные смыслы. Она продолжает взаимодействовать с нами.

Немецкий философ *Артур Шопенгауэр* (1788—1860) считал, что развить собственную личность можно только в уединении. Ведь другие люди способны разрушить своим вмешательством глубоко

¹ Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 40

интимный, уникальный мир человека. Когда человек вступает в общество, рассуждал Шопенгауэр, он отказывается от трех четвертей своей личности. Истинное, глубокое внутреннее богатство, по его мнению, обретается только в изоляции, в уединении. Чтобы подчеркнуть самодостаточность личности, ее отчужденность от других, Шопенгауэр уточняет: достичь такой гармонии нельзя ни с другом, ни с возлюбленной. Философ хотел показать, как мода или предрассудки мешают человеку быть самим собой, но он неоправданно отверг и ценность общения между людьми.

В XX в. философы пришли к другому выводу. Вот, например, русский философ *Михаил Бахтин* (1895—1975) пишет: «Человек никогда не найдет всей полноты только в себе самом». Представьте себе, что вы отказались от общения, изолировали себя от общества. Сколь бедной окажется в этом случае ваша жизнь. Из нее уйдет радость совместных свершений, переживаний и состояний. Чтобы сохранить и развивать себя, надо впитать в себя живые взволнованные голоса других... Понять богатство человека можно, только выживив потенциал общения.

Еще один феномен — игра. Она занимает огромное место в нашей жизни. Будучи детьми, мы дружим с куклами. Взрослея, вовлекаемся в спортивные игры. Мы знаем азарт увлечений. Уникальность человека в том, что он умеет играть. Важнейшие виды первоначальной деятельности человеческого общества переплетаются с игрой. Игра — это прежде всего свободная деятельность. Все исследователи подчеркивают незаинтересованный, бескорыстный характер игровой деятельности.

Голландский историк культуры *Йохан Хейзинга* (1872—1945) в книге «Человек играющий» рассматривает игру как выражение уникальности человека. Он убежден в том, что игра скорее, чем труд, оказалась формирующим элементом человеческой культуры. Раньше чем изменять окружающую среду, человек сделал это в своем воображении, в сфере игры. Игра животного обусловлена инстинктом. Игра человека свободнее, раскованнее, универсальнее.

Игра пронизывает все основные формы человеческого существования. У нее есть важная функция — магическая, волшебная. Ребенок, пользуясь игрушкой, готовится к простейшим навыкам труда. Игрушка способна пробудить воображение, развить фантазию. Шепка, плавающая в лужице, воспринимается ребенком как корабль, несущийся навстречу всем ветрам. Если бы дети не играли, у них не было бы воображения, они оказались бы неспособными к фантазированию, к мечте, к идеальным переживаниям. Формы игры, труда и общения предельно разнообразны. Они-то и создают широкий мир социального пространства.

Вопросы для повторения

1. Почему человека можно считать уникальным созданием на Земле?
2. В чем проявляется уникальность человека?
3. Что позволяет говорить о человеке как о животном?
4. В чем проявляется непохожесть человека на животное?
5. Как понять выражение: «человек — особый род сущего»?
6. Почему у человека ослаблены инстинкты?
7. В чем своеобразие человека как живого существа?
8. Почему человека называют «десертиром природы»?
9. Какие два выхода есть у человека и у человечества, когда речь идет об эволюции человека?
10. Какую роль в жизни людей играет труд?
11. Способен ли человек реализовать себя полностью, отделившись от других людей?

Библиографический список

1. *Архиепископ Иоанн Сан-Францисский*. Избранное. Петрозаводск, 1992.
2. *Барулин В.С.* Социально-философская антропология: общие начала социально-философской антропологии. М., 1994.
3. *Барулин В.С.* Российский человек в XX веке. Потери и обретения себя. СПб., 2000.
4. *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М., 1994.
5. *Бибихин В.В.* Узнай себя. СПб., 1998.
6. *Гиренок Ф.И.* Удовольствие мыслить иначе. М., 2008.
7. *Кутырев В.А.* Философский образ нашего времени (безжизненные миры постчеловечества). Смоленск, 2006.
8. *Губин В., Некрасова Е.* Философская антропология. М., 2000.
9. *Гуревич П.С.* Философская антропология. М., 2001; М., 2008.
10. *Гуревич П.С.* Философия человека. Часть первая. М., 1999.
11. *Гуревич П.С.* Философия человека. Часть вторая. М., 2001.
12. *Федоров Ю.М.* Сумма антропологии. Книга 1. Расширяющая все-ленная Абсолюта. Новосибирск, 1995.

Темы докладов и рефератов

1. Иноприродность человека.
2. Бытие человека.
3. Труд как феномен человеческого бытия.
4. Общение как феномен человеческого бытия.
5. Игра как феномен человеческого бытия.

Феномен человеческой природы

2

*Слон — символ мудрости и доброты.
В нем чувствуется царская порода.
И в людях тоже есть его черты,
Но только у пророков из народа.*

Андрей Дементьев

Некая тотальность

Человеческая природа — совокупность устойчивых, неизменных черт, общих задатков и свойств, выражающих особенности человека как живого существа, которые присущи человеку разумному во все времена независимо от биологической эволюции и исторического процесса. Идея о том, что человек имеет определенную неизменную природу, поначалу не вызвала в истории философии конкретных дискуссий. Важно было угадать, что представляет собой эта природа.

Однако идея стабильности человеческой природы оказалась подорванной изнутри — философы и политики вкладывали в это понятие диаметрально противоположное содержание. Когда политик или социальный мыслитель пытается оправдать господствующий порядок, он, естественно, исходит из убеждения, что человеческая природа неизменна. Говоря, скажем, о неизбежности экономической конкуренции, идеологи раннего капитализма подразумевали, что человек от природы стремится к наживе, к обогащению. В противовес им социалисты изобличали конкуренцию как нечто искусственное, деформирующее человеческую природу. Они были убеждены, что изначально в людях заложен альтруизм. Последний воспринимался как соприродный человеку.

Такое несовпадение точек зрения поневоле рождало подозрение: не является ли философское определение природы условностью? Нередко подразумевалось радикально иное значение самого выражения «человеческая природа». Например, классический либерализм уповал на изначально позитивную человеческую природу, на то, что политическая демократия, экономический успех, соци-

альная стабильность и индивидуальное счастье суть составляющие единого процесса, они предвосхищают друг друга и наступают параллельно, на то, что сила разума и рациональность человеческого поведения порождают естественную гармонию интересов, на то, что общественные изменения могут произойти без особых трудностей при условии устранения искусственных преград и благодаря способностям человека контролировать социальную и окружающую среду.

Однако либеральная утопия подверглась критике. Не логичнее ли допустить, что человеческую природу можно преобразовать? Ведь многое в человеческом естестве оказывается не врожденным, а благоприобретенным. Китайский философ Мэн Цзы, констатируя соприродную человеку доброту, говорит:

Человеческая природа подобна стремительному потоку; пустите его на восток — потечет на восток, пустите на запад — потечет на запад. Ей безразличны добро и зло, как воде безразличны восток или запад.

Сен Цзы, напротив, толкуя о злой природе, добавляет: «Доброе в человеке — это благоприобретенное».

Многие философы убеждены в том, что человек не имеет собственной фиксированной природы. Люди рождаются пластичными и в ходе социализации оказываются предельно разными. Вольтер подчеркивал: сельские жители имеют о человеке одно представление, король — совсем другое, священник — третье.

Если бы кто решил, что наиболее полной идеей человеческой природы обладают философы, он очень бы ошибся: ведь если исключить из их среды Гоббса, Локка, Декарта, Бейля и еще весьма небольшое число мудрых умов, прочие создают себе странное мнение о человеке, столь же ограниченное, как мнение толпы, и лишь еще более смутное. Спросите у отца Мальбранша, что такое человек, он вам ответит, что это субстанция, сотворенная по образу Божьему, весьма подпорченная в результате первородного греха, но между тем более сильно связанная с Богом, чем со своим собственным телом, все усматривающая в Боге, все мыслящая и чувствующая в нем.

Каждый человек, если следовать мысли Вольтера, видит человеческую природу сквозь призму собственной социальной или культурной роли. Но дело не только в этом. Биологически унаследованные задатки могут развиваться у человека в самых неожиданных направлениях. Человек прежде всего живое, природное существо. Он обладает пластичностью, несет на себе следы биогенетической и культурной эволюции.

Если сравнить дикую и домашнюю лошадь, можно отметить, что между ними есть различие. Но носит ли оно принципиальный характер? Ведь биологическая организация, повадки, видовые особенности окажутся, несомненно, одинаковыми. Возможно ли подобное рассуждение, если речь идет о сопоставлении дикаря-антропоида и современного человека? Тут обнаружится масса различий. Например, Э. Фромм утверждает, что первоначально человек вообще не был хищником. Разрушительное в нем — это «благоприобретение» истории. Культура оставляет глубокий отпечаток не только на поведении человека, но и на его особенности как вида. Вот почему многие ученые, указывая на способность человека изменять самого себя, приходят к выводу, что никакой однажды преднайденной человеческой природы нет. Эту точку зрения поддерживают и антропологи. Они утверждают, что человеческая натура восприимчива к бесконечным пересотворениям, а внутреннее устойчивое ядро может быть расколото, разрушено.

Представление о том, что человеческую природу можно радикально изменить, существовало и в религиозном сознании. Так, в христианстве возникло воззрение, согласно которому в результате нравственных усилий можно создать «нового человека». Облагораживание человека предполагает изживание устойчивых задатков Адамова потомка, присущих ему животности, разрушительных наклонностей, греховности.

Предположение, будто человеческая природа в качестве некой тотальности вообще отсутствует, укрепилось благодаря тому, что ученые выдвигали идею личности, которая создает себя, меняет себя, преобразует себя. Столь разные философы, как, например, С. Кьеркегор, У. Джеймс, А. Бергсон, Т. де Шарден, полагали: человек — творец собственной истории.

Подобная позиция характерна для мыслителей, отстаивающих тезис об абсолютном приоритете культуры, общественных форм жизни над природными предпосылками человеческого бытия. В частности, среди структуралистов бытует убеждение — человек есть слепок формирующих его культурных условий. Отсюда вывод: хочешь проникнуть в тайну человека, изучай те или иные структуры самой культуры, ибо индивид отражает их изменчивые формы.

Подытожим: человеческая природа как некая данность, безусловно, существует. Мы не в состоянии представить ее конкретную расшифровку, ибо она раскрывает себя в культурных и социальных феноменах. Человеческая натура, следовательно, не сводится к перечню каких-то устоявшихся признаков. Наконец, сама эта природа не является косной. Сохраняя себя в качестве определенной целостности, она тем не менее подвержена изменениям. Противопо-

ложное положение (человеческая природа беспредельно мобильна и не фиксирована) наталкивается на парадоксы. Представим себе, что человек как существо безграничен и бесконечно подвижен. Он создал некие институты, которые вполне отвечают его благополучию. Дальнейший импульс к пересотворению утрачен. Человек вполне доволен общей жизненной ситуацией. Не означает ли это, что он полностью выявил собственный потенциал? Разумеется, нет. В таком случае человек оказался бы заложником или марионеткой жизненных обстоятельств. Именно эти обстоятельства стали бы его лепить. Формообразование человека было бы прерогативой общества, истории. Внутренняя способность к изменениям не получила бы реализации.

Но где же все-таки искать ответ на вопрос, какова человеческая природа? Философы обычно указывали на какой-либо доминирующий признак: разум, социальность, общение, способность к труду. Некоторые мыслители пытались выйти за пределы подобной «инвентаризации». То, что человек необычен для природного царства, казалось, ни у кого не вызывает сомнений. Вот почему его оценивали как особую форму жизни, которая похожа на другие формы жизни, но вместе с тем принципиально отличается от них. Говорили о человеке как об особо организованном сознании, специфическом витке эволюции Вселенной. Однако на поверку оказалось, что все эти разнородные подходы все-таки не выходят за рамки понимания человека как особой формы жизни. Ведь и особым образом структурированное сознание не существует без живой плоти. Эволюция, в ходе которой рождаются косная и живая материя, мыслящий дух, не раскрывает в человеке никаких иных качеств, кроме тех, что присущи живой одухотворенной материи.

Но вот парадокс: человек несомненно часть природы, он всей плотью и кровью принадлежит ей и в то же время естественные функции не выглядят у него органичными. Природные потребности нередко воспринимаются как искусственные. Стало быть, само по себе перечисление признаков по сути дела ничего не проясняет в определении человеческой природы.

Э. Фромм предлагает принципиально иной подход. Оценивая человека как особый род сущего, он подчеркивает: не стоит приискивать все новые и новые признаки. Взглянем на ситуацию с других позиций, определим человека экзистенциально, т.е. через способ существования. Это, несомненно, впечатляющее открытие философии XX столетия. Сам Фромм признавался, что прилагательное «экзистенциальный» появилось у него независимо от философии человеческого бытия, при самостоятельном подходе к феномену че-

ловека. Человек остается частью природы, он неотторжим от нее, хотя и понимает, что «заброшен» в мир в случайном месте и времени, осознает свою беспомощность, ограниченность своего существования. Он единственное животное, для которого существование — проблема: он ее должен решить, и от нее нельзя никуда уйти. Только человек, поскольку он личность, может возвыситься над собой как живым существом и сделать предметом своего познания все, в том числе и себя самого. Таким образом, человек — это существо, превосходящее самого себя и мир. Чтобы быть личностью, мы можем лишь собрать себя самого в бытие нашей личности, сконцентрироваться до него, но не объективировать его.

Видимо, следует согласиться с утверждением М. Шелера о принципиальной невозможности определить человеческую природу. Но такая дефиниция означала бы отрицание свободы и многообразия человека.

Классический вариант

За последние десятилетия радикально изменились философские представления о человеческой природе. Решительное преображение прежних взглядов было обусловлено прежде всего множеством открытий в области медицины и естествознания, движением постгуманистов, которое поставило перед собой невероятную задачу — создать «постчеловека», становлением трансперсональной психологии, выступившей против картезианско-ньютоновской картины мира, и развитием постмодернистской рефлексии, декларирующей «смерть человека».

Спросим еще раз: существует ли человеческая природа как некая данность? На этот вопрос классическая философия отвечала однозначно: да, существует... Утверждалось также, что эта человеческая природа обладает устойчивостью, стабильностью, целостностью. Разумеется, некоторые мыслители, например Кант, писали об испорченности человека как живого существа. Но он также отмечал: «Если человеческой природе предназначено стремиться к высшему благу, то и мера его познавательных способностей, в особенности их соотношение, должно считаться подходящей для этой цели»¹.

Кант связывает понятие «человеческой природы» с феноменом «разумного человека».

¹ Кант И. Собр. соч.: В 8 т. М., 1994. Т. 4. С. 547.

Э.Ю. Соловьев в книге «Категорический императив нравственности и права» отмечает, что философ не возлагал на себя титанической обязанности дать разностороннее онтологическое толкование понятия «разумное существо». Однако Кант обеспечил абрис, достаточно определенный для того, чтобы его можно было привлечь для разъяснения самых различных концептов¹. Каждое «разумное существо», полагал Кант, имеет волю, или способность поступать согласно представлению о законах, т.е. согласно принципам². Разумное существо хочет, чтобы развивались его способности. «Теперь я утверждаю, — пишет Кант, — человек и вообще всякое разумное существо *существует* как цель сама по себе, а не только как средство для любого применения со стороны той или другой цели»³.

Человек и вообще всякое разумное существо... Кант, похоже, размышляет, покидая земные просторы. С этой точки зрения Э.Ю. Соловьев разбирает понятие трансцендентального у Канта как объективно субъектного. Определенная организация сознания, согласно Канту, обязательна для всех нас.

Один человек видит мир многоцветным, другой (дальтоник) двухцветным, третий (больной желтухой) как окрашенный в желтый цвет. Однако все они, независимо от состава их ощущений, воспринимают являющуюся им реальность в качестве мира предметов, размещенных в трехмерном евклидовом пространстве. Последнее определяется Кантом как «трансцендентальная форма чувственности». К трансцендентальным формам (но уже к формам рассудка) он, как известно, относит и категории, с помощью которых упорядочивается наш опыт. Они так же едины и общепринудительны для всех людей, сколь бы своеобразна ни была их жизненная практика⁴.

Итак, разумные существа могут иметь самое различное устройство тела и чувственности (в том числе и качественно отличное от нашего). Они могут быть летающими или ползающими, могут в отличие от нас воспринимать ультразвук и инфракрасный свет или, наоборот, быть глухими и слепыми. Состав их ощущений окажется принципиально иным. Но как они ни были устроены, у них непременно будет какой-то непосредственно чувственный контакт с миром (то, что Кант называет аффицированием); они будут воспринимать пространство как трехмерное, а время как необратимое. Для них окажутся обязательными различие предмета и процесса, а так-

¹ Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М., 2005. С. 28.

² Кант И. Собр.соч.: В 8 т. М., 1994. Т. 4. С. 185.

³ Там же. С. 204.

⁴ Соловьев Э.Ю. Указ. соч. С. 28—29.

же «чистые понятия рассудка» (категории): количества, качества, модальности.

Но речь идет не только о принципах разумного постижения реальности ради блага и счастья. Разумному существу, а стало быть, и всей человеческой природе свойственны представления о добре и зле, альтруизме и себялюбии, свободе и рабстве, сострадательности и черствости.

Итак, человеческая природа в классической философии воспринимается как универсальная, постижимая, обладающая набором стойких особенностей. Классическая философия в целом наделена объективностью, пониманием мира как разумно упорядоченного целого, стремлением к систематичности, вниманием ко всем сферам бытия, признанием силы духовного мира в жизни человека, природы и общества.

Существенным компонентом постижения человеческой природы в классической философии оказывается и тема целостности человека. По К. Марксу, целостный человек — это человек, не искалеченный разделением труда. Большую часть своей жизни человек отдает своей профессиональной деятельности, не имея возможности развить другие свои способности. С этой точки зрения целостным, согласно Марксу, станет неспециализированный человек. В некоторых работах Маркса есть мысли о политехническом образовании, когда всех индивидов готовят к возможно большему числу профессий. Получив такое образование, индивиды могли бы не делать с утра до вечера одно и то же.

Некоторые идиллические выдержки из К. Маркса рисуют такое будущее общество, в котором люди по утрам будут увлекаться рыбной ловлей, днем работать на заводе, а к вечеру, освободившись, заниматься просвещением духа. Раймон Арон, характеризуя эти мысли, замечает: «Это не абсурдное представление. В Израиле я знал тружеников в кибуцах, которые действительно по вечерам читали Платона. Но тут исключительный случай, по крайней мере до настоящего времени»¹.

В «Немецкой идеологии» Маркс пишет так:

Дело в том, что как только появляется разделение труда, каждый приобретает свой определенный, исключительный круг деятельности, который ему навязывается и из которого он не может выйти: он — охотник, рыбак или пастух, или же критический критик и должен оставаться таковым, если не хочет лишиться средств к жизни, — тогда как в коммунистическом обществе, где никто не ограничен исключительным кругом деятельности, и каждый может

¹ Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993. С. 217.

совершенствоваться в любой отрасли, общество регулирует все производство и именно поэтому создает для меня возможность делать сегодня одно, а завтра — другое, утром охотиться, после полудня ловить рыбу, вечером заниматься скотоводством, после ужина предаваться критике, — как моей душе угодно, — не делая меня в силу этого охотником, рыбаком, пастухом или критиком¹.

Таким образом, согласно Марксу, упраздняется приговоренность человека к одной и той же деятельности, продукт, изготовленный индивидом, больше не превращается в некую силу, которая господствует над ним, выходит из под его контроля и не устраняет ожидания человека в соответствии с его предварительными расчетами.

Однако проблема шире, чем она трактуется К. Марксом. Если целостность человека только в том, что он нуждается только в устранении разделения труда, то такое представление само по себе неполное, поскольку относится только к протесту против положения индивида в индустриальном обществе, протест одновременно сверхчувственный и сочувственный.

Действительно, результат разделения труда состоит в том, что большинство индивидов не получило возможности реализовать все, на что они способны. Но этот несколько романтический протест не очень согласуется с духом научного социализма. Трудно представить себе, как общество (будь оно капиталистическое или социалистическое) сможет обучить всех индивидов всем ремеслам, как сможет функционировать индустриальное общество, в котором индивиды не будут специализированы.

Поиск менее романтической интерпретации велся и в другом направлении. Целостным человеком не может быть человек, способный делать все; но им может быть тот, кто подлинно реализует свою человечность, кто занимается деятельностью, характеризующей человека. В этом случае понятие труда становится основным. Человек постигается по сути своей как существо трудящееся. Если он работает в бесчеловечных условиях, он дегуманизируется, так как перестает заниматься деятельностью, раскрывающей его человечность в соответствующих условиях.

Но у Маркса есть и другая концепция, по которой человек свободен вне труда. Согласно этой второй концепции, человек реализует свою человечность лишь по мере того, как в достаточной степени сокращается продолжительность труда и он получает возможность заниматься иным, помимо труда, делом. Можно, конечно, подмечает Р. Арон, сочетать оба тезиса, утверждая, что подлинная гуманиза-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3. С. 31—32.

ция общества прежде всего предполагает гуманизацию условий труда и одновременное сокращение производительности труда, достаточное для того, чтобы досуг позволил читать Платона¹.

В философском плане здесь тем не менее остается одно возражение: какова основная деятельность, которая определяет суть человека и которая должна быть расширена так, чтобы это создало возможность реализации философии? Если сугубо человеческая деятельность не определена, то сохраняется опасность возврата к понятию целостного человека, отличающемуся крайней неопределенностью. Нужно, чтобы общество предоставило всем своим членам возможность проявления своих способностей. Это предположение представляет собой прекрасное определение идеала общества, но его нелегко претворить в конкретную и ясную программу. Итак, общество должно помочь человеку реализовать его целостность.

Первый кризис

Едва ли не первым классическому представлению о человеческой природе нанес удар Ф. Ницше. Определив человека как еще не сформировавшееся животное, немецкий философ отверг идею стабильной, устоявшейся человеческой природы. Это означало, что у биологической эволюции вовсе нет предустановленного плана. Человек вовсе не замыкает некую природную цепь, а попросту выпадает из ее звеньев. Все, что оценивается как приобретение человека, на самом деле процесс его вырождения. «Человеческое, слишком человеческое» подверглось суровой критике. Эту идею, как будет показано далее, использовали позже немецкие философские антропологи.

Никто до Фрейда не уделял такого внимания наблюдению и изучению иррациональных, подсознательных сил, в значительной степени определяющих человеческое поведение. Он и его последователи в современной психологии не только открыли подсознательный пласт в человеческой психике — само существование которого отрицалось рационалистами, — но и показали, что эти иррациональные явления подчиняются определенным законам и потому их можно вполне рационально объяснить. Фрейд в числе первых, уже в 1914 г., вскрывает поразительное «крушение иллюзий», отрицание всех ограничений, которым подчиняются в мирное время. «Слепое бешенство», гнездящееся в подсознании наших цивилизаций, показал он, опрокидывает все, что встает на его пути, будто после него нет ни будущего, ни мира.

¹ Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993. С. 183.

В те годы изобретатель психоанализа принимается вычислять загадочное «стремление к смерти». Оно вырисовывается потихоньку, по ту сторону принципа наслаждения, свиваясь и клубясь под шумным воркованием и лукавыми проделками Эраста. Однако после 1918 г., и особенно после 1945 г., образ человека стал невообразимым, а идея человечности обрела двусмысленность. В мрачной тени планетарных курганов из мертвых тел возникают предварительные вопросы: что бесчеловечно в человеке? Что заставляет отчаиваться? Именно на эти вопросы нужно ответить в первую очередь.

Многие идеи, выраженные в работах З. Фрейда, широко обсуждаются в современной философской и психологической литературе. Философы анализируют жестокость, которая укоренилась в человеческой природе. Современность оказалась безжалостной. Могущество бесчеловечности и действенность ненависти претерпевают ужасные мутации.

Влюбленное в экологию поколение, — пишет французский философ Андре Глюксманн, — мучилось «выходом из ядерной эпохи» и вот, само того не ведая, оказалось перед горизонтом, к которому еще труднее подступиться, чем к тому, откуда они собирались изгонять демонов. Снова приходится мыслить немыслимое, оставить эру водородной бомбы, чтобы вступить в эпоху бомбы человеческой¹.

Смертельная опасность — эти слова написаны сегодня повсюду. Отвержение совести и веры вписывается в политику, в жизненный опыт, в международные проблемы, в стратегические завоевания. Это тревожное состояние человеческого бытия, с тех пор неотвратимо снабженное силой раздробить мир на мелкие кусочки, определяется универсальной способностью человечества покончить с самим собой. Как сдержат, вразумить, парализовать человеческую бомбу? Некогда терроризм вызывал целый букет тщательно продуманных мер — полицейские репрессии, экономические и социальные предосторожности. Сегодня вызов, не признающий границ, обращен здесь и теперь к разумному обоснованию нашей жизни, к нашим надеждам на выживание и нашей отваге перед лицом смерти.

А. Глюксманн пытается проследить антропологические истоки жестокости. Он отмечает, что нигилизм реет над человеческими, слишком человеческими различиями, он по ту сторону добра и зла, бытия и небытия, истины и лжи.

Ницше, гораздо более эйфорический, чем о нем говорят, открыл три стадии согласия на жестокость, чтобы воспеть их триумфальное следование друг за другом: после верблюда, который терпит, явля-

¹ Глюксманн А. Философия ненависти. М., 2006. С. 16.

ется лев, который преступает и крушит, наконец — дитя, «невинность и забвение», вечное возвращение, позволяющее себе все что угодно, поскольку не ведает смерти. Давайте научимся различать за розовым нигилизмом Заратустры черный нигилизм эскалации конца света, когда взрослые, прикинувшиеся детьми, освободив себя «святым словом утверждения» с ошеломляющей легкостью превращаются в убийц этих самых детей и кричат, что неповинны в избиении младенцев¹.

Завершая книгу, А. Глюксманн называет семь цветков ненависти. Ненависть существует, даже если ее не узнают. Ненависть прикрывается нежностью. Она насытна. Ненависть обещает рай. Она хочет быть Богом-Творцом. Ненависть любит до смерти. Она питается своим опустошением.

Второй кризис

Тем не менее после Ницше складывалась ситуация, которую можно было бы определить как «центрацию человека»². В начале минувшего столетия рождается новое философское направление — философская антропология. У основателей данной дисциплины возникает идея «эксцентричности человека». Философская антропология выдвинула две самостоятельные программы исследования: истолкование человека как носителя культуры и как организма в ряду других организмов. Г. Плеснер выделил ступени органического мира. Обосновывая отличие живого от неживого, он обозначил, как выглядят границы того и другого. Он анализировал специфическую организацию человека. По А. Гелену, специфика человеческой организации состоит во взаимосвязанной системе функций. Он формулировал идею открытости и незавершенности человека как живого существа. Человек переживает авантюру собственного развития.

К. Ясперс указывал, что никакое философское озарение не способно дать однозначную картину человеческого. Скорее следовало бы сказать, что по мере трансцендирующего овладения объемлющим проявляется множественность истоков природы человека. Отсюда, согласно К. Ясперсу, неустанное стремление человека к единому, каковым он не является. Природа человека незавершенна и фрагментарна. «Фрагментарность требует достижения полноты, ис-

¹ Глюксманн А. Философия ненависти. М., 2006. С. 40.

² Кутырев В.А. Смерть человека в философии постмодернизма // Личность. Культура. Общество, 2007. Спец. вып. С. 50.

точник которой, в противоположность всем остальным универсальным источникам “человеческого”, должен обеспечить бытию человека основу и целостность»¹. Согласно К. Ясперсу, в самых глубинных слоях человеческой природы сохраняются какие-то действенные элементы. Благодаря своей пластичности человек остается незавершенным. Но в этой незавершенности ростки будущего.

Таким образом, представление классической философии об устойчивой и неизменной человеческой природе оказалось несостоятельным. Выяснилось, что человек может все. Поэтому человеческая природа неопределима. Мы не можем свести человека к общему знаменателю, ибо он не соответствует какой-либо одной специализации. Человек несводим к какой-либо одной видовой категории. Другого такого вида в природе не существует.

Однако мысль о том, что человеческая природа не завершена, предполагала все-таки сохранение базовых характеристик человека. Да, человек — это открытая возможность. Он не завершен и не может быть завершен. Но при всех трансформациях человек не утрачивает своих фундаментальных основ. Наблюдая за изменениями в биологической или духовной сфере человека, мы по-прежнему говорим: «Это человек!»

Идея «специфически человеческого», казалось, подтверждалась и новейшими открытиями науки. Был провозглашен «антропный принцип», который зафиксировал связь между крупномасштабными свойствами нашей Вселенной и существованием в ней человека. Человек оказывался не только наблюдателем, но и архитектором, проектировщиком, конструктором фактов. Гуманистическая психология, представленная в основном философами, поставила ряд проблем, непосредственно связанных с философским осмыслением человеческой природы. В частности, высокую оценку получала личная свобода и умение индивида контролировать свою собственную жизнь.

Вместе с тем гуманистическая психология обратила внимание на преобразование человеческой природы. Она показала, что люди стали слишком рассудочными, отдалились от эмоций и ощущений. В гуманистических подходах был сделан решительный шаг к холистическому пониманию человеческой природы. Еще одна важная сторона этого направления — переход от внутриспсихической, или внутреннеорганизменной, ориентации к признанию межличностных отношений, семейных взаимосвязей, социальных структур и социокультурных отношений.

Данные, полученные в квантово-релятивистской физике, в современных исследованиях сознания и в других областях науки ми-

¹ См.: Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 908.

нувшего века, оказали радикальное влияние на понимание психики и человеческой природы. В прошлом механистическая наука собрала массу свидетельств, подтверждающих вроде, что человека можно со значительной долей успеха понимать и изучать как отдельный материальный объект — по существу, как биологическую машину, собранную по частям, т.е. из телесных органов, тканей, клеток. При таком подходе сознание рассматривается как продукт физиологических процессов в мозге.

Современные исследования сознания показывают, что образ человека как исключительно биологической машины неприемлем. В серьезном логическом конфликте с традиционной моделью, новые данные недвусмысленно поддерживают воззрение, которое отстаивали все мистические традиции во все века: при некоторых обстоятельствах человек может функционировать и как обширное поле сознания, трансцендирующее ограничения физического тела, ньютоновского пространства и времени, линейной причинности.

Станислав Гроф подмечает, что эта ситуация очень похожа на ту, с которой столкнулась современная физика при изучении субатомных процессов (парадокс волны-частицы в отношении света и материи). Согласно принципу дополнительности Бора, для исчерпывающего описания света и субатомных частиц нужно рассматривать волновую картину и картину частицы как два взаимодополняющих и равно необходимых аспекта одной реальности. Обе верны лишь отчасти и каждая имеет ограниченную применимость. С каким из двух аспектов столкнется экспериментатор, зависит от него самого и от организации эксперимента¹.

Принцип дополнительности относится исключительно к явлением субатомного мира, его нельзя автоматически переносить в другие области исследований. Однако он устанавливает важный прецедент для других дисциплин тем, что кодифицирует парадокс, вместо того чтобы пытаться разрешить его. По всей видимости, науки, изучающие человека — медицина, психиатрия, психология, парапсихология, антропология, танатология и другие — уже собрали достаточно противоречивых данных для подтверждения подобного принципа дополнительности.

Нельзя не согласиться с С. Грофом, что хотя это кажется абсурдным и невозможным с точки зрения классической логики, человеческая природа демонстрирует интересную двойственность. Иногда она приземляет себя до механических интерпретаций, приравнивая человека к телу и функциям организма. В других случаях

¹ Гроф С. За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 2002. С. 91.

она выявляет совершенно иной образ, предполагая, что человек может функционировать как безграничное поле сознания, трансцендирующее материю, пространство, время и линейную причинность. Для того чтобы описать человека всесторонним и исчерпывающим способом, мы должны принять парадоксальный факт, что он есть одновременно и материальный объект, т.е. биологическая машина, и обширное поле сознания.

В физике результаты субатомных экспериментов зависят от концепции и подхода экспериментатора; в каком-то смысле волновой вопрос приносит волновой ответ и за вопросом о частице следует ответ о частице. Возможно, в ситуациях, связанных с человеком, концепция исследователя о человеческой природе и организация эксперимента могут повлиять на его исход.

Можно было бы последовать примеру С. Грофа и удовлетвориться простым совмещением этих двух противоположных, но взаимодополняющих образов, которые оба верны лишь частично. Однако некоторые достижения в математике, физике, изучении мозга обнаружили существование новых механизмов, открывающих многообещающие перспективы. В будущем эти с виду несовместимые образы человеческой природы будут, вероятно, синтезированы и интегрированы элегантно и исчерпывающим образом.

Итак, важной чертой новой теоретической модели является признание странной парадоксальной природы человека, проявляющей иногда свойства сложного ньютоновско-картезианского объекта, а иногда — свойства поля сознания, не ограниченного ни временем, ни пространством, ни линейной причинностью. С этой точки зрения эмоциональные и психосоматические расстройства психогенной природы видятся выражением конфликта между этими двумя аспектами человеческой природы. В самом конфликте, по убеждению сторонников трансперсональной психологии, отражено динамическое напряжение между двумя универсальными силами: тенденцией недифференцированных и всеохватывающих форм сознания к членению, отделению, множественности и тенденцией изолированных единиц сознания к возвращению в первоначальную целостность и единство.

Вполне понятно, что философия по своему своему предназначению не дает решений. Ее лоно — философская позиция. И она заключается, судя по всему, в том, что человек представляет собой вид белковой формы жизни. Органика человека — это его антропологическая данность. Поэтому все попытки заменить живую жизнь механизмом по определению отвергаются философской антропологией. Ведь речь идет, по существу, уже не о преображении человеческой природы, а об ее устраниении. Она оказывается не только фено-

меном транзитным, эфемерным, нестойким. Человеческая природа, по просту говоря, может быть «презойдена», «преодолена».

Третий кризис

В практическую плоскость переводятся технологии «улучшения» человеческой природы. Это дерзкий вызов человеку, брошенный им самим. Институт этики и новых технологий (IEFT) утверждает: «Следующие 50 лет искусственный интеллект, нанотехнологии, генетическая инженерия и когнитология позволят людям забыть об ограниченности человеческого тела. Средняя продолжительность жизни приблизится к столетию. Возможности наших органов чувств и познавательной деятельности будут увеличены. Мы будем обладать более развитыми способностями контроля над нашими чувствами и памятью. Наши тела и мозг будут окружены и поглощены компьютерной энергией. Мы будем использовать эти технологии для воспроизведения себя и себе подобных, что расширит границы возможностей человека».

На этой основе строится новая концепция эволюции человека. Переходным типом объявляется трансчеловек, впервые детально описанный футуристом FM-2030. FM называет такие признаки трансчеловечности, как улучшение тела трансплантатами, бесполость, искусственное размножение и распределенная индивидуальность. По определению из «Словаря трансгуманистической терминологии», трансчеловек — это некто, активно готовящийся стать постчеловеком.

Постчеловек (post human) — это потомок человека, модифицированный до такой степени, что уже не является человеком. Идеал постчеловека выглядит в описании трансгуманистов так:

В качестве постчеловека вы будете обладать умственными и физическими возможностями, далеко превосходящими возможности любого немодифицированного человека. Вы будете умнее, чем любой человек-гений, и будете обладать намного более совершенной памятью. Ваше тело не будет подвержено заболеваниям и оно не будет разрушаться с возрастом, что обеспечит вам неограниченную молодость и энергию. Вы сможете получить гораздо большие способности испытывать эмоции, удовольствие и любовь или восхищаться красотой. Вам не придется испытывать усталость или скуку и раздражаться по мелочам.

В итоге постлюди могут оказаться полностью искусственными созданиями (основанными на искусственном интеллекте) или ре-

зультатом большого числа изменений и улучшений биологии человека или трансчеловека. Некоторые постлюди могут даже найти для себя полезным отказаться от собственного тела и жить в качестве информационных структур в гигантских сверхбыстрых компьютерных сетях. Иногда говорят, что мы, люди, не способны представить себе, что значит быть постчеловеком. Их дела и стремления могут оказаться так же недоступны нашему пониманию, как обезьяне не понять сложности человеческой жизни.

Компьютерная революция сопряжена с наступлением на человеческое тело. Белковая форма жизни оказывается под угрозой в связи с массовым внедрением машин и механизмов. Перспективы генной инженерии, совершенствование средств, ведущих к искусственному производству потомства, изобретение препаратов, изменяющих личность, трансплантация органов, в особенности искусственных, — все это, разумеется, разрушает традиционное представление о биологической природе человека. И вместе с тем, как никогда ранее, показывает чрезвычайную сложность человека, его уникальность как явления природы, хрупкость. Если наука способна заменить сердце «пламенным мотором», приделать «стальные руки-крылья», заменить мозг компьютерным устройством, то, естественно, возникает вопрос: а что в человеке собственно «специфически человеческого»? Иначе говоря, что в человеке такого, что нельзя удалить, заменить трансплантантом?

Многие исследователи подчеркивают, что бурный натиск техногенного мышления содержит в себе скрытый некрофильский импульс. Некоторые ученые проводят эксперименты, вживляя в биологический организм различные механизмы.

Существует тенденция слияния человека с компьютером. Так, одна американская компания разработала микросхему под названием VeriChip, которую предлагает имплантировать под кожу всем желающим. Такой микрочип способен нести информацию медицинского характера (допустим, попал человек в аварию — врачи считывают медицинскую карту со списком противопоказаний), с его помощью можно проследить за потерявшимися детьми и даже за преступниками. Это, разумеется, не виртуальная реальность, но заметный шаг к тому, чтобы связать все человечество в единую сеть.

Не менее интересен другой проект — MIThril. Он представляет собой, по существу, персональный компьютер, вшитый в одежду или кожу человека. «Умная» система будет постоянно изучать своего владельца (его привычки, поведение, распорядок дня), вести свой собственный график, входить в Интернет и вовремя делать подсказки. Например, напомним вам о дне рождения любимой тетушки или подскажет оптимальный маршрут передвижения по городу.

Роль монитора при этом будут выполнять очки пользователя. А в перспективе — и сетчатка глаза.

Упомянем также проект, который можно характеризовать как «саморазвивающийся цифровой образ». Встроенная в компьютер видеокамера оцифровывает образ пользователя. Микрофон записывает его речь. Этот процесс идет постоянно, изо дня в день, и программа начинает выстраивать виртуальный образ, все более приближая его к оригиналу. Машина копирует не только ваш внешний вид, но и мимику, интонации голоса, особенности поведения. Наступает момент, когда кибер-двойник становится самостоятельным — теперь он может реагировать на внешнюю ситуацию так же, как отреагировал бы оригинал.

В этом контексте писали в прессе о Майкле Джеконе, что якобы он не простое человеческое тело, а киборг, состоящий наполовину из человеческого тела, а наполовину из компьютерных устройств. «Вообще, — пишет, скажем, В.П. Руднев, — компьютерная революция постепенно корректирует телесность человека. Раньше руки создавали орудия. Но когда они создали компьютер, они перестали быть нужны, теперь нужны только пальцы, чтобы набирать информацию (вот символ постиндустриального общества — общества информации). Но скоро и пальцы не понадобятся, останется только человеческий голос, записывающий в компьютер свою тоску по утраченной телесности»¹.

Однако речь идет не только о разрушении человеческой телесности. Атакует еще одна антропологическая данность — феномен бессознательного. Данный слой психики архаичен, имеет глубинные истоки. В недрах бессознательного коренится коллективный опыт многих поколений, прошедших по земле. Благодаря вытеснению травматических переживаний бессознательное обеспечивает человеку психическую устойчивость. Но в новом истолковании человеческой природы потребность в бессознательном устраняется. Компьютерные технологии способны моделировать сознание без учета неосознаваемых глубин психики.

Таким образом, подвергается трудноотвратимой опасности разрушения не только биология человека. Болезненную остроту приобретают психологические проблемы. Индивид катастрофически утрачивает представление о подлинности своего внутреннего мира, о специфически человеческом. Распад известных традиционных социальных структур, привычных форм общественной жизни, стремительное изменение окружающей обстановки, вызывающей «футурошок», находит отражение в массово-психологических процессах.

¹ Руднев В.П. Тело // Словарь культуры XX века. М., 1999. С. 317.

Человек, попросту говоря, утрачивает представление о самом себе. В современном мире происходит процесс распада идентичности. Постмодернисты обозначают этот процесс как кризис идентификации. Они показывают, что сегодня индивид не располагает теми условиями, которые обеспечивали бы ему возможность адекватного и целостного восприятия самого себя. Самоидентичность личности разрушилась. Само понятие «кризис идентификации» было предложено Дж. Уардом. Оно относится прежде всего к отдельному человеку, но также описывает и состояние современной культуры.

Чем же обусловлен данный процесс? Ловушкой оказывается открытость индивида по отношению к другому. Но ведь именно через других реализуется механизм идентичности. Однако индивида, который пытается выстроить коммуникацию, ждет разочарование. Там, где он рассчитывал отыскать некое человеческое содержание, оказывается пустота. Субъекта нет, а есть только социальные роли. Социальное замещает индивидуальное. Там, где человек рассчитывал обрести подтверждение своей самоидентичности, он наталкивается на безличные социальные позиции. Идентификация подменяется процессом позиционирования. Безличное тиражируется и даже клонируется, как подметил Ж. Бодрийяр. Там, где индивид рассчитывал на встречу с субъектом, обнаруживается просто социальный статус, некое место. Оказывается, человек выступает под неким псевдонимом, что гарантирует ему после смерти получение эмблемы. Противостояние индивида и социума рождает не глубокий поиск тождественности, а «коллаж идентификаций» (Лерн). На социальном поле вместо личности обнаруживается всего лишь знак текста, пустое имя, нуль.

Субъект отныне расщепляется на Я и Другого. Выстраивается линия Я — Другой — Иной — Чужой. В этом спектре человек вынужден расстаться с процессом глубинного постижения себя через Другого. Он отныне занят иной работой. Надо не столько соотноситься с Другим, сколько обозначить дистанцию, которая выразит близость или чуждость окружающих людей. Рождается не взаимообогащение личностей, а механическое сопоставление разных социальных точек в дискурсе социальных систем. Встреча с другим предполагает теперь возможность накрыть своим Я Другого или позволить Другому накрыть мое Я. Такой захват индивида описывается через лексику каннибалистического поглощения (психоанализ Фрейда). Другие варианты связаны с процессом замещения другого человека или полным ускользанием субъекта. Я нередко приспосабливается к Другому, к его образу и подобию. В свою очередь, Другой обретает власть над конкретным индивидом. Означаемое утрачивает свою конкретность. На поверхности оказывается поток означающих. Субъект

выступает у французского психоаналитика *Жана Лакана* (1901—1981) как эффект первичности означающего.

Прежде говорилось об идентификации конкретного содержания. Но что можно идентифицировать сегодня? Пустое место? Однако стоит ли длить идентификационный дискурс в ситуации распада субъекта и объекта, социального и индивидуального, внутреннего и внешнего? Действительный процесс идентификации предполагает не удвоение преднаиденного, не отражение его и даже не расщепление на образ и подобие.

Идентификация как процесс постоянного местонахождения себя предстает как способ существования на пределе самого себя, самовыписывания, где означающее полностью совпадает с означаемым, письмо самого себя (Ж.-Л. Нанси). Поскольку встает вопрос о вычеркивании места, об имени места, то мы должны рассматривать этот процесс как вычеркивание тела субъекта («тело дает место существованию» Ж.-Л. Нанси).

Человек нередко сознательно устремляется в область психологических экспериментов. При этом обнаруживается, что широкое применение психотропных средств способно вызвать радикальные преобразования в человеческой психике, а в перспективе вообще создать мир причудливых мистификаций, подменяющих реальность. Философы обсуждают сегодня не только проблему биологической ущербности человека, его психологической подорванности. С опаской осмысливается вся человеческая субъективность, присущий человеку мир мысли, воли, чувства... Не рождает ли ум безумие? Не является ли интеллект причиной деформации сознания?

Многим исследователям воля и чувства человека представляются опасными. Не заложен ли в человеке какой-то неустранимый разрушительный импульс? Он растерзал природу, ведет бесконечные братоубийственные войны. В нем сильна тяга к разрушению, саморазрушению, смерти. Как ни страшны идеи жестокости и разрушения, связанные с одержимостью, мнительностью, фанатизмом, куда опаснее сознательная ориентация людей на идеи ненависти и убийства.

Моралисты разных времен обыкновенно приписывают все беды человеческого рода эксцессам самоутверждения — агрессивности, властолюбию, свекорыстию, себялюбию. Но не случайно их проповедь, звучащая в течение тысячелетий, по сути дела не оказывает влияния на безумства человеческой истории. Может быть, они ищут врага не там, где он притаился. И величие, и трагедия человеческого рода проистекают из огромной потенции человека к преодолению своей самости, к тому, чтобы превзойти себя. Но у подавляющего большинства людей порыв к самопреодолению, экстазу, иномерно-

сти разрушает личностную идентификацию. Они стремятся одолеть собственную уникальность и отдаться стремлению «кому-либо принадлежать». Люди в массе своей отождествляют себя не с символами необъятного целого, а с конечным и частичным: этносом, страной, партией, сектой, направлением, школой. Возможен ли в этом случае единый дискурс о человеке, который буквально растащен по субличности?

Неудержимая заразительность общего порыва, шаблонирование сознаний и воля рождает элементарный общий знаменатель, который исчерпывается древними дологическими импульсами. Идентификация с группой, вызывая иллюзию причастности к несокрушимой силе, не оставляет места для личной ответственности. Человек в этой связи готовит себя не только к тому, чтобы убивать, но и к тому, чтобы жертвенно умереть. Но убивает он с гораздо большей легкостью.

Нетрудно понять, что эти рассуждения выросли не на пустом месте. Можно понять удивление Ж. Батая, который, читая Ф. Ницше, постоянно испытывает некую растерянность. Но разве немецкий философ не выразил двойственность человеческого существа? «В человеке тварь и творец соединены воедино: в человеке есть материал, обломок, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть также и творец, ваятель, твердость молота, божественный зритель и седьмой день — понимаете ли вы это противоречие? И понимаете ли вы, что ваше сострадание относится к “твари в человеке”, к тому, что должно быть сформовано, выковано, разорвано, обожжено, закалено, очищено, — к тому, что страдает по необходимости и должно страдать? А наше сострадание — разве вы не понимаете, к кому относится наше обратное сострадание, когда оно защищается от вашего сострадания как от самой худшей изнеженности и слабости»¹.

Немецкий философ действительно раскрыл негативность человеческой природы. В книге «Так говорил Заратустра» он показал, как малодушие и лицемерие отказываются превозмогать свою недостаточность. Однако инвективы Ф. Ницше не предполагают только осуждения человека и его природы. В человеке, в человеческом духе, по его мнению, нетрудно обнаружить натуру верблюда, покорного и несамостоятельного вьючного животного. Но в человеческом естестве обозначен и лев. Это олицетворение способности человека к преобразению.

Стало быть, Ницше толкует не только о порочности человека, но и о его поиске иного самоопределения. Человек способен стре-

¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Соч.: В 2 т. М., 1990. С. 346.

миться к воссозданию своей целостности. Он способен восстановить в своих правах не только силу своего духа и разума, но и утверждение сильных страстей и зовов плоти. Напутствие Ницше выглядит так: «Но любовью и надеждой заклиная тебя: храни героя в душе своей! Свято храни свою высшую надежду»¹.

«Смерть человека»

Впервые в истории человеческого духа провозглашается «смерть человека». Но о чем в действительности идет речь? Напомним, что в первоначальном варианте этой идеи содержалась критика притязаний философской антропологии на специфический подход к пониманию мира. В конце прошлого века произошло немало событий, которые радикально изменили не только саму антропологическую тему, но и отношение к ней. Парадоксальность новой ситуации состояла в том, что антропологическому буму в качестве контрверсы выступила идея «смерти человека». Многие философы этой ориентации подчеркивали, что стремление европейских мыслителей рассматривать онтологические и гносеологические проблемы через призму человека обернулось непозволительным искажением теоретического сознания. Попытка представить антропологическую тему как вездесущую и державную, отмечал, в частности, М. Фуко, оказалась чреватой огромными просчетами.

Этот концепт явил собой наиболее показательный пример перехода от философского и художественного модернизма к культуре постмодернистского типа. В истории философии предумышленное отвержение той или иной темы нередко парадоксальным образом стимулировало более обостренное понимание самой проблемы. Именно поэтому постмодернистский дискурс, декларируя «смерть человека», объективно содействовал расширению спектра антропологической рефлексии. В пространство философской антропологии вошли новые сюжеты. Возникло, в частности, повышенное внимание к пестроте и обыденности человеческой жизни. Это относится к таким темам, как безумие и неразумие, история сексуальности, глубины бессознательного, фантазмы и языковые игры, жизненный мир и смыслоутрата. Так, по сути дела, отвержение человека стало основой нового постижения человека.

Порой о феномене «смерти человека» пишут как о бытовом преступлении. Между тем важно не только отметить эпатажность по-

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М., 1990. С. 38.

стмодернистской мысли, но и преодолеть, истолковать поставленные ею проблемы. Идея теоретического антигуманизма нашла свое выражение также в работах Л. Альтюссера. В постмодернистской философии тема «смерти человека» получила разработку в таких понятиях, как «смерть автора», «исчезновение субъекта». В свете всех этих новаций традиционная концепция человеческой субъективности, богатства и неисчерпаемости Я оказывается неприемлемой. Быть личностью, самостью, Я становится непристойным¹.

Английский писатель и философ А. Кёстлер (1905—1983) создал трилогию о природе человека. Однако если в первых двух томах («Лунатики» и «Акт творчества») он оценивал позитивные достижения человека (способность человека создавать орудия труда, язык, культуру, социальные институты), то в последней работе «Призрак в машине» он сосредоточил свое внимание на «патологических чертах человеческого сознания»².

А. Кёстлер доказывает, что эволюция похожа на лабиринт с множеством тупиков, и нет ничего удивительного и невероятного в допущении, что природная оснастка человека, как бы она ни превосходила экипировку других биологических видов, тем не менее содержит какой-то просчет в конструкции, предрасполагающий человека к самоуничтожению. С биологической точки зрения человек невозможен, ибо ему не дано выжить. Бросается в глаза контраст между пафосом первых двух частей (гимн «хитроумию жизни и эволюции») и отрицательным эмоциональным зарядом третьей части (именно человек попадает в компанию «уродцев» и «пасынков» эволюции).

Устранение позитивной уникальности человека, апофеоз безличности воспринимаются многими отечественными авторами как неправомерное мировоззренческое допущение постмодернистов. С этой точки зрения они считают необходимым «защитить» человека, отстоять характерные для классической философии представления о человеке как венце творения, о личности как кристаллизации положительных достижений человека, обретенных в ходе эволюции, о неисчерпаемости человеческой субъективности и значимости гуманизма.

Однако такая позиция, на мой взгляд, не является продуктивной. В человеческом бытии действительно проступает противоречие

¹ См. Лекторский В.А. Умер ли человек? // Наука, общество, человек. К 75-летию со дня рождения академика И.Т. Фролова. М., 2004. С. 229.

² См.: Koestler A. The ghost in the machine. L., 1971. P. 11. Автор исходит из утверждения, что «творческая способность и патология — две стороны одной и той же медали, отлитой в тигле эволюции».

между личным и безличным. Именно напряжение между этими двумя полюсами определяет человеческую природу и отражает философскую контроверзу «онтологизации» человека или поиска его персоналистического потенциала.

Кёстлер не первым поставил в философии вопрос об ущербности человеческой природы. Как известно, А. Шопенгауэр рассматривал человека не в качестве «венца творения», а в роли пасынка природы, выродка эволюции. Мы должны быть обязаны немецкому мыслителю тем, что, поставив эту проблему, он способствовал рождению философской антропологии. Если бы философское постижение человека исчерпывалось только анализом позитивных достояний эволюции, необходимости в этом направлении философской мысли не было бы. Она утратила бы проблемную напряженность и не смогла бы обеспечить теоретико-философскую напряженность в осмыслении целого ряда проблем.

В самой эволюции нет такого наблюдательного пункта, с которого вся система природы бы насквозь обозримой и объяснимой. Именно поэтому операции, порождающие язык, включают в себя процессы, необъяснимые с точки зрения языка. Точно так же Я никогда не может быть исчерпывающе представлено в собственном сознании из-за этой неполноты данных. Его действия не могут быть точно предсказаны счетно-решающим устройством какой угодно степени сложности. В природе вообще невозможно найти такое явление, как индивидуум (неделимый) в точном смысле слова. Возникновение полноценных особей из каждой части рассеченного червя или истолченной и даже профильтрованной морской губки, неразличимое подобие большинства обитателей улья или муравейника и гормональный (как в едином организме) обмен между ними, соединение кораллов в колонии, явление биологического симбиоза, хирургическая пересадка органов — все указывает на то, что в индивидуальности следует видеть не монолитное единство, а открытую иерархию, стремящуюся к полной интеграции как к своему верхнему пределу, но никогда этого предела не достигающую.

Постмодернисты, утверждающие идею распада личности, утраты ею своей идентичности, расшатывание социальности, вовсе не пытаются «оклеветать» человека. Разумеется, их идеи находятся в радикальном несоответствии с классической философской традицией. И. Кант действительно считал, что единство индивидуального сознания есть необходимое условие его возможности. С точки зрения философской классики, человек сохраняет свою уникальность, собственную «особость» именно благодаря цельности сознания. Оно обеспечивает человеку ясное и адекватное представление о его внутреннем личностном ядре, т.е. идентичности. В свою очередь, именно зрелое, ответственное и аутентичное сознание обеспечивает фе-

номен социальности. В этих рассуждениях рельефно представлена персоналистическая идея.

Однако эта идея действительно подвергается сегодня серьезным испытаниям и прежде всего проверке на уровне биологии и физиологии. Сошлемся на современные психоневрологические исследования (в частности, знаменитые эксперименты М. Газзаниги по рассечению полушарий головного мозга (именно на них ссылается в своей статье В.А. Лекторский). С точки зрения этих открытий никакого единства сознания у человека нет и быть не может. Человеческая психика не имеет единого центра. Напротив, даже мозг располагает несколькими участками, которые не интегрированы между собой. Левое и правое полушария человека говорят на разных языках. Эволюция не выработала единого центра психики, который мог бы синтезировать программы, задаваемые разными полушариями.

Правомерно ли на этом основании упрекать постмодернистов в том, что они вынашивают в своих философских эскерсисах образ нового существа, которое нельзя будет в полном смысле слова назвать человеком? Это будет, скорее всего, постчеловек или, точнее, не-человек. Однако критика антропоцентризма вовсе не предполагает устранения человека как особого рода сущего. Напротив, «смерть человека» означает, что из лона философии уходит идеализированный образ человека, человек-идеал, человек — носитель неких классических детерминант, приводит специалистов к выводу о том, что привычные представления о единстве сознания, и единстве Я не более чем иллюзия. Человеческая психика имеет несколько центров (несколько «я»), и только лишь традиции нашей культуры заставляют нас не считаться с этой реальностью. Не исключено, что в недалеком будущем иллюзия единства Я, а тем более и само Я исчезнут. Но это не означает, что возникнет новый тип человека, а точнее — не-человека, постчеловека, ибо осуществится выход за пределы человеческого измерения цивилизации.

Критикуя постмодернизм, следует не только обозначать его несовместимость с философской классикой. Эта задача не может исчерпывать исследовательского замысла. Следует, как мне кажется, раскрыть значение новых реальностей, научных открытий и философских интуиций. В то же время идея целостности человека, которую декларируют постмодернисты, позволяет развернуть критический анализ их методологических основ. Человеческие бытие размещается между двумя полюсами — персонализмом и онтологизмом. Философская традиция настаивала на том, что человека можно рассматривать только в персоналистическом ключе. Постмодернисты, напротив, пытаются разрушить эту персоналистическую опору, выявить в человеке те черты, которые не содействуют его идеализации.

Судя по всему, обе эти установки не ухватывают человеческую природу в ее динамике и взаимосвязи.

Появление постмодернизма связано с разочарованием в тех идеях, которые воодушевляли создателей проекта Просвещения и под знаком которых происходило развитие в XIX в. индустриального и в XX в. постиндустриального общества¹. Постмодернизм предложил новую парадигму осмысления мира, сформулировал иное, нежели содержащееся в трудах классической и неклассической философии, представление об эстетическом идеале, дал собственную трактовку места и роли человека в универсуме.

Как известно, постмодернизм вырос из структурализма и унаследовал содержащуюся в нем критику персоналистических установок экзистенциализма, персонализма, философской антропологии, а в социальном аспекте — историцизма. Структурализм ревизовал будто бы очевидную способность человека к свободе, к самоопределению, личностной автономии, самотранценденции. Постмодернисты же усмотрели в идеализации человека плохо скрываемую установку на тоталитарное мышление. Идеал творческого человека, человека-творца, могущего пронести специфически человеческое сквозь вихрь перемен, устоять в собственном личностном статусе, обеспечить единство собственного сознания.

Вместе с тем успехи этнографии и культурологии показали, что каждая культура содержит собственный лик человеческого. Многообразие человеческого поведения, которое соотносится с разными цивилизационными стандартами, натолкнуло исследователей на мысль: человек действительно находится в ситуации перманентных изменений, которые разрушают литургически стройное представление о личностном ядре. Но если понятие человека изменчиво, то нет никаких оснований выстраивать историю по меркам человека. История, следовательно, развивает безличное в человеке, демонстрируя расшатанность антропологических установок.

Постмодернисты отметили также расщепленность человеческого сознания. Интегративные тенденции человеческой психики постоянно наталкиваются на врожденный беспорядок, свойственный человеческому существу. В человеке можно обнаружить созерцательного мистика, который выражает одну из граней человеческой психики. Но в нем же коренится и бунтарь, энтузиаст-преобразователь, «комиссар». Однако эти сущности вовсе не дополняют друг друга, тяготея к некоей норме. Такой идеал оказывается совершенно недостижимым ни для отдельного человека, ни для человечества в целом.

¹ Более подробно об этом см.: *Ермилова Г.И.* Постмодернизм как феномен культуры конца века // *Тезаурусный анализ мировой культуры.*: Сб. науч. трудов. Вып. 3 / Под ред. Вл. А. Лукова. М., 2006.

Современные дискуссии о человеческой природе актуализируют проблему антропологии. Сегодня актуальной оказывается сама задача оправдания человека как особого рода сущего.

Вопросы для повторения

1. Почему оказалась подорванной идея стабильности человеческой природы?
2. Отчего перечисление признаков не проясняет человеческую природу?
3. В чем смысл фроммовского подхода к анализу человеческой природы?
4. Чем вызвано преобразование представлений о человеческой природе сегодня?
5. Каков смысл первого кризиса в понимании человеческой природы?
6. «Смерть человека» — в чем суть этой идеи?
7. Каков образ человека в постгуманизме?

Библиографический список

1. *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли. М., 1993.
2. *Глюксманн А.* Философия ненависти. М., 2006.
3. *Гроф С.* За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 2002.
4. *Кутырев В.А.* Смерть человека в философии постмодернизма // Личность. Культура. Общество. Спец. вып. М., 2007.
5. *Руднев В.П.* Тело // Словарь культуры XX века. М., 1999. С. 317.
6. *Соловьев Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права. М., 2005.
7. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М., 1990.
8. *Ясперс К.* Общая психопатология. М., 1997.

Темы докладов и рефератов

1. Феномен человеческой природы.
2. Фромм о человеческой природе.
3. Феномен «разумного человека» у Канта.
4. Ницше о человеческой природе.
5. «Превозможение» человеческой природы как проблема.
6. Истолкование человеческой природы в трансперсональной психологии.
7. Возможности преобразования человеческой природы.

Проблема целостности человека

3

*Едино, цельно, неделимо,
Полно сознанья своего.
Над ним и в нем невозмутимо
Царит от века Божество.*

Алексей Толстой

Индивид расколот?

Есть ли возможность понимать человека как некую целостность или человек принципиально нецелостен, раздроблен? В первом случае задача философа состоит в том, чтобы выразить эту слитность, раскрыть ее границы, критерии, сущность. Во втором случае цель другая — отразить неизбежную пестроту человеческой жизни, сделать акцент на несводимости этих обнаружений человеческой природы, разрушить всякую системность, поразить воображение мыслителей и читателей хаотичностью, непредсказуемостью, беспорядочностью и иррациональностью человеческого поведения.

Разумеется, оба эти подхода диктуются прежде всего спецификой и типом философской рефлексии. Классическая философия, оценивая концепт целостности, исходила, как это очевидно, из общей картины мира. Уже в античной философии угадывалась безоговорочная упорядоченность вселенной. Литургическая стройность окружающего мира соотносилась с действием разума, который и являлся провозвестником и гарантией данной целостности. Именно поэтому философы стремились придать своим размышлениям непреложную систематичность.

Отсюда обязательное требование философского мышления: не обходить вниманием какую-либо сферу бытия, а осуществлять философское постижение фронтально, непременно ухватывая присутствующую миру «неразъемность». Философы воодушевлялись идеей могущества духовности, которая определяет жизнь не только природы или общества, но и человека. Метафорически такая настроенность выражалась в поиске идеального устройства мира по законам разума. В античной философии такой мировоззренческий порыв вдохнов-

лялся идеальным государством Платона, в средневековой философии — «градом Божьим» Августина Блаженного, в просветительском сознании идеей целостности человечества как человеческого рода, в философии Нового времени — разумным государством Гегеля.

Неклассическая философия не находит гарантий для таких иллюзий. Она не только допускает принципиальную неупорядоченность мира, в котором господствует хаос, но и вырабатывает иной тип философствования. Согласно этому взгляду в центре внимания философов оказываются частности, детали, эксклюзивные обнаружения бытия. Систематичность философии объявляется предрассудком. Акцент ставится на случайном, неожиданном, непредсказуемом. Такой подход опирается на современную квантовую физику, которая будто бы и исследует эту изначальную несуразность, разломленность, единичность, свойственную реальности. Постмодернисты ссылаются также на философский опыт феноменологии, которая описывает отдельные феномены, видя в этом предназначение данного философского направления. С этих позиций, само собой понятно, отвергаются идея целостности, принцип системности, феномен духовности. Ни о какой разумной организованности не может быть и речи.

Целесообразно ли в такой ситуации принять консервативную установку, сохранить мнимую взвешенность, верность прежним принципам, отвергая, не колеблясь, спазм абсурдизма, новейшие интеллектуальные установки, «детскую болезнь» современной философии? Именно так поступают некоторые исследователи, которые не считают возможным продумать мировоззренческие следствия из тех или иных открытий современной науки. Вряд ли обоснованными являются также ссылки на волнообразный характер философского процесса. Правомерно указывая на сходные явления в истории философии, которые несли тот же нигилистический пафос, но были преодолены в ходе органического развития философской рефлексии, некоторые серьезные ученые преднамеренно уклоняются от анализа постмодернистских выводов по существу и смыслу этих интерпретаций¹.

Попытка ухватить идею человека, выявить его сущность лучше всего проглядывает, судя по всему, в проблеме целостности человека. Здесь можно указать на две тенденции в подходе к данной теме. Первая тенденция выражается в убеждении, что для постижения тайны человека важно накопить значительный эмпирический материал. Предполагается, что только через анализ и обобщение накоп-

¹ См., к примеру: *Филиппович А.В., Семенова В.Н.* Послесловие. Против постмодернизма // *Постмодернизм. Новейший философский словарь.* Минск, 2007. С. 791—810.

ленных фактов может проступить целостное представление о том, что являет собой человек. Это стремление, инициированное Платоном и всесторонне развернутое Кантом, захватило век назад М. Шелера и его сподвижников. В наши дни данная тенденция окончательно определилась как попытка комплексного изучения человека.

Здесь налицо явная подмена. Комплексность не выражает идею целостности. Можно изучать разносторонне объект, который по определению не является целостным, а, напротив, олицетворяет представление о фрагментарности. Тем не менее философское постижение человека постоянно дробится на множество антропологий: философскую, культурную, историческую, политическую, психоаналитическую, религиозную, юридическую. Само по себе накопление знаний о человеке не является делом бесплодным или недостойным. Однако при таком устремлении зачастую утрачивается сам замысел, связанный с действительным постижением человека. «Накопители» фактов не видят, что многие философские, научные или религиозные суждения о человеке взаимно исключают друг друга и вовсе не кристаллизуют окончательное представление о человеке.

Как соединить, к примеру, религиозное представление о человеке как образе или подобии Бога с идеей А. Шопенгауэра о природной ущербности человека? Как совместить дарвиновское учение об антропогенезе с индийским мифом о Пуруше. Или как объединить чисто европейскую антропологическую идею огромной значимости Я с индийским учением о растворении Я, его космичности и т.д.? Вот что пишет, к примеру, один из лидеров трансперсональной психологии Кен Уилбер о феномене Я: «Оно не родилось с нашим телом и не исчезнет со смертью. Оно не признает времени и не подвержено бедствиям. У него нет ни цвета, ни очертаний, ни формы, ни размера, и все же оно созерцает все величие мира, проходящее перед нашими глазами. Оно видит солнце, облака, звезды и луну, но само не может быть увидено. Оно слышит птиц, поющих сверчков, звук водопада, но само оно не может быть услышано. Оно воспринимает упавший лист, древнюю скалу, сучковатую ветку дерева, но не само не может быть воспринято»¹.

К. Уилбер толкует о расколотости Я. Более того, он рассматривает культ Я или приверженность к Эго как своего рода предрассудок, от которого европейская философия должна отказаться. Иначе подходит к этой проблеме В.А. Лекторский. Он пишет о том, что сегодняшний человек гибнет и уже не сохранит тех качеств, которые мы привыкли связывать с его человеческой сущностью².

¹ Уилбер К. Никаких границ. М., 2003. С. 242.

² Лекторский В.А. Умер ли человек? // Наука, общество, человек. К 75-летию со дня рождения академика И.Т. Фролова. М., 2004.

Возникает вопрос: можно ли, вообще говоря, сложить песню из разных куплетов, т.е. получить целостное знание о человеке путем накопления важных фактов, характеризующих человеческую природу? Возьмем для примера древние антропологические философских интуиции: человек есть мера всего потаенного, он творец и творение, особый род сущего, которому нет аналогов в природе, его можно рассматривать как трепетную мембрану между земным миром и космосом, наиболее интересное в нем не то, что явлено, а то, что скрыто, в каждом познании человека главным является не сама мысль, а возникающее параллельно ощущению новой связи с чем-то Неведомым.

Другая тенденция в постижении человека восходит в известной мере к К. Ясперсу. Он решительно отвергает последовательное, эмпирическое продвижение к тайне человека как единственно правомерный путь «узнавания» человека. Философское наитие, гештальтное видение феномена нередко бывает более продуктивным, чем сбережение фактов¹. Все это нисколько не разрушает логику здравого смысла, согласно которому сначала будто бы должно сложиться некое целостное знание о человеке, а уже потом истолкование его нравственного или безнравственного поведения. На самом деле этика, толкуя добро и зло, ухватывает глубинную сущность человека и в известном смысле задает вектор его понимания.

Однако и такой подход к тайне человека чреват значительными издержками. За последние годы в отечественной философии появилось немало трудов, авторы которых убеждены в том, что человек целостен по определению. При этом выводы постмодернистской философии о принципиальной нецелостности человека попросту игнорируются, нет даже попытки оспорить их по существу. Обозначив такой подход к проблеме, авторы нередко усматривают целостность человека в умозрительном описании различных аспектов деятельности человека и в обозначении иерархии многочисленных социальных связей, присущих ему.

Возьмем в качестве примера в целом глубокую работу В.С. Барулина «Социально-философская антропология. Человек и общественный мир как система» (М., 2007). Автор подчеркивает, что социальная философия, социология выявили, раскрыли огромное множество самых разнообразных характеристик, черт социологического бытия человека.

И чем больше раскрывалось их разнообразие, тем больше, по мнению автора, ощущалась необходимость в разработке общего об-

¹ Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997.

раза человека, который выступал бы общим знаменателем всего этого богатства и разнообразия качеств, свойств человека.

Приступая к рассмотрению проблемы целостности человека, В.С. Барулин пишет: «Иными словами, человек при любых обстоятельствах и в любых сопряженностях остается человеком целостным, едино-интегральным. Таким образом, целостность и многогранность человека неразрывно связаны; человек всегда целостен в своей многогранности и многогранен в своей целостности» (С. 314).

Само собой понятно, что человек может оказаться единым только при чисто умозрительном подходе, когда выстраиваются чисто логические связи анализа объекта. Но имеет ли это отношение к любому индивиду? Неужели, к примеру, каждый человек, то есть «всякий человек», обладает качествами социальности, духовности, многомерности, трансцендентности, как об этом пишет В.С. Барулин. Если это так, то, может быть, следует вообще закрыть проблему целостности человека. Человек целостен по определению. Он является таковым по тайне рождения. И даже ребенок обладает всеми антропологическими свойствами.

Но тогда возникает вопрос: о чем, скажем, книга Г. Маркузе «Одномерный человек» (М., 2003)? Получается, что этот человек, видимо, целостен в силу своей одномерности. Г. Маркузе пишет: «В этом универсуме технология обеспечивает также широкую рационализацию несвободы человека и демонстрирует “техническую” невозможность автономии, невозможность определять свою жизнь самому» (С. 212). Разве всякий человек на земле открыт, к примеру, трансцендентному миру? Или речь идет, вообще говоря, о неких качествах, изначально присущих не каждому, а только идеальному человеку?

Человек, разумеется, многогранен, но это вовсе не гарантирует его целостности. Более того, мне представляется, что именно социально-философская антропология должна не постулировать эту изначальную цельность, а раскрывать возможности ее социального раскрытия. «Социальную теорию интересуют исторические альтернативы, которые проявляются в существующем обществе как подрывные тенденции и силы» (С. 8).

В.С. Барулин справедливо отмечает, что проблема сущности человека сложна и бесконечно многогранна. Вероятно, какой-то однозначной интерпретации сущности человека нет и в принципе быть не может. Сущность человека многолика, она зависит от тех контекстов, в которых выступает и в которых рассматривается человек. Здесь В.С. Барулин ссылается на сугубо экзистенциалистскую точку зрения. Он цитирует французского философа-постмодерниста Ж.-Л. Нанси, который полагает, что быть человеком — это, по край-

ней мере, не располагать никакой сущностью. Нет такой сущности, посредством которой можно было бы определить или заключить, каким образом этот «человек» должен жить, иметь свои права, свою политику, свою этику.

Но на самом деле Ж.-Л. Нанси толкует не о многогранности человека, а об условности неожиданно явленной целостности, будто бы присущей личности. Он призывает не поддаваться захваченности смыслом и не отождествлять его с собой. Это означает, что связываться со смыслом можно только в одном случае, когда нет никакой уверенности в нем. Важно бесконечно рисковать безграничностью смысла и бесконечно воспроизводить его, чтобы понять, что единственной мерой для смысла является его безмерность. Это можно трактовать следующим образом: мы постоянно обращаемся к мысли о целостности человека для того, чтобы убедиться в неточности этого вывода.

Человек действительно целостен только в одном смысле: в его природе заложено стремление к целостности. Последнюю можно трактовать не как границу, а горизонт. Человека можно рассматривать в качестве целостности, имея в виду организм. «Всадник без головы» выпадает из этой целостности: голова должна быть, а ее нет. Но человека можно рассматривать в более широком аспекте, например, как соотношение души и тела. При таком варианте прежняя целостность окажется фрагментом другой, более значимой целостности. Далее, человека можно рассматривать, включая в его целостность, допустим, дух. И снова прежняя целостность обьявится лишь в виде слагаемого иной целостности.

Таким образом, можно утверждать, что в мире нет целостных или нецелостных объектов. Их атрибутивность зависит от оптики исследователя. Целое вообще состоит из множества целостностей. Следовательно, целостность не постулируется, а достигается. Н.А. Бердяев показал, что индивидом рождаются, а личностью становятся. По этой логике одномерный человек может стать многомерным, а индивид как социальный атом способен превратиться в личность. Человек не является целостным, потому что он всегда достраивается.

Стало быть, человек может быть предметом философского постижения при непрременном условии, которое не позволяет описать его ни через сумму эмпирических данных, ни через систему социальных связей. Познание его бесконечно. «Мы никогда не узнаем всего про мельчайшую травинку или рябь в стремительном потоке», — пишет Ж. Маритен. Но в его системе рассуждений это скорее метафора: «Мы познаем субъекты, и мы никогда их до конца не познаем. Мы не познаем их в качестве субъектов, а мы их познаем, только объективируя, занимая по отношению к ним объективную

позицию, превращая их в объекты, поскольку объекты есть не что иное, как нечто в субъекте, переведенном в состояние нематериального существования интеллектуальным актом. Мы познаем субъекты не как субъекты, а как объекты, в интеллектуальном *приближении* и интеллектуальной перспективе, в которых они представлены разуму и которые мы никогда до конца не раскроем в них»¹.

Ж. Деррида усматривает ущербность классической философии в том, что она абсолютизировала такие понятия, как «тождество», «единство», «целостность». В результате иные понятия, столь значимые для постмодернистов, в том числе «многое», «различное», «нетождественное», оказались неправомерно устраненными или подчиненными названным классическим категориям. Можно ли считать такую установку неправомерной? С моей точки зрения, нет, поскольку Ж. Деррида раскрывает эвристические возможности такого философствования. Значимым можно считать и рассуждения Ж. Делёза о том, что, прибегая к повторению, рационалистическая философия утрачивает возможность различия. Именно поэтому повторение следует рассматривать как бесконечное продуцирование различия.

Однако можно ли помыслить целостность человека, не привлекая внимания к изнанке этой проблемы, то есть к признанию его нецелостности. Именно в противостоянии этих двух установок происходит дальнейшее продвижение вглубь самого вопроса. Исключает ли идея различия, фиксирующая внимание на множественности, представление о базовой целостности, которая присуща миру? Нет ли потребности постигать мир как выражение множества в единстве? Напомним мысль Ф. Шеллинга, который писал: «Единство в целостности и целостность в единстве означает изначальную и не допускающую никакого разделения или расторжения сущности связь, которая тем самым не обретает двойственности, но, напротив, только и становится истинно единой»². Шеллинг приходит к выводу: «В единстве целое и в целостности единое». Иначе говоря, целое должно быть единым, и это единство должно быть целостным...

Особый род сущего

В отечественной литературе много пишут о целостности человека. Отмечают значимость этой проблемы для разработки философской

¹ См.: Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 231.

² Шеллинг Ф. Об отношении реального к идеальному // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 37.

антропологии, для общественного развития страны, для постановки образования и воспитания. Однако, как мне кажется, сложились противоречивые взгляды, не до конца продуманные позиции. Хотелось бы по возможности внести ясность в суть различных дискуссий и полемических суждений.

Что такое человек? Это особый род сущего, субъект социального процесса, творец культуры, исторического развития. Аналогов ему нет в природе. Представители различных направлений мысли — философы, писатели, ученые — сходятся на признании человека уникальным творением Вселенной, принимая это мнение как аксиому, не требующую доказательств. Нет, разумеется, многие готовы поспорить о том, что же собственно в человеке необыкновенного: плоть, разум, творческий дух или тяга к социальности. Однако тезис об исключительности и неповторимости человека не подвергается сомнению. «Человек есть принципиальная новизна в природе...» — настаивает Н.А. Бердяев.

С детства нам знакомы горьковские строки: «Человек — это звучит гордо!» Да, нам действительно хотелось бы, чтобы так можно было сказать о каждом из нас. Однако философ всегда ценен своей предостерегающей мыслью... Может быть, это представление о человеке сильно идеализировано? Всегда ли он заслуживает восхищения, за все ли можно славить его? Принц датский Гамлет восклицает: «Какое чудо человек! С какими безграничными возможностями! Как точен и поразителен по складу и движениям! В поступках как близок к ангелу! Краса Вселенной! Венец всего живущего!» А ведь принц знает, сколь низкие и подлые люди ступают по датской земле. Его слова полны сарказма. И тем не менее человек — это все-таки чудо...

На каком основании человек объявлен олицетворением беспредельной природы? Откуда такое философское высокомерие? Это он-то, явивший страшные лики безумия, растерзавший земные недра, готовый обречь все живое на уничтожение? С какой стати он о себе так мнит? Может быть, потому что имеет дар слова в противовес бессловесным тварям?

Да, человек не похож на панцирную черепаху, белокрылую чайку или саблезубого тигра. Но разве каждое живое существо, украшающее планету, не отличается оригинальностью, неповторимостью природного проекта? Весь тварный мир отмечен печатью самобытности. Однако и здесь человек выпадает из общего ряда как «самый равный среди равных»... Самый уникальный среди уникальных.

В современной литературе сложилось и противоположное мнение, представители которого отказывают человеку в оригинальности. Все, что в истории философии традиционно осмысливалось как са-

мобытность человека, теперь получает примитивно-натуралистическое объяснение. Современные социобиологи (представители философского направления, ориентирующиеся на поиск общего между человеком и животным) утверждают, что никакого барьера между зверем и человеком нет. «Как, — воскликнет изумленный читатель, — а культурные традиции, моральные нормы?! Разве волки знают муки совести, а пчелы — обычаи? И потом, человек обладает такими очевидными достоинствами, как речь, разум, культура!» Что на это отвечают социобиологи?

Оказывается, объясняют они, все живые существа живут по одним и тем же принципам. Многие из тех явлений, которые мы считаем достоянием только человеческой цивилизации, зачастую имеют непосредственные аналоги в поведении животных. Смущает слово «социальность». Но это именно так. Волки сбиваются в стаи, пчелы живут роем, олени бытуют в стаде... И все это можно без натяжки назвать провозвестием социальной жизни.

Животные, разъясняют социобиологи, общаются с помощью жестов. Они могут иметь чувства, которые кажутся нам сплошной мистерией. На что, например, похожа чайка во время инкубации? Что выражают собой карнавалы шимпанзе? Почему слоны проявляют такой странный интерес к своим мертвым собратьям, порой пытаясь даже захоронить их? Наконец, что заставляет китов выбрасываться на побережье, а леммингов — бросаться в море?

Итак, напрашивается вывод: традиционное философское представление об уникальности человека — не более чем предрассудок. Фатально зараженный антропоцентризмом, он сам объявил себя властелином Вселенной, возомнил себя уникальным... Между тем человек всего лишь двуногое животное, как горько признавался король Лир.

Не будем оспаривать право социологов проникать в тайны телесной природы человека. В самом общем виде проблема уникальности человека кажется умонепостижимой. Разумеется, человек обладает рядом необычных свойств. Он отражает в своем сознании бесконечное многообразие окружающего. Он творит мир культуры. В нем самом — удивительное сплетение природных и социальных качеств. Человек безмерно более, чем любое животное, сложен и неисчерпаем.

Да, человек уникален. Он привнес в мир некий элемент, чуждый животному миру. Но в чем заключается этот элемент, все еще не вполне ясно. С телесной стороны человек — один из видов животных. И тем не менее даже тело его уникально. Причем не только благодаря способности к прямохождению и некоторым другим свойствам, но и благодаря особой конституции, отличающей чело-

века от всех остальных животных и предоставляющей ему больше возможностей за счет менее развитой специализации.

Выступая на XVIII Всемирном философском конгрессе, швейцарский философ Эвандро Агацци поставил вопрос: «Можно ли считать, что человек — это тело?» Кое-кто усмехнется: «А какие могут быть сомнения? Я, прежде всего, мой стан, мои руки, мое природное естество. Сначала же, конечно, надо говорить о моем теле...»

Человек не может произвольно менять телесные оболочки. Можно изменить свою внешность, но тело — это рок, судьба человека. Тело ребенка кажется нам беспомощным, хрупким. Потом в его теле начинается мощная работа гормонов, в нем происходят поразительные перемены. Мы видим, как быстро выросший человек едва успевает осознать их, почувствовать удивительные телесные токи... Но молодая сила изнашивается вместе с телом. В старости мы совершенно иначе воспринимаем наш организм.

Человек отличается от животных способностью использовать тело в экспрессивных целях. Психологически он совершенно оторван от царства животных. Животные, в отличие от человека, не смеются и не плачут, а сообразительность обезьян — это не разум и не мышление в истинном смысле слова, а всего лишь высокоразвитое внимание, которое у человека служит лишь предварительным условием способности мыслить, но далеко не идентично мышлению как таковому.

Комплексное изучение человека

Некоторые авторы, ставя проблему целостности человека, сразу подменяют ее другой темой — проблемой комплексного изучения человека. Общий ход мысли можно воспроизвести примерно так. Философское постижение человека невозможно без осознания целостности человека. Поэтому нельзя изучать человека по частям, скажем, отдельно его биологическую или социальную природу. Важно удерживать в сознании всю полноту знания о человеке.

Разумеется, предметом философской антропологии является человек во всей своей целостности. Однако само понятие философской антропологии оказалось многозначным. Оно употребляется по крайней мере в трех различных значениях, которые, хотя и близки по содержанию, все же содержат в себе своеобразный круг подходов и проблем. Общее содержание понятия едино — философская антропология направлена на постижение феномена человека. Но при этом философская антропология толкуется как особая сфера фило-

софского знания, как специфическое философское направление и как уникальный метод постижения бытия.

Идея специального выделения собственно антропологических исследований родилась в XVIII в. Пожалуй, приоритет в постановке этого вопроса принадлежит И. Канту. Он первым в европейской философии пришел к убеждению, что о человеке как уникальном существе можно философствовать особо. Человек — предельно захватывающий и загадочный объект философского умозрения. Для раскрытия его тайны нужны самостоятельные и нетривиальные средства. В этом значении философская антропология противостоит традиционным сферам философского знания — онтологии, логике, теории познания, истории философии, этике, эстетике, натурфилософии, социальной философии, философии истории.

Цель всех успехов в области культуры, которые служат школой человеку, — применять полученные знания и навыки к миру, но наиболее важный предмет в мире, к которому эти знания могут быть применены, — это человек, поскольку он есть собственная последняя цель¹.

По мнению Канта, знание о человеке как систематически изложенное учение может быть построено с физиологической или прагматической точки зрения. Физиологическое знание о человеке исследует то, что природа делает из человека, прагматическая же то, что он в качестве свободно действующего существа делает, или может, или должен сделать из себя сам. Видите, какая существенная разница? В первом случае человек рассматривается как пассивное биологическое создание. Во втором он выступает в своей подлинной человеческой ипостаси.

Кант учитывает многообразие человеческих представлений о человеке. Но он ставит вопрос о том, чтобы рассматривать человека целостно, как гражданина мира. В сущности, идея Канта состояла в том, чтобы дополнить существующие сферы человеческого знания еще одной — философским постижением человека. Поэтому свою антропологию он называет философской.

Что предлагал Кант? Надо собрать все философские соображения о человеке, все научные открытия, религиозные озарения и попытаться создать нечто целостное. Ведь мысль о том, что можно сопоставить различные представления, тоже никому не приходила в голову. Теперь спросим себя: можно ли считать эту затею Канта

¹ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Собр. соч. В 8 т. М., 1987. Т. 7. С. 138.

продуктивной? В определенной мере конечно. Если уж создавать философскую антропологию как конкретную область знания, то с чего начать? Конечно, с обработки результатов деятельности предшественников.

Однако тут обнаружилось серьезные трудности в осуществлении замысла. Соединить механически мифологию, философское предположение и конкретное научное открытие — задача почти невыполнимая.

Второе значение понятия «философская антропология» — самостоятельное философское направление, которое возникло в 20-х годах прошлого столетия. Оно противостояло уже феноменологии, психоанализу, прагматизму и другим философским направлениям. М. Шелер, лидер этого направления, также набросал грандиозную программу целостного изучения человека. Философ мечтал о том, чтобы осмыслить основные направления и законы биологического, психического, историко-духовного и социального развития человека. Истории же мифологических, религиозных, теологических и философских теорий человека должна, по его мнению, предшествовать история самосознания человека, история основных идеальных типов, в которых он осмысливал, видел и чувствовал себя и представлял свое место в структуре бытия.

Не правда ли, впечатляющая и разносторонняя программа? Но реализована ли она? Увы, многое так и осталось для исследователей приглашением к систематизации. Разумеется, накоплен большой эмпирический опыт. Но его не удалось полностью инвентаризировать, поскольку новейшие открытия разрушают сложившиеся схемы. Упорядочивание материала о человеке так и остается задачей, которая еще не решена. Мы вновь сталкиваемся с проблемой, которая встала в свое время перед Кантом. Есть разные точки зрения на человека. Но как их совместить? У нас есть естественно-научная, философская и теологическая антропологии, которым нет дела друг до друга. Единой же идеи человека у нас нет.

Третье значение понятия философская «антропология» — метод постижения бытия. Речь идет об особом постижении мира через человека. Именно в прошлом столетии началось интенсивное накопление фактов. Изучая биологическую природу человека, философские антропологи натолкнулись на множество неожиданных открытий, которые определяют философское сознание и нового века. Скажем прямо: новейший материал о человеке, накопленный мировой философской литературой, потрясает. Что ни сообщение, то сенсация или, чуть скромнее, неожиданный взгляд на живое, мыслящее создание, каким является человек. Генетически человек мало

отличается от приматов, но это скромное отличие включает искусство, и культуру, и цивилизацию.

Однако новый образ человека в философской антропологии принципиально так и не складывается. Да, многое узнаваемо, известно из древнейших мистических прозрений, из классических философских умозрений, дополнено, наконец, новейшими открытиями в области физики, биологии и психологии. Но все-таки образ человека ускользает... Комплексное изучение человека и тема целостности человека — две разные проблемы.

Единый образ человека

Многие исследователи исходят из того, что человек изначально целостен, по тайне своего рождения. Иногда для подкрепления собственной позиции, авторы ссылаются на К. Маркса, который в «Экономических рукописях 1857—1859 годов» пишет: «Человек... не воспроизводит себя в какой-либо определенности, а производит себя во всей целостности»¹. Однако в цитате Маркса речь идет об абстрактном человеке, точнее сказать, о некотором собирательном образе. Целостность человека можно помыслить, но она не является привилегией конкретного человека.

Методы исследования человеческого не представляют в наше распоряжение никакого единого образа человека как такового. Вместо этого мы имеем ряд образов, каждый из которых наделен собственной, неповторимой убедительностью. Эмпирическое исследование, понимание возможностей и философское озарение кардинально различаются по смыслу. Исследуя человека, нельзя относиться к нему так, как если бы он был объектом, всецело познаваемым в рамках одного только измерения и во всей совокупности своих причинно-следственных связей.

Возникает вопрос: не может ли, в принципе, наступить момент, когда все многообразие нашего знания о человеке может быть сведено в обширное, всеобъемлющее единство? Но реальный опыт исследований учит нас тому, что по мере умножения смысловой дифференциации результатов многообразие методов вырисовывается все более и более отчетливо. Возьмем, к примеру, психологию. Создатели этой науки исходят из того, что у человека есть психика, т.е. сфера влечений, вожеланий, разных неосознанных побуждений. Меньше всего психолог видит перед собой разумного человека. Он, прежде всего, делает допущение, что человек — существо волящее и

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. 1. С. 476.

чувствующее. Совсем иначе воспринимает человека такая, скажем, дисциплина, как экономика. Она предполагает, что человек прежде всего находится в здравом уме. В самом деле, какие могут сложиться экономические отношения между людьми, если один, условно говоря, немного придураковат? Я продал вам сапоги, а вы мне вместо денег дали свистульку... Нет, на такой глупой основе экономика строиться не может. Поэтому экономисты делают допущение, что человек способен на понимание собственной выгоды. Иначе бы все пошло прахом.

Вот почему М. Шелер отметил: «Человек есть нечто столь обширное, многообразное, что все известные его определения вряд ли могут считаться удачными». В то же время важно осмыслить и сам принцип целостности. В лучшем случае наука смогла высветить идею относительной целостности. С философской точки зрения это вполне понятно. В той мере, в какой человек может быть объектом эмпирического научного познания, он не свободен. Но одновременно в той мере, в какой мы сами переживаем, действуем, исследуем, мы наделены свободой в рамках нашего самосознания. Рамки эти значительно превосходят объем того, что мы, в принципе, способны обнаружить.

Если бы человеческое было эмпирически конечно, если бы его можно было без остатка отнести к определенной, доступной познанию области бытия, свободы бы не существовало. Неустанно анализируя человека, умозрительно расчленяя его на составные части, отдельные факторы, мы вполне можем спросить себя, почему изучаемые нами компоненты «человеческого» таковы, почему их не больше и не меньше. Ответ на этот вопрос достаточно прост: кроме нашего возможны и многочисленные иные аналитические подходы (и они, наверное, реально существуют). Многообразие наших методов и точек зрения на способы и возможности разделения «человеческого» как объекта эмпирического исследования, равно как и общая «открытость» исследовательской ситуации, — вот те фундаментальные истины, с которыми мы сталкиваемся в процессе познания человека в целом. Любая попытка постичь человека полностью и окончательно как безусловную целостность обречена на неудачу. Реально мы можем постичь только нечто конечное и изолированное. И это нечто не тождественно человеку как таковому.

К. Ясперс показывает, что, говоря о человеке, прибегают к самым различным метафорическим образам. Так, человеческое сознание представляют как сцену, на которой постоянно что-то появляется и исчезает, разыгрываются разнообразные события. Психическая субстанция со всеми своими переживаниями умозрительно разделяется на восприятия, представления, мысли, чувства, инстинктивные вле-

чения, волю. Жизнь уподобляется рефлекторной дуге: она отвечает на внешние воздействия благодаря наличию сложной внутренней структуры, которая осуществляет необходимый отбор стимулов, трансформирует их и в конечном счете оказывает обратное воздействие на внешнюю среду. Целое видится как комплексный аппарат, предназначенный для реализации заложенного в человеке совокупного потенциала.

Органицизм

В поисках целостности, стремясь преодолеть разорванность своего бытия, мы жаждем свободы, цепляемся за нее. Органицизм (от *лат.* *organismus* — живое тело) — истолкование духовных, исторических, политических и других образований по аналогии с живыми организмами. Это учение подчеркивает такие черты организмов, как их сложность, целостность, связь с окружающей природой, динамическая упорядоченность, создание ими нового бытия и т.д. Подчеркивая аналогии между природными и социальными феноменами, органицизм показывает, что народы, культуры, языки, течения в философии и искусстве, научные теории живут по законам природы. Они рождаются, существуют и умирают.

По мнению российского философа О.Д. Маслобоевой, органицизм — малоизученное направление в российской культуре XIX—XX вв., которое по своему нравственному и интеллектуальному потенциалу намного опережало свое время. Автор относит к числу наиболее значимых проблем внутреннюю целостность духовного мира человека, неразорванность его эмоциональных и интеллектуальных, рациональных и иррациональных состояний¹.

Многие исследователи пишут сегодня о феномене целостности. Разумеется, любое исследование различает, разделяет, делает своим предметом особенное и отдельное и пытается найти в нем всеобщее. Но в действительности источник всех этих разделений — целое. Познавая особенное, мы не должны забывать о целом, в составе которого и благодаря которому оно существует. Но целое воплощается в предметном мире не непосредственно, а лишь через отдельное. Объективируется не сущность целого, а лишь его образ. Целое как таковое остается идеей. Части и целое должны рассматриваться сквозь призму составляющих его элементов, тогда как элементы — с точки зрения целого.

¹ См.: *Маслобоева О.Д.* Космический органицизм и космизм XIX—XX вв.: эволюция и актуальность. М., 2007. С. 5.

В чем заключается суть органического соотношения между частями и целым? О.Д. Маслобоева отмечает, что целое в органической картине мира не представляет собой механическую совокупность, арифметическую сумму простых и абсолютно автономных частей, поскольку организм — это динамическое целое. Трактовка органической целостности как динамического единства составляющих ее частей позволяет еще глубже понять неклассический характер данного мировоззрения. В рамках классического, механистического по сути мировоззрения целое — это сумма составляющих его частей, между частями и целым существует жесткая взаимозависимость. А вот с точки зрения органицистов, целое — это нечто новое по отношению к составляющим ее частям, те динамические связи, которые возникают между частями, придают целому дополнительный эффект.

Связанность и независимость частей поэтому не могут исключать друг друга. Связанность частей в целом проистекает из их внутреннего родства в более высокой идее или форме бытия, а их независимость осуществляется в самостоятельности периферических обнаружений. Русские философы сумели показать, что каждая часть есть целое. Иначе говоря, поиск целостности не завершается обозначением внутренней спаянности какого-либо феномена. Будучи целостным, он в то же время оказывается фрагментом иной, более широкой целостности.

Для органицистов гармония — это органическое целое в его естественном состоянии. Гармоничность в трактовке органицизма — это организованность, что перекликается с античными представлениями о гармонии как космической организованности. Органическая целостность характеризуется внутренней полярностью.

С позиции органицистов, естественной природе, включая естественное состояние человеческого тела, человеческого мозга, человеческого общества, свойственна гармония. Поэтому и разрешение противоречий органического и неорганического, центра и периферии, целого и части, цели и средства, закономерности и случайности, необходимости и свободы, стихийности и сознательности, естественного и искусственного, объективного и субъективного — должно быть гармоничным. Противоречия не разрешаются, а загоняются в тупик, если разрушается эта гармония¹.

Целостность — это не свойство, не атрибут, а специфический взгляд, который позволяет находить общее, связанное, нерасторжимое. Одну и ту реальность можно описать, по-видимому, через ка-

¹ См.: Маслобоева О.Д. Указ. соч. С. 47.

чественное разнообразие, несводимость, различие, но в то же время и как онтологическую целостность. Постановку проблемы диктует исследовательская оптика. Иначе говоря, целостность человека не задана человеку, а обретается им.

Человек — принципиально нецелостен

В философской антропологии схвачены некоторые существенные черты, говорящие о своеобразии человека как земного творения. Это создание, у которого есть разум и ценностное ориентации. Его бытие социально. Человек развивается. В нем разворачивается драма между сознанием и бессознательным. Ему присуща общительность. Он возвышается над природным царством.

Но ни одно из этих суждений не отражает целостности человека. Трудно выделить такое человеческое качество (телесную организацию, разум или что-то иное), которое, являясь каким-то задатком, выражало бы всю меру самобытности человека. Отсюда и возникает догадка: возможно, своеобразии человека вообще не связано с самой человеческой природой, а проступает в нестандартных формах его существования.

Тайна человека как бы отступает под натиском натуралистических объяснений. И вместе с тем открывается парадоксальное видение проблемы. Вроде бы в человеке нет ничего уникального, провозвестие всех его особых качеств есть в животном мире. И все же он несводим к набору этих качеств. Человек все-таки нечто принципиально другое. Обилие натуралистических версий в конечном счете еще более усиливает ощущение неразгаданности человека.

Человеческая природа отличается разнообразием и непостоянством. Мы можем, по-видимому, указать на одно поистине уникальное свойство человека: открытость, незавершенность его как создания. В отличие от других существ он способен преодолевать свою видовую ограниченность, быть неотторжимой частью живого мира и в то же время возвышаться над ним. В этой особенности — удивительное и существенное своеобразии человека...

Человек — не завершенное создание. Он творит историю и одновременно творит себя. Он постоянно преобразует свою природу. Человек не просто воспроизводит одни и те же сюжеты, связанные с существованием своего вида. Он создает новые ценности, обновляя мир культуры. И все это отражается на самом человеке...

Никакое философское озарение не способно дать однозначную картину человеческого. Природа человека незавершенна или фрагментарна. Фрагментарность требует достижения полноты, источник

которой в противоположность всем остальным универсальным источникам человеческого должен обеспечить бытию человека основу и целостность.

Итак, человеческая природа — это незавершенная возможность, проявляющаяся в бесконечных вариациях необычного, специфического существования; жизнь — приключения саморазвития, в ходе которого несовершенство оказывается благодатным свойством, изъян превращается в достоинство, а несомненное благо оборачивается злом, — все эти идеи, на мой взгляд, могут лечь в основу возможного подхода к осмыслению проблемы целостности человека. Такое открытие сделали в прошлом веке немецкие философы Макс Шелер и Гельмут Плесснер.

Проблема целостности человека передается через понятие «человеческое бытие». Слово «бытие» всегда имело определенный обыденный оттенок. Но в качестве философской категории оно вовсе не означает житейски достоверного существования. Напротив, бытие скрывается за наличествующими обстоятельствами в жизни человека.

В отечественной литературе последнего времени наметилась своеобразная тенденция: многие исследователи понимают бытие как повседневное существование человека. Пишут о социальном, культурном, цивилизационном бытии человека... Реально же речь может идти о том, в каких условиях живет человек, в каком социальном измерении он рассматривается.

Однако в истории философии проблема бытия имеет совершенно иной характер. Специфика этой темы заключается именно в том, что наличные обстоятельства жизни человека выносятся за скобки. Индивид фиксируется в нетипичных, критических или, как говорят философы, пограничных ситуациях.

Бытие есть свобода человека, величайшее напряжение всех его человеческих сил.

Перелетные птицы, — отмечает отечественный философ В.В. Бибихин, — каждый год дважды подвергают себя предельному, на последней границе выносливости напряжению всего своего существа, пускаясь в путь на тысячи километров. А человек благодаря своей исключительности может теперь, в наше время — и большинство пятимиллиардного населения земного шара так и ведет себя — прожить всю жизнь от рождения до смерти, не поставив себя на грань даже биологической, не говоря уже о духовной выносливости, не зная до самого смертного часа, что такое предельное усилие¹.

¹ Бибихин В.В. Почему бытие есть? // Логос. Философско-литературный журнал. 1991. № 3. С. 73.

Но разве человечество в целом не находится на грани выживания? Конечно, находится. Однако при трактовке бытия речь идет не о внешних условиях жизни. Ведь экстремальную ситуацию человек не может принять без напряжения, без мобилизации всех своих внутренних резервов. Представим себе: человек умирает. Силы уже оставили его. Биологически он почти труп. Он практически утратил способность воспринимать жизнь. А вот другой пример. Человек на смертном одре ощущает глубину своей заброшенности, оставленности. Он осознает, насколько мучителен его жребий, и это приносит ему духовные страдания. Именно так описал Л. Толстой смерть Ивана Ильича в одноименной повести.

Жизнь мира драматична, полна трагизма. В ней есть противоборство противоположных начал — жизни и смерти, добра и зла, свободы и рабства. Одним из первых в европейской философии верховенство свободы провозгласил немецкий мистик и философ *Якоб Бёме* (1575—1624).

Быть может, впервые в истории человеческой мысли, — писал Н.А. Бердяев, — Бёме увидел, что в основе бытия... лежит безосновная свобода, страстное желание ничто стать чем-то, тьма, в которой загорается огонь и свет...¹

Человеческое бытие — это то, к чему мы стремимся, некий идеал, который притягивает нас, предельное жизненное и духовное напряжение, полнота самораскрытия. Именно так понимали проблему человеческого бытия русские религиозные философы, пытавшиеся прорваться к тайне существования человека. До романтиков человек рассматривался в основном как природное и социальное создание. Соответственно его существование мыслилось в конкретных формах, заданных историей.

Вот крестьянин, призванный добывать хлеб; вот аристократ, ведущий светский образ жизни; вот монах, посвятивший себя Богу. В этом смысле человеческое бытие отождествлялось с тем, что можно сказать о человеке в социальном плане. Но ведь индивиду вообще тесно в наличном историческом пространстве. Он легко с помощью воображения переносит себя в иные культурные миры, которые сам же и творит. Отрекаясь от действительности, романтик вступает в неизведанные зоны собственного бытия. Преображая реальность, он постигает в себе нечто уникальное, независимое, принадлежащее лишь ему как живому созданию.

¹ *Бердяев Н.А.* Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С. 217.

Согласно романтическим представлениям только человек способен открывать в себе беспредельные миры. Романтическое сознание помимо воспроизведения идеи самобытной индивидуальности создавало принципиально новое представление о богатстве и неисчерпаемости личностного мира. Образ человека в романтизме сопряжен с постоянной и острой тоской по человеческой невосполненности, незавершенности. Вот почему у романтиков так сильны мотивы мировой скорби, трагизма существования.

Пытливый взгляд на иные культурные и духовные миры, несомненно, содействовал поиску личностного идеала, создавал увлекательные перспективы для роста и возвышения человека как личности. Романтики приковывали внимание к таким важнейшим фактам человеческого бытия, как любовь, творчество, смерть. Но вместе с тем они обратили внимание на подорванность человеческого существования и раскрыли такие состояния человеческой души, как горечь, тоска, печаль, скорбь, которые не менее значимы для человека, чем, скажем, радость, ликование, оптимизм.

Как видим, с точки зрения романтиков, человеческое бытие неисчерпаемо в своих проявлениях, но в судьбе отдельного человека эти проявления ограничены. Он может не познать всей глубины человеческих страстей, не ощутить подлинности человеческого призвания, не изведать многих человеческих состояний. Для того чтобы прорваться к своему человеческому бытию, нужно предельное напряжение — к нему нет легких путей. Только в испытаниях, в мучительном противостоянии жизненным трудностям человек может осознать всю глубину своего существования. Вот почему философам понадобилось словосочетание «человеческое бытие» как предельно обобщенное выражение человеческих возможностей.

Точно такая же философская идея обретет признание после романтиков у представителей философии жизни — философского направления, которое получило развитие в конце XIX — начале XX в. в Германии (Ф. Ницше, О. Шпенглер), Франции (А. Бергсон) и Испании (Х. Ортега-и-Гассет). Мыслители этой школы старались объяснить феномены жизни через непосредственное человеческое переживание, через чувство и инстинкт.

Когда мы знакомимся с творчеством Ф. Ницше, нам в глаза бросается его смертельная тоска по поводу того, что реальный земной человек прикован к конкретному земному уделу. Обычный человек пытается возвыситься над собственной судьбой. И в этом тоже находит свое выражение трагическая разделенность человеческого бытия. Как мыслящее, чувствующее создание человек все время стремится вырваться за некие рамки своего социального существования.

Ницше пытался постигать мир исходя из полноты целого, и прежде всего из полноты человеческого существа. Повсюду в мировой культуре, во всей истории человечества философ искал элементы того, что помогло бы человеку преодолеть невыносимое внутреннее страдание, которое он испытывал от общения с миром. Не случайно Ницше углубился в изучение греческого искусства. Ему казалось, будто древние греки в полной мере почувствовали трагичность бытия. Человеку необходимо, рассуждал Ницше, беспредельное устремление ввысь, в тот мир, который может поднять его над страданиями бытия. Человеческое бытие — это то, что возвышает индивида над его реальным существованием в обществе.

Ницше развивал далее такую идею: человек не должен оставаться человеком. Если он останется им, то опустошит себя, захлебнется страданиями. Человеку суждено превзойти себя, стать сверхчеловеком. Между червем и человеком — огромное пространство. Сверхчеловек, считал Ницше, так же далек от человека. Когда философ рассматривал человеческую жизнь от рождения до смерти, ему казалось невозможным, чтобы эта жизнь сама себя исчерпала.

Таким образом, можно конкретизировать мысль о человеческом бытии. Одно дело — конкретная земная жизнь, которая разворачивается в реальном мире. Но в этой жизни есть нечто большее, чем только она сама. То есть за очертаниями конкретной реальной судьбы скрывается нечто более значимое, предельное, и человек всегда ощущает это. Ведь он не живет на пределе своих возможностей.

В то же время человек чувствует, что его бытие могло бы быть более насыщенным, целостным, универсальным. Перед каждым человеком всегда существует планка, которую он не в силах преодолеть. Это и есть некая цель, формула возвышенного, значимого, недостижимого. И Ницше призывал человека к подвигу самопреодоления. Он писал: «У тебя нет мужества сжечь самого себя и погибнуть, и поэтому ты никогда не узнаешь нового. А у меня — то, что сегодня крылья, краска, одежда и сила, завтра будет один пепел»¹.

Мы соразмеряем свою жизнь с человеческим бытием и понимаем ограниченность собственного существования. Вот почему у Ницше возникла догадка, что та жизнь, которую человек проживает, не единственная. Она должна возвращаться. Так родилось сознание недостаточности одной земной жизни для прорыва в человеческое бытие. Правда, Ницше так и не пояснил смысл своей идеи повторных земных жизней для продвижения к человеческому бытию. Единственная земная жизнь человека, по мнению Ницше, восстает против признания ее единственной и самодовлеющей. Мы видим,

¹ Ницше Ф. Избр. соч. Т. 1. М., 1993. С. 38.

стало быть, что греческое понимание бытия как сущностного, неизменного, неподвижного определило на многие века тенденцию духовного развития Европы: философы признают наличие в структуре человека внутреннего «зова» к вечному, абсолютному.

Сущность человека выявляется для нас в объективных схемах человеческого — открытости, которая тождественна его всегдашней незавершенности. Сущность человека выявляется для нас не в объективных схемах «человеческого», а именно в этой бесконечной потенциальности, в этих неизбежных конфликтах и внутренних противоречиях¹.

Расколотовость человеческого бытия

Наше человеческое бытие расколото. Мы рождаемся мужчиной или женщиной, и нам не дано познать целостность бытия. Об этом размышлял Платон. В своем произведении «Пир» он пересказывает миф о рождении любви. Оказывается, люди изначально совмещали в себе мужские и женские признаки. Зевс прогневался на древних людей и расщепил каждого человека на две половинки. С тех пор тела и души тоскуют в своей разделенности. Каждый ищет свою половину, чтобы обрести утраченную цельность. Это любовь, как «самоощущение единства рода в единомушии» (Л. Фейербах). Это тяга к изначальной целостности человеческого бытия.

Но расколотовость человеческого бытия проявляется не только в этом. Человек выступает как открытая возможность. Животные осуществляют свою жизнь согласно заранее предначертанным путям. Каждое новое поколение, подобно всем предыдущим, приспособлено к определенной форме существования. Что касается человека, то его ничто не принуждает строить свою жизнь по заданной модели. Человек наделен пластичностью и способен бесконечно меняться. Человек заблуждается, допускает ошибки, его инстинкты немногочисленны. Он всецело зависит от собственного свободного выбора.

Потенциально человек может все. Поэтому человеческая природа неопределима. Мы не можем свести человека к единому знаменателю, ибо он не соответствует какой-либо специализации. Человек не сводим к какой-либо видовой категории. Другого такого вида в природе не существует.

Человек постоянно находится в борьбе с самим собой. Человек не просто принудительный синтез противоположностей (каковым

¹ Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 908.

является все живое) или необходимое и, в сущности, доступное движение духа. В самых глубоких своих истоках человек — это постоянная борьба. Швейцарский психолог К. Юнг показал, что люди рождаются экстравертами или интровертами. Он раскрывает идею разности психологических установок. Экстраверт ждет от интроверта экстравертных реакций и считает, что именно так должны поступать люди. В свою очередь, интроверт ждет от экстраверта типа восприятия, который на самом деле свойствен его собственной психологической установке. Но люди приспосабливаются к реальности через различные функции — мышления, ощущения, эмоции, интуиции. И все это разные психологические типы, каждый из них несет фрагментарность человеческого бытия.

Выходит, проблема целостности человека ложная? Разумеется, нет. Целостность можно представить себе как некий идеал, к которому стремится человек. Целостность не задана человеку по тайне рождения. Но она может быть обретена в значительной степени, если человек пытается преодолеть свою расчлененность. Есть желание реализовать в себе всю полноту существования, но это невозможно. Человек далек от того, чтобы быть абсолютным и законченным единством в себе самом, хотя большинство философов именно так его и представляют. На самом деле индивид обнаруживает в себе лишь относительное и фрагментарное единство. Человек, даже если его рассматривать во всей полноте его самораскрытия, никогда не достигнет полноты бытия. Он может быть всего лишь частичным проявлением бытия.

Человек стремится преодолеть границы собственного существования, расширить их. Это его сущностное свойство. Однако, как уже отмечалось, большинство людей вполне могут удовлетвориться обычным природным существованием, раствориться в недрах социальной анонимности, не пытаясь прорваться к истине бытия. В этом случае философы говорят: бытие ускользает, не проявляется...

Вопросы для повторения

1. На каком основании социобиологи утверждают, что никакого барьера между человеком и зверем нет?
2. Почему человек есть принципиальная новизна в природе?
3. Можно ли считать, что человек — это тело?
4. Как понять мысль К. Маркса о том, что человек воспроизводит себя в своей целостности?
5. Как понимают человека социобиологи?

6. Кто считает, что человек принципиально нецелостен?
7. Что означает утверждение, что целостность есть некий идеал?

Библиографический список

1. *Бердяев Н.А.* Царство духа и царство кесаря. М., 1995.
2. *Бибихин В.В.* Почему бытие есть? // Логос. Философско-литературный журнал. 1991. № 3.
3. *Гуревич П.С.* Проблема целостности человека. М., 2004.
4. *Егорова И.В.* Философская антропология Эриха Фромма. М., 2002.
5. *Ильин В.В., Панарин А.С.* Политическая антропология. М., 1995.
6. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Собр. соч.: В 8 т. М., 1987. Т. 7.
7. *Корзо М.А.* Образ человека в проповеди XVII века. М., 1999.
8. *Круткин В.Л.* Онтология человеческой телесности. Филос. очерки. Ижевск, 1993.
9. *Марков Б.В.* Философская антропология. СПб., 1997.
10. *Шимин Н.Д.* Целостность как феномен бытия человека. Нижний Новгород, 1995.

Темы для докладов и рефератов

1. Человек как особый род сущего.
2. Комплексное изучение человека.
3. Единый образ человека.
4. Принципиальная нецелостность человека.
5. Расколотость человеческого бытия.

Индивид как понятие

*Дано мне тело — что мне делать с ним,
Таким единым и таким моим?*

Осип Мандельштам

Образы телесности

Согласно У. Джеймсу, составные элементы личности могут быть подразделены на три класса: 1) физическую личность, 2) социальную личность, 3) духовную личность.

В феномене индивида мы чаще всего фиксируем физическую личность. В каждом из нас, отмечал У. Джеймс, телесная организация представляет существенный компонент нашей физической личности, а некоторые части тела имеют конкретные названия, которые важны для характеристики физической природы человека. За телесной организацией следует одежда. Старая поговорка, что человеческая личность состоит из трех частей: души, тела и платья, — нечто большее, чем простая шутка. Мы в такой степени присваиваем платью нашей личности, до того отождествляем одно с другой, что немногие из нас, не колеблясь ни минуты, дадут решительный ответ на вопрос, какую бы из двух альтернатив они выбрали: иметь прекрасное тело, облеченное в вечно грязные и рваные лохмотья, или же под вечно новым костюмом скрывать безобразное, уродливое тело.

Затем ближайшей частью нас самих, по мнению У. Джеймса, является наше семейство, отец и мать, жена и дети — плоть от плоти и кость от кости нашей. Когда они умирают, исчезает часть нас самих. Нам стыдно за их дурные поступки. Если кто-нибудь обидел их, негодование вспыхивает в нас тотчас, как будто мы сами были на их месте. Далее следует наш домашний очаг, наш дом. Происходящее в нем составляет часть нашей жизни, его вид вызывает в нас нежнейшее чувство привязанности, и мы неохотно прощаем гостя, который, посетив нас, указывает недостатки в нашей домашней обстановке или презрительно к ней относится. Мы отдаем инстинк-

тивное предпочтение всем этим разнообразным объектам, связанными с наиболее важными практическими интересами нашей жизни.

Все мы имеем бессознательное желание охранять наши тела, облачать их в платья, снабженные украшениями, лелеять наших родителей, жену, детей и приискивать себе собственный уголок, в котором мы могли бы жить, совершенствуя свою домашнюю обстановку.

Такое же инстинктивное влечение побуждает нас накапливать состояние, а сделанные ранее приобретения становятся в большей или меньшей степени близкими частями нашей эмпирической личности. Наиболее тесно с ней связаны произведения нашего кровного труда. Не многие люди не почувствовали бы своего личного уничтожения, если бы произведения их рук и мозга (например, коллекция насекомых или обширный рукописный труд), созидавшееся ими в течение целой жизни, вдруг оказалось уничтоженным.

Подобное же чувство питает скупой к своим деньгам. Пушкинский Скупой рыцарь горько размышляет о том, как отнесется к его сокровищам после его смерти гуляка сын: «Он расточит, а по какому праву?» Несомненно, часть нашего огорчения при потере обладания обусловлена сознанием того, что мы теперь должны обходиться без некоторых благ, которые рассчитывали получить при дальнейшем пользовании утраченными ныне объектами, но все-таки в подобном случае сверх того в нас остается еще чувство умаления нашей личности, превращения некоторой части ее в ничто. И этот факт представляет собой самостоятельное психическое явление. Мы сразу попадаем на одну доску с босяками, с тем отребьем, которых мы так презираем, и в то же время становимся более чем когда-либо отчужденными от счастливых сынов земли, властелинов суши, моря и людей, властелинов, живущих в полном блеске могущества и материальной обеспеченности. Как бы мы ни взывали к демократическим принципам.

Напомним, что в философской и психологической литературе для обозначения человека, его характеристики используются три термина: «индивид», «индивидуальность» и «личность». Специфически выражая понятие человека, они, как уже отмечалось, имеют различное содержание. Если говорить о развитии человека, о приобретении им индивидуальных своеобразных психологических, духовных и социальных качеств, то эти понятия выстраиваются в одну линейку.

Индивид (от *лат.* *individuum* — неделимое, особь) — отдельно взятый представитель человеческой общности и всего человеческого рода. В этом понятии (латинский перевод греческого слова «атом» — неделимый) выражен образ единичного человека, еще не наделенного всем набором индивидуальных и социальных задатков.

В социальном бытии он выступает как неразложимый элемент, как клеточка социальной группы, общества или человечества. Индивид имеет определенные свойства, которые выделяют его из множества других. Как отдельный природный экземпляр он может быть рыжим, толстым, длинноногим. Он всегда «один из». Это самая общая, в меру умозрительная характеристика человека, свидетельствующая о том, что он вполне самостоятельное тело, природная особь.

Человек рождается на свет уже человеком. Строение тела появившегося на свет младенца обуславливает возможность прямохождения, структура мозга — потенциально развитый интеллект, строение руки — перспективу использования орудий труда.

В понятии «индивид» выражена родовая принадлежность человека, т.е. любой человек — это индивид. Это самая общая характеристика человека, свидетельствующая о том, что он вполне самостоятельное тело, природная особь. Однако индивид — всегда социальное существо, поскольку он имеет все возможности стать личностью. Понятие «индивид», по А.Н. Леонтьеву, отражает, во-первых, целостность и неделимость отдельной особи данного биологического вида и, во-вторых, особенности конкретного представителя вида, отличающие его от остальных представителей этого вида.

Говоря об индивиде, мы прежде всего выделяем его биологические свойства. Биологи считают, что число возможных комбинаций человеческих генов едва ли не больше, чем число атомов во вселенной. Каждый человеческий организм является носителем единственного в своем роде генотипа, который обуславливает соответствующий фенотип (внешнее проявление какого-либо признака).

Сома индивида, его эндокринная система, преимущества и дефекты его физической организации влияют на течение его психических процессов, формирование психических особенностей. Но это вовсе не означает, что четверть или треть личности должна быть отдана в ведение биологии. Биологическое, входя в личность человека, становится социальным, переходит в социальное. Например, мозговая патология порождает в человеке, в структуре его индивидуальности биологически обусловленные черты, но личностными чертами, конкретной особенностью личности они становятся или не становятся в зависимости от социальной обусловленности.

Оставался ли этот индивид как личность просто умственно отсталым или он стал почитаемым «юродивым», «блаженным», т.е. своего рода исторической личностью, к словам которого прислушались даже знатные люди, это зависело от социальной среды¹.

¹ См.: *Постова Н.* Юродство и смеховая культура: Почему концепция Д.С. Лихачева и А.М. Панченко вызывает сомнение, и какова природа смеха юродивого? // *Философия и культура.* 2008. № 6.

«Почва» личности

Природные, органические стороны и черты выступают в структуре личности как социально обусловленные ее элементы. Биологические факторы представляют собой не просто почву, возможности, предпосылки развития — они активные и полноправные участники этого процесса.

В разные годы я воспринимаю тело по-разному. В детстве оно казалось мне беспомощным, маленьким. Теперь наступает зрелость. Приходят опыт, выносливость, стойкость. Но постепенно физическая оболочка разрушается. «Сила молодая с телом изнасилась» (Кольцов). В старости я совершенно иначе оцениваю свой организм.

Человек не может произвольно менять телесные оболочки. Можно изменить свою внешность. Но тело — это в значительной степени рок, судьба человека. Даже пластические операции не позволяют уйти от собственной природы слишком далеко.

Индивидуальные свойства, в том числе генотипически обусловленные, могут многообразно меняться в ходе жизни человека, однако от этого личностями не становятся. Личность не есть обогащенный предшествующим опытом индивид. Свойства индивида не переходят в свойства личности. Хотя и трансформированные, они так и остаются индивидуальными свойствами, не определяя складывающейся личности, а составляя предпосылки и условия ее формирования.

Отношение к телесности в разные века было неодинаковым. Эллины были зачарованы человеческой плотью. В Средние века человеческая плоть считалась греховной и осуждалась. В эпоху Возрождения опять стали восхвалять красоту человеческого тела. Беременная женщина не скрывала контуров изменившегося организма. Она гордилась тем, что в ее чреве появился плод. Художники с удовольствием рисовали будущую мать, потому что располневшее тело казалось в ту эпоху красивым, несущим жизнь. Теперь в моде стройность, деловитость, карьера. Странно, как изменились человеческие представления! Во все века, безусловно, подразумевалось, что человек принадлежит природе, но интересен он, конечно же, не своим телом.

Плоть сближает человека с другими созданиями. Возможно, я невысокий или, наоборот, рослый. Курчавый или лысый. Пузатый или стройный. Главное во мне совсем не это... Ведь я человек... А над природным царством человека возвышает мысль. Человек наделен разумом, которого нет у животных. Тем он и интересен. Тело же — нечто иное, это сосуд, оболочка, приложение к разуму.

Обычно, говоря о человеке, мы подчеркивали его духовные, психологические качества. Рассуждать о теле известной личности не только не вполне прилично, но и абсолютно ни к чему. Стоит ли, скажем, заострять внимание на том, что великий Гомер был слеп, а у Сервантеса, написавшего «Дон-Кихота», не было руки....

На протяжении веков плоть восхваляли, поносили, снова восторгались ею. Не утихают страсти и сегодня.

Конкурсы красоты стремительно ворвались в нашу жизнь. Но что мы знаем о победивших чаровницах? Добры они или завистливы? Умны или обворожительно глуповаты? Нет ответа. Чем эта красивая девушка отличается от той, другой, тоже очень красивой? Спрашиваем у королевы красоты, каковы секреты ее обаяния. И вот что она нам отвечает: «Особых секретов нет. Ухаживаю за собой около часа в день, и то он по преимуществу уходит на прическу. Косметикой пользуюсь очень мало. И конечно, выручает спорт, особенно теннис...»

И это все? Маловато, пожалуй, для теоретических обобщений. Спрашиваем у представителей религиозного культа, служат ли конкурсы красоты поиску индивидуальности, т.е. особенностей индивида.

«Нет, — отвечают нам, — не служат. Напротив, они освобождают от индивидуальности. Ведь возникает массовый спрос на нечто, что кажется многим красивым. Сегодня в моде длинные ноги, а завтра — скромный бюст... Разве это не насаждение эталона в противовес истинному стремлению к своеобразию, к единичному?»

Так что же — человек начинается с фигуры, черт лица? В известной мере несомненно. И в такой постановке вопроса нет ничего странного. Мы как-то подзабыли, что тело обладает огромной выразительностью. Оно — первооснова индивида. Могут быть «говорящие» пальцы, руки, походка. Например, русский певец Александр Вертинский вошел в отечественное искусство как исполнитель романсов (кстати, снимался и в кино). Вертинский обладал искусством поразительного жеста. Руки его мгновенно могли дать представление и об оборках на пачке маленькой балерины, и о луне, встающей над роковым морем, и о голубом тюльпане, что растет на острове (все это живописные детали его романсов), и, кажется, обо всем на свете. Руки вообще могут рассказать о характере человека, о его профессии.

Индивидуальные черты

Человек неповторим. Первое, что бросается в глаза, — его телесность, физический облик. Известный российский кинорежиссер Эльдар Рязанов, как вы знаете, тучен. А вот все еще не забытый ве-

душий телевизионной передачи «Вокруг смеха» (была такая передача!) Александр Иванов был высоким и худой... И что поразительно — каждый из них предельно выразителен. Некоторые люди учитывают свои физические особенности, понимают их и используют для создания своего рода привлекательного образа.

Многое зависит от того, как я сам отношусь к своему телу. Осознаю ли собственные индивидуальные черты? Обращаю ли на них внимание? Пытаюсь ли как-то соотнести эти особенности к общим поведением, чтобы не выглядеть нелепо в той или иной ситуации? Но тело, которое мне дано, обладает поразительной пластикой. Его можно изменять, преображать. Древние учили развивать собственные телесные возможности. Что это означало? Накачивание мускулов, культуризм? Ничего подобного. Йоги пытались развить наши телесные и психологические ресурсы. Красота человеческого тела незримо связана с внутренним миром человека. Вот почему древние римляне говорили: «В здоровом теле — здоровый дух».

Николай Чернышевский о разных эталонах красоты рассуждал примерно так: с точки зрения крестьянина, красивой можно считать женщину здоровую, цветущую и упитанную. Аристократка красива, когда она бледна, тонка и всем своим обликом напоминает о духовном. В современном обществе предпочтения тоже различны. Девушка может стараться походить на английскую законодательницу моды — худышку Твигги, а юноша — на мускулистого актера (а теперь и губернатора) Шварценегера.

Каждый человек уникален. И интересен нам уже на уровне присущей ему телесности. Трудно представить себе Тарзана, жителя джунглей, в облике немощного старика... Конкретный образ здесь творит прежде всего могучий торс. Да и не будь Джейн (героини сериала о Тарзана), хрупкой красавицы, рядом с этим громилой — экзотическая и трогательная история не могла бы родиться.

Наука свидетельствует, что типы человеческого лица обладают свойством повторяться. Его величество случай может заставить римского императора Нерона еще раз выглянуть из толпы совсем не в императорском облачении. Зачем нужно природе еще раз напугать или обрадовать нас знакомым человеческим лицом? Зачем-то это, наверное, нужно...

Подмечено также, что похожие голоса, как правило, принадлежат людям, которые и внешне относятся к одному типу. Но какая связь между голосовыми связками и лбом? Никто не знает, а в жизни с этим сталкиваемся постоянно. Для дублирования зарубежных актеров приглашаются обычно внешне похожие люди. И голос будет соответствовать. Но еще чаще пренебрегают этим природным свойством. И тогда голос разрушает образ, воплощенный на экране.

Карлсон заметно потерял бы в своей непосредственности и трогательности, если бы лишился брюшка. А попробуйте поменять внешние облики Дон-Кихота и Санчо Панса. Что останется от рыцарской романтики? Уберите у Чебурашки его уши из соображений высшей эстетики, и огромные глаза покажутся вам просто лицемерными. В свое время отечественное телевидение показывало мультфильм о Незнайке и его друзьях. Зрители так привыкли к знакомому телесному облику героев книги, что когда на телевидении создали кукольных персонажей, не похожих на книжные иллюстрации, ребята перестали смотреть сериал. Новых героев они воспринимали как незнакомцев.

Когда я пытаюсь представить себе, кто я такой, я прежде всего вижу свой физический облик. Но ведь он меняется. Проходят годы, и вдруг я ощущаю в себе поразительные перемены. Ломается голос. Пробуждаются какие-то таинственные желания. Рождаются поразительные энергии. Я как будто наблюдаю себя со стороны. Неужели это я? Отчего тело стало таким несоразмерным? Руки висят, ноги утратили упругость. Иногда это пугает меня. Кое-кто даже впадает в депрессию, в отчаяние. Каким странным, несуразным существом я оказался... Куда делись былая непосредственность, естественная пластика? Неужели теперь я так и останусь развинченным, нелепым? Этот прорезавшийся басок при длинных худых ногах. Или тонкий дискант — разве он лучше?

Первая предпосылка всякой истории, разумеется, существование живых человеческих индивидов. Характеризуя человека, мы прежде всего обозначим его телесную природу, набор биологических характеристик. Однако индивид всегда социальное существо. Поэтому не следует подчеркивать, что в данном понятии уловлены только телесные и самые общие психологические черты данного индивида. В этом смысле важно избежать того, чтобы снова противопоставить индивиду общество как абстракцию. Индивид есть общественное существо. Говоря об индивиде, мы рассуждаем пока в самом общем виде о том, как человек соотносится с обществом.

Индивид социален по своей природе, однако это вовсе не означает, будто каждый человек раскрывает в себе индивидуальное богатство, потенциал человеческих связей. На определенном уровне анализа он может рассматриваться в качестве природной особи, вовлеченной в сообщество. В этом случае проблема индивида будет включать в себя рассмотрение различных исторических форм, внутри которых человек либо остается закрытым социальным атомом, либо начинает раскрывать собственное богатство...

Обособившись от природы, человек видит себя нагим и ощущает стыд. Он одинок и свободен, он беспомощен и напуган. Выход

человека из природы — длительный процесс. Фундаментальная ситуация любого человеческого существа состоит в том, что оно пребывает в мире как индивид, как законченная и неделимая целостность — зависимая, но всегда имеющая возможность действовать внутри изменчивого, хотя и ограниченного определенными рамками пространства. Индивид — отдельно взятый представитель человеческой общности и всего человеческого рода. В этом понятии выражен образ единичного человека, еще не наделенного при общем взгляде богатством индивидуальных и социальных задатков. В социальном бытии он выступает как неразложимый элемент, как клеточка социальной группы или человечества. Индивид экземплярен, т.е. имеет определенные свойства, которые выделяют его из множества «других». Он всегда «один из». Это самая общая, в меру умоглядная характеристика человека, свидетельствующая о том, что он вполне самостоятельное тело, природная и социальная особь.

Любая жизнь протекает в конкретном окружении. В жизненной реальности это означает, что ситуация высвобождает энергию деятельности и способствует осуществлению заложенных в индивиде способностей и обогащению его опыта. Воздействие ситуации может быть и принудительным, т.е. заключающимся в постановке перед личностью некоторой обязательной, подлежащей выполнению задачи. Социология изучает ситуацию человека в том ее аспекте, который проистекает из объективных взаимосвязей общественной жизни. Что касается психологии, то она исследует установки индивида по отношению к типичным ситуациям.

Человека влечет к реальности. Он стремится осуществить свое бытие в гармонии с собственной соматической природой и в соответствии со своими способностями, занять подобающее положение в рамках существующего общественного порядка, установить близкие, верные и надежные связи с другими людьми. Только таким путем он может обрести сам себя. Но такое осуществление бытия не приходит автоматически, само по себе.

Индивид социален по своей природе, однако это вовсе не означает, будто каждый человек раскрывает в себе индивидуальное богатство, потенциал человеческих связей. На определенном уровне анализа он может рассматриваться в качестве природной особи, вовлеченной в сообщество. В этом случае проблема индивида будет включать в себя рассмотрение различных исторических форм, внутри которых человек либо остается закрытым социальным атомом, либо начинает раскрывать собственное богатство...

В фантастической литературе появилось выражение «человек-минимум». Что оно означает? Можно считаться индивидом при самом незначительном наборе человеческих свойств. Но можно и не

удовлетвориться этой бедностью. Социальный процесс реализуется через индивида, через его связи. Мы можем предполагать в индивиде его психологическое и социальное богатство. Иначе говоря, человек может стремиться не к минимуму, а к максимуму.

Для понимания индивида необходимо рассматривать его вместе с обществом, в котором он живет. Индивид является нам с полным набором биологически обусловленных потребностей, которые должны быть удовлетворены. Чтобы их реализовать, индивид вступает в отношения с другими членами общества. Связь между человеком и обществом не является статичной, неизменной. Нельзя представить дело таким образом, будто, с одной стороны, мы имеем индивида с определенным набором естественных потребностей, а с другой — отдельно и независимо от него — общество, которое эти потребности удовлетворяет или подавляет.

По словам американского психоаналитика *Эриха Фромма* (1900—1980), социальная история человека началась с того, что он вырос из состояния единства с природой, осознав себя как существо, отдельное от окружающего мира и от других людей. В течение долгого времени это осознание было смутным. Индивид оставался тесно связанным с природным и социальным миром. Уже осознавая себя как отдельное существо, он в то же время чувствовал себя частью окружающего мира. Прежде всего человек отделился от природы. Став индивидом, он сделал первый шаг к тому, чтобы ощутить себя человеком.

Индивид социален

Индивид всегда социальное существо, поэтому не следует подчеркивать, что в данном понятии уловлены только телесные и самые общие черты данного человека.

Общество в широком смысле слова — совокупность исторически сложившихся форм современной деятельности людей. Но что побуждает их действовать сообща — животный инстинкт (животные живут стадом, стаей, пчелы — роем, летучие мыши — колонией), человеческое сознание, совместный труд? Отдельный человек обладает сознанием, умением трудиться, культурными навыками. Способен ли он реализовать эти способности в одиночку? А может быть, изолированный человек утрачивает эти дары? Успешно реализовать себя можно только в обществе...

Здесь угодливая память, конечно, подскажет знакомый сюжет. Некто Робинзон Крузо оказался на необитаемом острове. Он мог погибнуть. Однако этого не произошло. Путешественник стал уси-

ленно трудиться. Он не утратил оптимизма. Кстати, чтобы спастись от одиночества, завел себе попугая. Конечно, это не человек, но все-таки говорящая птица. Впрочем, и человек тоже отыскался. Крузо приручил доброго дикаря, который стал его верным помощником.

Нет, трудолюбивый, инициативный человек может жить и в одиночку. Дайте всем по необитаемому острову, и люди докажут, что могут развернуть свои дарования и без человеческого сообщества. Те, кто читал роман «Робинзон Крузо» английского писателя Д. Дефо (ок. 1660—1731), поначалу решили, что человек не только значимее, чем общество, но и может в одиночку пробиться к высоким целям. Весьма любопытно, что такое представление перекочевало даже и в философию.

Некоторые философы начинают социальное рассуждение с фигуры «одиночки», стоящей у истоков человеческой истории. Не общество создало Робинзона, а он сотворил некие формы коллективной жизни. Но тогда пример с английским путешественником явно неудачен. Ведь он спасся на необитаемом острове благодаря тем качествам, которые приобрел еще раньше, не от рождения, а именно в результате жизни в обществе. Робинзон Крузо — продукт определенного типа общества, а именно буржуазного.

Если бы Робинзон Крузо воспитывался, к примеру, в волчьей стае, разве он обнаружил бы в себе необыкновенные знания, паразитические навыки, готовность трудиться, дар общительности? Наш герой только и делает, что развертывает потенциал социальности, который в нем был заложен воспитанием. Он прекрасно знает, что именно труд способен вызволить человека из беды, оптимизм рождает веру в успех, а полное выживание может обеспечить лишь общение с другими существами.

Робинзон Крузо — индивид, но вовсе не одиночка, а человек, имеющий огромный социальный опыт. Он просто реализует его в диких условиях. Но откуда такой навык у первобытного человека? Английские экономисты А. Смит (1723—1790) и Д. Рикардо (1772—1823) пытались ответить на этот вопрос. А. Смит выводил экономическую жизнь из личных интересов индивида совершенно в духе Д. Дефо. К. Маркс критиковал эти взгляды. Он писал: «Единичный и обособленный охотник и рыболов, с которых начинают Смит и Рикардо, принадлежат к лишенным фантазии выдумкам XVIII века. Это робинзонады, которые отнюдь не являются — как изображают историки культуры — лишь реакцией против чрезмерной утонченности и возвращением к ложно понятой природной, натуральной жизни»¹.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 17.

К. Маркс и Ф. Энгельс призывали не противопоставлять общество как абстракцию конкретному индивиду. Как это понимать? Можно сказать так: идея общества заложена в самом человеке. Ведь он изначально существо общественное. Если правильно толковать человека, тогда прозрачным окажется и феномен общества. К. Маркс писал: «Общество не состоит из индивидов, а выражает сумму тех связей и отношений, в которых эти индивиды находятся друг к другу»¹.

Одни философы утверждали: сначала был человек, потом возникло общество. Другие возражали: общество, напротив, первично. Человек только родился, глядь, а тут уже общество, некая предуготовленная связь людей. К. Маркс и Ф. Энгельс как бы связали воедино эти точки зрения. Человек и общество появились одновременно: никто никому не предшествовал. К. Маркс конкретизировал: «...Общество, т.е. сам человек в его общественных отношениях»².

Да, индивид социален по своей природе, однако это вовсе не означает, будто каждый человек раскрывает в себе индивидуальное богатство, потенциал социальных связей. На определенном уровне анализа он может рассматриваться в качестве природной особи, инкорпорированной в сообщество. В этом случае проблема индивида будет включать в себя рассмотрение различных исторических форм, внутри которых человек либо остается закрытым социальным атомом, либо начинает раскрывать собственное богатство.

Социальный процесс реализуется через индивида, через его связи. Мы можем предполагать в индивиде его психологическое и социальное богатство. «Основным субъектом социального процесса, — подчеркивал Э. Фромм, — является индивид: его стремления и тревоги, его страсти и раздумья, его склонность к добру и злу, поэтому его характер не может не влиять на этот процесс»³.

Н.А. Бердяев отмечал, что личность не тождественна индивиду. Индивид есть категория натуралистическая, биологическая. Греческая философия не понимала проблемы личности и проблемы индивидуального. Для платонизма индивидуальное существо происходит от прибавления небытия, освобождение же от небытия делает существо универсальным. Но этим платонизм как будто бы не допускает, что небытие может стать бытием. Проблема «общего» в философии в большинстве случаев была неверно поставлена, так как не было осознано, что она есть порождение объективации и социализации. «Общее» не экзистенциально, оно не существует, оно имеет в значительной степени социологический источник. То

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 214.

² Указ. соч. Т. 2. С. 222.

³ Фромм Э. Бегство от свободы. М. С. 7.

общее, которое противопоставляется индивидуальному, реально лишь постольку, поскольку оно само индивидуально и единично. Общее, которое не индивидуально, носит логический, а не онтологический характер, и его логическое значение определяется степенью общности сознаний без общения сознаний, т.е., в сущности, имеет социологическую природу.

«Общее» создается социальностью, которая не есть общение. Общее устанавливает сходство и возможность сообщений. Но родственность и общность совсем не есть сходство и совсем не есть общее. С этим и связана проблема личности. При объективации и социализации начинает действовать число. Сфера общего оказывается измеряемой числом. В обществе господствует закон большого числа. Там, где господствует число, где есть часть и целое, там есть объекты, но там закрыто существование, т.е. закрыт дух.

Кьеркегор утверждал, что религиозный индивид более значим, чем вид, «первое» вида. Н.А. Бердяев считает, что это было бы верно, если бы Кьеркегор имел в виду личность, ибо индивид и вид коррелятивны и относятся к одному плану. Для определения сущности личности очень важно, что она не есть часть, а целое и не может стать частью. Личность никогда не есть часть в отношении к чему-то «общему». Личность может представляться частью общества или чего-либо общего в объективации, когда ее существование выброшено вовне. Но во внутреннем своем существовании личность не есть часть рода, не есть часть природы, не есть часть общества. Личность есть дух и принадлежность духовному миру, в котором нет такого соотношения части и целого, индивидуального и общего.

Одиночество личности как раз и связано с ущемленностью в ее природном и социальном мире, с превращением ее в объект. Личность призвана к творчеству в жизни социальной и космической. Духовно личность не одинока и предполагает другого и других, но никогда не превращается в часть и средство. Одиночество возникает для Я, когда возникает объект. Одиночество только и может быть в мире объектности. К существованию личности до такой степени неприменима категория числа, что один человек-личность может быть больше, чем два человека, чем множество людей, чем общество и коллектив. Десять человек, с этой точки зрения, совсем не вдвое больше, чем пять человек, сто человек не в десять раз больше, чем десять человек.

Индивид и личность

Для понимания того, что есть личность, важно провести различие между индивидом и личностью. На этом различии справедливо на-

стаивают французские томисты. Индивид — категория натуралистическая, биологическая, социологическая. Индивид есть неделимое по отношению к какому-то целому, атом. Он не только может быть частью рода или общества, как и космоса в целом, но он непременно мыслится как часть целого.

В то же время в индивиде есть противоречие. С одной стороны, он характеризуется как подчиненная часть целого, а с другой — как часть, которая стремится эгоистически утвердить себя. Поэтому, как верно считал Н.А. Бердяев, индивидуализм, производный от слова индивид, совсем не означает независимости по отношению к целому, к процессу космическому, биологическому или социальному, а означает лишь изоляцию подчиненной части и бессильное восстание ее против целого¹. Индивид тесно связан с материальным миром. Он порождается родовым процессом.

Человек не только индивид. Как индивид человек не универсален, не имеет универсального содержания. Человек есть также личность, и личностью связана идея человека, его призвание в мире. Человек-индивид переживает изоляцию, эгоцентрически поглощен собой и призван вести мучительную борьбу за жизнь, защищаясь от подстерегающих опасностей. Он выходит из затруднения через конформизм, через приспособление. Человек-личность — тот же человек, преодолевает свою эгоцентрическую замкнутость, раскрывает в себе универсум, но отстаивает свою независимость и свое достоинство по отношению к окружающему миру.

Индивидуальное присуще именно личности. Личность более индивидуальна, чем индивид. Индивидуальное часто также означает иррациональное, противоположное общему, обязательному, разумному, нормативному. В этом смысле личность иррациональна, индивид гораздо больше подчинен общеобязательному закону, так как более детерминирован.

Если бы человек был только индивидом, то он не возвышался бы над природным миром. Все относительно устойчивые образования, отличающиеся от окружающего мира, как карандаш, стул, часы, драгоценный камень, могут быть названы индивидами. Индивид есть часть рода и подчинен роду. Биологически он происходит из лона природной жизни. Индивид есть также социологическая категория, и в этом качестве он подчинен обществу, есть часть общества, атом общественного целого. С социологической точки зрения человеческая личность, понятая как индивид, представляется частью общества, и очень малой частью. Индивид отстаивает свою относительную самостоятельность, но он же пребывает в лоне рода и об-

¹ Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности: Избр. труды. М., 1999. С. 186.

щества, он принужден рассматривать себя как часть, которая может восставать против целого, но не может противопоставить себя ему как целое в себе.

Вопросы для повторения

1. Какие три класса выделял в личности У. Джеймс?
2. Чем объясняется, что в феномене личности мы чаще всего фиксируем телесную организацию?
3. Почему, по Джеймсу, плоть есть часть нашей личности?
4. Какую мысль Джеймса подкрепляют пушкинские строки «Скупого рыцаря»?
5. Почему религиозный индивид, согласно С. Кьеркегору, значимее, чем вид?
6. Каковы возражения Н.А. Бердяева С. Кьеркегору в связи с этой мыслью?
7. В чем смысл утверждения, что индивид социален по своей природе?

Библиографический список

1. *Гуревич П.С.* Проблема целостности человека. М., 2004.
2. *Джеймс У.* Личность // Психология личности. Т. 1. М., 2006.
3. *Невелева В.С.* Антропологический принцип в философии истории (от современности к истории). Челябинск, 2001.
4. *Петровский А.В., Петровский В.А.* Индивид и его потребность быть человеком // Психология личности. Т. 1. М., 2006.
5. *Ревич И.М.* Человечность как философско-антропологическая проблема. Хабаровск, 2001.
6. *Федоров Ю.М.* Сумма антропологии. Космо-антропо-социо-природогенез Человека. Новосибирск, 1995.
7. *Фромм Э.* Бегство от свободы. Человек для самого себя. М., 2004.

Темы для докладов и рефератов

1. Составные элементы личности по Джеймсу.
2. Особенности физической личности.
3. Индивид как атом общества.
4. Почва личности
5. Тело и телесность.
6. Индивид как предпосылка истории.
7. Социальность индивида

Индивидуализация

*Поражен бывает свет
Ее лица необщим выражением.*

Евгений Баратынский

Осознание незаместимости

С понятием «индивид» тесно связан другой термин — «индивидуализация», означающий процесс растущего обособления индивида от первоначальных связей. Он достиг наивысшего развития в Новое время, т.е. в период от эпохи Возрождения до наших дней. До начала этого процесса человек как бы отказывался от своей индивидуальности, от своеобразных, специфических черт. Зато в принадлежности к социальной общности он обретал уверенность и жизненную ориентацию.

Итак, мы ввели новое понятие — индивидуализация. **Индивидуализация** — процесс обособления индивида, высвобождения его из традиционных, патриархальных уз.

Так называется осознание человеком своей обособленности от других людей, своего индивидуального внутреннего богатства. В предыдущей главе говорилось о том, что в основе античной философии лежала идея значительности человека. Теперь правомерно поставить вопрос: а воспринимался ли человек таковым вне философии, т.е. в реальной жизни?

В работах современных исследователей показано, что история Европы и Америки с конца Средних веков — это история полного обособления индивида. Данный процесс начался в Италии в эпоху Возрождения и, по-видимому, достиг своей наивысшей точки только сейчас. Потребовалось более четырехсот лет, чтобы разрушить средневековый мир и освободить людей от самых явных ограничений. Во многих отношениях индивид вырос, развился умственно и эмоционально. Степень его участия в культурных достижениях приобрела неслыханные прежде масштабы.

Средневековое общество отличалось от современного отсутствием личной свободы. Каждый человек в раннем Средневековье был

прикован к своей социальной роли. Он фактически не имел шансов переместиться внутри общественной иерархии, и даже географически — из города в город, из страны в страну, т.е. он должен был оставаться там, где родился. Подчас он даже не имел права одеваться так, как ему нравилось. Личная, экономическая и общественная жизнь регламентировалась правилами и обязанностями, которые распространялись почти на все сферы деятельности.

Человек часто отождествлялся с его социальной ролью. Еще не существовало индивидуализма как неограниченного выбора жизненных альтернатив.

Средневековое общество не лишало индивида свободы, — отмечал Э. Фромм, — уже потому, что «индивида» как такового не существовало. Человек еще был связан с миром первичными узами; он видел себя лишь через призму своей общественной роли (которая была в то же время и его естественной ролью), а не в качестве индивидуальной личности. Точно так же и любой другой человек не воспринимался как «индивид». Крестьянин, приехавший в город, был чужаком; даже внутри города представители разных социальных групп рассматривали друг друга как чужих¹.

В средневековом обществе еще не было развито осознание человеческой индивидуальности. Недостаток самосознания индивида в средневековом обществе нашел классическое выражение в описании средневековой *культуры*, которое дал Я. Буркхардт.

В Средние века обе стороны самосознания по отношению к внешнему миру и своему внутреннему Я как бы дремали под одним общим покрывалом. Покрывало было соткано из бессознательных верований, наивных воззрений и предрассудков; весь мир с его историей представлялся сквозь это покрывало в своеобразной окраске, и человек познавал себя только по расовым особенностям или по признакам, различающим народ, партию, корпорацию, семью, другими словами, понятие личности связывалось всегда с какой-нибудь общей формой².

Личностное обогащение человека определяется не индивидуальными условиями, а общественными обстоятельствами. Различия между индивидами в каждом обществе кажутся значительными, но в любом обществе существует определенный предел индивидуализации, за который нормальный индивид выйти не может.

¹ Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1996. С. 45.

² Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. Т. 1. СПб., 1905. С. 157.

Процессу индивидуализации, безусловно, способствовал принцип частной инициативы. Однако он имел и отрицательные последствия: прежде всего помог уничтожить все связи между отдельными индивидами, изолировал человека от его собратьев. Он вызвал эффект отчуждения, который анализировал в своих работах К. Маркс. Для него история человечества — это история постоянного развития человека и одновременно растущего отчуждения. «Отчуждение, по Марксу, означает, что человек в своем освоении мира не узнает себя самого как первоисточник, как творца, а мир (т.е. природа, вещи, другие люди и он сам) кажется ему чужим, посторонним по отношению к нему. Они, как предметы, ему противостоят, хотя могли бы быть созданы им самим. Отчуждение означает восприятие мира (и себя самого) пассивно, разорвано, в отрыве субъекта от объекта»¹.

Прослеживая истоки индивидуализации, Э. Фромм подчеркивал, что такое развитие было подготовлено учениями Реформации. У католиков отношение индивида к Богу было основано на принадлежности индивида к церкви. Церковь была связующим звеном между ним и Господом. Протестантство оставило индивида одного перед лицом Бога. Психологически этот духовный индивидуализм мало отличается от индивидуализма экономического. Индивид чувствует себя одиноким, потому что сталкивается с превосходящей его силой.

Итак, индивид является атомарной частью общества. В этом контексте открываются две возможности теоретического анализа. С одной стороны, можно рассмотреть процесс индивидуализации, т.е. разрушения всех первичных связей, автономизации индивида как представителя и образца общества. С другой стороны, речь может идти о становлении личности, т.е. накоплении индивидом духовных, психологических и социальных качеств.

Исследователи считают, что исторический процесс индивидуализации начался в Италии в эпоху Возрождения. Он освободил людей от самых очевидных и тяжелых ограничений. Индивид обрел личную свободу, получил возможность выходить за рамки своей социальной группы, расширять поле своей социальной деятельности. Однако в результате процесса индивидуализации у человека возникло чувство одиночества, которое изучено в психоаналитической и социологической литературе. Пока человек был неотделимой частью мира, пока не осознавал ни возможности, ни последствий индивидуальных действий, ему не приходилось и бояться этого мира, ошеломляющего и грозного. Но, преобразуясь в индивида, человек остается с ним один на один.

¹ Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 395.

Не случайно в ответ появляется и контртенденция. Человек стремится отказаться от своей индивидуальности, изжить чувство одиночества и беспомощности, раствориться в окружающем мире. Однако все это приводит к новым проблемам. Процесс индивидуализации — это, с одной стороны, процесс развития человека — от индивида к индивидуальности и затем к личности. С другой стороны, это феномен потерянности человека.

Индивидуализация как процесс развития человека означает овладение им природой, возрастание роли человеческого разума, укрепление человеческой солидарности. А вместе с тем это углубление изоляции, рост неуверенности. Каждый шаг на пути большей индивидуализации угрожает людям новыми опасностями. Далеко не всегда экономические, социальные и политические условия позволяют развить личность. И здесь человека ждут серьезные испытания и утраты.

Например, принцип частной инициативы если не явился основой, то существенно содействовал процессу индивидуализации. Многие исследователи отмечают важный вклад этого принципа в развитие современной культуры. В то же время он разрушил все связи между отдельными индивидами, разделил человека и его братьев.

По мнению Э. Фромма, подобное развитие истоком своим имело учения Реформации. В отличие от католицизма протестантство уже не связывало человека с церковью как посредником между ним и Богом, оно оставило индивида одного перед лицом Бога. А фактически человек остался один на один со всеми его проблемами. Для их решения требовались новые знания и силы.

Процесс индивидуализации — это разрушение первичных связей. Но одновременно это накопление духовных, психологических и социальных качеств индивида.

Персоналистская идея

Острые этические споры могут возникать по сходному поводу. Полтора десятилетия назад в «Литературной газете» была напечатана статья писателя Б. Кочубея «Дождемся ли мы культа личности?». Какой парадоксальный и завораживающий заголовок! Прочитав, вздохнули с облегчением. Речь, оказывается, шла вовсе не о сапогах генералиссимуса, не многоорденоносном мундире другого кормчего, а о нашем повседневном партикулярном костюме. Тот культ был плохой, он лишал нас свободы и суверенности. Не пора ли противопоставить ему другой — возвеличивание индивида?

Мы теперь знаем, как трудно накормить человека, обути и одеть. Дагадываемся, сколь тяжело пробудить его сознание. А что легко? Нетрудно напечатать слово «человек» на верхнем регистре, одними заглавными буквами. Вполне доступно сделать культ личности массовым и вообще поставить на поток. Кто был ничем, тот станет всем... Не ходим ли мы по кругу?..

И в той статье, и в недавних публикациях, связанных одним нравственным сюжетом, наметилась, как мне кажется, тревожная тенденция: персоналистская идея доводится до абсурда, освобождается от нравственных критериев, от размышлений о природе человека и его предназначении. Вот выступает по телевидению известный философ. Прислушаемся: «Все должно быть подчинено человеку — и общество, и церковь, и Бог...» Ничего не скажешь: затейливый изгиб мысли: Бог подчинен человеку. Такого индивида, в распоряжении которого оказались силы небесные, начинаю страшиться...

И не зря. Б. Кочубей, рассуждая о странной юридической формуле «превышение пределов необходимой самообороны», прямо спрашивает: «Почему же я не имею право убить того, кто посягнул на мою личность, мою честь и мое имущество?» Обратите внимание, сколь изящно право оказать сопротивление насильнику подменено здесь заповедью «убий!» А если я не имею право убить, рассуждает автор, нужно оставить пустые разговоры о правах человека...

Но вот в 2005 г. давний спор возобновился снова. Молодая москвичка неожиданно и невольно стала убийцей. Факт, который доказывает: никто из нас не застрахован от неотвратимой судьбы. Случайный встречный пытался ее изнасиловать и был убит ею ударом ножа. Люблинский районный суд признал Александру Иванову виновной в убийстве, совершенном в состоянии аффекта. Привожу ст. 37 УК РФ: «Защита от посягательства с непосредственной угрозой применения насилия является правомерной, если при этом не было допущено превышения пределов необходимой обороны». Суд руководствовался именно последним.

Решение суда вызвало взрыв общественного негодования. Возле зала суда и Госдумы появились пикеты с плакатами в защиту Ивановой. А затем прокуратура публично покаялась, назвав свое обвинение, принявшее в судебном решении форму обвинительного приговора, ошибкой. Итак, неотъемлемое право на убийство...

Конечно, если человек, обороняясь, нанес преступнику урон или случайно убил его, общество не может карать оборонявшегося как злонамеренного убийцу. Но в условиях, когда правоохранительные органы бездействуют, а христианская мораль вытравлена едва ли не подчистую, сколь соблазнительно выглядит идея самосуда.

Вспомним популярность кинофильма «Ворошиловский стрелок». Меня хотели убить, но я опередил злоумышленника. Он преступил дозволенные пределы, преступлю и я. Люди другого племени хотят искоренить меня — не стану медлить с упреждающим кровопролитием. Знакомый сценарий? Однако бережным отношением к жизни, к уникальности личности здесь и не пахнет.

Понятное дело, когда тебя берут за кадык и начинают душить, трудно с максимальной точностью определить допустимые пределы самообороны. Вот что в Законе: «Не являются превышением пределов необходимой обороны действия обороняющегося лица, если это лицо вследствие неожиданности посягательства не могло объективно оценить степень и характер опасности нападения».

Итак, молодая женщина оправдана. Высказаны все возможные соображения на этот счет. На снимке в газете Иванникова сияет торжеством. А что смущает во всей этой ситуации? Отчего все так легко — и юристы, и писатели, и жертвы, и убийцы — произносят слово «убить»? От кроткого милосердия мы сразу перешли к неумолимой жестокости. Вор должен сидеть в тюрьме, а насильник — лежать в могиле. Убить, а иначе чего толковать о правах человека. Вот оно — неотъемлемое право — убить!..

Вот и М. Веллер, писатель и философ, в книге «Кассандра» пишет:

Если умирающая жертва, зная, что отмерены минуты, убивает убийцу — никто не посмеет отрицать ее право. И обещание, данное умирающему, всегда и у всех народов почиталось священным. Через него умирающий продолжает жить на земле. Умирая, мы чаем, что наши самые праведные и сильные желания переживут нас — они продление жизни. Покарать своего убийцу — священное и последнее право жертвы¹.

Все тут правильно. Только ведь библейская заповедь «Не убий!» — вовсе не выражение кротости, жертвенности и кроличьей приговоренности. «Не убий!» — означает: прерви цепь убийств. Приостанови вечный круговорот: убийца — жертва — убийца... Но тут у Веллера речь о другом. О вечном отмщении, о зле, которое не утесняется, а множится. Иванникова, защищая свою честь, убила насильника. Ее можно оправдать. Но нельзя сказать, что она имела право на убийство. Так случилось... В жизни все так искусно и замысловато переплетено. Не зарекайся... Несчастный насильник — тоже жертва. И его тоже нужно оплакать. Как жить людям? Правомерно ли убийство? Законно ли возмездие?

¹ Веллер М. Кассандра. СПб., 2002. С. 185.

Люди сами знают, как жить. Они нарушают закон, грешат. Но они же испытывают муки совести, передают дальше эстафету жизни. Тогда зачем этика? Самое губительное в нашем существовании — торжество простых решений. Зачем слова, сомнения, терзания? Остановить зло — не означает просто убить... Почему человек так несчастлив? Ради чего мы страдаем?

Персоналистская философия, обосновывающая суверенитет личности, не может, я думаю, отвлечься от вопроса о том, каковы собственные пределы человека, в чем он черпает основы нравственности, что питает его волевые импульсы. Если мы решили вернуть нашему психологическому мышлению антропологическое измерение, то начинать надо, видимо, не с культа индивида, не с безоговорочного признания его самоуправства, а с осмысления полярных ценностей, которые сложились сегодня на Западе и на Востоке.

Возвращая человеку его достоинство, его право строить мир по собственным меркам, нельзя, на мой, взгляд, не видеть опасности скороспелого вывода: «Индивид превыше всего!». Шкала ценностных предпочтений применима к самому человеку. Он вовсе не единственный, а полномочный представитель человеческого рода.

Христианство, которое стало истоком европейской персоналистской традиции, возглашает не эгоистическое, а всечеловеческое. Оно, по выражению Л.П. Карсавина, — «единственная религия личности»¹.

Христианство утверждает идею живого индивида, наделенного телесностью, разумом, чувствами, страстями. Однако оно исключает безмерное поклонение человеку. Персоналистски ориентированная философия менее всего озабочена тем, чтобы установить диктат индивида. В том-то и дело, что персоналистская философия, задумавшись над предназначением человека, выдвигает перед ним определенные нравственные императивы, соразмеряет поступки с общечеловеческими целями. Свобода трагична. Она ставит человека перед выбором, потому что основана на нравственном законе. Личность отнюдь не стремится к диктаторскому самоутверждению и не пытается навязать общественной организации своекорыстные интересы.

Мы осознаем сегодня, что всякое общественное установление, будь то закон, традиция или социальный институт, должно поворачиваться интересами личности. Идеальное человеческое поведение возможно, судя по всему, лишь с учетом особенности каждого индивида, его разума, воли и чувств, всей человеческой субъективности. Пренебрежение к слезе ребенка или к голосу, который «тоньше писка», оборачивается драмой или даже трагедией для других. Общество —

¹ Карсавин Л. Церковь, личность и государство // Путь. (Париж), 1928, № 12. С. 32.

это равнодействующая индивидуальных устремлений. Навязывание воли, парализующей «всех прочих», идеологии, безразличной к личности и фанатически отвергающей «чуждые» ценности, неизменно сопряжено в панораме длящейся истории с возмездием.

Между тем социальные критики с тревогой пишут о том, что в современном западном мире принцип персонализма уже демонстрирует свои издержки. Мало кто хочет служить в армии и защищать страну. Рождается множество индивидуальных стилей поведения, многие из которых направлены против общества и его институтов. Может ли и дальше персоналистская традиция разворачивать только позитивный потенциал?

Н.А. Бердяев утверждал, что индивидуализм изжил себя. Энергия, заключенная в нем, исчерпала себя. «Индивидуализм, — писал Н.А. Бердяев, — совсем не онтологичен, он не имеет никакой бытийственной основы. Индивидуализм менее всего укрепляет личность, образ человека. И в индивидуалистическую эпоху совсем не процветают яркие индивидуальности, сильные личности»¹.

Идея общности

Представим себе современного молодого человека, который приходит наниматься на службу в фирму. В своем резюме он характеризует себя как человека предприимчивого, инициативного, раскованного. Вы только возьмите его на работу и сами увидите... А вот девушка пишет заявление о возможном приеме ее на службу в японскую фирму. Она, напротив, рекомендует себя как скромного и исполнительного человека. Она обещает не создавать в коллективе психологических проблем, не выпячивать свое «я», не демонстрировать собственное творчество. Понятное дело, такую девушку легче возьмут на работу и будут считать ее верной дочерью фирмы. Когда она уйдет на пенсию, фирма все равно станет заботиться о ней.

Так какой же вариант перспективнее для человечества? Известный французский культуролог Луи Дюмон в книге «Человек иерархический» выступает против индивидуализма, столь укорененного в европейской культуре. «Человек иерархический» задуман как итог многолетних полевых исследований, размышлений и дискуссий. В работе европейскому укладу противостоит индийская система каст. С точки зрения обычного европейца, касты — это «институт, отрицающий права человека и представляющий собой препятствие на

¹ Бердяев Н. *Философия творчества, культуры и искусства*. М., 1994. С. 416.

пути экономического прогресса множества людей». В лучшем случае каста для людей Запада — это некое извращение, аномалия, социальная система, столь же стабильная и мощная, сколь противная нашей морали и непостижимая для нашего разума.

Л. Дюмон видит в системе каст равноправную «форму существования человечества». Эта система может открыть глаза на некоторые наши собственные черты. Принцип иерархии, лежащий, согласно Дюмону, в основе системы каст, не бесполезен для понимания природы, пределов и условий реализации того морального и политического равенства, к которому мы стремимся. Современный человек, для которого собственно человек начинается с Декларации прав человека, конечно, не захочет отбросить свои ценностные представления и заменить их другими.

Основное отличие между западной и индийской системами ценностей Дюмон видит в подходе к человеку и его месту в обществе. Две системы ценностей противопоставлены друг другу: первая соответствует обществу традиционному, вторая — современному. В первой системе, как, впрочем, и в «Республике» Платона, главный упор — на общество в целом, на человека коллективного. Идеал определяется как организация общества в отношении его целей (а не индивидуального счастья). Речь идет прежде всего о порядке, об иерархии. Каждый отдельный человек должен функционировать в определенной точке глобальной системы, и справедливость — это пропорциональное распределение социальных функций относительно целого.

Для современных людей, напротив, человеческое существо — это человек элементарный, неделимый. Каждый человек воплощает в каком-то смысле все человечество. Он — мера всех вещей. Сфера целей совпадает с законными целями каждого человека. То, что называется обществом, — это средство, жизнь каждого человека — это цель. Дюмон отмечает: чтобы понять индийское общество, мы должны прежде всего понять его идеологию. Центральное понятие этой идеологии — иерархия. Основное значение имеет иерархия «чистого — нечистого», на основе которой все общество организуется в группы. Система каст и есть иерархически организованная совокупность групп, обладающих той или иной степенью чистоты.

Психологу, видимо, небезынтересно то, как Дюмон излагает историю отношения к кастам. Он разделяет ее на три периода. Для первого (до конца XIX в.) характерно стремление объяснить сам факт существования системы каст, института столь удивительного и даже возмутительного для европейца. Во второй период (конец XIX в. — 1945 г.) этот объяснительный характер, сохраняется, но преобладает

уже подход описательный. Наконец, современный период, более полувека, характеризуется интенсивными исследованиями социальных антропологов, методы описания уточняются, социологические соображения преобладают и вытесняют исследования источков.

В первый (объяснительный) период было предложено много различных объяснений происхождения системы каст. Аббат Дюбуа, сын века Просвещения, считал систему каст шедевром индийского законодательства. Он писал о том, что институт, подобный этому, был, вероятно, единственным средством, которое дальновидная предусмотрительность смогла изобрести для поддержания цивилизации у такого народа, как индийцы.

Джеймс Милль (не путать с Джоном Миллем), оказавший большое влияние на умы индийских интеллигентов XIX и XX вв., объяснил происхождение каст уже совместным действием внутренних законов развития общества (прежде всего необходимостью разделения труда) и воли законодателей, причем законодатель имеет здесь вторичную роль: разделение труда возникло само по себе.

Речь идет, замечает Дюмон, о дуализме, который нам еще встречается в сходных формах и от которого, вообще говоря, мы еще не избавились: перед современным культурологом все еще стоит задача увязать аспекты технические и экономические, с одной стороны, и религиозные — с другой. Тот же дуализм проявлялся в мышлении европейцев о кастах как противопоставление религиозного и социального. Перед католическими миссионерами издавна стоял вопрос: считать ли касты явлением религиозным (и бороться с ним) или просто социальным (и приспособляться к ним).

Было выдвинуто также несколько «исторических» теорий, объяснявших касты более или менее уникальным стечением обстоятельств и факторов. Среди исторических объяснений можно различать три типа: теорию индоевропейскую, или дравидийскую, теорию расовую и теорию диффузионистскую. Расовая теория каст (объясняющая их происхождение столкновением различных рас на территории Индии) вплоть до настоящего времени была наиболее распространенной.

Дюмон считает, что система каст устояла перед двухсотлетним напором Запада. Индия может преподать Западу ценный урок, выявив лишь тенденции, существующие, впрочем, подспудно в самой западной традиции (см. теории Гоббса, Руссо и Гегеля).

Однако чем обусловлен такой интенсивный интерес к теории каст, который можно рассматривать как локальный аспект культурологии? Численность людей на земле катастрофически растет. Годятся ли европейские формы совместного существования для будущего? Нет ли в азиатском опыте более эффективных форм коллективной

жизни, которые могут оказаться полезными для людей, — вот смысл данного исследования. Европейская персоналистская традиция кажется сегодня западному миру непогрешимой, незаменимой. Но ценности меняются... Не придет ли время и для других ценностных ориентаций?

Однако в современных условиях личность как ценность культуры ставит множество новых проблем. Персоналистская идея доводится до абсурда, освобождается от нравственных критериев, от размышлений о природе человека и его предназначении. В ряде современных публикаций говорится о личности без малейшей попытки войти в сферы культурологического анализа. Возникает малопривлекательный образ человека, выпавшего из лона человечества. Маячит угроза диктатуры индивида, готового отстаивать собственное своеволие в толпе внутри человеческого скопища.

Индивидуация

Индивидуация (*лат.* *individuat* — выделение единичного из всеобщего) в аналитической психологии Юнга — процесс, который производит психологическую «индивидуальность», т.е. обособленную неделимую единицу, являющуюся в то же время целостностью. Согласно Юнгу, индивидуация означает становление личности. Он полагал, что это слово можно было бы перевести и как «самосозидание», «самовоплощение». Юнг проводил различие между процессом индивидуации и процессом осознания Я. Например, некоторые авторы называли индивидуацией и обыкновенный эгоцентризм или аутоэротизм. Юнг показал также, что понятия «индивидуализм» и «индивидуация» не одно и то же. Индивидуализм — это подчеркивание мнимого своеобразия в противовес коллективным требованиям. Индивидуация — результат ассимиляции в сознании личного и коллективного бессознательного.

Индивидуация — своего рода личная программа духовного и религиозного развития. В процессе ее реализации бессознательное становится сознательным. Юнг делает акцент на индивидуацию в процессе образования и специализации индивидуальной натуры. Этот процесс он описывает как «естественную необходимость». При этом важно, что индивидуация ведет к чувству сильной и универсальной солидарности, а не к простой изоляции. Но чем больше жизнь человека пронизана коллективными нормами, тем более аморален человек.

В первой половине жизни задача человека заключается в том, чтобы научиться адаптироваться к образованию, диктату общества. Вторая половина жизни требует интеграции всех элементов личности.

Индивидуация — осознание человеком реальной психологической уникальности, включающее в себя как его возможности, так и ограничения. Индивидуация приводит к тому, что регулирующим центром психики становится Самость.

А.В. Холубесова отмечает, что ко многим понятиям и положениям аналитической психологии К.Г. Юнга гораздо проще подобрать образ или мифологический сюжет, иллюстрацию в виде цитаты поэта или полотна художника, чем объяснить их, не потеряв ни смысла, ни глубины, ни красоты¹. Про индивидуацию говорить модно. Модно искать путь к себе, обретать целостность и становиться личностью. Между тем результаты становления личности мало напоминают то, что имел в виду К.Г. Юнг, когда писал свои работы.

Что в представлении живущих сегодня людей есть личность? Со страниц глянцевого журнала, с телевизионного экрана на нас смотрят стильно одетые мужчины и женщины, соответствующие общепринятым стандартам красоты, имеющие солидный счет в банке, путешествующие по миру, сексуально свободные и лишенные комплексов. Наверное, это и есть идеал? Успешная карьера, престижное образование, дорогая машина являются свидетельством того, что жизнь удалась. В противном случае вы — неудачник, лузер, вы на обочине, вы — ничто. Но горю можно помочь: вы не безнадежны. Нужно совсем немного: сходить на психологический тренинг, где за пару часов вас превратят в личность. Или на худой конец купить одну из тех брошюр, которыми пестрят полки магазинов, там в доступной форме изложен рецепт человеческого счастья. Поразительно, как мы умудряемся верить в бредовость и пустоту подобных идеалов и рецептов? Ни одно учебное заведение, пусть самое престижное, не выдает дипломов, где в графе «специальность» значится: «личность». Даже если представить такое нововведение (чего в мире не бывает?), что гарантирует слово, написанное на клочке бумаги?

Все сказанное, на первый взгляд, малоутешительно. Но оно и не обязано обещать большего. Индивидуация — рискованное мероприятие. Как и все в этом мире, личность рождается в муках. Может быть, заложенная в человеке индивидуальная судьба совпадет с запросами общества, способности окажутся востребованными, и тогда нельзя исключать возможность карьерного роста,

¹ Холубесова А.В. Индивидуация сегодня и всегда // Эдип. 2008. № 1.

признания, успеха. А если нет? Здесь-то и начинается сознательный выбор. Что важнее: становление собственной самости или коллективные идеалы? Включенность в группу или свой собственный путь? Каждый решает сам. Для того чтобы стать личностью, не нужно априори жить в бедности. Но и обратного никто не гарантирует. Индивидуация не отрицает счастья, но это счастье не умещается в мещанские представления об устроенном быте. Невозможно понимать жизнь как бесконечный позитив, она трагична, а опыт страдания необходим. Избежать его не удастся. Впрочем, для того, кому суждено идти дорогой индивидуации, все это уже не является исключительно важным. Главным становится внутренний закон, естественное долженствование перед самим собой. Исполнение долга становится необходимым условием самоосуществления и никаких наград не предполагает, кроме, пожалуй, чувства верности, истинности собственных действий. Так жизнь обретает смысл, который никому не надо доказывать.

Процесс индивидуации длится всю жизнь. Это не приятная, увеселительная прогулка. Это опасное, но увлекательное приключение человеческого духа. Здесь никто и ничего не может гарантировать, здесь нет определенности, уверенности в конечном результате. Нет правил. Да и какие могут быть общие правила для движения по пути осознания собственной инаковости? Кто может сказать, что ждет за поворотом? Порой мы уверены, что знаем, куда и зачем движемся, и только в самом конце понимаем, к чему пришли. Представить, чем закончится становление личности, невозможно, ибо кто скажет, какие возможности в ней сокрыты. Юнгом и его последователями описаны стадии индивидуации. Но и они не являются готовым рецептом. Можно вызубрить их наизусть, но тому, что не приобретено опытом, что не прожито, научить нельзя. Попробуйте объяснить жителю Африки, что такое снег. Попробуйте рассказать о любви тому, кто еще не любил. В результате рассказа у другого появится некое представление, если не предубеждение, о сущности предмета. И есть опасность начать искать подтверждение собственным ожиданиям, что не позволит быть открытым и непредвзятым.

Вопросы для повторения

1. Что такое индивидуализация?
2. Когда в Европе начался процесс индивидуализации?
3. Почему автономизация индивида ставит вопрос о личности?

4. Какие искажения персоналистской идеи мы можем назвать сегодня?
5. Почему во многих восточных странах нет идеи личности?
6. Отчего, согласно Н.А. Бердяеву, индивидуализм не онтологичен?

Библиографический список

1. *Бердяев Н.* Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994.
2. *Веллер М.* Кассандра. СПб., 2002.
3. *Гуревич П.С.* Культурология. М., 2008.
4. *Зеленский В.В.* Базовый курс аналитической психологии, или Юнгианский бревиарий. М., 2004.
5. *Карсавин Л.* Церковь, личность и государство // Путь (Париж). 1928. № 12.
6. *Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1996.
7. *Юнг К.Г.* Психика: структура и динамика. М., 2005.
8. *Юнг К.Г.* Очерки по аналитической психологии. Минск, 2003.

Темы докладов и рефератов

1. Процесс обособления индивида.
2. Индивидуализм как феномен.
3. Личность — универсальное понятие духовного человека.
4. Христианство как исток персоналистской традиции.
5. Идея общинности.
6. Искажения персоналистской идеи.
7. Феномен индивидуации.

*Я и время — мы так похожи!
Врозь косые глаза глядят...
Как ты нас различаешь, Боже?
Ну, скажи, не одно и то же
Взгляд вперед и взгляд назад?!*

Инна Лиснянская

Неповторимое своеобразие человека

Индивидуальность — это неповторимое своеобразие человека, набор его уникальных свойств. Это понятие указывает на нетривиальность человеческого существа. Если, употребляя слово «индивид», мы пытаемся отметить связь человека с другими представителями человеческого рода, то понятие «индивидуальность», напротив, выделяет человека из массы, из группы. Так преодолевается атомарность, элементарность, экзemplярность человека. Вместе с тем проступает непохожесть его на других субъектов.

Многочисленный термин «индивидуальность» обозначает то особенное, специфическое, что отличает этого человека от всех других, включая как природные, так и социальные, как телесные (соматические), так и психические, как унаследованные, так и приобретенные, выработанные в процессе онтогенеза свойства.

Индивидуальность не есть что-то над- или сверхличностное. Когда говорят об индивидуальности, то имеют в виду оригинальность личности. Обычно словом «индивидуальность» определяют какую-либо главенствующую особенность личности, делающую ее не похожей на окружающих. Индивидуален каждый человек, но индивидуальность одних проявляется очень ярко, других — малозаметно.

Индивидуальность может проявляться в эмоциональной, волевой, интеллектуальной сфере или во всех сферах психической жизни. Индивидуальность характеризует личность конкретнее, основательнее, детальнее и тем самым полнее.

Мы можем говорить об индивидуальности по крайней мере в двух смыслах. С одной стороны, целесообразно проследить посте-

пенное развитие персоналистской традиции в европейской культуре. Внимание к человеку, обостренный интерес к его уникальности, неповторимости, которые присущи христианству, естественно, имели некие фазы собственного развития. В эпоху Возрождения понятие «человек» дополнилось новым — «индивидуальность». Эта традиция, развиваясь, вызвала к жизни новые смысловые блоки — «личность», «гуманизм». В данном контексте можно проследить исторически, как возникали новые грани персоналистской традиции в европейской культуре.

Названные понятия можно, с другой стороны, использовать и в контексте конкретной эпохи. Один и тот же человек, будучи экзemplярным, способен наращивать в себе неповторимые задатки. Он может продемонстрировать значительную свободу от коллективной жизни и раскрыть собственную непохожесть на других. Но тот же самый индивид, развивая присущую ему духовность, способен превратиться в личность, в индивидуальность, наделенную множеством социальных качеств.

«Индивидуальность» как термин раскрывает некое саморефлектирующее Я обособленного человека. В эпоху Возрождения сама индивидуальность стала восприниматься как ценнейшее человеческое качество. «Ни об одной культуре вплоть до Нового времени... уже нельзя было бы сказать, что она пребывала в поисках индивидуальности, т.е. стремилась уяснить и обосновать независимое достоинство особого индивидуального мнения, вкуса, дарования, образа жизни, — словом, если только это не задевает такой свободы других людей — самоценность отличия¹.

Идеи индивидуальности не было в античности. Само слово, как и слово «личность», появилось каких-то двести-триста лет назад. Окончательно эта идея сформировалась в эпоху Просвещения. Переход от понятия «индивид» и понятию «индивидуальность» Л.М. Баткин рассматривает как всемирно-историческую переориентацию, сопоставимую по значимости с «осевым временем».

Интересно в истории сознания личности отметить, что индивидуальность у романтиков отличается от личности в толковании Н.А. Бердяева. У самих романтиков была яркая индивидуальность, но часто очень слабо выраженная личность². Индивидуальность имеет скорее витальный, чем духовный характер, и

¹ Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989. С. 3.

² Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности. Избранные труды. М., 1999. С. 187.

не означает еще победы духа и свободы. Отражение глубокой дезинтеграции, диссоциации личности мы видим в современном романе, например, у Пруста, в России — у Андрея Белого. Внутренне единство и целостность присущи личности, индивид же может быть растерзан силами мира.

Индивидуальность — это не только и не столько включенность индивида в систему общественных отношений, интеграция их как лично значимых, сколько его *выделенность* из этих отношений. Понятие индивидуальности указывает на то, что человек из всего многообразия социальных ролей и функций, совокупности связей и отношений с другими выделяет свое, собственное, делает его абсолютно ценным содержанием своего подлинного Я¹.

Индивидуальность предполагает определенное ограничение социальных связей и отношений. По этому поводу Г. Гегель писал: «...Только выражая себя в определенной индивидуальной форме, может гений создать истинно художественное творение»².

Вместе с тем следует подчеркнуть, что особенность, своеобразие, неповторимость не являются истинными характеристиками индивидуальности. Гегель отмечал: «Отдельные души отличаются друг от друга бесконечным множеством случайных модификаций. Но эта бесконечность представляет собой род дурной бесконечности. Свообразию человека не следует поэтому придавать чрезмерно большого значения»³.

Сущностное определение индивидуальности можно выразить через такие понятия, как «целостность», «единство», «неделимость», «авторство», «укорененность в мире», «собственный способ жизни». «Индивидуальность, — писал Л. Фейербах, — это неделимость, единство, целостность, бесконечность; с головы до ног, от первого до последнего атома, насквозь, повсюду я индивидуальное существо»⁴.

Не сумма эмпирических данных

Но что означает: определить индивидуальность через целостность? Мы все чаще осознаем, что нельзя изучать человека «по частям», скажем, отдельно его биологическую или социальную природу. Невозможно оценивать поступок человека вне его полной жизни.

¹ Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Личность как реальность для других // Психология личности. М., 2006. Т. 2. С. 499.

² Гегель Г. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1977. Т. 2. С. 553.

³ Гегель Г. Указ. соч. Т. 3. С. 74.

⁴ Фейербах Л. Избр. филос. произведения: В 2 т. М., 1955. Т. 1. С. 496.

Нельзя найти правильное решение в жизненной ситуации, если не задаться вопросом: а каковы ценности, абсолюты данного человека? Как показывают многочисленные исследования, счастье не тождественно материальным благам. Когда был проведен опрос в разных странах мира, то оказалось, что ощущение счастья более распространено в тех из них, где недостаточно высок уровень потребления. И напротив, так называемые развитые народы чаще демонстрировали печаль, меланхолию и неудовлетворенность своим положением. Об этом, в частности, хорошо писал Алексис де Токвиль в работе «Демократия в Америке». Он недоумевал, почему на фоне растущего благосостояния так много меланхолично живущих народов. Известен так называемый «шведский синдром» (наибольшее количество самоубийств в одной из наиболее благополучных стран — Швеции). Поражает жизнерадостность непальцев, жителей беднейшей страны.

Многие психологи сегодня пишут о том, что человека нужно понимать как целостность. Тут, естественно, возникает целый ряд вопросов. Можно ли создать целостность путем сложения разных частей, если известно, что целое не сводится к сумме его слагаемых? Правомочно ли целостно толковать тот или иной предмет, если сам по себе он не является унитарным, единым, неразрозненным? И еще: исключает ли сложность объекта (а человек сложен) его целостность? Мир противоречив, но он един. Человек сложен, но он являет собой некую особость. Но тогда получается, что все объекты целостны. У нас нет критерия, который позволил бы нам выделить два класса явлений — целостные и нецелостные. Ни сложность, ни внутренняя разорванность, ни слабая интегрированность не могут рассматриваться как таковые. Можно, к примеру, говорить о мучительной коллизийности человеческой психики, о ее динамической природе, но эта драматургичность не снимает вопроса о целостности человеческой психики как феномена.

Взяв какой-нибудь объект для психологической экспертизы, мы можем условиться, что все свойства, присущие данному объекту, образуют некую целостность. При этом мы не касаемся вопроса о том, целостен ли этот объект на самом деле или нет. Сам объект может при этом оказаться принципиально разорванным, разрозненным. Но это не мешает нам брать его в качестве единого феномена.

Наиболее последовательно и разносторонне рассматривает феномен целостности К. Ясперс. Он отмечает, что не существует такой частности, которая не была бы подвержена изменениям под воздействием других частных или целого. Каждой области исследования, по Ясперсу, соответствуют свои, специфические целостности. То, что мы принимаем за целое, может оказаться фрагментом какой-то другой, более значимой целостности. Все зависит от нашего

взгляда на ту или иную проблему. Допустим, человек как организм является целостным. Рассказывают, будто статую Венеры Милосской, которую откопал крестьянин на острове Мило, перевозили на поезде. Таможенники, получив груз, увидели, что у статуи нет одной руки, а вторая едва намечена от плеча. Немедленно был составлен иск работникам транспорта: почему доставили статую с повреждениями?

Нам и так понятно, что если у человека нет рук, значит, организм неполный. А всадник без головы — это писательская выдумка. Голова должна быть, а иначе как же? Но, с другой стороны, человек — это не только организм. Кроме тела, у человека есть душа, дух.

Ясперс указывает на многообразие фундаментальных целостностей. Ни одна из них не есть целое как таковое. Все они суть не более чем относительные целостности в ряду других относительных целостностей. Немецкий философ критически относился к всеобщему стремлению абсолютизировать отдельные целостности. Невозможно, к примеру, отождествлять душу с центральным доминирующим фактором психики. В любой абсолютизации содержится элемент истины. Но чем дальше мы идем по пути абсолютизации, тем меньше остается от истины.

Вот реальные примеры абсолютизации относительных целостностей. Мгновенное целое принимается за нечто окончательное. Вся психика, скажем, сводится к сознанию. Совокупность способностей объявляется единственной объективной реальностью, единственным предметом изучения. Соматопсихическое единство (тело и сознание) отождествляется с такой реальностью, которая исчерпывает суть человека. Мир и дух рассматриваются как те абсолюты, участие в которых будто бы тождественно психической жизни. Сумма характерологических качеств считается сущностью души, а совокупность психически понятных связей — ее бытием. Некоторые исследователи исходят из того, что тело — это все, а душа всего лишь эпифеномен событий, происходящих в мозгу. Человек — лишь «промежуточная остановка» на путях реализации наследственных связей. Иные ученые рассматривают человека как функцию общества и истории. Например, К. Маркс считал человека совокупностью социальных отношений. Но за вычетом социальных связей в человеке остается довольно глубокое и самобытное содержание. К примеру, экзистенциалисты считают, что жить в обществе и быть свободным от общества можно и нужно.

В истории психологии, философии эти образцы абсолютизации доказали свою несостоятельность. Ни одна из перечисленных целостностей, по мнению Ясперса, не может быть отождествлена с человеческим как таковым. Познание отдельного человека он сравнивает

с плаванием по бесконечному морю в поисках неизвестного континента: каждый раз, причаливая к берегу или к острову, мы узнаем что-то новое, но стоит нам объявить тот или иной промежуточный путь конечной целью путешествия, как пути к новым знаниям для нас закроются¹.

Каждый орган человеческого тела, оказывается, настолько самостоятелен (даже сердце), что может пережить смерть живого существа и может быть перенесен в другое тело. Если, таким образом, автономность отдельных органов необходимо признать вполне доказанной, то и одновременная их связанность не менее очевидна. В современной медицине врач нередко лечит конкретный орган в соответствии со своей специализацией. Но при этом не учитывает, что больной орган, взятый как целое, является частью другой, более широкой целостности, скажем, организма.

Постижение человека может начаться с регистрации многих качеств, которые ему присущи. В этом случае предполагается, что целостный образ возникнет в результате перечисления многих задатков и свойств, присущих человеку. Однако возможен и иной путь. Целое для нас интуитивно важнее части. Мы способны помыслить человека еще до того, как образовалась некая сумма его признаков. Целое по идее существует до всякой части. Целое не есть коллекционирование, собирание частей. Иной малограмотный психоаналитик убежден в том, что целостный образ невроза возникнет в результате простой регистрации различных признаков и деталей. Однако можно познать множество частных, но не приблизиться к целому. Целое, следовательно, лучше оценивать не как границу, а как горизонт.

Оживить машину?

Можно ли «оживить» машину, превратить ее в органическое, биологическое создание? Машина не имеет живого вещества. Она сконструирована человеком. А жизнь как феномен проще рассматривать как сотворенное. Так вот, возможно ли сращение жизни и машины? Люди, творя технику, давно уже научились у природы многим навыкам и умениям.

На протяжении многих десятилетий техника рассматривалась как продолжение биологических возможностей человека. В числе предшественников современного философского анализа техники можно

¹ Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 897.

назвать Э. Каппа, Ф. Дессауэра, М. Хайдеггера и К. Шиллинга. Основная идея первого из названных философов заключается в стремлении понять феномен техники на базе «органопроекции», т.е. путем выведения ее из развития самой природы. Техника представляет собой некую искусственную среду, но она идет от природы, а вовсе не является творением иного субстрата.

Машина, по мнению первых технофилософов, не что иное, как проекция органов человека на природный материал. В ходе эволюции живой природы, по мнению Каппа, возникает новый феномен, истоки которого в «природной душе», то есть в целостности живого организма, управляющего материальным телом.

И социальная техника — это результат разрешения противоречий между органами тела и их функциями, проекция анатомических и физиологических особенностей органов человеческого существа. Такая проекция детерминирует становление сознания, которое своеобразно детерминирует «природную душу»¹.

С этой концепцией, по существу, вел полемику известный философ-неотомист Ф. Дессауэр. Его также интересовала проблема происхождения техники, раскрытия ее сущности. Однако общая ссылка на «природную душу» не удовлетворяла неотомиста, он не соглашался с тем, чтобы рассматривать технику как простое применение законов природы. Разумеется, данный феномен (техника) связан с законами природы, не может не считаться с ними, т.е. выйти за их пределы. Но указание на эту связь еще ничего не проясняет. В технике обнаруживается какой-то автономный смысл. Она служит воплощением иных установлений.

В соответствии со своими установками Дессауэр постулировал существование неких верховных, предустановленных технических идей, которые не рождаются в человеческом разуме, а лишь улавливаются им. Технические идеи, по его мнению, не что иное, как мысли Бога, проявления светлого разума творца. Предмет техники может существовать материально, но он может обнаруживать себя и в мире идей, в области «возможного бытия».

Стоит напомнить, что Дессауэр не считал автоматизацию новым явлением технического прогресса. Напротив, он полагал, что она планомерно развивается с древнейших времен, будучи неизбежным результатом действия вечных законов самой техники.

Чрезвычайно значительный вклад в философию техники внес и Н.А. Бердяев. Он отмечал, что не будет преувеличением сказать:

¹ Цит. по: *Попов Е.В.* Идеиное содержание и проблемы западногерманской философии техники // Вопросы философии. 1985. № 12. С. 122—129.

вопрос о технике стал вопросом о судьбе человека и судьбе культуры. Мы, по мнению Н.А. Бердяева, стоим перед основным парадоксом: без техники невозможна культура, с нею связано само возникновение культуры, но окончательная победа техники в культуре, вступление в техническую эпоху влечет культуру к гибели. В культуре всегда есть два элемента — элемент технический и элемент природно-органический. И окончательная победа элемента технического над элементом природно-органическим означает перерождение культуры во что-то иное, на культуру уже не похожее.

Н.А. Бердяев подчеркивает, что «возврат к природе есть вечный мотив в истории культуры, в нем чувствуется страх гибели культуры от власти техники, гибели целостной человеческой природы»¹. Русский философ называет три стадии в истории человечества — природно-органическую, культурную в собственном смысле и технически-машинную. Этому соответствует различное отношение духа к природе: погруженность духа в природу; выделение духа из природы и образование особой сферы духовности; активное овладение духом природой, господство над ней.

Стадии эти, конечно, нельзя понимать исключительно как хронологическую последовательность, это прежде всего разные типы. И человек культуры все еще жил в природном мире, который не был сотворен человеком, который представлялся сотворенным Богом. Он был связан с землей, с растениями, с животными. Известно, какое большое значение имели растительные и животные религиозные культы. Преображенные элементы этих культов, по мнению Н.А. Бердяева, вошли в христианство. Согласно христианским верованиям человек из земли вышел и в землю должен вернуться.

Главенствующий вывод Н.А. Бердяева: господство техники и машины есть прежде всего переход от органической жизни к организованной жизни, от растительности к конструктивности. С точки зрения органической жизни техника означает развоплощение, разрыв в органических телах истории, разрыв плоти и духа. Техника раскрывает новую ступень действительности, и эта действительность есть создание человека, результат прорыва духа в природу и внедрение разума в стихийные процессы. Техника разрушает старые тела и создает новые тела, совсем не похожие на тела органические, создает тела организованные².

Обратный процесс — от техники к органике, к природе — русский философ не рассматривал. Прометеевский дух человека, отмечает Н.А. Бердяев, не в силах овладеть созданной им техникой,

¹ Цит. по: Культурология. Хрестоматия. М., 2000. С. 221.

² Там же. С. 224.

справиться с раскованными, небывалыми энергиями. Мы это видим во всех процессах рационализации в техническую эпоху, когда человек заменяется машиной. Техника заменяет органически-иррациональное организованно-рациональным. Но она порождает новые иррациональные последствия в социальной жизни. Так, рационализация промышленности порождает безработицу, величайшее бедствие нашего времени. Труд человека заменяется машиной, что есть положительное завоевание, которое должно было бы уничтожить рабство и нищету человека. Но машина совсем не подчиняется тому, что требует от нее человек, она диктует свои законы.

По мнению Бердяева, самый дух, создавший технику и машину, не может быть технизирован и рационализирован без остатка. В нем всегда остается иррациональное начало. Но техника хочет овладеть духом и рационализировать его, превратить в автомат, поработить его. И это есть титаническая борьба человека и технизируемой им природы. Сначала человек зависел от природы, и зависимость эта была растительно-животной. Но вот начинается зависимость человека от природы, технически-машинная зависимость. Организм человека оказывается беззащитным перед собственными изобретениями. Открытия, связанные с органической жизнью, гораздо более трудны, чем открытия, связанные с миром неорганическим, где мы вступаем в мир чудес.

Итак, техника может рассматриваться как продолжение антропологических качеств человека. Она способна интерпретироваться и как автономный мир, выражающий, скорее всего, идею деантропологизации человека. В этом случае речь идет о том, как техника диктует человеку свои императивы и, по сути дела, поработает.

Однако сегодня в философии техники обозначилась новая тенденция. Смысл ее состоит в том, что техника, будучи порождением биоса, сама по себе способна преобразовать и биос. Иначе говоря, биологическое все чаще становится конструируемым, в то время как машины приобретают природные свойства. Здесь основной мотив не поработение человека, а синтез двух феноменов — логики биоса и мозга машины.

Жизнь как первичная реальность

Возможно ли преобразование природы по законам техники? Как в этом случае провести демаркационную линию между живым веществом и техническим, искусственным миром. Понятно, что жизнь — это первичная реальность, целостный органический процесс, предшествующий разделению материи и духа, бытия и сознания. Она

развивается спонтанно, непредсказуемо, нередко не совпадая с установленными правилами. Как только жизнь возвысилась над чисто животным состоянием до некоторой духовности, а дух, в свою очередь, поднялся до состояния культуры, в ней обнаружился внутренний конфликт, нарастание и разрешение которого есть путь обновления всей культуры.

Только жизнь возвышается над чисто животным существованием. Она стремится выразить и воплотить себя в формах духовности и культуры, например, в наскальных рисунках или поклонении огню. Однако эти формы, складывающиеся в религию, искусство, нравственность, науку, со временем входят в противоречие с породившей их жизнью. Они только леса для творческой стихии жизни, для ее набегающих потоков. Жизнь быстро выходит из этих поставленных ей пределов, не находя в них достаточного простора. В момент творчества формы культуры, возможно, и соответствуют жизни, но по мере ее раскрытия они становятся чуждыми и даже враждебными ей. Так, астрономия, первоначально служившая интересам жизни — потребностям земледелия и мореплавания, начинает развиваться ради себя самой, становится значимой только для узкого круга посвященных или ученых.

Таким образом, жизнь стремится выразить себя в культуре. Культура же, объективируясь, становится преградой на пути выражения жизненных импульсов. Так возникает конфликт между культурой и жизнью, между духом и жизнью. Все достижения культуры символичны, а не реалистичны. Они как бы надстраиваются над жизнью, но не реализуют требований самой жизни.

Идея сращивания жизни и конструкции

Идея симбиоза природы и техники, биоса и техноса, сращивания жизни и конструкции — относительно нова. Речь идет о том, что машины оказываются биологическими созданиями, а биологическое становится конструируемым. Но каким образом? Ученые пытаются извлечь из жизни и из машин некие общие логические принципы. Они стремятся соединить жизнь и машину.

Мир человеческого творения стал сложным. И он побуждает обратиться к биосу, чтобы понять, можно ли им управлять. Рождаются новые технологии, но они не имеют ничего общего с выплавкой стали. Изыскивается путь к новой (небиологической) природной цивилизации.

Еще совсем недавно многие технофилософы с тревогой писали о том, что техника все глубже проникает в природу и технизирует ее окончательно. Теперь же говорят о животворении машины, о ее

способности войти в плоть природы. Органика больше не боится конструкции. Они вместе, в плодотворном союзе способны изменить мир. Но насколько состоятельны эти новые черты техногенного мышления?

Поразительным открытием философии техники в ее новейших версиях оказалась мысль о том, что из биологии можно извлечь логику Биоса как нечто полезное. Хотя многие философы в прошлом предполагали, что можно абстрагировать законы жизни и применить их в другой области, это было невозможным до тех пор, пока сложность компьютеров и созданных человеком систем не стала сравнимой со сложностью живых существ. Поражает, сколько всего может быть перенесено из жизни. До настоящего времени на механические системы успешно переносились лишь некоторые из свойств живого: автоответ, автоуправление, ограниченное самовосстановление, умеренное развитие и частичное обучение. Теперь же появились основания считать, что перспективы здесь колоссальные.

Наложение механического и подобного живому — год от года увеличивается. Часть этой бионической конвергенции — предмет терминологии. Значения терминов «механическое» и «живое» сохраняются до тех пор, пока все сложные вещи не могут быть воспринимаемы как машины и все самоподдерживающиеся машины не могут восприниматься как живые. Все же, если не касаться семантики, имеют место две конкретных тенденции: 1) созданные человеком вещи ведут себя все более подобно живым и 2) жизнь становится все более управляемой.

Видимая завеса между органическим и сотворенным исчезает, обнаруживая, что и то и другое действительно является, да и всегда было, в сущности, чем-то единым. Что же нам следовало бы называть той общей душой органических сообществ, которые мы знаем как организмы и экосистемы, и их искусственных двойников — роботов, корпораций, экономик и компьютерных схем? Кевин Келли называет эти примеры — как сотворенные, так и рожденные — вивисистемами за их подобие живым, какого бы рода ни были эти системы¹.

Многие из вивисистем, о которых говорит К. Келли, искусственные создания человека. Они в каждом отдельном случае реальны, экспериментально реализованы. Это планетарные телефонные системы, компьютерные вирусные инкубаторы, опытные образцы роботов, миры виртуальной реальности, синтетические анимированные образы, разнообразные искусственные экосистемы и ком-

¹ Kelly K. Out of control: The Rise of Neo-Biological Civilization. Reading, Mass. Addison-Wesley, 1994.

пьютерные модели всей Земли. Ведутся новые экспериментальные работы в области объединения экосистем, восстановительной биологии, моделирования кораллового рифа, социальных насекомых (пчелы и муравьи) и комплексов закрытых систем, таких как проект «Биосфера 2» в Аризоне.

Активно вторгаясь в сферу божественного промысла, К. Келли в то же время называет законами Бога объединяющие принципы для всех больших вивисистем, общие как для самоподдерживающихся, так и для самосовершенствующихся систем.

Новый образ природы

Мы называем природой окружающий нас мир во всем бесконечном многообразии его обнаружений. Это все существующее во Вселенной, живой и неживой мир. Природа — это то, что не создано руками человека, это тот язык, на котором Бог разговаривает с человеком. Природа удивляет нас разнообразными загадками, мы восхищаемся ею, открывая ее тайны.

Человек присматривался к образам природы и пытался воссоздать их. При раскопках мы нередко обнаруживаем выцарапанные на слоновой кости изображения головы носорога, оленя, коня, мамонта. Эти рисунки как бы дышат той таинственной силой природы, которую боготворили древние люди. Человек видел природу в непрерывном движении: солнце всходит, идет по небосводу и как бы проваливается за «край земли», движутся по небу звезды и луна, меняющая свою форму.

Прошли тысячелетия. Люди многому научились у природы, смогли использовать ее прежде таинственные для них силы в своих интересах. Человек почувствовал силу своего разума, накапливал знания о природе и заставлял ее служить его интересам.

Природа, таким образом, нечто большее, чем генофонд, хранящий неоткрытые травяные лекарственные средства от будущих болезней. Хотя она, конечно, в первую очередь генофонд. Природа — также банк памяти, фабрика идей.

Крупномасштабный перенос биологического в машины рождает трепет. Когда союз рожденного и сотворенного будет завершен, наши создания будут учиться, приспосабливаться, излечивать себя и развиваться. Совокупная способность миллионов биологических машин когда-нибудь сможет быть равной по силе нашему собственному искусству инновации. Разделяя этот энтузиазм, нельзя все же обойтись и без философских предостережений. Развязывая живые силы в созданных нами машинах, мы способны потерять кон-

троль над ними. Они приобретают необузданность и некоторую непредсказуемость, которые влекут за собой неуправляемость. Мир, созданный Богом, может быть, и заложил общий фундамент для биоса и техники. Но смогут ли небесные силы оставаться повелителями своих прекраснейших созданий?

Чем же, по мнению современных технофилософов, будет отличаться будущий бравый и прекрасный мир. Оказывается, сотворенное уподобится рожденному. Главное — это имитация природного и мучительного акта органического творения. Мир сотворенного будет скоро походить на мир рожденного: автономный, приспособляющийся и творческий. В грядущей необиологической эпохе, все, на что мы полагаемся и чего мы опасаемся, будет больше рождаться, чем производиться. Уже сейчас у нас есть компьютерные вирусы, нейронные сети, Биосфера 2, геновая терапия и «умные» карты; все это — по-человечески построенные артефакты, которые соединяют механические и биологические процессы. Будущие бионические гибриды будут более всепроникающими и более мощными.

Феномен управления

Информационная революция, о которой мы сегодня говорим, родилась не из индустриальной стадии. Индустриальная революция — это, скорее всего, автоматизированная лошадиная сила, которая сама по себе была первой стадией познания. Выходит, выносливые паровые двигатели, а не крошечные чипы, тащили мир в информационную эру. Всему этому миру преобразования противостоит человек в психической инстанции, которую принято называть Я. Но где возникает Я, откуда оно приходит? Я, как показывает кибернетика, появляется из самого себя.

Посев Я в наш сотворенный мир предоставил жилище для механизмов управления. Появление автоматического управления вошло в три стадии и породило три почти метафизических изменения в человеческой культуре. Каждый режим управления поддерживается углублением замкнутой системы авторегулирования с обратной связью и информационного потока. Управление энергией, начатое паровым двигателем, было первой стадией. Как только энергия стала управляемой, она стала свободной. Сколько еще энергии мы бы ни освободили, это существенно нашу жизнь не изменит. Количество калорий (энергия), требуемое, чтобы достигнуть чего-либо, продолжает сокращаться, так что наши технологические достижения больше не зависят от дальнейшего овладения мощными источниками энергии.

Теперь наши достижения происходят от развития точного управления вещественностью — второго режима управления. Информирование вещественности с наделением ее механизмами обратной связи высокого ранга, как это проделано с компьютерными чипами, дает веществу такую возможность, чтобы все меньшие его количества делали ту же работу, что и большие, но неинформированные. С появлением двигателей размером с пылинку (рабочий опытный образец в 1991 г.) появляется чувство, что вы можете сделать что-либо, что хотите — любого размера, который вы пожелаете. Это — стадия в истории управления, в которой мы теперь живем. По существу, вещество в любой форме, которую мы пожелаем, — больше не препятствие. Материя почти «свободна».

Третий режим революции управления начат два столетия назад применением информации к энергии угля — управлением самой информацией. Мили регулирующих контуров и информационного сетевого обмена, который руководит управлением энергией и веществом, в связи с этим наводнили нашу окружающую среду сообщениями, битами и байтами. Этот неуправляемый поток данных достиг опасных уровней. Мы производим больше информации, чем можем контролировать. Обещание большего количества информации стало реальным. Но большее количество информации походит на необузданный взрыв пара, крайне бесполезного, если он не используется. Я. Перефразируя афоризм Джильдера: «центральным событием двадцать первого столетия будет ниспровержение информации».

Генная инженерия (информация, которая управляет информацией ДНК) и инструментарий электронных библиотек (информация, которая управляет книжной информацией) предвещает покорение информации. Воздействие информационного приручения на начальной стадии будет чувствоваться в промышленности и в бизнесе, так же как достигнутое управление энергией и материальностью просачивалось позднее в царство индивидуальности. Управление энергией покорило силы природы (и сделало нас тучными); управление материей сделало легко достижимым материальное богатство (и сделало нас жадными). Чем наполнит рог изобилия полный расцвет информационного управления? Беспорядком, блеском, нетерпимостью?

Концепция О. Шпенглера

Любопытно, что некое предвестие этих представлений находим в культурологической концепции О. Шпенглера. По его мнению, тех-

ника имеет тот же возраст, что и свободно движущаяся в пространстве жизнь вообще. Лишь растение, как видится нам это в природе, представляет собой просто арену технических процессов. Животное, поскольку оно передвигается, обладает также и техникой движения, с тем чтобы себя поддерживать и защищаться¹.

Человек подсмотрел ход природы и подметил знаки. Он начинает им подражать с помощью средств и методов, использующих законы космического такта. Человек, по словам Шпенглера, отваживается на то, чтобы играть в божество.

«И на этом основании возникает теперь техника высоких культур, — пишет Шпенглер, — в ранге, окраске и страсти, которой выражается вся целиком душа этих великих существ. Вряд ли нужно кого-то убеждать в том, что античному человеку с его эвклидовым ощущением окружающего мира враждебна уже сама идея техники. Если мы станем ждать от античной техники решительного и целеустремленного развития и преодоления общераспространенных навыков еще микенской эпохи, то никакой античной техники не существует»².

Чем-то совершенно новым, по словам Шпенглера, оказывается фаустовская техника, уже на заре готики со всей страстью третьего измерения напирания на природу, чтобы ее одолеть. Античный мудрец «созерцает», как аристотелевское божество, арабский, как алхимик, отыскивает волшебное средство, философский камень, с помощью которого может будет без труда овладеть сокровищами природы, западный желает управлять миром по своей воле.

Фаустовский изобретатель и первооткрыватель — нечто уникальное, по оценке Шпенглера. Первозданная мощь его воли, светоносная сила его озарений, несокрушимая энергия его практического размышления должны показаться всякому, кто смотрит на них из чужих культур, чем-то жутким и непонятным. У всей нашей культуры — душа первооткрывателя. Научный эксперимент начинается с пристрастием вести допрос природы при помощи рычагов и винтов, результатом чего являются простирающиеся перед нашим взором равнины, уставленные фабричными трубами и копрами шахт. «Машина — от дьявола: подлинной верой это неизменно только так и воспринималось».

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Всемирно-исторические перспективы. М., 1998. С. 529.

² Там же. С. 531.

Однако, по мнению Шпенглера, фаустовские люди сделались рабами своего создания. Их численность и все устройство образа жизни вытеснены машиной на такой путь, на котором невозможно ни остановиться хоть на миг, ни отступить назад. Крестьянин, ремесленник и даже купец оказались вдруг чем-то малозначительным рядом с теми фигурами, которых вывела на свет и воспитала машина на пути своего развития: предпринимателем, инженером. Из этой небольшой ветви ремесла — перерабатывающей экономики в одной этой культуре, и ни в какой другой — выросло могучее дерево, отбрасывающее свою тень на все прочие занятия: мир экономики машинной индустрии.

Он принуждает к повиновению как предпринимателей, так и фабричных рабочих. Они рабы, а не повелители машин, лишь теперь раскрывающих свою дьявольскую тайную власть. Организатор и управляющий оказывается средоточием этого искусственного и усложненного машинного царства. Природа исчерпывается, земной шар приносится в жертву фаустовскому мышлению энергии¹. Названная технофилософская концепция вызвана к жизни огромными достижениями современной информационной революции. Она представляет собой грандиозный проект изучения логики биоса, чтобы соотнести ее с мозгом техники. Скрытой тенденцией данной концепции является технизированное представление о том, что жизнь, взятая в ее спонтанности и непредсказуемости, в конечном счете может обрести свойства, которые не были ей присущи, а теперь, благодаря синтезу биоса и техники, станут обоюдным достоянием. Смысл данного хода мысли состоит не в том, чтобы выявить различия между биосом и техникой. Напротив, предлагается умозрительная идея о том, что логика биоса и мозг техноса в чем-то схожи.

«Я тебя сложила...»

Постмодернизм, утвердившийся сегодня в качестве модной философской парадигмы, заставляет по-новому рассмотреть и проблему человека. По мнению А.Г. Дугина, всю человеческую историю можно разделить на три части: традиционное общество (премодерн), модерн и постмодерн. Преимодерн характеризуется ценностным представлением о том, что мир, который окружает нас, является порождением некоего трансцендентного, божественного начала. Речь может идти о Боге или иной высшей онтологической бытийной

¹ Там же. С. 537.

причине¹. В модерне же произошла десакрализация мира. В этой парадигмальной системе рождается концепция линейного времени. Отвергается идея иерархического строения мира. «Премодерн живет в пространстве мифа, все пространство премодерна определяется мифологическим или сакральным. Здесь нет ни одной точки, ни одного состояния, ни одного топоса, который не был одновременно растворен в мифологическом контексте, поэтому то, что не является мифом, то, что не является сакральностью, — того просто нет. Человек премодерна вне сакральности, вне священности не воспринимает реальность, у него нет не священной реальности, т.е. для него принципиально существует сакральность. Для человека модерна существует новая вещь — реальность. Да и термин этот — реальность — становится популярным в эпоху модерна. Нам кажется, что реальность — это и есть базовое понятие. Но это не так для людей традиции, где первичен миф и сакральность. Для людей модерна первична реальность, а для людей постмодерна — виртуальность»².

Но как все это отражается на образе человека, на феномене индивидуальности? В премодерне человек как особость просто отсутствует. Человек рассматривается как часть целого. Он не является автономным. Его сущность может быть понята скорее как некое задание. Человек не рассматривается как реальный феномен, претендующий на самостоятельную онтологическую ценность. Не случайно в античной философии современное представление о личности ассоциируется скорее с маской (персоной). А сам человек по отношению к другим феноменам воспринимается как некая облатка. В премодерне человеческое начало сводится едва ли не до нуля. Он микроскопичен, чтобы дать простор обнаружению более значимых сущностей, имеющих онтологический статус. Человек представляет собой в этой системе представлений нечто несамодостаточное, несамостоятельное. Это нечто, что следует принести в жертву. Приношение человека в жертву не случайно было характерно для премодерна.

Но вот рождается новая культурологическая парадигма — модерн. Человек обретает неоспоримую ценность именно как автономная сущность. Рождается гуманизм как превозношение человека, прославление его значимости. Возникает убеждение, будто именно человек создал богов, а не наоборот. Человек воспринимается как креативное существо, создавшее религию, общество, цивилизацию, прогресс. Он — мера всех вещей. В гуманистической психологии

¹ Дугин А. Постгуманизм. Человек в мире постмодерна // Вестник аналитики. М., 2007. № 1.

² Дугин А. Указ. соч. С. 129.

последовательно проводится мысль о том, что прославление Бога принижает человека, призванного стать по существу Богом. (Работа Фромма называется «Будьте как Боги».)

Мыслители и художники эпохи Ренессанса ощущают в себе безграничные возможности и силу для проникновения в глубины человеческих переживаний, всемогущей красоты природы. Но даже самые великие деятели той эпохи чувствовали какую-то ограниченность человеческого существа, его некоторую беспомощность в преобразовании природы, в художественном творчестве, в религиозных постижениях.

Человеческая личность, освобожденная от внешних запретов, в своем бесконечном самоутверждении и в своей ничем не сдерживаемой стихийности демонстрировала далеко не идеальные стороны человеческой природы. Обнаруживалось, что индивид, изолированный от социальной общности, не может быть абсолютной основой исторического процесса. Гении понимали всю ограниченность изолированного человеческого субъекта. Эпоха Ренессанса как бы взывала к потребности заменить обособленного субъекта исторически обоснованным коллективом.

Мыслим ли гуманизм без автономного, суверенного субъекта? Казалось бы, вопрос звучит абсурдно. Как может проявиться любовь к человеку в доличностных культурах? Однако возрождение неоязычества в европейском сознании (философия жизни, новые нравы во Франции) сопряжено с идеей деперсонализации. В связи с этим огромное значение приобретают «первые и трудные шаги европейской культуры на пути к идее оригинальности и суверенности индивида — идее, с которой мы сжились настолько, что едва ли отдаем себе отчет в том, в какой мере оригинальна сама эта идея»¹.

Гуманизм как специфическая система воззрений складывался на протяжении веков. Он, естественно, отражает в себе исторически предопределенные подходы к проблеме, конкретное представление о тех или иных общечеловеческих ценностях. Гуманизм базируется на философском понимании человека. Без живого индивида, наделенного телесностью, разумом, чувствами, человеколюбие утрачивает свою основу.

Наиболее наглядное воплощение персоналистская традиция европейской культуры нашла в эпоху Ренессанса. Гуманизм становится самостоятельным идейным движением. Мыслители той поры утвердили полную принадлежность человека к земному миру. Они провозгласили свободу человеческой личности, выступили против

¹ Дугин А. Указ. соч. С. 6.

религиозного аскетизма, за право человека на наслаждение и удовлетворение всех потребностей.

В гуманизме Нового и Новейшего времени персоналистская тенденция европейской культуры освободилась от религиозного содержания. Она стала признавать право человека на свободу, счастье, развитие и проявление своих способностей. Гуманизм рассматривает человека как существо, достойное духовного и физически полноценного существования. В последующие эпохи эти умонастроения воплотились в идеалах индивидуализма, которые в специфической форме реализовали концепцию возвышения личности.

Ныне современная культурологическая модель — постмодернистская. Она не возвращает нас к традиционному истолкованию человека (премодерну). Индивид исчезает, но полного возврата к традиционалистской концепции не происходит. Из индивида уже вытравлено божественное начало. Но исчезает и автономность индивидуальности. Завершается эпоха прославления человека — гуманизма. Растворяется и человек как творец истории. Нарождается новый антропологический образ — человек-потребитель, человек-консьюмер.

Ранее говорилось об индивиде как неделимой сущности. Теперь же вместо индивидуальности появляется дивидуум — человек делимый. Вниманием исследователей завладевает не идея целостности, а, напротив, идея раздробленности. Анализируется отдельно глаз, отдельно печень, отдельно сердце, отдельно мозг. «Возникает некая собираемая и разбираемая виртуальная голограмма человека. Если расчленишь и изучить подробно человека, то мы увидим, что это не что иное, как система эмоций, система раздражений, система клеток, реакций и, соответственно, виртуальная машина»¹.

Человек в постмодернизме утрачивает целостность, которая отличается именно строгой структурой, симметричностью, четкостью. Отныне под целостностью можно понимать некое скопище признаков индивида, которые можно выстроить в любой последовательности, иерархии, паратактически. Человека можно сконструировать, собрав из того, что было. Не составит труда заменить некоторые части его тела. Электронный глаз будет видеть лучше. Компьютер заменит мозг. Электронные мускулы проявят невиданную мощь. Компьютерная память посрамит прежние человеческие возможности, разовьет немислимые интеллектуальные ресурсы.

Человека, оказывается, не только можно уподобить машине, его можно соединить с ней. Сегодня рождаются различные биомеханические манифесты и движения. Человеку можно вживить чипы,

¹ Дугин А.Г. Постгуманизм. Человек в мире постмодерна // Вестник аналитики. 2007. № 1. С. 134.

провести немыслимые эксперименты с его памятью. Возникает новая форма жизни — результат высокотехнологичных ресурсов.

Но это не единственная возможность реализовать идею целостности в ее постмодернистском варианте. Опыт клонирования также позволяет приблизиться к закреплению индивидуальности с набором ее необязательных качеств в силу их воспроизводимости. Но можно поэкспериментировать и с созданием новых форм жизни. Русалки, кентавры, зверолоуди, людозвери — неполный преискурант.

Индивидуальность отличается от индивида своей самобытностью. Ей присущи особые черты, сугубо индивидуальные особенности. Но при этом индивидуальность не утрачивает своего человеческого центра. Особые качества индивидуальности создают не пестрый набор свойств, а относительную целостность с ее очевидным ядром. У индивидуальности появляется альтернатива — она может двинуться по пути «размазывания» присущих ей черт, распада целостности, катапультирования в некую размытую плоскость, где каждая особенность индивида способна выступить элементом новой сборки. Но индивидуальность способна двинуться и в направлении большей центрированности, которая предполагает не случайную комбинацию индивидных качеств, а сознательную целостность.

Вместе с тем, универсальный человек Ренессанса — это еще не личность в новоевропейском понимании. Эта культура, по мнению Л.М. Баткина, была знакома не с личностью, а со сверхличностью и недоличностью одновременно посредством совмещения их в одном субъекте. «Поэтому подлинной индивидуальности тут еще нет, единичное не дотянуто до особенного. “Разные” индивиды отличаются ведь точно так же, как и “разные” цветы, деревья, животные и пр. Отличие от других, “свое место” — условие особенного. Да, но не бесконечно особенного. Особенность без внутреннего обоснования, без субъектности, природная особенность, кажется, не содержит еще решительно никакой возможности головокружительного логического прыжка к понятию личности».

Само Возрождение, по мысли Л.М. Баткина, не могло достроить героическое и натуралистическое понимание индивида до понятия личности. Неполнота, неявность ренессансного человека — это не отражение его неполноценности по сравнению с личностью нового времени. Напротив, именно в этом — исторически особая зрелость и мощь, то, что делает ее титанической, безграничной, словом, ренессансной.

Личность — это развитие и становление. Личность осуществляет себя в мире через разнообразные ситуации, через предоставляемые этими ситуациями возможности, через предъявляемые ими задачи¹.

¹ Ясперс К. Общая психопатология. С. 521.

Личность наделена определенной исторической основой и представляет собой не просто растянутое во времени выражение некоей окончательной определенности, а сотворение человеком самого себя во времени.

Вопросы для повторения

1. В чем обнаруживается «экземпляльность» человека?
2. Как Н.А. Бердяев трактует индивидуальность в эпоху романтизма?
3. Почему индивидуальность — это не сумма особых данных?
4. Рождается ли целостность путем сложения разных частей?
5. В чем смысл идеи Ясперса о разных целостностях?
6. В чем суть постмодернистской трактовки человека?

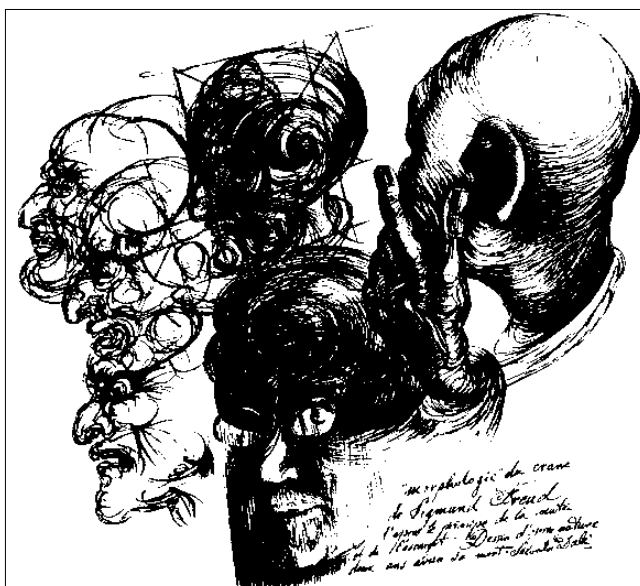
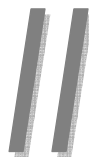
Библиографический список

1. *Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности, М., 1989.
2. *Барулин В.С.* Социально-философская антропология. Человек и общественный мир как система, М., 2007.
3. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993.
4. *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М., 1994.
5. *Буркхардт Я.* Культура Италии в эпоху Возрождения. Т. 1. СПб., 1905.
6. *Гуревич П.С.* Человек. Учеб. пособие для IX кл. М., 1995.
7. *Дугин А.Г.* Постгуманизм. Человек в мире постмодерна // Вестник аналитики. 2007. № 1.
8. *Маркузе Г.* Одномерный человек. М., 2003.
9. Проблема человека в западной философии. М., 1988.
10. *Слободчиков В.И., Исаев Е.И.* Личность как реальность для других // Психология личности. Т. 2. М., 2006.
11. *Фромм Э.* Бегство от свободы. Человек для самого себя. М., 2004.
12. *Фромм Э.* Душа человека. М., 1992.
13. *Ясперс К.* Общая психопатология. М., 1997.

Темы докладов и рефератов

1. Индивидуальность — неповторимое своеобразие человека.
2. Рождение идеи индивидуальности.
3. Трактовка человека: пре модерн, модерн и постмодерн.
4. Гуманизм и постгуманизм.
5. Индивидуум и дивидуум.

Когда и почему возникла психология личности?



С. Дали. Портрет Зигмунда Фрейда

Идея Кьеркегора об открытости человека

7

*В этой расхристанной роспути,
В этой нахмуренной мгле
Небом войди в меня, Господи,
И укрепи на земле.
Дай мне вполсилы хотя бы
Силу в душевной борьбе
Перебороть эти хляби,
Доукрепиться в себе.*

Борис Исаев

Сёрен Кьеркегор (1813—1855) — датский философ, считавшийся предшественником экзистенциализма. На формирование взглядов Кьеркегора большое влияние оказала личная жизнь философа. Он родился в семье торговца шерстью. В его доме царила суровая религиозная атмосфера, созданная отцом, который считал себя виновным в том, что в детстве совершил акты богохульства. Однако впоследствии отец распрощался с Богом. С. Кьеркегор много часов своей жизни провел в раздумьях, решая, последовать ли примеру отца или нет.

В 1830 г. Кьеркегор начал изучать теологию, философию и психологию в Копенгагенском университете, но сдал экзамен по теологии только в 1840 г.

Крайне важное событие в его жизни — знакомство с Региной Ольсен, которая впоследствии стала героиней его философских сочинений. Обручившись с ней, Кьеркегор готовился принять пасторский сан и одновременно работал над магистерской диссертацией, озаглавленной «О понятии иронии, с постоянной ссылкой на Сократа» (1841). В том же году внутренний конфликт, вызванный осознанием невозможности семейной жизни из-за обнаружившегося физического недуга (вероятно, Кьеркегор страдал эпилепсией), изменил его планы. Сёрен готовился к свадьбе, но неожиданно отказался от своих намерений. Можно полагать, что Кьеркегору открылась судьба одинокого писателя.

После разрыва с невестой Кьеркегор жил замкнуто, занимаясь литературной работой. В конце жизни вел активную полемику с теологическими кругами. Его труды выходили под различными именами.

Философские взгляды Кьеркегора возникли как своего рода реакция на Гегеля. Он резко выступал против последнего, критикуя его за субъективизм. В философии Гегеля Кьеркегору не нравилась идея, согласно которой индивид рассматривался как носитель заранее определенной судьбы. Роль этого рока играл исторический процесс как проявление абсолютного духа.

Кьеркегор считал, что такая позиция выражает стремление исключить самостоятельность и свободу личности, снять с нее ответственность за действия. Такому пониманию личности датский философ противопоставил идею абсолютной свободы личности. Он утверждал, что человек не зависит от природных явлений, общественных влияний и других отношений, которые связывают человека с другими людьми. Стать личностью, по Кьеркегору, можно только освободившись от всего внешне существующего. Человек должен сам принять на себя полную ответственность не только за себя, но и за свои поступки.

Отечественный философ С.С. Хоружий отмечает, что в европейской философской классике сложилась традиция антиантропологичности.

Человек оказывался вторичным и служебным, лишенным самостоятельности и самооценности. Не в меньшей степени, чем забвение бытия, диагностированное М. Хайдеггером, в классической метафизике воцаряется забвение человека. Дискурс не оставлял больше места для антропологически ориентированной мысли и творческое развитие антропологии могло теперь происходить лишь вне классического русла, в споре с ним¹.

Первым значительным опытом в этой линии антропологического протеста стала философия Сёрена Кьеркегора. Самым значительным и плодотворным оказалась его идея о том, что человек «должен сделать себя открытым». В этом самопреобразовании себя в открытость, иначе говоря, в размыкании себя, складывается личность и идентичность человека.

Философская антропология существует сегодня во множестве вариантов. Прежде всего, в ней обнаруживается обостренный интерес к экзистенциальным (жизненным, трепетным) состояниям человека. В наши дни мыслители все чаще обращаются к человеку,

¹ Хоружий С.С. Синергичная антропология: на путях к новой конституции антропологического дискурса // Спектр антропологических учений. 2008. № 2. С. 15.

когда он захвачен страстью, в этот миг в нем открывается всечеловеческое, надмирное и земное. Философы стараются взглянуть в человека, увлеченного сильнейшим порывом. Драма человеческого существования раскрывается именно в упоении страстями. Входя в мир тончайших человеческих переживаний, философы осмысливают такие экзистенциалы, как страх, отчаяние, страдание, одиночество, ощущение бренности.

Современная философская антропология стала возможной во многом благодаря анализу человеческого существования, предпринятому С. Кьеркегором. Его исследование человеческой субъективности, т.е. внутреннего мира человека, позволило дать осмысление «человеческой ситуации» многим теологам и философам прошлого века. Антропология Кьеркегора по преимуществу религиозная. Она имеет сегодня значительную ценность. Каждая религия имеет ярко выраженное антропологическое содержание. Она, прежде всего, содержит в себе образ человека, отвечает на вопрос: какова участь человека и его цель на земле? В чем смысл его существования? Где отправная точка и завершение путешествия, именуемого «жизнь»? Мыслим ли идеальный человеческий образ и был ли он когда-либо реализован в жизни? Религиозная антропология обретает глубокий метафизический смысл.

Для Кьеркегора важны лишь формальные определения тех понятий, которые он рассматривает: свобода, личность, выбор. Свобода, по его мнению, это возможность реализовать выбор «или-или» (одна из работ Кьеркегора так и называется «Или-или»). Здесь Кьеркегор рассматривает не содержание, которое охватывается понятиями «свобода» и «выбор», а лишь сам факт выбора, или, как отмечал философ, «лишь действительность акта выбора». Сделав выбор, душа остается наедине с собой, уединяется от всего мира и созерцает Бога.

Так учение Кьеркегора принимает религиозную окраску. Если человек причащается к Богу, то его индивидуальная свобода тоже растворяется в Боге. Бог у Кьеркегора гарантирует индивидуальный выбор личности, т.е. гарантирует общезначимость этических поступков отдельной личности. Кьеркегор последовательно выступал против стремления понять личность как момент объективного духа, как часть истории. Такая позиция, считал он, отдает индивида во власть «анонимного всеобщего», отрицает свободу, снимает личную ответственность, лишает человека возможности относиться к окружающему миру и самому себе с точки зрения нравственного выбора. Только индивидуальный выбор, исходящий из глубин нашего Я, при полной независимости от природных и общественных связей создает подлинно личностное бытие человека.

Способность человека к постоянному осознанному и ответственному выбору означает готовность личности отстаивать свое достоинство и уникальность. С выбором связано и другое экзистенциальное понятие — свобода. Не выбрав добровольно и сознательно себя как субъекта, имеющего высшее предназначение, невозможно вступить в свободные отношения с Богом (а именно так Кьеркегор представлял смысл человеческого существования — свободное бытие перед лицом Бога). Человек, вступающий в мир кьеркегоровской философии, должен прийти в состояние экзистенциального страха и тревоги и даже отчаяния. Это же, в свою очередь, может подвигнуть его на принятие ответственного решения и поиск последних оснований, т.е. Бога. Кьеркегор обратил внимание на парадоксальное сочетание в человеке конечности и бесконечности, временности и вечности. Это сочетание можно объяснить с помощью такой категории, как «интерес» или заинтересованность в существовании, которую можно также обозначить как «страсть».

По мнению Кьеркегора, человек проходит на пути к Богу три стадии существования: эстетическую, этическую и религиозную. *Эстетический способ* существования оценивается Кьеркегором как мнимый и даже опасный. Эстетик зависим от внешних условий, подвержен сиюминутному (по выражению Кьеркегора, он «раб минуты»). Он постоянно меняет маски, отдаваясь разного рода наслаждениям (чувственным, интеллектуальным, художественным и др.), убегая от бремени личного самоопределения, от выполнения поставленной перед ним задачи — реализовать себя. Эстетический человек живет переживаниями мгновения. Эстетическая стадия — жизнь непосредственная, когда человек не задумывается о смысле своего существования, о последствиях своих поступков, живет прежде всего чувственными удовольствиями. Ложная беззаботность, ложное довольство жизнью — такой человек переживает, по сути дела, состояние животного или в лучшем случае ребенка. Именно так, по мнению Кьеркегора, живет большая часть людей. Они никогда не выходят из состояния детства или юности. Непосредственный (эстетический) человек никогда не приходит к пониманию того, что он есть дух, никогда не замечает и не ощущает в глубине существования Бога.

Но человек, который живет внешней непосредственной жизнью, постоянно испытывает чувство тревоги, дисгармонии, страха перед неизвестным. Однако у человеческой природы есть свои императивы. Она и ставит перед человеком требование быть духовным. Человеку приходится выбирать: оставаться ли ему в своем поверхностном бездумном существовании, переживая как счастье наслаждение жизнью, или выбрать собственную природу и оказаться человеком нравст-

венным. Путь к этому второму уровню существования идет через отчаяние. Отчаяние — не средство утешения. Это подготовительный душевный акт, требующий серьезного напряжения всех сил души.

Этический способ существования предпочтительнее в силу его созидательности (этическое впервые делает человека единственным, уникальным), однако неидеален, поскольку осуществляется в рамках всеобщего. Этический человек черпает смысл жизни в служении абстрактному долгу или будущему. Этическое и эстетическое должны в конце концов приводиться субъектом в гармонию — так чтобы эстетическое подчинялось велениям этических категорий. Однако этическая стадия существования тоже не обладает полнотой подлинности и надежности. Тот, кто не испытал отчаяния, не в состоянии схватить истинную сущность жизни. Но этическое существование, к которому человек приходит через отчаяние, не является высшим уровнем развития человека. Если нравственный закон общезначим, то это означает, что он безнравственный. У каждого есть свой долг. Он обязывает человека быть самим собой, стремится обрести себя.

Единственным подлинным способом существования Кьеркегор считал *религиозный*, наиболее адекватное выражение которого явлено в христианстве. Религиозный человек тоже находится в состоянии постоянного экзистенциального выбора. Но его выбор — это не эстетическое и даже не этическое предпочтение из конечного ряда альтернатив (такой выбор таит в себе опасность усреднения), а выбор абсолютных требований, предъявляемых человеку Бога (которые иногда могут вступать в противоречие с общественной этикой). Только на религиозной стадии существования личность осуществляет прорыв к «подлинному существованию». Оно связано с осознанием перехода его конечности в бесконечность мира, исходного одиночества и значения смерти.

Эти стадии человеческого роста не надо понимать хронологически: будто бы сначала человек находится в эстетической стадии, а в конце концов оказывается религиозным человеком. Стадии понимаются сущностно и содержательно. Последовательная смена стадий существования является желанным, но далеко не единственным путем развития человеческой личности. Можно сказать, что она является даже исключением. Отнюдь не все индивиды достигают уровня подлинной религиозности, и даже этического уровня существования.

Кьеркегор описывает ряд человеческих состояний: вера, отчаяние, страх. Уникальное свойство веры — быть свойственной в ее подлинном выражении исключительно религиозному уровню экзистенции. Кьеркегор определяет веру как страсть к Абсолюту, как такой интерес к подлинному существованию, который может помочь

концентрации экзистенции, т.е. обретению цельности личности и осуществлению настоящего предназначения человека. Акт веры — это акт мужества, возможный только в крайней точке напряжения экзистенции. Это парадокс, который соединяет в человеке конечное и бесконечное, время и вечность.

Именно вера отличает прежде всего религиозного человека. Вера — самое высокое в человеке. Вера — это тот интерес к подлинному существованию, который может удержать в одной точке моменты экзистенции. «Молчание Авраама» сопутствует каждому, кто добирается от религиозной фазы существования. Религиозный человек верит подобно страсти, страсти к абсолютному, в священный ужас, прыжок в абсурд.

Обыденность господствует везде, где человек полагается только на свои силы, на свой разум. Истинная вера является выходом и спасением не для каждого человека. Некоторые люди словно заключили союз с дьяволом. Если для победы над своим животным началом достаточно обратиться к этическому, то для победы над дьяволом одной этикой не обойдешься. Здесь может помочь только Бог. Своими слабыми силами человек ничего сделать не может.

Отчаяние — смертельная болезнь духа. Христианин должен познать себя — познать всю глубину своего отчаяния, чтобы встретиться с Богом лицом к лицу. Лишь осознание поврежденности своей природы, признание своей греховности, собственной ничтожности может стать толчком на пути к подлинной личности, ибо подлинность существования обретается только перед Богом, полагает Кьеркегор.

Отчаяние тотально, оно распространяется на весь человеческий род и каждого человека в отдельности. Одна из причин, почему человек боится остаться наедине с собой, состоит в том, что в этом уединении и молчании он неизбежно встретит Бога и ощутит несоизмеримость своего Я и божественной Личности, познает свое недостоинство и греховность.

Датский философ утверждает, что отчаяние универсально и распространяется на весь человеческий род. На нулевом уровне состояния «естественного человека» отчаяние не осознается обывателем. Осознание отчаяния — путь к подлинному существованию, который начинается на эстетическом уровне экзистенции. Однако на этом этапе отношения к действительности обнаруживается слабость духа, когда не желают быть собою, стремятся быть другими, носить «маски».

На этическом уровне осознания отчаяния, наоборот, желают быть собой до такой степени, что обманываются относительно своего подлинного предназначения. Этическому уровню причастности

к отчаянию присущи такие пороки, как гордость и тщеславие. В своей крайней форме этическое отчаяние-вызов оборачивается отчаянием демоническим, т.е. желанием навязать собственное понимание своего места в бытии Творцу. Религиозное отчаяние обладает целительной силой: оно помогает «утратить себя, чтобы заново обрести». Здесь происходит духовное преображение человека: отчаяние достигает наивысшей точки напряженности — и как бы снимается парадоксом веры, перевоплощаясь в раскаяние. Экзистенциальный смысл категории отчаяния состоит в том, что осознание человеком глубины своего отпадения от Бога, своей «ничтожности» может помочь ему обрести подлинное бытие.

Многие мудрецы — от античного философа Демокрита до мыслителя XX столетия Ж.-П. Сартра — пытались проникнуть в природу страха. Впервые страх открылся великому датскому мыслителю в 1844 г. О своем открытии Кьеркегор написал небольшую по объему книжечку, которую так и назвал — «О понятии страха». Переведенная на английский язык лишь сто лет спустя, она стала поистине классикой современного экзистенциализма.

Само собой разумеется, что страх существовал и до того момента, когда о нем поведал Кьеркегор, и действительно, мы видим, что уже в сочинениях писателей древности встречаются описания состояний, вызванных страхом, тревогой. В произведениях Гиппократов перед нами предстают по меньшей мере два типа фобической личности. Первого из них охватывал ужас, когда он слышал звук флейты; второй же мужчина никак не мог пройти вдоль «даже самой мелкой канавы», хотя ему и не составляло труда «прогуляться» непосредственно по ней самой.

Несколько столетий назад были также отмечены и признаки навязчивых состояний. В начале XVII века Ричард Флексноу описал «нерешительную личность, которая колеблется в своем выборе, подобно пустым весам, не обремененным тяжестью приговора, долженствующего склонить одну из чаш. В том же столетии Роберт Бёртон даже различил «патологический» страх и «нормальный». Об этом он сообщил в книге «Анатомия меланхолии». То, что Демосфен боялся сцены, было, по его мнению, нормальным. Но, с другой стороны, в боязни, которую испытывал Цезарь, находясь в темноте, он усматривал патологию.

И все-таки именно Кьеркегору приписывается первое описание страха как состояния неопределенного, расплывчатого беспокойства, отличного от обычного понимания страха тем, что хотя никакой очевидной опасности, казалось бы, и не существует, тем не менее она распространена повсюду и не дает спастись «ни в развлечениях, ни в повседневной суете, ни в работе, ни в игре, ни днем, ни ночью».

Понятие «страх» — это такое бытие, которое противопоставлено свободе, начальная характеристика бытия, существования. Страх выражает сущность личности, его свободу перед лицом смерти. Он — интимнейшее переживание и является истинным существованием человека, в противоположность неистинному. Истинное существование человек не может передать никому другому, а неистинное может разделить с другими.

«Страх бездуховности» присущ нулевому уровню экзистенции. В состоянии бездуховности страх в глубочайшем смысле еще как бы не присутствует, он скрыт и еще не проявляет себя, нет в бездуховности и понятия вины и греха. На эстетическом уровне, уровне непосредственности, примером служит страх гения. Гений эстетического уровня помещен за пределы всеобщего, он судит себя сам, поэтому и виновным себя не считает. Страх гения больше всего проявляется в мгновение победы (победитель обладает всем, но он внезапно может все и потерять). На этическом уровне страх определяется как вина, Вина — это Ничто этического страха. Именно вина полагает человека в качестве «единичного» страха. Примером этического страха служит, как полагает Кьеркегор, иудаизм. В нем страх перед виной выражается в институте жертвоприношения. Вина здесь только возможность. Религиозный же человек, в отличие от этика, должен полагать себя виновным изначально. Страх религиозного уровня обретает конкретные очертания — это «страх греха». Страх перед грехом Кьеркегор обозначает как отчаяние. Истинный страх и подлинная вера тождественны.

Кьеркегор видел жизнь как отношение, построенное по принципу «либо — либо». Либо вы верите в Христа и ведете благочестивую жизнь, либо вы отвергаете Бога и живете в собственное удовольствие. Хотя в действительности — это не важно. Вы все равно будете чувствовать тревогу. Ибо она — неотъемлемая часть существования человека. В этом и заключается фундаментальный принцип экзистенциализма.

Вера в Бога, говорит далее Кьеркегор, предполагает некий «скачок». Никаких доказательств бытия Бога не было и нет, да и сам поиск доказательств антирелигиозен. Главное же то, что каждый человек обладает свободой выбирать. И именно эта свобода — при отсутствии гарантий правильного выбора — является источником тревоги.

Экзистенциалисты делятся на две группы — на теистов и атеистов. Но справедливости ради надо заметить, что те, кто верит в Бога, видят мир практически точно так же, как и неверующие. И мир, независимо от выбора пути, по-прежнему остается довольно печальным местом. Паскаль, предшественник Кьеркегора, живший

в XVII веке, описал существование человека точно так же, как это сделал бы любой экзистенциалист.

Если я рассматриваю короткий отрезок моей жизни, который проглочен вечностью, что ему предшествовала и последует за ним; если я рассматриваю ограниченное пространство, которое я занимаю, и то, что я вижу, погружается в безграничные бесконечности пространства, которых я не знаю и которые не знают меня, я ужасаюсь и удивляюсь, что я вижу себя здесь, а не там, почему теперь, а не когда-нибудь. Кто меня создал здесь? По чьему приказу и под чьим руководством определены для меня именно это место и это время?

Видя слепоту и страдания человека, видя безмолвную Вселенную и человека, находящегося во мраке, предоставленного самому себе в этом уголке Вселенной, не знающего, кто поместил его сюда, для чего он здесь и что будет с ним, когда он умрет, неспособного к знаниям, — я начинаю бояться, подобно тому, как если бы вас перенесли во время сна на ужасный пустынный остров, и вы просыпаетесь, не зная, где вы, и не имея никакой возможности этот остров покинуть. Вот потому-то я и изумляюсь, видя, что люди не впали в отчаяние, пребывая в столь ужасном положении¹.

Да, Кьеркегор был охвачен отчаянием, но происходило это вовсе не по причине того, что он находился в ужасном положении. Проистекало оно из его знания о добре и зле, а также из бремени личного выбора, которое нес на себе философ. Все экзистенциалисты сходятся на том, что именно свобода выбора, а отнюдь не покоящийся на атеизме мир вызывает страх и тревогу. «Когда я вижу свои возможности, — писал Кьеркегор, — я испытывают тот страх, который есть головокружение от свободы. И свой выбор я делаю, будучи охвачен страхом и трепетом». Больше выбора — большее осознание выбора — больше тревоги. Особенно большую тревогу испытывают творческие натуры — это происходит оттого, что акт творчества предполагает необычайно широкие возможности для выбора. Рядовые же натуры пытаются его избежать. Попав в трудную ситуацию, они говорят: «Это невозможно. Ничего нельзя сделать». Они пытаются раствориться в развлечениях, спорте, сексе, различных занятиях, пьянстве, во всем, в чем угодно, лишь бы избежать осознания свободы. Не случайно С. Кьеркегор говорил о XIX веке как о «эпохе трусливых», в которую каждый делает все возможное, чтобы путем различных увеселений и янычарской музыки, всякого рода шумных предприятий удерживать в стороне ненужные мысли, подобно тому, как в лесах Америки они не подпус-

¹ Паскаль Б. Мысли. М., 1994. С. 41.

кают в себе диких зверей при помощи факелов, пронзительных воплей и звуков цимбал...¹

Однако все попытки избежать тревоги обречены на неудачу. Совершая это, писал он, человек тем самым теряет прекрасную возможность для формирования собственной личности, ее становления. «Если бы человек был зверем или ангелом, то состояние тревоги было бы ему незнакомо. Но поскольку он и то и другое, то, стало быть, подобное состояние ему известно, и чем более тревога, тем значительнее человек». Кьеркегор считал тревогу, которая приучает людей встречать смерть лицом к лицу и искренне воспринимать положение, в котором человек оказался... Когда кто-либо, пройдя школу возможностей, знает, и притом более основательно, нежели ребенок знает алфавит, что не может потребовать от жизни абсолютно ничего и что террор, уничтожение и гибель служат для каждого весьма серьезным препятствием, и когда он извлекает полезный урок по поводу того, что каждая тревога может в любой последующий момент перерасти в реальность... то он превозносит реальность»².

Те же, кто отказывается таким образом превозносить реальность, не заслуживают сожаления. Человек свободен. Однако его свобода не похожа на славную свободу эпохи Просвещения, это более не дар Божий. И вновь человек стоит посреди Вселенной, в его силах распорядиться собственной судьбой и решить, остаться ли на низшей ступени либо достичь звезд» Кьеркегор выбрал христианство, Сартр — атеизм. Но главным было то, что они сделали выбор. В этом — миссия экзистенциализма.

Кьеркегор в книге «Страх и трепет» пересказывает библейскую историю из «Ветхого Завета». Задумал Господь испытать Авраама, главу человеческого рода. Вот тебе повеление. Не барашка заколи, а собственного сына. Что делать? С одной стороны, страшная пытка. Самому убить сына. Как это возможно? Но, с другой стороны, это ведь Божий наказ. Допустимо ли послушаться? Может быть, проще остаться с сыном, отречься от Бога? Легко сказать. Думай, Авраам, думай, решай...

В этике Кьеркегора тоже содержится отвержение преднаиденных предписаний. Правда, принципы высшего добра и нравственного долга не оспариваются этим мыслителем. Но он придает им статус личностных, индивидуальных исканий: человек должен выстрадать эти ценности как результат собственного неповторимого опыта. Нравственность гибнет, как только появляется грех. Раская-

¹ Кьеркегор С. Болезнь к смерти. М., 1993. С. 28.

² Там же. С. 40.

ние, т.е. уникальное, индивидуальное чувство, есть высшее напряжение нравственного.

Кьеркегор, пишущий с таким пафосом о вечном и абсолютном значении человеческого существования, одновременно стремился затронуть проблемы реальной жизни. Он поставил проблему возможного антагонизма между счастьем и достоинством человека, предпочитая достоинство счастью, т.е. фактически выступал против просвещенческого идеала человека. Согласно Кьеркегору, стремление человека к счастью, понимаемому как равновесие существования, является фальшью, поскольку ведет к тому, что человек живет в неистине. Он противопоставляет этому свободу и достоинство, рассматривая их не как состояние, а как процесс постоянной борьбы личности за свою человечность. Подобное противопоставление характерно не только для Кьеркегора. До него его обосновал Кант, позже Ф. Достоевский.

Значительное место в рассуждениях Кьеркегора занимает мысль о том, что человек, живущий в неистине, хочет не только благополучия, но и оправдания своей жизни. Он убегает в коллективную жизнь, в анонимность толпы не только для того, чтобы освободить себя от принятия самостоятельных решений: толпа дает ему убеждение в том, что он поступает правильно. Это в конечном счете позволяет обрести и сохранять чувство собственного достоинства. Этика используется при этом для оправдания своей беспринципности и безответственности.

Кьеркегоровская концепция человека отказывается от традиции европейского гуманизма, который имеет ряд особенностей. Эти особенности таковы: связь достоинства человека с его разумностью; понимание сущностной разумности человека как условия его способности к объективному распознаванию добра и зла; параллельность человеческого существования и объективного морального порядка, которая выражается в стремлении к реализации добра-счастья, истины-красоты; осуществление человечности во внутренней гармонии личности, ее экзистенциальном (человеческом, трепетном) равновесии; единство и однородность разумной человеческой природы, что находит выражение в симметричности чувств, открывающем возможность полного взаимопонимания между людьми и их гармонического существования.

У Кьеркегора получает дальнейшее развитие мысль Канта о необходимости иного — не интеллектуального и не биологического — обоснования абсолютного достоинства человека. Отбросив кантовскую идею морального закона, содержание которого неизбежно и

доступно сознанию каждого человека благодаря активности воли, Кьеркегор разделяет его убеждение в том, что истинная человечность реализуется в этической сфере свободы человека благодаря активности воли. Но она проявляется в выборе. Противопоставляя, подобно Канту, человечность, свободу, достоинство личности счастью, Кьеркегор приходит к выводу, что моральный человек с глубокой душевной жизнью неизбежно несчастлив.

Кьеркегор выступает сторонником своеобразной идеи равенства, согласно которой идея человечности одинаково доступна в этической сфере каждому человеку. Здесь все люди равны и имеют одинаковые шансы, позволяющие подтвердить свои абсолютные ценности. При этом акцент в истолковании человечности делается не на обращении к неземной жизни, а на существовании личности как свободы, творящей ценности, и как существования, которое разворачивается здесь и теперь. В результате существование личности обретает у Кьеркегора интенсивно динамические характеристики и становится более проблематичным, оказываясь разорванным уже не между телесностью и сознанием, а внутри самого личностного сознания. Это является источником человеческого страдания, основным условием человеческой человечности.

При этом личность ответственна не только за действия, вытекающие из ее свободного выбора, но и за причастность своего существования к истории человечества, за все, что она может сделать для того, чтобы развитие свободы других людей привело их к жизни в истине. Обоснование смысла, во имя которого человек должен брать на себя тяжесть абсолютного долга, дает не наука, а этическое знание о структуре человеческого существования. В нем человек становится собой лишь в активной деятельности, направленной на развитие человечности других людей.

Кьеркегор раскрыл значение диалектической связи между подлинным и неподлинным видами субъективного существования. Он интериоризировал гегелевскую диалектику, микрокосм обратил в макрокосм, но, подобно Канту, он поставил перед нами проблему связи внешнего с внутренним, феноменального с ноуменальным. Важно отметить, что, когда Хайдеггер обратился к проблеме личности и мира, находясь под сильным влиянием и Канта, и Кьеркегора, он пришел к выводу, что и личность, и мир суть необходимые способы существования. Между ними не может быть морального выбора.

Т.В. Щитцова отмечает, что у Кьеркегора «самоопределение человека в бытии не заслоняется и не ассимилируется актом богоотношения, в противном случае, не могла бы возникнуть сама поста-

новка вопроса об экзистенциальной философии как онтологии человеческого бытия»¹.

Кьеркегор был основателем экзистенциализма. Вот почему несколько слов об этом человеке и его философии должны стать неотъемлемой частью любой книги о страхе.

Для Сартра и его последователей жизнь не имеет ни смысла, ни цели, но вместе с тем индивиды могут внушить смысл своему существованию, прибегая к выбору, который утверждает их как личности. Первый и наиболее опасный вариант выбора состоит в следующем: а не совершить ли самоубийство? Поскольку последнее отвергается, то жизнь превращается в последовательную цепочку выборов... И это — выбор между добром и злом.

Для экзистенциалистов прошлого века правильный выбор означает самоотверженно принятое решение действовать, как если бы жизнь имела цель или смысл. Соверши это, говорит Сартр, вступи в Сопротивление, пиши книгу, спеши на службу. Совершай даже тогда, когда все твои усилия напрасны. Награды на небесах не будет, да и на земле, вероятно, тоже.

Положение человечества, как это виделось Сартру, абсурдно и трагично, но люди все-таки в силах достигнуть чистоты, величия и доблести. Человек может бросить вызов миру даже в случае неудачи.

Те же, кто отказывается таким образом превозносить реальность, не заслуживают сожаления. Выражая мнение экзистенциалистов, немецко-американский философ *Вальтер Кауфманн* (1921—1980) писал:

Все человеческие алиби неприемлемы: за это не отвечают никакие боги, первородного греха не существует; никакой наследственности и никакого окружения, никакой расы, касты, отца или матери; никакого упорствующего в своих заблуждениях образования; никаких воспитательниц и учителей, ни даже порыва или предрасположенности, никаких комплексов или детских травм. Человек свободен. Однако его свобода не похожа на славную свободу эпохи Просвещения, это более не дар Божий. И вновь человек стоит посреди Вселенной, в его силах распорядиться собственной судьбой и решить, остаться ли на низшей ступени либо достичь звезд².

Экзистенциализм не является философией. Это, по словам Кауфмана, этикетка для обозначения нескольких чрезвычайно разнородных проявлений бунтарства против системы традиционной фи-

¹ *Щитцова Т.В.* Экзистенциальная философия как онтология человеческого бытия (Паскаль, Кьеркегор, Бахтин). Автореф. дис. канд. филос. наук. Минск, 1996. С. 9.

² Цит. по: Экзистенциализм. Сб. текстов. Екатеринбург, 1994. С. 28.

лософии. Справедливости ради следует отметить, что многие из ныне здравствующих экзистенциалистов отвергли подобного рода ярлык. «Вот почему сбитый с толку посторонний человек, говорит Кауфманн, может прийти к выводу, что единственное, что есть у них общего, — это так называемая антипатия друг к другу».

Экзистенциалисты не предлагают ничего, что напоминало бы метафизическую систему или же какую-нибудь этическую доктрину. И можно со всей ответственностью заявить, что упомянутые три автора, чьи имена вы увидите в любой книге об экзистенциализме — Ясперс, Хайдеггер и Сартр, сошлись, кажется, на одном: человек свободен в выборе и эта свобода является источником тревоги.

Вообще-то экзистенциализм — явление новое, появившееся после Второй мировой войны. Не случайно *Бертран Рассел* (1872—1970) в своей фундаментальной истории философии, написанной им в 1945 г., ни словом не упоминает ни Кьеркегора, ни экзистенциалистов. Кауфманн же определяет его как «вечную чувствительность, которую встречаешь в прошлом тут и там; но только лишь в недавние времена она оформилась в непрерывный протест и озабоченность».

Но почему же столь мрачные идеи появились именно в давний период истории? Тому есть несколько причин. В западной цивилизации век Веры уступал в XVII и XVIII вв. место веку Просвещения. Наступил век Разума. В эпоху Средневековья религиозная вера, роль королевской власти и весь средневековый общественный порядок как таковой являлись гарантами жестко обусловленного поведения индивида. Сомнение — источник тревоги — было явлением чрезвычайно редким. Люди Средневековья знали, кем они были и что их ожидает.

Перемещение акцента с веры на разум открыло дорогу сомнению, а следовательно, и тревоге. Интересно то, что поначалу вера в разум была столь же абсолютной, как и вера в Бога. Например, Спиноза считал, что хотя страх и неотделим от надежды, но обе эти слабости можно довольно легко преодолеть с помощью разума. Он верил в то, что состояния безмятежности можно достичь очень просто — надо только приказать нашим мыслям и образам. Гегель создал трактаты, в которых доказывал, что нет ничего более разумного, чем существование Бога. XVIII век был эпохой великого оптимизма и веры в прогресс, когда люди считали, что наука, демократия и разум обязательно приведут ко все более возрастающему преуспеянию, здоровью и счастью.

Но в действительности этого не произошло. Да, конечно, европейцы и американцы XX века куда здоровее, нежели их средневе-

ковые предшественники. Но весьма проблематично, счастливее ли они. К тому же процветание захватило отнюдь не все районы земного шара. Индустриализация, урбанизация, материальные удобства, подвижность — ничто не оказалось в состоянии обеспечить спокойную жизнь, жизнь без волнений и тревог.

К середине XIX в., уже во времена Кьеркегора, власть разума превратилась в объект ожесточенных нападок. Страсть, а не разум — вот общий лозунг Руссо и романтиков. Погребальный звон по разуму прозвучал во время Французской революции, когда соборы были превращены в храмы Разума. Вот как это описывалось в одной из книг: «...за несколько дней до того, как Коммуна приказала закрыть все церкви города, в соборе Нотр-Дам состоялось грандиозное празднество в честь Разума. Четверо граждан внесли туда какую-то молодую актрису, игравшую роль богини Разума. Одета в белые одежды и закутанная в голубой плащ, накинутый на плечи, увенчанная красным колпаком свободы, она шла в сопровождении группы девочек, также одетых в белое и украшенных розами. Она восседала на увитом плющом кресле, и тем временем звучали речи и лилась музыка. Мимо проходили торжественным маршем солдаты, неся бюсты мучеников революции».

Все это происходило в тот момент, когда жестокая повальная резня превратила улицы Парижа в кровавые реки. Экзистенциализм же был восстанием против разума. «Разум — это блудница, — говорит Кьеркегор, — которую легко можно купить». Вера в разум пошла путем религиозной веры. Но когда человек теряет веру в религию и разум, то во что он *может* верить? Ни во что, отвечают экзистенциалисты. Неважно, что он когда-то во что-то там верил. У него есть возможность выбирать и действовать! При этом он все равно будет беспокоиться, и очень сильно.

Интересно, что под влиянием экзистенциализма и последнего тезиса У. Оден написал в 1947 г. «Век тревоги». Кстати, именно с тех пор это словосочетание вошло в наш словарь. По его мнению, век тревоги обязан своему появлению следующим причинам. Потеря религиозной веры, упадок морали, кризис семейной и общественной жизни, разочарование в науке, чрезмерный индивидуализм, материализм, секуляризация, индустриализация, урбанизация, угроза ядерного уничтожения — все это ведет нас к внутреннему хаосу, отчужденности, неуверенности в отношении общепринятых ценностей и норм поведения. Все это, по словам Одена, превращает нас в некое подобие перекасти-поля, в существа, ни с кем и ни чем не связанные.

Сочинения Кьеркегора являются в полной мере традиционным предметом изучения для философов и теологов, но не для эстетиков и литературоведов. Это положение значимо даже для работы «Или-или» (1843), известной прежде всего своим эстетическим художественным характером. Автор стремится рассмотреть литературную и эстетическую характеристику названного сочинения исходя из герменевтического анализа ситуации, в которой Кьеркегор называет себя писателем. Мы можем смотреть на героев Кьеркегора лишь глазами людей XX в., и тут нас подстерегают определенные трудности. Современная герменевтическая ситуация характеризуется тем, что по сравнению с XIX в. мы имеем другие ценностные установки, и здесь, по словам Гадамера, нужно правильно оценить значение традиций.

Кьеркегор переосмысливает понимание человека, которое было присуще его предшественникам. Тезис Гегеля о том, что человек — это самосознание, в Кьеркегоровом учении заменяется другим положением: «Человеческое Я есть отношение к самому себе»¹. Все остальные категории должны быть подчинены ему, представляя единый ряд экзистенциального философствования.

Н.А. Бердяев, обосновывая идею личности, часто ссылается на С. Кьеркегора, хотя и полемизирует с ним. Действительно, без датского философа трудно понять внутренний мир личности, особенности его экзистенциального самочувствия.

Вопросы для повторения

1. За что С. Кьеркегор критиковал Гегеля?
2. Что представляет собой традиция антиантропологичности?
3. Как можно расшифровать формулу Кьеркегора «Или-или»?
4. Какой типаж, по Кьеркегору, является «рабом минуты»?
5. Каких людей Кьеркегор относит к этическому типу?
6. Почему отчаяние рассматривается как смертельная болезнь духа?
7. Отчего человек подвержен страху?

Библиографический список

1. *Гайденок П.П.* Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания С. Кьеркегора. М., 1970.
2. *Гуревич П.С.* Философия для психологов. М., 2008.

¹ *Kierkegaard S.* Gesammelte Werke. Dusseldorf — Köln, 1958. S. 17.

3. *Левичева Е.Н.* Существование человека в контексте философии Кьеркегора // АСПЕКТЫ: Сб. статей по философским проблемам истории и современности. М., 2002.
4. *Лунгина Д.А.* Кьеркегор // Культурология. Энциклопедия. Т. 1. М., 2007.
5. *Подорога В.А.* Метафизика ландшафта. М., 1993.
6. *Сёрен Кьеркегор: Жизнь. Философия. Христианство.* СПб, 2004.
7. *Философия Кьеркегора и современность.* Минск, 1996.
8. *Хоружий С.С.* Синергичная антропология: на путях к новой конституции антропологического дискурса // Спектр антропологических учений. 2008. № 2.

Темы рефератов

1. Вызов С. Кьеркегора В. Гегелю.
2. Идея открытости человека.
3. Религиозная антропология С. Кьеркегора.
4. Выбор по схеме «или-или».
5. Понятие свободы у Кьеркегора.
6. Три стадии человеческого существования по Кьеркегору.
7. Отчаяние как смертельная болезнь духа.
8. Феномен страха в трактовке С. Кьеркегора.
9. Вера как антропологический феномен.

У. Джеймс как основатель психологии личности

8

*Божественное право человека
И все, о чем преданья говорят,
Тайн мировых искание от века
Сквозь бесконечный изменений ряд.*

Джеймс Томсон

Основателем психологии личности считают американского философа и психолога *Уильяма Джеймса* (1842—1910). Двенадцать лет он писал книгу «Принципы психологии». Она стала одной из самых авторитетных публикаций в данной области. И уже тогда Джеймс оказался объектом интереса философов, поскольку главное внимание уделил не столько физиологическим, сколько философским аспектам философии. Кроме теории эволюции и ее мировоззренческих следствий Джеймса с самого начала его человековедческой деятельности занимала идея, позднее сформулированная им в книге «Прагматизм», о том, что в современном человеке парадоксально уживаются исторически противоположные черты: «эмпирический склад мысли» и «непогашенный огонь религиозности». Вывод, который Джеймс сделал из данного парадокса, прозвучал как крамола, сближающая его автора, пожалуй, лишь с Фрейдом: иррациональный опыт человека будто бы ничуть не менее продуктивен, чем его разум, а самые подлинные человеческие ценности — те, которые не нуждаются в обязательном логическом обосновании.

Главный порок предшествующей философии Джеймс усмотрел в ее отрыве от жизни, в непонимании существа человека. Вместо того чтобы давать человеку целостное представление о мире и о себе, она ставит перед ним недостижимые планки в виде абсолютных истин и ценностей, природу которых к тому же иначе, как туманно, объяснить не может. По мнению Джеймса, следствием дуализмов и брешей, созидаемых ею, оказывается несовместимость науки и религии, невозможность познания мира, потому что идея вещи и сама вещь принадлежат к разнородным субстанциям, стало быть, их сходство недоказуемо.

Джеймс стал создателем одного из влиятельных философских направлений — прагматизма. Так было названо течение американ-

ской мысли, в котором фактор практики используется в качестве методологического принципа философии. Философ рассматривал прагматизм как определенный метод и как своеобразную теорию истины. На протяжении всей работы автор с иронией отзывается от тех ученых, которые вообще не задумываются над практической полезностью своих доктрин. Для Джеймса бесспорна роль самой реальности, следствий, которые порождает теория.

Сам Джеймс говорит о важности собирать факты, подходя к ним без какой-либо априорной теории. Это обосновывает значимость универсального опыта, который он толкует то как поток сознания, то как плюралистическую вселенную. Это учение Джеймс определяет как *радикальный эмпиризм*. Согласно его методологии, все идеалы относительны. Было бы нелепостью, подчеркивает он, искать определение идеальной лошади, когда существуют ломовые, верховые лошади, рысаки, пони. Каждая из них воплощает особую разновидность лошадиной функции.

Стало быть, согласно Джеймсу, оправданы любые версии человеческого опыта. Истинной же можно считать ту, которая позитивно влияет на человека. Следовательно, идеальность поведения может измеряться степенью его приспособленности к конкретным и эффективным действиям. Возможна ли, например, абсолютная оценка успеха при разнообразии жизненных условий и несовпадающих воззрений на них? Святой Павел с биологической точки зрения был неудачником, потому что оказался обезглавленным. Но его жизнь в более широком историческом контексте рассматривается совсем иначе...

Философия Джеймса оказалась предшественницей различных направлений в психологии: бихевиоризма Скиннера, экзистенциальной психологии, гештальт-теории, рожерианских представлений о самости. Но самое главное, он был первым трансперсональным психологом.

Основные работы Джеймса — «Принципы психологии» (1890), «Многообразие религиозного опыта» (1902) и «Прагматизм» (1907) — продолжают быть актуальными. Вопросы, которые он поставил, до сих пор не нашли ответа, и все в большей степени оказываются в центре обсуждения современной психологии и философии¹.

Джеймс писал едва ли не обо всех аспектах человеческой психологии, от функционирования ствола мозга до религиозного экстаза, от восприятия пространства до психического медиумизма. Он часто рассматривал противоположные стороны вопроса с одинако-

¹ Майков В., Козлов В. Трансперсональная психология. Истоки, история, современное содержание. М., 2004. С. 93—92.

вым блеском. Не было предела джеймсовской любознательности и не было теории, даже среди мало популярных, с которой ему не интересно было бы поиграть. Он концентрировался на понимании и объяснении основных единиц мышления. Его интерес привлекали фундаментальные понятия, такие как характеристики, мысли, внимание, привычка, чувство рациональности. Его больше интересовало внимание как таковое, чем объекты, на которые кто-то обращает внимание; его больше удивлял сам феномен привычки, чем особые привычки и их сочетание.

Личность, по Джеймсу, возникает как взаимодействие инстинктивных и привычных граней сознания, а также личных волевых аспектов. Патологии, персональные различия, стадии развития, тенденции самоактуализации и все остальные — это формы организации основных строительных блоков, представленных природой и обработанных эволюцией. При внимательном чтении нетрудно обнаружить противоречия в его теоретических представлениях. Он сознавал это, называя плюралистическим мышлением, обоснованием, действительным для одного случая, но недействительным для другого. Джеймс считал, что психология не является еще зрелой наукой и не располагает достаточными знаниями, чтобы формулировать основные законы восприятия и чувствования или описать природу сознания. Так что он легко мирился со взглядами, которые противоречили его собственным.

Некоторые теоретики уклоняются от кажущейся парадоксальности личности как чего-то одновременно непрерывного и постоянно изменяющегося. Джеймс же предложил решение, основанное на том, как переживается мысль. То, что наличествует в данный момент, сознательно или нет есть личность. Каждая проявляющаяся мысль берет часть своей силы, фокусировки, содержания и направления из предыдущих мыслей. Сознание, таким образом, не представляется самому себе разделенным на кусочки. Такие слова, как «цепь» или «последовательность», не описывают его адекватно, как оно представляется непосредственно. Оно не есть что-то связанное: оно протекает. Говоря о нем впредь, мы будем называть его потоком мысли, или сознания, или субъективной жизни.

Этот поток непрерывен. Джеймс (как позже Фрейд) основывал многие свои идеи о ментальном функционировании на предпосылке непрерывности мысли. Даже при восприятии разрывов они не сопровождаются чувством нарушения непрерывности. Например, просыпаясь утром вы не спрашиваете в удивлении, кто это проснулся, вам не нужно бежать к зеркалу, чтобы убедить себя, что сознание, с которым вы проснулись, является тем же сознанием, с которым вы легли спать.

Джеймс предпочитал абсолютам, таким как Бог, истина или идеализм, личный опыт и обнаружение того, что способствует самосовершенствованию человека. Постоянная тема его писем — возможность личной эволюции, наличие в каждом внутренней способности изменять свое положение и поведение. Он приходит к выводу, что стремление к развитию опирается на некий резервуар определенного рода опыта, латентного или осознанного.

Опираясь на свое исследование психологии и склоняясь к религии личного Бога, Джеймс доказывал, что наиболее сильные мотивы личной веры — субъективные. Уверенность веры в подсознании, то, что она существует параллельно или даже независимо от догматов официальных религии и морали, вовсе не обесценивает религиозных переживаний. Разум — стихия всеобщего. Люди пользуются одной и той же логикой, изучают одни и те же теории. Источник же индивидуации, а стало быть, и творчества, свободы воли, самоутверждения — иррациональная часть психики.

Написанная в самом начале прошлого века книга У. Джеймса «Многообразие религиозного опыта» претендует на всепроникающее постижение феномена религии. По существу, это своеобразная энциклопедия мистических переживаний, свод исповедей святых и пророков, размышление над интуитивными прозрениями, к которым автор относится с предельным вниманием и исследовательской пытливостью. Джеймс отвергает бесстрастное, умозрительное, чисто интеллектуальное толкование религии.

Столетие только начинается. Философы все еще говорят о неостановимом процессе секуляризации. Едва ли не все крупные ученые предшествующего века, кроме русских философов, убеждены, что наука вытеснит религию. Рождается утилитарное позитивное миропознание. Религиозный ренессанс кажется немислимым. В моде рационализм, высокомерно претендующий на разгадку всех секретов бытия. На этом рассудочном фоне Джеймс пытается обмирщить философию, т.е. приблизить ее к глубинным, сокровенным переживаниям конкретного человека, святого или грешника...

С этой точки зрения основные идеи автора кажутся подчас пророческими, по крайней мере, значительно опережающими время. Джеймс еще ничего не знает о двух мистических волнах, которые захлестнут западный мир в грядущем столетии. Рассуждая о том, что не следует смешивать экзистенциальную проблему с проблемой ценности, он только предвосхищает экзистенциальный опыт, опыт философии существования. Брошенное им замечание о том, что философия основана на вере, — своего рода предтеча ясперсовской философской веры.

Раскрывая психологические предпосылки религии, Джеймс упоминает психоанализ. Однако это учение к тому времени еще не выявило свой богатейший потенциал. Автор описывает огромный материк сублиминального сознания, иначе говоря, подсознательного. Но Джеймс еще далек от того, чтобы вооружиться психоаналитическим методом. Он высказывает догадку, что подсознательное, поскольку оно не проникает в сознание, предстает перед индивидом как нечто извне олицетворенное... Это, вообще говоря, только подходы к психоанализу.

Зато Джеймс ясно формулирует гипотезу, согласно которой разумное сознание — лишь одна из форм освоения мира. Несомненно, существуют и другие способы мироощущения. Они отделены от интеллекта тонкой перегородкой. Сегодня мы называем эти иные готовые и определенные формы духовной жизни измененными типами сознания. Без них, по мнению Джеймса, представление о мире не может быть законченным. Более того, как показывает автор, нельзя непогрешимо судить о других реальностях бытия только с позиции разума.

Итак, дистанция между Джеймсом и современным уровнем сознания — почти столетие. Он, судя по всему, устарел в теоретической конкретике. Но было бы неосмотрительно, зная о новых исследовательских подходах и открытиях, полагать, будто его труд интересен только историкам философии и психологии. Напротив, затрагивая интимные стороны чело­веческого духовного опыта, исследователь ведет нас по тайным закоулкам души, показывает скрытые пласты духа. Его труд ставит множество проблем, которые приобрели сегодня поразительную актуальность. Что касается конкретных теоретических положений, то они отнюдь не утратили своей эвристической силы.

Почти одновременно с А. Бергсоном Джеймс отождествил опыт с нескончаемым потоком сознания. Бергсон полагал, что религиозные взгляды оказываются следствием жизненного порыва, специфическим противовесом рациональных установок. Разум отчуждает индивида от привязанности к жизни. Отсюда французский философ выводит две функции религии. Первая — биологическая, позволяющая погрузить человека в поток жизни. Вторая — гражданская, укрепляющая узы индивида с обществом. В целом же религия сохраняется на протяжении многих тысячелетий.

В той же мере и Джеймс толкует религиозное чувство как начало творческое и созидательное. Поскольку человек зависим от Универсума, он вынужден добровольно идти на жертвы и самоотречение. Здесь значение религии непереоценимо. Ведь наука не заботится, отразятся ли ее теории на жизни человека. Она абсолютно безразлична к внутреннему сокровенному опыту индивида, к ценностному

измерению бытия. Вот почему религия сохраняется на протяжении многих тысячелетий.

Бергсон и Джеймс рассматривали предназначение религии с точки зрения ее воздействия на жизнь людей. Религия позволяет индивиду сохранить внутреннее спокойствие, подавить страсти и аффекты. Стало быть, вопрос о том, есть ли Бог, замещается другим: оправдана ли религия прагматически? Поскольку не вызывает сомнений ни полезность набожных чувств, ни их воздействие на жизнь людей, судьба религии оказывается зависимой от постижения человеческой природы. Рождается, стало быть, чисто эмпирический критерий ценности религии. Он обнаруживается в степени пригодности ее результатов для жизни.

Отчего же религиозный опыт столь разнолик? Почему он так разнообразен? Нормально ли вообще положение, что существует много религиозных типов, сект и вероучений? Ответы на эти вопросы Джеймс ищет в философско-антропологических откровениях. Он полагает, что религия отражает разные стороны человеческих потребностей. Протестантизм, например, уступает католицизму в красоте и эстетике. Однако он отзывчиво откликается на иные человеческие свойства.

С одной стороны, согласно Джеймсу, в воздухе носится представление, согласно которому религия — это анахронизм, который уже превзойден просвещенными людьми. С другой стороны, потребность в утешении становится все более обостренной, трудноутолимой... Неоспорим и факт разнообразия суждений о религиозных феноменах. Как должна относиться к этому рождающаяся наука о религиях? Разве они могут быть одинаковыми? Нет, сама наука о таинственных мистических явлениях может взять на себя роль религии.

Книга Джеймса до сих пор остается непревзойденной по проникновению в тайны мистического опыта. Попытка выявить признаки мистики, к сожалению, не получила в последующей традиции столь глубокого подхода. Слово «мистика» (от греческого «таинственный») родилось, как считают специалисты, от глагола «мыин», который означал «закрывать глаза и рот». Вероятно, первоначальный смысл был связан с обетом хранить молчание, быть посвященным в мистерии. Это были тайные культы, которые представляли собой подпольные пережитки догреческой религии поклонения Матери Земле. Они сохранялись в гомеровскую и более поздние эпохи. Во времена классической Греции сама тайна, которая скрывалась от посторонних, называлась «мистикой».

Суть мистического мироощущения сводится в общем к представлению о двойственности мира. За привычным, каждодневным

угадывается иное бытие. Стремление вступить в прямой контакт со сверхъестественным и составляет, по существу, психологическую основу мистики. В этом смысле мистика древнее религии. Она составляет базу почти всех без исключения религий. Все вероисповедания, всегда во все времена и у всех народов, будь то сектанство, ортодоксальные религии или православие, всегда имели и имеют в себе мистическое начало.

Однако было бы ошибкой поставить знак равенства между религией и мистикой. Последнее имеет более узкий смысл. В толковании Джеймса под мистикой подразумевается такой тип религии, который подчеркивает непосредственное общение с Богом, интимное сознание божественного присутствия. Мистика — это религия в ее наиболее напряженной и живой стадии. Такой же точки зрения придерживался позже и немецкий социолог Макс Вебер. Он считал, что в некоторых религиях мистика присутствует в ослабленном варианте. Но, по его мнению, религиозное мироощущение древнейших народов, например, проистекает из мистико-экстатических источников, а не из отношения к надмирному богу-творцу.

Ученые подчеркивают, что все корни религиозной жизни, как и центр ее, мы должны искать в мистических состояниях сознания. Джеймс выделяет четыре главных характерных признака, которые служат критерием для различения мистических переживаний. Первый из них — **неизреченность**. Иначе говоря, человек, прошедший через мистический опыт, будь это неожиданное обретение знания, как у средневекового мистика Якова Бёме, или исповеди людей после клинической смерти, не может изложить собственные ощущения и обретенные впечатления на обычном посюстороннем языке.

Американский философ выдвигает предположение, будто мистические состояния скорее принадлежат к эмоциональной сфере, нежели к интеллектуальной. Традиционные предпосылки теории познания мало что проясняют в содержании мистического опыта. Он трудно выразим на языке привычных образов вовсе не потому, что носит чувственную природу. Ведь, казалось бы, такого рода впечатления, если они внерациональны, вполне могут быть пересказаны с помощью символов и иных архетипических образов.

О неизреченности как признаке мистического опыта говорил и Р. Штейнер. В работе «Христианство как мистический факт и мистерии древности» он отмечал, что преображенная личность, т.е. та, которая обрела мистический опыт, «не находит достаточно высоких слов для выражения значительности своих переживаний». Не только образно, но и в высшем реальном смысле, по мнению Р. Штейнера, личность, которая соприкоснулась с трансцендентальным миром,

оказывается для самой себя как бы прошедшей через смерть и пробудившейся к новой жизни. Для такой личности понятно, что никто, не переживший того же, не в состоянии правильно понять ее слов. Так было, в частности, в древних мистериях. Эта «тайная» религия избранных существовала наряду с религией народной.

Р. Штейнер в своих работах подробно описывает тайный смысл мистерий как феноменов культуры. Он ссылается, в частности, на Плутарха, который сообщает о страхе, испытываемом посвященным. Древнегреческий историк сравнивает это состояние с приготовлением к смерти. Посвящению предшествовал особый образ жизни, призванный привести чувственность под власть духа. Пост, обряды очищения, уединение, душевные упражнения — все это предназначалось для того, чтобы проработать мир своих низших ощущений. Посвящаемый вводился в жизнь духа. Ему предстояло созерцание высшего мира.

Обычно мир, который окружает человека, обладает для него статусом реальности. Человек осязает, слышит и видит процессы этого мира. То же, что возникает в душе, не является для него действительностью. Но бывает и так, что люди называют реальным именно те образы, которые возникают в их духовной жизни.

Мистический опыт невыразим. В человеке есть нечто, что вначале препятствует ему видеть духовными очами. Когда посвященные вспоминают, как они проходили через опыт мистерий, они ссылаются именно на эти трудности. Р. Штейнер ссылается на древнегреческого философа-киника, который повествует, как он отправился в Вавилон, для того чтобы последователи Зороастра провели его в ад и обратно. Он рассказывает, что в своих странствиях переплывал через великие воды, проходил через огонь и другие испытания.

Мисты, т.е. люди, прошедшие через мистический опыт, рассказывали о том, как их устрашали обнаженным мечом, с которого струилась кровь. Однако непосвященным трудно понять реальность того, о чем говорится. Мистический опыт не адекватен земному. Эти рассказы понятны, когда человеку известны этапы на пути от низшего познания к высшему. Ведь посвященный сам испытывал, как вся твердая материя растекалась подобно воде и он утрачивал под собой почву. Все, что прежде ощущалось им как живое, было убито. Как меч проходит через живое тело, так дух прошел через чувственную жизнь. Человек видел струившуюся кровь чувственного мира.

Признак мистического опыта, на который ссылаются Джеймс и Штейнер, на самом деле может характеризовать духовную практику

такого рода. Но является ли он сущностным? Можно ли через него выразить феномен мистики? По нашему убеждению, неизреченность не передает глубины данного феномена. Мистический опыт трудно воспроизводится устоявшими средствами не потому, что он эмоционален по природе и чужд по интеллекту. Во-первых, нередко мистические видения по своему характеру как бы имитируют работу мысли. Например, сапожник Я. Бёме, будучи безграмотным, не зная никаких иностранных языков, тем не менее изложил полученную им в галлюцинаторном опыте картину мироздания. Она даже получила у него своеобразное доктринальное обоснование. Разве в этом случае можно говорить о показаниях чувств, а не интеллекта?

Неизреченность как признак мистического опыта связана вовсе не с тем, что он укоренен в чувственной природе человека. Скорее можно говорить о том, что сам этот опыт не имеет конкретных аналогов в земной жизни. Специфика мистических переживаний иная, нежели обычные повседневные впечатления бытия. В них нет различения эмоционального и рационального, ибо это целостный, универсальный опыт.

Люди, пережившие клиническую смерть, с трудом приискивают слова, чтобы рассказать о встрече со Светоносным существом, об отделении души от тела, о странствиях души. Невыразимость этих ощущений обусловлена вовсе не тем, что они отгорожены от показаний рассудка. Скорее речь идет о приобщении к неземному, потустороннему опыту. Следовательно, дело не в том, что для оценки симфонии нужно иметь музыкальное ухо, как это подчеркивает Джеймс. Тот, кто не обрел мистический опыт, остается невосприимчивым к нему, ибо это нечто принципиально иное...

Второй признак мистического опыта — *интуитивность*. Джеймс подчеркивает, что хотя эти состояния относятся к сфере чувств, они тем не менее являются особой формой познания. Человек проникает в глубины истины, закрытые для трезвого рассудка. Это своего рода откровения, моменты внутреннего просветления. Разумеется, мистический опыт по самой своей природе сопряжен с интуицией. Однако можно ли признак считать базовым? Ведь интуиция сопровождает и научное творчество.

Никто как будто не оспаривает тот непреложный факт, что интуиция — благословенный человеческий дар. Однако в традиционной теории познания она вовсе не выглядит вольноотпущенницей беспокойного рассудка. О ней вспоминают, когда всепроникающий ум достигает пределов усталости, возникают паузы в процессе продвижения к истине. Тогда интуиция оказывается востребованной. Подспудная работа сознания начинает плодоносить. Искра озаре-

ния венчает аналитическую работу интеллекта, демонстрируя неисчерпаемый потенциал рефлексии. Так, разум берет на вооружение тончайшие механизмы бессознательного творчества, внезапного просветления.

Известно, что большинство научных открытий совершается самым непредвиденным способом. Рефлексивное мышление действительно очень тесно связано с творческим порывом. Научное напряжение в чем-то сродни художественному. Бертран Рассел утверждал, что Альберт Эйнштейн при открытии теории относительности начал с поэтического проникновения в истину. Немецкий химик А. Кекуле пришел к идее бензольного кольца (циклическая формула бензола), потому что ему показалось, будто эта формула напоминает змею, хвост которой находится в пасти.

Что же следует из этих примеров? Без интуиции не может быть человеческого искания истины... Но какова ее собственная роль в обостренном сознании реальности? Выходит, она годится только для подпорки? Не будь разума, она явилась бы слепым поводырем. Интуиция, стало быть, дополняет интеллект, но при этом не может соперничать с ним в постижении мира. Как самостоятельное средство познания интуиция не обладает важнейшими свойствами, которыми можно характеризовать интеллект.

Джеймс много размышляет об интуиции не только в связи с мистическим опытом. Он отмечает, что она идет вразрез с умозаключениями рассудка. Однако такое сочетание нашей интуиции и разума могло создать такие великие мировые учения, как буддийская и католическая философии. По мнению Джеймса, непосредственное, интуитивное убеждение таится в глубине нашего духа, а логические аргументы только поверхностное проявление его... В трансе возможны настоящие метафизические откровения.

Интуитивное познание сродни мистическому опыту. В то же время мистика невозможна без интуитивности, на чем, собственно, и настаивает Джеймс. Она приоткрывает некую реальность, которая предстает в своей целостности и неразъемности. Интуиция кажется фрагментарной не только по отношению к логической конструкции. На самом деле она всеохватна и всепроникающа. Вот почему в наивном, дофилософском сознании есть здоровый реализм, универсальное чувство бытия, которое в известной мере было рассечено и умерщвлено развитием рационализма.

Интуиция — базисный природный дар человека. Фантазируя, предвосхищая события, он как бы реализует собственную природу. Именно так трактовал эту проблему, скажем, известный философский антрополог Арнольд Гелен. Для человека, по его мнению, ва-

жен не только наличный жизненный опыт, но и опыт возможного, представимого через фантазию. Он поэтому рассматривал человека как фантазирующее существо, способное войти в реальность через интуицию.

Именно философские антропологи пытались понять: не потускнел ли присущий нам дар воображения? Не потеряли ли мы в себе драгоценные свойства мечтателей? Куда делись фантазеры, создатели воздушных замков? Почему наша повседневность утратила поэтическое измерение? Даже наши сны стали будничными, тревожными, уныло-достоверными. А помнится, Платону приснился лебедь, опустившийся на его грудь...

Может быть, именно аналитическая традиция приглушила фундаментальные интуитивные способности человека? В мистическом опыте эти задатки развивались с предельным напряжением. Мистическое погружение в себя, по мнению Н.А. Бердяева, есть всегда выход из себя, прорыв за грани. Мистика всегда учит, что глубь человека более чем человеческая, в ней кроется таинственная связь с Богом и миром. «В мистике есть духовное дерзновение и почин внутреннего человека, глубочайших глубин духа»¹.

Проблема соотношения интуиции и разума широко обсуждается в современной философии. Много пишут, например, о сопоставлении науки и искусства, интеллекта и творчества. О чем идет речь? Разум не может претендовать на абсолютную истину, но тем не менее результаты его деятельности объективны, тогда как интуиция предельно субъективна. (Джеймс напоминает об общеобязательности выводов разума.) Художественное творчество в известной мере вневременно. Не случайно, скажем, Стендаль и Ван-Гог хотя и отвергали расхожие стандарты общества, в котором жили, в то же время болезненно воспринимали синусоиду собственной популярности. Общественное мнение могло свести к нулю ценность их фантазий.

Наука, как полагают, строится на объективных и вещественных доказательствах. Научное мышление пытается освободиться от ценностного подхода. Аналитическое сознание вбирает в себя многоликий жизненный опыт. Оно всегда открыто для уточнений. Результаты теоретических изысканий не зависят от диктата личности. Интуиция же не подлежит коррекции, она захватывает крайне незначительный сектор человеческой субъективности.

Однако можно ли абсолютизировать эти опознавательные знаки? В научном творчестве многое сопряжено с личностью ученого.

¹ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 499.

Порою теоретические догадки столь индивидуальны, внезапны, точно рождается бессмертное художественное произведение. Внутриатомная константа, плод гениального творческого воображения Макса Планка, через два десятилетия оказалась поразительным сцеплением волновой и корпускулярной картины мира, которые взаимно исключали друг друга. Именно так оценивал французский академик Р. Латарже в 1930-х годах так называемые соотношения неопределенности В. Гейзенберга и принципа дополнительности Нильса Бора. Он писал о том, что через половину тысячелетия работу Планка можно будет читать с тем же восхищением, с каким сегодня мы рассматриваем скульптуры Микеланджело в усыпальнице Медичи...

Выходит, великие творения науки и искусства в чем-то сходны? Однако, согласно современным взглядам, между ними остается существенное различие. Научное творчество выстраивается по непреложной логике собственного развития. Открытие, подготовленное теоретическим прогрессом, по существу, ждет своего автора. Не родился бы, скажем, Ньютон, разве его законы вошли бы в современную физику? Разумеется, они родились бы и оказались сопряженными с другими именами...

Но если б не было Моцарта, разве другие композиторы, скажем, Мессиян, Менотти и Бриттен, создали бы моцартовского «Дон-Жуана»? Ничего подобного. Они сотворили бы совсем иной художественный мир... Что же происходит в акте творческого озарения? Многие исследователи говорят о роли интуиции, эмоций. Другие отдают приоритет строгой мысли. Одни призывают к фантазии и выдумке, другие, напротив, прокламируют только устремление к истине. Кое-кто настаивает на свободе самовыражения, на самоотрешенности и творческих муках. Иные, напротив, предостерегают от спонтанности усилий и толкуют об интеллектуальной самодисциплине.

Итак, никому не приходит в голову принижать достоинство интуиции. Ей воздают должное, но только в определенных пределах, когда она выверена разумом. Пожалуй, никто не выразил такую концепцию лучше В.С. Соловьева. Рассуждая, скажем, об абсолютном первоначале, он указывает на центральную идею, которая, по его словам, дается только умственному созерцанию или интуиции. Способность к такой интуиции, как он полагал, есть действительное свойство человеческого духа. Но именно поэтому «содержание абсолютного», подмечает Соловьев, «может и должно быть оправдано рефлексией нашего рассудка и приведено в логическую систему...»

Глубоко изучение работы Джеймса позволяет, по нашему мнению, оспорить воззрение русского философа. Интуиция вовсе не является выхлопным клапаном для познающего ума. Она служит вполне самостоятельным и самодостаточным средством мировос-

приятия. Более того, древний гнозис, вообще базировался не столько на аналитическом размышлении, экспериментальном практикуме, сколько на созидательном, всеохватном и интуитивном постижении реальности.

Джеймс указывает также на два других признака (кроме неизреченности и интуитивности) мистического опыта, которые, по его мнению, нельзя рассматривать как базовые. Они менее значительны, чем первые, хотя и часто встречаются. Один из них — *кратковременность*. Мистические состояния не имеют длительного характера. После их исчезновения трудно воспроизвести в памяти их свойства. Однако в результате многочисленных возвращений они способны обогатить и расширить душу.

Действительно, мистические переживания охватывают человека на непродолжительный срок. Это как бы кратковременный рейд в иное бытие. Оно не может продолжаться слишком долго. Однако Джеймс проходит мимо другого, не менее значимого, как нам кажется, признака мистического опыта. Дело в том, что время внутри экстатических переживаний вообще протекает иначе. Оно не соотнесено с земным, посторонним.

Мистический опыт динамичен, насыщен, скоротечен. Иногда впечатления, которые захватывают человека, представляются длительными. Человек вспоминает всю собственную жизнь. Внутри души происходит много неожиданных событий. Кажется, будто протекла целая жизнь. Однако на самом деле все это может длиться в земном измерении всего две-три минуты.

Четвертый признак мистического опыта, по Джеймсу, *бездеятельность воли*. Мистик начинает ощущать свою волю как бы парализованной или даже находящейся во власти какой-то высшей силы. Обладает ли мистическое переживание этим свойством? Возможно, хотя сам же философ подчеркивает, что проникнуть в мистический экстаз иногда можно только через волевое напряжение. Встречаются факты, когда человек, захваченный мистическим опытом, демонстрирует волевые импульсы. Например, переживший клиническую смерть хочет вернуться к жизни, и светonosное существо отпускает его...

Названные Джеймсом признаки мистического опыта, как нам кажется, не столько демонстрируют его природу, сколько эмпирически описывают его для тех, кто не погружен в данное состояние. Впрочем, философ и сам обозначает избранную им методику анализа религиозных феноменов. Он пытается понять их не изнутри, а с точки зрения человеческих потребностей, многообразия жизненного опыта. Однако он справедливо указывает: истина мистического характера существует только для тех, кто находится в экстазе. Она непостижима ни для кого другого...

Сегодня после десятилетий, которые надолго отсекали нас от мировой культуры, мы осознаем, что мистика — отнюдь не свод наивных иллюзий, слепых верований, затемняющих ослепительный свет разумности. Это прежде всего древняя духовная традиция. Она обладает солидным прогностическим потенциалом, мировоззренческой пронизательностью. Мистика — это предварение творческой религиозной эпохи.

Современный человек, зачарованный успехами науки, с подозрением относится к интуитивным формам постижения реальности. Между тем древние знали гораздо больше, чем мы. В этом одно из поразительных открытий современной науки. Физики, создающие картину мироздания, обнаруживают контуры своих космогоний в индийской и буддийской тантре. Химики высказывают предположение, что их наука — ответвление утраченной алхимической символики. Биологи констатируют известную истари способность мельчайшей клетки воспроизводить целостность живого существа. Реаниматоры читают как некое пособие тибетскую «Книгу мертвых», написанную двенадцать веков назад. Психологи, разъясняющие природу фантомов сознания, обращаются к шаманизму. Культурологи озадачены потрясающими провозвестиями, заключенными в текстах далекой старины. Астрологи предвещают события...

Культура, судя по всему, это не единый процесс, напоминающий заполнение резервуара. В ее развитии бывают утраты, зоны забвения, вычерки. Но возникают и возвраты, дальние оклики, диалоги давнего и актуального. Мистический компонент культуры у нас тщательно вытравляется. Любое произведение, выпадающее из узкотрактуемой рационалистической традиции, замалчивалось или изобличалось. Философ, опирающийся на интуицию, оценивался как иррационалист. Слово «мистик» приобретало негативный смысл. Между тем мистика обладает несомненным прогностическим потенциалом. Она является специфическим, но полноценным типом знания. В нем скрыты мощные обновленческие тенденции культуры.

Мистик полагает, что приобщиться к тайнам Вселенной можно не только путем размышления, эксперимента, анализа, но и посредством интуиции. Но мистика опиралась не только на интуицию. На протяжении веков они вели тонкую и своеобразную работу с человеческой психикой. Они пытались понять тайны подсознательных, глубинных предощущений. Опыт медитации, т.е. предельного духовного сосредоточения, многодневных постов, умерщвления плоти, рождал, разумеется, какие-то мысли, позволял приобщаться к тайнам мироздания.

Обратимся, скажем, к христианству. Обряд крещения в нем предполагал погружение человека в воду, этот обычай восходит к древним христианам. Расчет делался на то, что, оказавшись без ды-

хания, человек сможет освободить потенциал интуиции, обрести глубокий духовный опыт. Угасающее сознание прорвется к непостижимым тайнам.

Между наукой и мистикой существуют многомерные связи. Именно в мистике родилась идея всеохватности, универсальности, цельности мира. Но разве наука исходит не из тех же предпосылок? Оказывается, нет, во всяком случае не всегда... Были эпохи, когда мистика дополняла науку, но, избавившись от смутного интуитивного постижения бытия, наука кое-что утратила. Она стала теснить интуицию, дробить познание.

Великие мистики средневековья Я. Бёме, Парацельс, Майстер Экхарт обладали огромным гностическим даром. Это подчеркивает Н.А. Бердяев: «Ведь должно признать, что истина может открываться через искусство Данте и Достоевского или через гностическую мистику Якова Бёме в гораздо большей степени через Когена или Гуссерля»¹. Общеобязательность научного сознания — вовсе, по мнению философа, не единственный прорыв к истине...

Самая сильная сторона большей части оккультных учений — это представление о космичности человека. Только мистики хорошо понимали, что все происходящее в человеке имеет мировое значение и отпечатывается на космосе. Знали они также, что душевные стихии человека — космичны, что в человеке можно открыть все наслоения мира. Например, гнев для мистиков — не только стихия человеческой души, но и стихия космоса. Астрология, как подметил Н.А. Бердяев, угадала неразрывную связь человека с космосом и тем прорвалась к истине, скрытой от науки о человеке, не знающей неба, и от науки о небе, не знающей человека...

Проблема приобретает совсем иное освещение, если мы поставим вопрос конкретно: является ли мистический опыт чисто субъективным феноменом или за ним стоит некая реальность? Мистические учения дают развернутую картину мира. Они описывают Вселенную, ее различные ярусы, раскрывают тайны психики, предлагают способы исцеления, толкуют о строении духа. Причем многие представления о мире и человеке в различных мистических учениях совпадают.

Возникает вопрос: откуда взялось это «тайное знание»? Является ли оно плодом досужего ума, фантазии и вымысла или отражает некую реальность, остов иного бытия? Русские философы — Н.А. Бердяев, В.С. Соловьев, К.Н. Леонтьев — полагали, что было бы абсолютным упрощением видеть в мистике фантазмагорию. Напротив, они усматривали в этом феномене древнюю формулу универсального постижения бытия.

¹ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 271.

Н.А. Бердяев считал, что великий русский философ Владимир Соловьев был мистически одаренным. И в самом деле, в творчестве этого мудреца мы находим множество поразительных мистических прозрений. Соловьев, в частности, был убежден в том, что первый, древнейший период человеческой истории воплощал в себе слитность, необособленность всех сфер общечеловеческой жизни. Неразъемны были теология, философия и наука, мистика, изящное и техническое искусство. Жрецы, философы, ученые находились в то время в непосредственном мистическом общении с высшими силами бытия¹.

Действительно, невозможно отделить древнейшую живопись от вааяния и даже зодчества (например, на египетских памятниках). Трудно проследить различие между теологией, философией и наукой. Мистика, изящное и техническое искусство рождаются единым мистическим порывом, представляют собой единое религиозное целое. Эта слитность была в корне потрясена только с появлением христианства...

По мнению Соловьева, истинная, цельная красота может находиться только в мире сверхприродном и сверхчеловеческом. Мистика, стало быть, в его истолковании — это творческое отношение к этому запредельному миру. Вот почему он определяет мистику как «верховное начало жизни общечеловеческого организма»² и объявляет, что в мистике жизнь находится в непосредственной, теснейшей связи с действительностью абсолютного первоначала, с жизнью божественной...

Откуда же в людях столь стойкое и трудноутолимое влечение к откровению и экстазу? Отчего, заглядывая в себя, каждый может обнаружить в душе глубинную потребность в таинстве? Мистика — этот древнейший тип сознания — никогда не угасала совсем вопреки авторитетным прогнозам и экспертизам. В истории европейского человечества, по крайней мере, отчетливо видны так называемые волны мистики. Есть эпохи, словно безразличные к тайноведению, а есть буквально зачарованные им. Средневековье, как показал Соловьев, одухотворено ренессансом древней мистики. Возрождение, напротив, тянется к античным постижениям разума. Просветители кичатся интеллектом, романтики в противовес им погружаются во всеохватный делириум...

В XVI—XVII вв. складываются специфические отношения между мистической традицией и научным знанием. Нередко теоретические открытия совершались именно в рамках оккультного (тайного,

¹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 155.

² Там же. С. 154.

сокровенного) постижения законов мира. Нередко «мистическое» и «научное» составляли в текстах одного и того же автора нечто нерасторжимое. Создавая астрономию, Иоганн Кеплер находился под сильным влиянием идей о небесном совершенстве, а глава английских розенкрейцеров Р. Фладд пытался с помощью кругов, треугольников и других геометрических фигур раскрыть божественную гармонию.

Представители Средневековья и Возрождения унаследовали античную идею о созвучности звездного и подлунного мира. Ученый был одновременно и магом, ибо постигал таинственное. Магия же сводилась к поиску божественных истин в сотворенной природе. Мистическая духовная традиция проникла не только в науку, но и в искусство. Нидерландский художник Иероним Босх создал полотна, содержание которых носит аллегорический, магический характер. Пытаясь расшифровать его картины, многие современные исследователи на Западе, в частности М. Бергман, указывают на то, что их надлежит рассматривать как произведения герметизма.

Французский историк науки Ж. Гальбронн считает, что астрология служит для Кеплера главенствующей частью его космологии, ибо она представляет собой то самое сочленение, которое соединит человека с космосом. Аналогия действительно занимала важное место в научной деятельности одного из основоположников современной астрономии — И. Кеплера. Он, например, увлекался магией цифр, длительное время основывал свои исследования на гамме, которая состояла из семи нот. Однако нельзя забывать, что в период Возрождения и научной революции XVI—XVIII вв. исследование сверхъестественного воспринималось как законная сфера естественных наук. Этой точки зрения придерживались Кеплер, Коперник, Бойль, Ньютон. В той же мере опора на интуицию, фантазийные ресурсы сознания оценивалась как вполне продуктивная дорога к истине...

Математика эпохи Возрождения не просто продолжала разработку геометрии и алгебры, она превратилась в оккультную науку о числе. «Во времена Ньютона, — справедливо отмечает английский физик Д. Бом, теологи и ученые заключили союз, надеясь таким образом решить свои собственные проблемы»¹. Действительно, до конца XVII в. мистика, теология и наука были тесно связаны между собой. И эта полифоничность вовсе не заключала в себе нечто ущербное, криминальное. Напротив, переключка традиций позволяла соотносить каждое открытие с духовными установками, что нередко обогащало процесс тотального постижения мира.

¹ См.: Новые идеи в философии. Ежегодник философского общества СССР. М., 1991. С. 121.

Но затем в судьбе науки произошли существенные изменения. Увлеченная теорией эволюции, достижениями механики, она утратила пафос искания изначальной целостности, универсальности бытия. Духовные корни науки оказались отсеченными. Она во многом потеряла метафизическое, нравственное измерение. Созерцательные, интуитивные компоненты познания стали восприниматься как второстепенные.

Но так едка была его пытливость,
Что разум вскрыл такие недра недр,
Что самая материя иссякла,
Истаяла под оцущью руки...
От чувственных реальностей осталась
Сомнительная вечность вещества...

Эти строки принадлежат Максимилиану Волошину, который предвидел последствия такого движения мысли, когда табу накладывается на все, что не сводится к механизму: «на откровенье, таинство, экстаз...»¹.

Выходит, есть эпохи, где мистика вытравлена? Философы отвергают такое предположение. Скажем, Просвещение кажется эпохой разума, вытеснившей мистику. Но так ли это на самом деле? Стефан Цвейг считал, к примеру, что эпоха Просвещения в целом лишена интуиции. Вселенная представлялась просветителям как весьма совершенный, но требующий усовершенствования механизм. Человек же воспринимался как курьезный мыслящий аппарат. Значит, Просвещение было эпохой разума, вытеснившей мистику? Ничего подобного.

Цвейг пишет о том, что «никогда не был Париж столь жаден до новшеств и суеверий, как в ту начальную пору века просвещения. Перестав верить в легенды о библейских святых, стали искать для себя новых странных святых и обрели их в шарлатанах — розенкрейцерах, алхимиках и филалетах, толпами притекавших сюда; все неправдоподобное, все идущее наперекор ограниченной школьной науке встречает в скучающем и причесанном по философской моде парижском обществе восторженный прием. Страсть к тайным наукам, к белой и черной магии проникает повсюду, вплоть до высших сфер»².

Человек порою и сам не ведает, что, вопреки себе и своим помышлениям, он впадает в лоно мистики. Этот парадокс подметил Николай Бердяев. Он отмечал, что глашатаи позитивной эры, отвергая религию, вовсе не являли собой идеал рассудочной непогрешимости. Очищая себя от суеверий, они взращивали поразительные

¹ *Волошин М.* Избранные произведения. М., 1988. С. 300.

² *Цвейг С.* Собр. соч.: В 12 т. М., 1956. Т. 6. С. 135.

иррациональные фантомы. Огюст Конт, к примеру, был верующим по своей психологической природе. Но дело не только в этом. Рассуждая о крахе религии, он одновременно бессознательно сближал человечество с вечной женственностью христианской мистики. Да и само его учение напоминало культ, близкий к католичеству.

Людвиг Фейербах называл себя религиозным атеистом, но в то же время оказался страстным глашатаем новой религии человечества. Герберт Спенсер причудливо соединял в собственной доктрине веру в непознаваемое и в мировое развитие.

Итак, мистика — это Гнозис, своеобразная форма постижения мира. «Око пророческого знания, — говорится у Джеймса, — открывает то, что сокрыто от очей разума». Мистический опыт подрывает авторитет немистического сознания, основанного только на рассудке и чувствах. Он показывает, что последнее представляет собой только один из видов сознания. Мистический же опыт предельно многолик и разнообразен.

При обсуждении этой проблемы (действительно ли мистика разнохарактерна) в современной литературе просматриваются по крайней мере три возможных версии. Первая сводится к тому, что все виды мистического опыта в его описании едины. Вторая относит идентичность только к самому опыту, подчеркивая вместе с тем, что способы фиксации этих всегда тождественных друг другу переживаний обусловлены культурно-религиозной символикой. Наконец, еще одно предположение: мистический опыт разнообразен, может быть типологизирован. Однако его описание ограничено языковыми и культурными рамками.

В какой мере можно доверять мистическому опыту? Иначе говоря, раскрывает ли некие фантомы сознания или демонстрирует феноменологически достоверную реальность. В работе У. Джеймса это формулируется так: «Является ли чувство присутствия божества доказательством существования последнего?» Окончательный ответ на этот вопрос был бы, вероятно, разгадкой всех таинств бытия.

Понятное дело, нужно проводить различие между духовным опытом и теми онтологическими достоверностями, которые, возможно, проступают в нем. По крайней мере, не следует с порога отмечать допущение, что в мистическом опыте обнаруживается иное бытие. Но разве, кроме того, размышление над загадками сознания как такового не может увлечь исследователей?

Судя по всему, никаких окончательных характеристик мистического опыта нет. Любые признаки его, в том числе и те, которые выделяет У. Джеймс, относятся к различным видам опыта — этическому, естественному, религиозному. Это дает основание говорить о том, что существует многообразие инсайтов, которые позволяют проникнуть в глубины истины. Но в той же мере можно говорить и о многообразии истин.

Мистический опыт, несомненно, архетипичен. Однако вряд ли есть основания говорить об универсальных общих характеристиках мистицизма для всех культур, религий и цивилизаций мира. Разумеется, многие современные исследователи пытаются представить сущностное единство мистического опыта, описанного в различных культурных и религиозных традициях. Актуальным, однако, остается вопрос: является ли мистический опыт чисто субъективным феноменом или он обладает статусом своеобразной действительности и представляет собой метафизическую реальность?

Благодаря интуитивным прозрениям современных ученых изначальная простота может явиться в акте целостного, всеобъемлющего взгляда, как это происходило, например, в мистическом озарении древнего шамана. Вот почему рождается сегодня множество провозвестий, которые формируют научную парадигму, но являются результатом фантазийной работы ума.

Действительно ли разум присутствует во всех формах материи? Можно материю, жизнь и сознание рассматривать как уровни эволюционного развития? Верна ли гипотеза, что форма взаимодействует с энергией? Физики, например, все чаще склоняются к убеждению, что сама окружающая нас реальность призрачна. Бытие многолико и зыбко. Но для мистика такое откровение — совсем не новость. В древнеиндийских учениях Майя — это магическая сила сотворения. Она же иллюзия, видимость, фантом. За внешней данностью скрывается нечто иное. Реальность изменчива, но можно привыкнуть к одному из ее образов. Эту древнюю интуицию пытается осмыслить современная физика, которая также наталкивается на обманчивость кажимости, на идею множественности фантомных миров.

Мистика — это, стало быть, вера в возможность непосредственного общения человека со сверхъестественным началом или убеждение в возможности сверхопытного и сверхчувственного познания. Речь идет о совокупности явлений и действий, которые каким-то образом связывают человека с тайным существом, с непостижимыми силами природы, независимо от условий пространства, времени и физической причинности.

Можно, следовательно, говорить о мистике как о поиске истины и реальности, которая выходит за пределы чувственной и интеллектуальной сфер. Этот поиск, не опосредованный чувством или разумом, носит характер личной страсти. Он позволяет войти в такие просторы, которые недоступны обычному познанию. Это непосредственное постижение бытия и смысла всего сущего, включая и наше сознание.

Мистик видит единство там, где обычный взор усматривает лишь многообразие и разобщенность. Мистический опыт — особый

вид сознания. Оно в этом значении нечувственно и неинтеллектуально. Мистическое сознание улавливает изначальное единство всех вещей. В этом океаническом сознании устраняются различия между индивидом и миром...

Работы Джеймса чрезвычайно расширили представление о человеке и его внутреннем мире. Обратив внимание на мистические феномены, американский философ показал неисчерпаемость внутреннего мира человека, его глубину. Он значительно расширил спектр проблем, относящихся к сокровенным, интимным состояниям человека. Сегодня многие из идей Джеймса получили развернутое освещение в трансперсональной психологии.

Вопросы для повторения

1. Почему можно считать Джеймса одним из основателей психологии личности?
2. Каковы, по Джеймсу, признаки мистического опыта?
3. Каков вклад Джеймса в постижение человека?
4. Какое из мировых психологических направлений продолжает традиции Джеймса в области психологии личности?
5. Что позволяет судить об архетипичности мистического опыта?

Библиографический список

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
2. Гуревич П.С. Роптания души и мистический опыт (Феноменология религии У. Джеймса) // Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993.
3. Майков В., Козлов В. Трансперсональная психология. Истоки, история, современное состояние. М., 2004.
4. Павлова Л.Е., Гуревич П.С., Хорьков М.Л. Философское благовестие прагматизма // Джеймс Уильям. Воля к вере. М., 1997.
5. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Вл. Соловьев. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988.

Темы для докладов и рефератов

1. Фрейд и Джеймс — опыт сопоставления истолкования человека.
2. Мистическая духовная традиция.
3. Особенности мистического опыта.
4. Сокровенные пласты человеческой психики.
5. Идея космичности человека.

Образ человека в трактовке К. Ясперса

9

*Сохраняя при себе все свои чувства,
Стоит перед вами изображающий
и демонстрирует вам
Чуждого вам человека.*

Бертольд Брехт

Работа К. Ясперса «Общая психопатология» была защищена ее автором, будущим знаменитым философом, в качестве докторской диссертации в 1913 г. и тогда же вышла в свет в виде отдельной книги. Этот труд охватывает широкий спектр проблем, относящихся к психологии личности. От феноменологии отдельных психических болезней автор восходит к широким философским обобщениям, касающимся человека в целом и его экзистенциальной связи с другими людьми.

Человек и животное

В начале прошлого века *Карл Ясперс* (1883—1969) пытался провести различие между животным и человеком.

В соматическом смысле, т.е. с точки зрения анатомии, физиологии, фармакологии, патологической анатомии и терапии, человек для врача не отличается от животного. В психопатологии же проблема «человеческого» присутствует, можно сказать, всегда: ведь любая психическая болезнь вовлекает в процесс своего развития как дух, так и душу человека, — отмечает К. Ясперс.

У животных также бывают заболевания центральной центральной и периферической нервной системы. Об этом свидетельствуют хотя бы работы по наследованию сиригомиелии у кроликов. Кроме того, существуют такие явления, как лошадиный норов, «гипноз» у животных (не имеющий ничего общего с гипнозом у людей), панические реакции. У животных даже могут развиваться «симптоматические психозы», вызванные органическими поражениями мозга. У них случаются чувствительные, двигательные нарушения (например, бег

по кругу), а также изменения нрава — беспричинная агрессивность, апатия и т.п.

К. Ясперс отмечал, что функциональные психозы в собственном смысле у животных не описаны (наличие истерии у них далеко не доказано). Шизофрения и циркулярное расстройство встречаются у людей всех рас, но у животных их не бывает никогда. Согласно Г. Люксенбургеру, «наличие психозов у животных не доказано; тем более невозможно говорить о том, что животные подвержены наследственным психозам». Люксенбургер, по мнению немецкого философа, совершенно справедливо критикует антропоморфизм, стремящийся «приписать поведению животных человеческую мотивацию». В этом отношении между соматической дисциплиной и психопатологией существует ярко выраженная противоположность. Стремясь выявить исконно человеческое начало в психическом заболевании, мы должны рассматривать последнее как феномен, присущий только человеку. В той же мере, в какой человек выявляет свою специфически человеческую природу, он не может быть сопоставлен с животными.

Ясперс задается вопросом: в какой мере уникальность человека определяет природу его болезни? Если говорить о болезнях тела, то наше сходство с животными настолько велико, что опыты над последними позволяют познать жизненно важные соматические функции человека — пусть даже применение результатов этих опытов представляет значительные трудности. Но понятие душевной болезни человека относится к совершенно иному измерению. Причиной болезни могут быть такие качества человеческого, как неполнота, открытость, свобода и бесконечное разнообразие возможностей. В противоположность животным человек не наделен врожденной, совершенной способностью к адаптации. Ему приходится самому искать путь в жизни. Человек не есть готовая форма, он формирует себя сам. В той мере, в какой он все-таки представляет собой готовую форму, он близок животным.

В психопатологии предметом научного исследования становится человек как таковой; соответственно, наблюдения над животными в данной области бесполезны. Не все в душевной болезни можно объяснить с привлечением одних только естественно-научных категорий. Человек как создатель духовных ценностей, как существо верующее и нравственное пребывает за пределами того, что доступно эмпирическому исследованию.

И все же психология и психопатология животных — в той мере, в какой о них вообще можно говорить, — представляют для нас определенный интерес. Во-первых, они позволяют нам познать некоторые фундаментальные жизненные проявления, которые не чужды

и людям, но которые могут быть более объективно оценены с учетом обширного материала — как, например, привычки, способность к обучению, условные рефлексy, автоматизм, поиска решения методом проб и ошибок, а также отдельные виды разумного поведения. Во-вторых, изучение особенностей жизни животных убеждает нас в том, что предков человека среди зоологических форм нет. Как животные, так и человек представляют собой ветви единого великого древа жизни. Контраст между человеком и животными помогает нам понять действительную основу человеческого бытия.

Общая картина психопатологии

Наука, считает Ясперс, требует систематического и интегрирующего подхода; она стремится искать единство в разрозненном. Процесс накопления психопатологических данных бесконечен, а исследователи пользуются настолько разнородными терминами, что часто не понимают друг друга. Поэтому непременно следует четко обозначить пределы того, что мы действительно знаем.

Одного только суммирования специальных сведений для этого недостаточно. Множество сведений само по себе не имеет единой осмысленной основы; оно не предполагает наличия отчетливо очерченных границ, внутри которых заключалась бы вся совокупность фундаментального знания.

Мы не достигнем цели и в том случае, если ограничимся разработкой представления о структуре человеческого и демонстрацией того, какое место занимают в этой структуре известные нам элементы. Никакой «структуры человеческого» не существует. По природе своей человек — существо незавершенное, и потому он именно как человек недоступен познанию.

Требуемая интеграция, по мнению Ясперса, возможна только при условии, что мы *структурируем наше знание* о человеке на основе фундаментальных принципов и категорий нашего мировоззрения и мышления. Иначе говоря, интегрирующей подход осуществим только при наличии прочной методологической основы. Подобный подход не позволяет научному исследованию выйти за границы, по сторону которых объект как таковой уже недоступен познанию. Чтобы наука могла достичь этих границ, она должна прежде полностью овладеть все тем, что лежит по эту сторону. Истину о человеке мы можем узнать только благодаря соприкосновению с другими людьми и миром, с философией, наукой и историей; и мы не могли бы исследовать других, если бы в нас самих не было основы, обуславливающей наше существование.

Значит, полагает немецкий философ, мы должны участвовать в исследовании всем своим существом и использовать нашу витальную основу как инструмент научного познания. Именно эта основа определяет масштабы, полноту и глубину нашего знания. Науку о человеке в целом нельзя структурировать чисто технически; она ни в коей мере не является общедоступным знанием, ограниченным одной плоскостью. Но нужно структурировать пути и способы нашего познания — так чтобы постижение человеческой природы стало доступно нам во всех возможных измерениях и на всех возможных уровнях. В любом случае подобное структурирование будет способствовать выделению некоторых простых и содержательных фундаментальных признаков и идей, позволяющих представить частности в систематизированном, наглядном виде.

В итоге должна сформироваться целостная картина научной психопатологии. Наше знание не носит связного характера, пока оно ограничивается перечислениями и разрозненными частностями. Такое нестабильное состояние нас не устраивает. Мы стремимся упорядочить множество известных нам частных фактов. Вначале мы просто группируем их, затем исследуем причинные связи (благодаря одному только причинному знанию мы можем до определенной степени воздействовать на ход событий, выявлять то, что скрыто, держать процессы под контролем и предсказывать дальнейшее развитие) и, наконец, прозреваем смысл.

Исследуя бесконечность человеческого бытия, считает Ясперс, мы сталкиваемся с отдельными фактами, посредством которых это бытие объективирует себя. Пытаясь преодолеть безусловные смысловые различия и связать эти факты друг с другом, мы обнаруживаем, что они действительно имеют какую-то общую основу. Мы наблюдаем бесконечные взаимопереплетения и взаимодействия явлений. Один и тот же феномен, будучи рассмотрен с разных точек зрения, может выглядеть как единичный элемент или как совокупность составных частей. Абсолютно простой, неделимый элемент — это нечто столь же условное, как и целостность. То, что на первый взгляд кажется простым, своим происхождением может быть связано с комплексом самых разнообразных условий. Однако исследуя сложные множества, мы можем в конечном счете прийти к пониманию того, насколько они на самом деле просты.

Для того чтобы структурировать и упорядочить всю совокупность нашего знания, мы должны прежде всего собрать воедино все, что мы реально знаем. Повторим, что такой синтез возможен только в методологическом плане, но не как онтологическая теория человеческого вообще. Он подобен карте какого-то воображаемого континента, а скорее схеме возможных маршрутов. Но человек как целое

отнюдь не подобен континенту в географическом смысле, и он не дан нам как «готовый» объект исследования. В отличие от любого другого объекта во Вселенной, человек по природе своей свободен. Мы можем систематизировать методы изучения «человеческого», но нам не дано создать его всеобъемлющую схему. Ясперс не рассчитывал на то, что главы его книги, взятые в совокупности, позволят уловить сущность человека как целого. В конце концов, у нас нет никаких оснований говорить о единой, эмпирически распознаваемой глубинной основе человеческого бытия. Вопрос о сущности «человеческого» остается открытым; то же можно сказать и о нашем знании человека.

Поэтому Ясперс считал бесперспективными любые попытки психопатологов выявить глубинную основу «человеческого» как такового, равно как и попытки выдвинуть какой-либо отдельно взятый принцип в качестве ориентира. Наша фундаментальная установка — вера в признание неисчерпаемости того, что может быть нами познано. Когда Л. Бинсвангер пытается исследовать человека с позиций всего лишь одной теории, когда он отвергает представление о человеке как о конгломерате, т.е. единстве соматической, психической и духовной субстанции (с его точки зрения; такое представление есть синтез нескольких подходов — естественно-научного, психологического и культурно-исторического) и заявляет о необходимости прийти к «исходной, фундаментальной-онтологической идее экзистенциальности, он допускает, по мнению К. Ясперса, философскую и эпистемологическую ошибку.

Формулируя задачу таким образом, он смешивает философское озарение с чисто научными методами, в итоге философское видится как нечто прозаичное, напрочь лишенное обаяния и размаха. Более того, основа, которую он закладывает для психопатологии, абсолютно не адекватна задачам нашей науки. Ту же ошибку допускает и Г. Принцхорн, утверждающий, что «врач должен быть знаком не столько с методами, сколько с основными положениями учений о жизни, конституции, наследственности и личности, так как именно этим багажом теоретических знаний он будет руководствоваться при общении с людьми». Таким образом, Г. Принцхорн абсолютизирует частные способы познания, превращая их в философские истины, в основу познания и практики вообще; но основа эта слишком скудна, а философия — сомнительна.

Незавершенность человеческой природы

Сначала А. Шопенгауэр, а затем Ф. Ницше задумались над странностью человека как живого существа. «Если бы природа сделала

последний шаг к человеку, — писал А. Шопенгауэр, — не от обезьяны, а от собаки или слона, то насколько иначе выглядел бы человек! Он был бы разумным слоном или разумною собакою, вместо того чтобы быть, как теперь, разумною обезьяною. Она, природа, сделала этот шаг от обезьяны, потому что он был самым коротким; но при небольшом изменении в прежнем ходе природы этот шаг стал бы короче с другого места»¹. Ф. Ницше отмечал, что тело есть идея более поразительная, чем старая «душа»².

Путем чисто философского умозрения Шопенгауэр и Ницше сформулировали мысль о том, что человек, вероятно, выпадает из цепи природных «тварей». Он «эксцентричен» (странноват, с причудами) и вовсе не производит впечатления «венца творения». А если все-таки допустить, что человек — продукт природы, то придется признать, что этот продукт весьма несовершенен. Человек не вписывается в гармонию природы, он катастрофичен.

По мнению К. Ясперса, никакое философское озарение не способно дать однозначную картину человеческого. Скорее следовало бы сказать, что по мере трансцендирующего овладения объемлющим проявляется множественность истоков природы человека; отсюда неустанное стремление человека к единому, каковым он не является. Природа человека незавершенна или фрагментарна. Фрагментарность требует достижения полноты, источник которой, в противоположность всем остальным универсальным источникам «человеческого», должен обеспечить бытию человека основу и целостность. Временный успех на этом пути достижим только ценой многочисленных разочарований. Но именно разочарования указывают верное направление — ведь, чтобы выполнить требование, считает Ясперс, нужно обладать истовой верой и сохранять духовную связь с традицией, почитаемыми и любимыми людьми.

Благодаря многообразным модусам объемлющего, каждый из которых к тому же наделен бесконечными возможностями, мы приходим к пониманию открытости человеческого, открытости, которая тождественна его всегдашней незавершенности. Сущность человека выявляется для нас не в объективных схемах человеческого, а именно в этой бесконечной потенциальности, в этих неизбежных конфликтах и внутренних противоречиях.

1. *Человек — это открытая возможность.* Ницше назвал человека «еще не установившимся животным». Человек не только не замыкает некую природную цепь, а попросту выпадает из ее звеньев. Все, что до этого оценивалось как приобретение человека, с точки зрения философии жизни выглядит процессом его вырождения.

¹ Шопенгауэр А. Об интересном. М., 1997. С. 165—166.

² Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994. С. 265.

Проблема незавершенности человеческой природы получила наиболее полное освещение в работе К. Ясперса «Общая психопатология». К. Ясперс подчеркивает, что сущность человека выявляется для нас не в объективных схемах «человеческого», а именно в этой бесконечной потенциальности, в этих неизбежных конфликтах и внутренних противоречиях. Животные осуществляют свою жизнь согласно заранее предначертанному пути. Каждое новое поколение, подобно всем предыдущим, приспособлено к определенной форме существования¹.

О каждом живом существе на нашей планете можно сказать: оно сложилось окончательно. Животное действует так, как записано в его инстинктуальной программе: пауки безошибочно плетут паутину — орудие лова; птицы совершают дальние перелеты без навигационных приборов; пчелы строят соты, не подозревая о необходимости предварительного архитектурного проекта...

Жесткая генетическая запрограммированность приводит к тому, что на многие поступки животные просто не способны. Они не совершают преступлений, убийств, которые предваряются расчетом, выгодой, не способны на подлость. Хочется возразить: а львица, которая ждет в засаде антилопу? Разве это не низость? Нет, львица — хищник, который добывает себе пропитание. Это вовсе не убийство за деньги.

Что касается человека, — отмечает К. Ясперс, — то его ничто не принуждает строить свою жизнь по заданной модели; человек наделен пластичностью и способен бесконечно меняться. Животные ведут устойчивое существование, так как руководствуются надежными инстинктами; человек же несет в себе элемент неустойчивости и ненадежности. Человек не предназначен для абсолютных, конечных форм жизни; следовательно, его существование неотделимо от случайностей и опасностей. Человек заблуждается, допускает ошибки, его инстинкты немногочисленны, он, так сказать, изначально «болен»; он всецело зависит от собственного свободного выбора².

У животного все отправления организма, психологические реакции на окружающий мир нормальны и естественны. Оно ищет пищу или бежит от опасности. Человек слабо укоренен в природе, и эта его слабая укорененность может быть прослежена на примере инстинкта потребления пищи. Животное знает меру. Лошадь отличает травы съедобные от несъедобных — подсказывает инстинкт. Голодная

¹ Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 909.

² Там же.

кошка сначала попробует молоко, а лишь потом начнет лакать его, если оно нормальное. Медведь не станет есть про запас. У человека все его пищевые ограничения нарушены. Инстинкт слеп и глух.

Развитие животных изначально было направлено в сторону узкой специализации и поэтому пошло тупиковыми путями; потенциал для развития был сохранен за одним только человеком. О человеке можно сказать, что в основе своей он есть все («душа — это все», как говорил Аристотель). В самых глубинных слоях человеческой природы сохраняются какие-то действенные элементы. Благодаря своей пластичности человек остается незавершенным; и в этой незавершенности содержатся ростки будущего. По причинам, как отмечает К. Ясперс, самому человеку неизвестным, его способности в основе неисчерпаемы; в своем воображении он может предвидеть ход событий и освещает свой путь истинными, фантастическими и утопическими целями.

На самом деле, потенциально человек может все; поэтому человеческая природа неопределима. Мы не можем свести человека к единому знаменателю, ибо он не соответствует какой-либо одной специализации. Человек не сводится к какой-либо одной видовой категории; другого такого вида в природе не существует. Будучи определен, т.е. отнесен к какой-либо категории, человек утрачивает свою исконную целостность. В любой жизненной ситуации человек выступает как своего рода экспериментатор, имеющий возможность отступить, отойти в сторону, отказаться от продолжения «эксперимента». Это происходит потому, что в глубинах его природы сохраняются дальнейшие возможности — причём возможности эти принадлежат не столько отдельному индивиду (который идентифицируется с неким осуществленным содержанием), сколько человеку как некоей генетически детерминированной сущности.

2. *Человек в борьбе с самим собой.* Человек может двинуться к природным истокам, а может еще и дальше уйти от нее, искажая собственные потребности, разрушая естественные связи и истоки. О том, что человек не является однозначно определенным существом, мы можем судить, изучая его борьбу с самим собой. Человек — не просто принудительный синтез противоположностей (каковым является все живое) или необходимое и, в сущности, доступное пониманию диалектико-синтетическое движение духа. Уже в самых глубинных своих истоках человек — это не что иное, как борьба. Различные формы этой непримиримой борьбы можно рассматривать как ряд ступеней, ведущих от того, что является общим для всего живого, к чисто человеческим проявлениям.

К. Ясперс делает попытку показать, в чем и как разворачивается эта борьба.

- Человек, рассматриваемый как *форма жизни*, является ареной борьбы между наследственной предрасположенностью и окружающей средой, между внутренним и внешним миром.

- Человек как *общественное существо* находится в центре конфликта между индивидуальной и коллективной волей; в последней же идет борьба между той волей, которая обусловлена природой отдельных людей, и волей общества в целом.

- Человек как *мыслящее существо* пытается преодолеть антагонизм между субъектом и объектом, между «Я» и вещами — между неразрешимыми антиномиями, сталкиваясь с которыми человеческий разум терпит крушение.

- Человек как *дух* пребывает в пространстве созидательного движения противоположностей. Противоречие — это тот непреодолимый стимул, который побуждает человека к созиданию; такую творческую функцию выполняют противоречия, свойственные любым типам переживания, опыта, мышления. Человек как феномен духа склонен к отрицанию; но отрицание не разрушает человека, а выступает как форма созидания через преодоление и синтез, осуществляемые в процессе становления.

- Человек как существо *живущее, мыслящее и духовное* планирует свое будущее, осознанно вносит в жизнь определенный порядок, дисциплинирует себя. Благодаря воле он имеет возможность делать с окружающей средой и с самим собой то, что хочет. Эта воля постоянно борется с противоречиями; она становится разрушительным фактором, когда вырождается в «чистую», формальную волю. Такая воля способствует угасанию собственного источника, его вырождению в нечто механическое. Оставаясь же на службе объемлющего содержания, она становится, так сказать, Волей с большой буквы — проявлением человека, осуществляющего себя в борьбе.

- Ни в мире, ни для человека не может быть осуществлен такой синтез, который вобрал бы в себя всю совокупность возможностей. Всякое истинное осуществление так или иначе связано с решающим выбором. По сравнению с его серьезностью (поскольку любой выбор неизбежно исключает часть возможностей и заставляет человека принимать безусловные решения) все остальные конфликты превращаются в нечто чисто внешнее, в полную многообразных движений игру живого. Только человек, сделавший выбор, т.е. только тот, в чьей природе утвердилось и господствует принятое решение, является человеком в истинном экзистенциальном смысле.

- Самопрояснение, наступающее в момент решающего выбора, может быть выражено только в антитезах мысли при посредстве

сознания вообще и духа. Но речь должна идти не просто о выборе между двумя имеющимися в наличии и равно возможными альтернативами, а о выборе как некоем раз и навсегда осуществленном действии. При этом любые антитезы представляют собой всего лишь средство для истолкования. Путь решающего выбора — это ни в коем случае не уравнивание возможностей, не примирение их в рамках объемлющей целостности; это обретение основы в борьбе с чем-то иным. Путь решающего выбора — это конкретная историчность. Глубинная основа этой историчности и ее цель существуют прежде и после всех противоположностей, на которые она, истолковывая самое себя, на мгновение расчленяет бытие.

Антитезы экзистенциального смысла — это антитезы веры и безверия, подчинения и протеста, дневного закона и ночной страсти, воли к жизни и влечения к смерти.

В любом решающем выборе непременно присутствует абсолютное противопоставление добра и зла, правды и лжи. В нашем временном мире эти антитезы приобретают характер неоспоримых принципов, ибо служат выражением безусловного. Однако они выступают как абсолютные пределы не самого бытия, а лишь человека в его наличном бытии во времени. Человек способен ощутить их на границе наличного бытия и внутренне устремиться туда, где прекращается то, что во временном мире вынуждало его к безусловному решению, этому символу и гаранту вечного бытия во времени¹.

3. *Конечная природа человека и самопрояснение.* Есть еще один важный аспект незавершенности человека, который исследует К. Ясперс. Речь идет о конечной природе человека. Нигде и никогда человек не бывает полностью независим. Он постоянно зависит от чего-то иного. Как наличное бытие, он зависит от своей среды и своего происхождения. Для познания ему требуется созерцание, которое должно быть ему дано (ибо чистое мышление лишено содержания). Реализуя свою природу, он ограничен во времени и возможностях и то и дело преодолевает сопротивление. Чтобы реализовать себя человек должен обладать сознанием собственных границ; поэтому он вынужден специализироваться на чем-то определенном и не может охватить всего. Создав предпосылки для того, чтобы по-настоящему начать свой путь, человек должен отказаться от очень многого в своей жизни. Но в бытии самости он не создает себя сам; это дар, источник которого неизвестен. Человек не создает и не придумывает свою свободу в самом глубинном ее измерении; но именно через нее он познает ту трансцендентность, которая делает его свободным

¹ Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 911.

в мире. Человек создает себя лишь постольку, поскольку он улавливает что-то иное; он познает себя постольку, поскольку познает что-то иное и мыслит о чем-то ином; он доверяет себе постольку, поскольку доверяет чему-то иному, а именно — трансцендентности. Следовательно, природа человека определяется тем, что он знает и во что верит.

«В Церкви есть вечное и временное (даже кратковременное), — пишет архиепископ Иоанн Сан-Франциский, — но имеющее отношение к вечности и призванное служить ей. Это временное, ведущее к вечности, люди тоже призваны чтить и хранить, но не в законническом, а в Христовом духе, через естественное, возвышаясь к благодатному»¹.

Ясперс подчеркивает: человек не просто конечен; он еще и знает о том, что конечен.

Человек — мера сущего. Но через какие экзистенциалы он выражает это сущее? Жизнь и смерть — вот, пожалуй, наиболее обобщенные и значимые символы мира. Ведь другие экзистенциалы — свобода, счастье, общение, любовь — ценны постольку, поскольку есть великое чудо бытия — жизнь. Смерть оттеняет сокровенный смысл этих экзистенциалов. Человек не удовлетворяется собой как конечным существом. Чем отчетливее его знание и чем глубже его переживания, тем яснее он осознает свою конечную природу и, следовательно, принципиальную незавершенность своего бытия и всех своих проявлений. Все остальные конечные вещи — совокупность которых мы именуем миром — также его не удовлетворяют. Человеческому свойственно недовольство миром вне зависимости от того, насколько глубоко он вовлечен в мирские дела.

Способность человека повсюду ощущать эту свою конечную природу (Endlichkeit) и его постоянная неудовлетворенность ею указывают на возможности, скрытые в его природе. Основой его бытия должно быть не только конечное, но еще и что-то иное. Если бы человеку не было свойственно некое предвосхищающее знание (Vorauswissen) о непознаваемом, он не испытывал бы никакой потребности в поиске. Но человек ищет бытие само по себе, бесконечное, иное. Только такой поиск может принести ему удовлетворение².

Есть на свете люди, чей духовный опыт подсказывает: существуют некие запредельные, трансцендентные силы. Такие люди верят в Бога, который принял страдание за человечество, потому что

¹ *Архиеп. Иоанн Сан-Франциский. Избранное.* Петрозаводск, 1992. С. 397.

² *Ясперс К. Общая психопатология.* М., 1997. С. 910.

любит нас. Порой в душе человека рождается ощущение непосредственной близости к Божеству, возможности прямого общения с Ним. Верующий молится в надежде, что Бог слышит его исповедь. У такого человека накапливается опыт, который помогает ему жить, преодолевать жизненные трудности. Эти люди убеждены в том, что тайна человеческой жизни сопряжена с особым божественным предназначением.

Но у многих такого религиозного опыта нет. Они полагают, что мир возник сам по себе, без вмешательства надличностных сил. Эти люди ищут духовные опоры, не связанные с Богом, прежде всего в самом человеке, в раскрепощении человеческого сознания, в грандиозном творчестве людского рода. Религиозное сознание, равно как и свободомыслие, имеет давние традиции. Вера — это состояние души человека, позволяющее ему преодолевать жизненные испытания, находить опору в человеческом бытии. Она вырастает из самых глубин человеческого существа. Человек не может жить без веры, ибо он не просто создание без духовности, без вечной устремленности к трансцендентному.

«Еще Паскаль говорил, — пишет В. Франкл, — что ветка никогда не сможет понять смысл всего дерева. И новейшее биологическое учение об окружающей среде показало, что любое живое существо включено в окружающую среду, соответствующую его виду, не будучи в состоянии вырваться из нее. И пусть даже человеку принадлежит в этом отношении исключительное место, пусть он к тому же еще и чрезвычайно “открыт миру”, пусть он даже “владеет этим миром” (Макс Шелер), но кто может сказать, что по ту сторону “этого” мира не существует “сверхмир”»¹.

Достичь удовлетворения человек может уже в бытии мира — постольку, поскольку в конечных явлениях находит выражение бесконечность. Человеку знакомо глубокое удовлетворение, источником которого служит опыт постижения мира, общения с природой, чтение ее иероглифов, познание космоса, обнаружение истинной природы вещей. Существование мира не предусматривает присутствия в нем нашего Я, но в той мере, в какой мир для нас познаваем, он всегда представляется нам существующим только ради нашего сознания.

Действительно, не напрашивается ли предположение, что человек в мире занимает лишь кажущееся положение завершающей ступени развития, что его положение является превосходящим лишь в рамках природы, только по отношению к животному. В от-

¹ Франкл В. Психотерапия на практике. СПб., 2000. С. 18.

ношении «бытия в мире» (Хайдеггер) в конечном итоге можно сказать то же, что об окружающих средах животного мира. Столь же мало, сколь животное, находящееся в своей среде, способно когда-нибудь понять превосходящий его мир человека, столь же мало способен человек когда-либо охватить разумом сверх мир.

Трансцендирующему разуму, согласно К. Ясперсу, ясно, что Бог существует. Историю религий можно представить себе как историю идей, с помощью которых человек пытался приблизиться к пониманию природы Божественного; история религий может научить нас не признавать ничего, кроме таких идей. Но человек знает, что это не его идеи создали Бога; попросту говоря, человек знает, что Бог есть. Это утверждение предшествует всем прочим. Человеку, терпящему крушение (как, например, Иеремии), больше ничего и не нужно. Конечная природа человека находит свое успокоение в этой вере в бытие Бога¹.

Но для самосознания человека, как считает К. Ясперс, гибелен следующий порочный диалектический круг: человек создает бога, который создает человека. Это рассуждение не выходит за рамки имманентности, где действует ложное утверждение: человек — это все.

Таким образом, экзистенциальные проблемы — проблемы самого факта человеческого существования. Это означает, что человек, прежде всего, существует, т.е. он рождается и сразу занимает какое-то конкретное место в неосмысленном, грубо вещественном мире, и лишь после пришествия в этот мир человек определяется, входит в мир различных смыслов.

Человек потому и не поддается теоретическому определению, что изначально он ничего собой не представляет. Он извечно лишен какой-то природы, которая могла бы определить его индивидуальное, личное бытие. Человек становится человеком не сразу, иной вообще им может не стать. Здесь возникает проблема самобытного существования. Один человек целиком растворяется в наличной социальности. Его собственное содержание равно нулю, ибо он не стремится взрастить некую уникальность. Он живет «как все», безответственно, без душевного напряжения. Экзистенциалисты учат: нельзя относиться к человеку как к вещи.

Человек остается частью природы, он неотторжим от нее. Но теперь он понимает, что заброшен в мир в случайном месте и времени, осознает свою беспомощность, ограниченность своего существования. Над ним тяготеет своего рода проклятье. Человек никогда не освободится от собственных мыслей и чувств, которые пронизывают все его существо. Человек — это единственное животное,

¹ Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 912.

отмечал Э. Фромм, для которого собственное существование является проблемой. От нее нельзя никуда уйти, он должен ее решить.

Человек — это существо, которое не имеет своей ниши. Однако это не признак, а противоречие нашего бытия. Все, что есть в человеке, как бы отрицает само себя. Человек принадлежит природе и в то же время отторгнут от нее. Он наделен инстинктами, но они не выполняют роль безотказных стимуляторов поведения. Человек властвует над природой и в то же время оказывается ее «дезертиром». Он обладает фиксированными признаками, но они двусмысленны, поскольку ускользают от окончательных определений. Человек имеет трагическое представление о способах своего существования и в то же время заново в каждом индивиде, т.е. в себе самом, открывает эту истину.

Человек заброшен в этот мир, — пишет Э. Фромм, — не по своей воле и уходит из него опять же вопреки своему желанию. В противоположность животному, которое в своих инстинктах имеет «встроенный» механизм адаптации к окружающему и живет полностью внутри природы, человеку недостает этого инстинктивного механизма. Он должен прожить свою жизнь, а не жизнь должна быть прожитой. Он находится в природе, и тем не менее, он выходит за пределы природы, он осознает самого себя, и это осознание самого себя как изолированной сущности вызывает у него чувство невыносимого одиночества, потерянности, бессилия¹.

Человек может приобрести известную целостность, вернувшись к тому состоянию единства, которое характерно для «досознательного периода жизни человека». Таков смысл различных версий «естественного человека». Один ответ — возвратиться к дочеловеческому, досознательному существованию, разделаться с разумом, стать животным и, следовательно, стать опять единым с природой. Формы, в которых выражается это желание, разнообразны. В качестве примера философ приводит германские тайные общества «медведерубашечников», члены которого отождествляют себя с медведем, в которого должен превратиться молодой человек в процессе «инициации». Фромм подчеркивает, что эта тенденция возврата к дочеловеческому единству с природой никоим образом не ограничена примитивными обществами. Он называет нацистов «медведерубашечниками» XX века.

Они, по словам Фромма, возродили миф о ритуальном убийстве, якобы восходящий к евреям; в этом отразилось одно из самых подсознательных желаний: ритуальное убийство. Они совершали

¹ См.: Что такое дзэн? Львов, 1994. С. 20—21.

ритуальное убийство сначала евреев, затем иностранцев, затем самих немцев и в конечном счете они убивали своих жен и детей и самих себя в завершающем акте полной деструкции.

Религии ищут единства — не регрессивного единства, обретаемого за счет возврата к доиндивидуальной, досознательной райской гармонии, а единства на новом уровне, того единства, которого можно достичь лишь после того, как человек переживает стадию отчуждения от самого себя и от мира и словно заново рождается. Это новое единство имеет своей предпосылкой полное развитие человеческого разума, после чего наступает стадия, на которой разум больше не препятствует человеку в его непосредственном, интуитивном постижении реальности.

К мысли Э. Фромма примыкает и суждение В.С. Соловьева. Философ полагал, что животная жизнь человека должна быть подчинена духовной. Животное является одушевленным существом, наделенным психикой. Человек же сам оценивает свое участие в мировом процессе, он определяется по отношению к идее достойного и недостойного бытия, добра и зла. Это высшее сознание, или внутренняя самооценка, ставит человека в определенное отношение к целому мировому процессу как деятельного участника в реализации его цели. «Духовное начало в том виде, в каком оно непосредственно является нашему настоящему сознанию, есть только особое течение, или процесс в нашей жизни, направленный к тому, чтобы осуществить во всем нашем бытии разумную идею добра»¹.

4. *Бесконечное в конечном и преодоление конечного в человеке.* Будучи конечным существом и сознавая это, человек стремится к преодолению всего конечного. Но каждый его шаг на этом пути обусловлен тем обстоятельством, что человек конечен. Человек реален лишь постольку, поскольку он стремится к конечному. Но, обнаруживая, что все конечное неистинно для него, он не может остановиться и продолжает свое движение дальше.

Человек конечен, — пишет А.А. Гусейнов, — как и всякое живое существо, преходящ, как всякая вещь в мире. Но его конечность не замкнута как конечность животного, она не находит завершения в круговороте природы. Он не хочет уходить обратно в природу, могильные склепы — это лишь один из знаков этого. Говоря иначе, человек не может примириться со своей конечностью. Человек знает о том, что он конечен, смертен. Может быть, он единственный среди живых существ, кто знает об этом... Сознание собственной конечности — не просто констатация того, что есть. Это еще и

¹ Соловьев В.С. Собр. соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 140.

диспозиция по отношению к данному факту, состоящая в совершенном нежелании примириться с ним¹.

Действительно, как отмечается в данной статье, сама проблема человека состоит в том, что он на конечность своего существования смотрит в перспективе бесконечности. Бесконечность притязаний человека кристаллизуется в его жажде бессмертия, которая обнаруживается не только в негативной форме как нежелание мириться с фактом собственной брэнности, не только в превращенной форме как животворный источник, и быть может, основной пафос культуры состоит в уповании стать бессмертным в прямом и буквальном смысле слова.

Правда, по мысли К. Ясперса, человек может отстраниться от всего отдельного и конечного, что формально может свидетельствовать о его собственной бесконечности. Но при любых обстоятельствах, принимая решение, он вынужден оставаться в сфере конечного (при этом конечное, будучи «активизировано» его решением, становится чем-то большим, т.е. отчасти преодолевает себя), что свидетельствует о конечной природе человека как о том единственном основании, на котором может быть осуществлена во времени его истинная экзистенция.

Подытоживая изложение, К. Ясперс показывает, что человек оказывается в двойственном положении: в его глубинных основах кроются бесконечные возможности, благодаря которым он стремится преодолеть свою конечную природу. Но эти возможности побуждают человека воплотиться в чем-то конечном, решиться на безусловное и устойчивое самоотожествление во времени.

Человек в принципе не способен достичь полного и устойчивого единства со своим миром, со своими действиями и мыслями. Чтобы приблизиться к этому единству, он должен преодолеть свою конечную природу. При этом конечное как таковое демонстрирует свою несостоятельность.

Вопросы для повторения

1. В чем К. Ясперс усматривает отличие человека от животного?
2. Почему немецкий философ рассматривает главным образом психологические процессы?

¹ Гусейнов А.А. О человеке и смысле его жизни // Наука, общество, человек. К 75-летию со дня рождения академика И.Т. Фролова. М., 2004. С. 226—227.

3. Отчего человек как создатель духовных ценностей недоступен эмпирическому наблюдению?
4. Кто является автором идеи «незавершенности» человеческой природы?
5. Каким образом К. Ясперс приходит к выводу, что человеческая природа неопределима?
6. Что означает мысль К. Ясперса о том, что человек не сводим к какой-либо одной видовой категории?

Библиографический список

1. *Гуревич П.С.* Проблема целостности человека. М., 2004.
2. *Гусейнов А.А.* О человеке и смысле его жизни // Наука, общество, человек. К 75-летию со дня рождения академика И.Т. Фролова. М., 2004.
3. *Ницше Ф.* Воля к власти. М., 1994.
4. Что такое дзэн? Львов, 1994.
5. *Шопенгауэр А.* Об интересном. М., 1997.
6. *Ясперс К.* Общая психопатология. М., 1997.

Темы для докладов и рефератов

1. Экспрессивные возможности человеческого тела.
2. Свобода, рефлексия и дух как неотъемлемые качества человека.
3. Контраст между человеком и животными.
4. Незавершенность человеческой природы.
5. Человек как открытая возможность.
6. Человек в борьбе с самим собой.
7. Антитеза конечности и бесконечности человеческого существования.

Структура личности по З. Фрейду

10

*Край, где несметный клад заложен, —
Под слоем — слой мощней вдвойне.
Иной еще не потревожен,
Как донный лед на глубине.*

Александр Твардовский

Известно, что теория Ч. Дарвина оказала огромное влияние на научные разработки Фрейда. Он осмысливает развитие человека в эволюционистских терминах. Размышляя о развитии индивида, Фрейд полагает, что основная движущая сила — сексуальная энергия — сама подвержена эволюции, имеющей место в жизни каждого индивида от рождения до наступления половой зрелости.

Либи́до проходит несколько стадий. Сначала оно концентрируется вокруг процессов сосания и кусания у ребенка, затем вокруг процессов анальных и уретральных выделений и, наконец, вокруг генитальных органов. В истории каждого индивида либи́до остается тем же: потенциально оно то же самое, но его проявления меняются в процессе индивидуального развития.

Представления Фрейда о развитии человеческого рода в некоторых чертах совпадает с представлениями об индивидуальном развитии, в других же расходятся. Фрейд считал, что первобытный человек полностью удовлетворял свои инстинкты, в том числе и извращенные. Они составляли часть примитивной сексуальности. Первобытный человек был неспособен стать творцом культуры и цивилизации и все же человек начинает создавать цивилизацию по причинам, которые Фрейду не удалось объяснить.

Создание культуры принудило человека отказаться от немедленного и полного удовлетворения своих инстинктов. Неудовлетворенный инстинкт перешел в несексуальную духовную и психическую энергию, являющуюся строительным материалом цивилизации. Эту трансформацию сексуальной энергии Фрейд назвал сублимацией, используя аналогию с химическими процессами. Чем выше уровень развития цивилизации, тем больше энергии человек сублимирует и тем больше он подавляет свои первичные либидозные импульсы. Он становится более мудрым и культурным, но в некотором смысле

и менее счастливым, чем первобытный человек, и гораздо более склонным к неврозам в результате чрезмерного подавления инстинктов. Поэтому созданная человеком цивилизация не удовлетворяет его. И хотя историческое развитие — это позитивное явление, если учитывать только созданные цивилизацией продукты, однако этот процесс включает в себя рост неудовлетворенности и возможности увеличения числа неврозов.

Другой аспект исторической концепции Фрейда связан с Эдиповым комплексом. В работе «Тотем и табу» он излагает гипотезу, согласно которой решающим шагом на пути из первобытного общества к цивилизованному было восстание сыновей против ненавистного им отца и убийство его. Затем сыновья создали общество, основанное на договоренности исключить в дальнейшем убийства во время беспорядков и обеспечить выполнение моральных установлений.

По Фрейду, ребенок в своем развитии проходит подобный же путь. В возрасте пяти-шести лет мальчик испытывает сильнейшую ревность к отцу и вытесняет в себе желание убить его только под влиянием угрозы кастрации. Чтобы освободиться от страха, он усиливает табу на кровосмешение и тем самым закладывает ядро, вокруг которого будет формироваться его «совесть» (супер-эго, или Сверх-Я). Впоследствии к первоначальному табу, полученным от отца, добавляются запреты и требования, выраженные другими авторитетами и обществом.

Э. Фромм сопоставляет взгляды К. Маркс и Ф. Энгельса. Маркс непоколебимо верил в возможности человека развиваться и совершенствоваться. Это убеждение, по мнению Фромма, коренится в мессианской традиции Запада, начиная с пророков, проходя через христианство, Возрождение и идеи эпохи Просвещения. Фрейд был скептиком, особенно после Первой мировой войны. Он рассматривал проблему развития человека как трагедию. По мнению Фрейда, все начинания человека заканчиваются фрустрацией.

Если бы человеку удалось вернуться к первобытному состоянию, он добился бы удовольствия, но лишился бы мудрости. Если он продолжает создавать все более утонченные цивилизации, он становится более мудрым, но вместе с тем менее счастливым и более подверженным заболеваниям. Для Фрейда эволюция — двусмысленное благословение. Общество причиняет не меньше вреда, чем пользы.

Психика как структура

Психика — это целостность всех процессов, сознательных и бессознательных. Фрейд весьма существенно обогатил психологию, введя

понятие структуры психики. Во внутреннем мире человека нет гармонии. Еще древние греки отметили, что человека разрывают на части сознание, воля и чувства. Внутри психики один конфликт борется с другим. Социальные запреты блокируют биологические импульсы. Нет оснований считать, что психика человека изначально упорядочена. Очевидный хаос противоборствующих стихий нужно как-то «устроить».

З. Фрейд предложил различать внутри психики три структурных компонента: Id (Оно), Ego (Я) и Super-Ego (Сверх-Я). Нижнюю часть психики Фрейд определил как Оно. Оно включает в себя бессознательные влечения и импульсы, которые оказывают определяющее воздействие на мысли, чувства и поступки человека. Вообще говоря, само понятие не принадлежит Фрейду. Его ввел в психоаналитическую литературу немецкий врач Г. Гроддек. Он опубликовал в 1923 г. работу «Книга об Оно». Этим понятием Гроддек означил неизвестную силу, направляющую человеческое поведение.

Фрейд заимствовал это понятие в свое работе «Я и Оно» (1923). Однако он отметил, что сам Гроддек, вероятно, последовал примеру Ф. Ницше, который постоянно употреблял это грамматическое выражение для обозначения безличного и, так сказать, природно-необходимого в нашем существе. Работа «Я и Оно» продолжает ход мыслей, который Фрейд наметил в «По ту сторону принципа наслаждения» (1920). Фрейд попытался в этой работе вывести новые заключения.

В работе отмечено, что разделение психики на сознательное и бессознательное является основной предпосылкой психоанализа. Оно и дает возможность понять патологические процессы психической жизни. Психоанализ не считает сознание сутью психики. Он рассматривает сознание как качество психики, которое может присоединиться к другим качествам или может отсутствовать.

Фрейд показал, что для большинства философски образованных людей идея психики, которая к тому же и бессознательна, настолько непонятна, что кажется им абсурдной и отвергается простой логикой. Однако «быть сознательным» есть чисто описательный термин, ссылающийся на наиболее непосредственные и наиболее надежные восприятия. Но дальше опыт показывает нам, что психический элемент, например представление, обычно не осознается длительно. Состояние осознанности быстро проходит. Осознанное сейчас представление в следующий момент делается неосозанным. Однако оно может и вернуться в сознание.

То, что ушло из сознания, в любой момент способно быть осозанным. Бессознательное совпадает со скрытой способностью к осознанию. Философы, как считает Фрейд, могли бы возразить:

пока представление было в состоянии латентности, оно вообще не было ничем психическим. Однако в результате обработки эмпирических данных, считает Фрейд, обнаруживается огромная роль психической динамики. Состояние, в котором представления находились до осознания, можно назвать вытеснением, а сила, которая привела к вытеснению и его поддерживала, ощущается во время аналитической работы как сопротивление.

Вытеснение является, следовательно, примером бессознательного. Однако можно видеть два вида бессознательного: латентное (скрытое), но способное к осознанию, и вытесненное — само по себе и без истолкования не способное к осознанию. Фрейд вводит в своей работе три термина — бессознательное, предсознательное и сознательное. Предсознательное — понятие, которое использовалось в классическом психоанализе для обозначения психических процессов, отличающихся от сознательных и бессознательных.

Фрейд не считал предсознательные процессы бессознательными в собственном смысле слова. Он располагал их ближе к сознанию, но в то же время не отождествлял с сознательными феноменами. В истолковании Фрейда психика человека состоит из трех систем — сознание, предсознательное и бессознательное. Каждая из них характеризуется специфическими процессами, которые отличаются друг от друга. Различие между предсознанием и бессознательным не менее значимо, чем различие между сознанием и бессознательным.

В описательном смысле предсознательное бессознательно. В динамическом отношении оно отличается от вытесненного бессознательного. Для того чтобы избежать недоразумений и двусмысленности, Фрейд ввел буквенные обозначения различных систем: БЭС (бессознательное), ПОЗ (предсознательное) и ОЗ (сознание). Отчасти это способствовало устранению путаницы в использовании понятия бессознательного.

В работе «Я и Оно» Фрейд выдвинул предположение, что часть сознания тоже является бессознательной, и это так называемое третье бессознательное не совпадает ни с предсознанием, ни с вытесненным бессознательным. В результате двусмысленность бессознательного оборачивается многосмысленным характером неосознаваемой психической деятельности.

Однако Фрейд настаивал на том, что различие систем бессознательного, предсознательного и сознания является единственным лучом, который освещает темные глубины человеческой психики. Оно весьма важно для характеристики динамики психических процессов и возможности психотерапевтического лечения как превращения патогенного бессознательного в сознание.

Оно

По мнению Фрейда, Оно содержит все унаследованное, все, что есть при рождении, что заложено в конституции. Кроме всего прочего, следовательно, и те инстинкты, которые возникают в соматической организации и которые в Оно находят первое психическое выражение в форме нам неизвестной. Это первоначальная, основная, наиболее центральная структура личности, открытая как соматическим требованиям тела, так и действиям Я и Сверх-Я.

Хотя другие части структуры развиваются из Оно, само оно бесформенно, хаотично и неорганизовано. Логические законы неприменимы к Оно. Противоположные импульсы существуют как бы бок о бок друг с другом, не нейтрализуя и не ослабляя друг друга. Оно — резервуар для всей личности. В Оно нет ничего соответствующего идее времени, нет признания протекания времени (что примечательно и требует внимания философской мысли), нет изменения психических процессов при прохождении времени. Естественно, что Оно не знает ценностей, добра и зла, не ведает морали.

Оно может быть уподоблено слепому королю, власть которого абсолютна, но который должен полагаться на других в распределении и использовании своей власти. Содержание Оно почти целиком бессознательно. Оно включает психические формы, которые никогда не были сознательными, равно как и материал, который оказался неприемлемым для сознания.

Мысль или воспоминание, вытесненные из сознания и обретающиеся среди теней Оно, по-прежнему способны влиять на психическую жизнь человека. Фрейд подчеркивал, что забытый материал продолжает обладать силой действия, не уменьшившейся, но вышедшей из-под сознательного контроля.

Я (Эго)

Я — понятие, которое используется в психоанализе для обозначения личности или для характеристики одной из частей, инстанций, сфер человеческой психики. Это двойственное истолкование Я находит свое отражение в трудах З. Фрейда. Под Я он понимал как особую психическую инстанцию, так и личность в целом.

Фрейд видел в психике три инстанции, каждая из которых обладает своей спецификой. Каждая из них выполняет определенные функции, но они тесно связаны между собой. Если Оно представляет собой страсти, то Я — олицетворение разума, здравого смысла, благоразумия.

Я — это часть психического аппарата, которая находится в контакте с внешней реальностью. Она развивается из Оно, по мере того как ребенок начинает сознавать себя как личность, чтобы служить повторяющимся требованиям Оно. Как кора дерева, Я защищает Оно, но для этого берет энергию у Оно. Я обеспечивает физическое и душевное здоровье и безопасность личности. Фрейд описывает различные функции Я как по отношению к внешнему миру, так и во внутреннем мире, импульсы которого Оно стремится удовлетворить.

Основные характеристики Я таковы. Вследствие отношения, установившегося уже между чувственным восприятием и мышечным действием Я управляет произвольными движениями. Его задачей является самосохранение. В отношении внешних событий Я выполняет эту задачу, сознавая внешние стимулы, накапливая (в памяти) опыт, избегая чрезмерных стимулов (посредством бегства), приспособляясь к умеренным стимулам (адаптация) и, наконец, научаясь совершать необходимые изменения во внешнем мире себе на пользу (посредством деятельности).

Что касается внутренних событий по отношению к Оно, Я выполняет свою задачу, обретая контроль над требованиями инстинктов, решая, будет ли им позволено удовлетворение, откладывая удовлетворение до благоприятного времени и благоприятных обстоятельств во внешнем мире или полностью подавляя их возбуждение. Его действия управляются рассмотрением напряжений, возникающих внутри или вызываемых извне. Усиление этих напряжений в целом чувствуется как неудовольствие, а ослабление — как удовольствие... Я стремится к удовольствию и старается избежать неудовольствия.

Таким образом, Я первоначально создается самим Оно в стремлении справиться с необходимостью уменьшить напряжение и увеличить удовольствие. Однако чтобы делать это, Я должно, в свою очередь, контролировать или модулировать импульсы Оно, так что индивид может быть менее непосредственным, но более реалистичным.

Я — это такая психическая инстанция, которая стремится осуществить контроль над всеми психическими процессами, протекающими в человеческой психике. Ночью деятельность Я ослаблена, но даже ночью Я управляет цензурой сновидений. В бодром состоянии Я человека способствует вытеснению его бессознательных влечений, желаний, стремлений. Во многих случаях Я оказывается большей частью бессознательным.

В психоаналитическом лечении Я выступает в качестве сопротивления пациента. По мнению Фрейда, один Бог знает, какая важная часть Я может быть бессознательной и является таковой. Рассмотрим в качестве примера сексуальный импульс. Индивид чувствует

напряжение, которое возникает из неудовлетворенного сексуального возбуждения. Оно уменьшило бы это напряжение непосредственной и прямой сексуальной активностью. Я должно решить, в какой мере сексуальное выражение уместно, и так создать ситуацию, в которой сексуальный контакт будет наиболее полным. Оно реагирует на потребности, Я — на возможности.

Я и Оно

Рассматривая взаимоотношения между Я и Оно, Фрейд исходил из того, что Я является измененной частью Оно. В функциональном отношении Я — представитель внешнего мира. Если в своей деятельности Оно руководствуется принципом удовольствия, то Я старается заменить его принципом реальности. Оно — безрассудно. Я характеризуется осмотрительностью.

В своем отношении к Оно Я похоже на всадника, который должен обуздать превосходящего его по силе коня; разница в том, что всадник пытается сделать это собственными силами, а Я — заимствованными. Если всадник не хочет расстаться с конем, то ему не остается ничего другого, как вести коня туда, куда конь хочет, так и Я превращает волю Оно в действие, как будто это была его собственная воля¹.

Итак, всадник (Я) должен обуздать превосходящего его по силе коня (Оно). Всадник определяет цель, конь дает энергию для движения. В идеале между ними наблюдаются согласованные действия. Однако нередко всаднику не остается ничего другого, как вести коня туда, куда непослушный конь хочет направиться сам. Я идет на поводу Оно, хотя и полагает, что движение совершается по собственной воле.

Фрейд отмечал, что с тех пор, как мы знаем, что и Я может быть бессознательным в собственном смысле слова, психоаналитикам хотелось узнать о нем больше. Все наше знание всегда связано с сознанием. Ведь и бессознательное мы можем узнать только путем того, что делаем его сознательным. Но как же это возможно? Что значит «делать что-нибудь сознательным»? Как это происходит?

Сознание является поверхностью психического аппарата, Оно пространственно ближе к внешнему миру. Индивид для нас — психическое Оно, не узнанное и бессознательное, на котором поверх-

¹ Фрейд З. «Я» и «Оно» // Основной инстинкт. М., 1998. С. 332.

ностно покоится Я. Я нечетко отделено от Оно, внизу оно с ним сливается. Но и вытесненное сливается с Оно. Оно проявляется лишь его частью. Вытесненное только от Я резко отграничено сопротивлениями вытеснения. При помощи Оно вытесненное может с ним сообщаться.

Я является измененной частью Оно. Изменение произошло вследствие прямого влияния внешнего мира при посредстве бессознательного — Фрейд подчеркивает, что на возникновение Я и его отделение от Оно повлиял еще один момент. Собственное тело и, прежде всего, его поверхность являются тем местом, из которого могут исходить одновременно внешние и внутренние восприятия. Тело рассматривается как другой объект, но на ощупывание реагирует двумя видами ощущений, из которых одно можно приравнять к внутреннему восприятию.

Фрейд показывает, что в психофизиологии достаточно объяснялось, каким образом собственное тело выделяет себя из мира восприятий. Боль тоже играет роль. Во время болезненных заболеваний приобретает новое знание об органах. Я прежде всего телесно. Я не только поверхностное существо, но и самопроекция поверхности. Если искать для него анатомическую аналогию, то легче всего идентифицировать Я с «мозговым человечком» анатома, полагающего, что этот человек стоит в мозговой коре на голове. Пятки у него торчат вверх, смотрит он назад, а на его левой стороне, как известно, находится зона речи.

Отношение Я к сознанию рассматривалось Фрейдом неоднократно. Он подметил, что люди привыкли везде применять социальную и этическую оценку, и поэтому не удивимся, если услышим, что деятельность низших страстей протекает в бессознательном. Но психические функции получают доступ к сознанию тем легче, чем выше они оцениваются с этой точки зрения. Однако данные психоаналитического опыта разочаровывают. Есть доказательства, что даже тонкая и трудная интеллектуальная работа, обычно требующая напряженного размышления, может совершаться и бессознательно, не доходя до сознания. Эти факты несомненны. Они случаются, например, в период сна и выражаются в том, что какой-нибудь ученый непосредственно после пробуждения знает ответ на трудную математическую или другую проблему, над решением которой он трудился днем раньше.

Еще одно парадоксальное утверждение. Есть лица, у которых самокритика и совесть, т.е. психическая работа с безусловно высокой оценкой, являются бессознательными и в этом качестве производят чрезвычайно важное воздействие. Таким образом, продолжающаяся

бессознательность сопротивления при анализе не единственная ситуация такого рода. Итак, Оно прежде всего телесное Я.

Сверх-Я

В Я не только самое глубокое, но и самое высокое может быть бессознательным. Речь идет о выделении в Я как личности еще одной ступени, инстанции, которую Фрейд назвал Сверх-Я. Я черпает Сверх-Я из Оно.

Эта инстанция как бы отделилась от Я и выполняет роль наблюдателя над ним, став вполне самостоятельной. Одной из ее функций является совесть, другой — самонаблюдение. Сверх-Я предъявляет строгие требования к Я.

Это Сверх-Я царит над Я как совесть, как бессознательное чувство вины. Сверх-Я противостоит Я как представитель внутреннего мира Оно. Стало быть, конфликты между Я и Сверх-Я отражают противоположность внешнего и внутреннего мира, телесного и психического.

Сверх-Я развивается не из Оно, а из Я. Сверх-Я — эта часть структуры личности служит судьей или цензором деятельности и мыслей Я. Это хранилище моральных установлений, норм поведения и тех конструкций, которые создают запрещения в личности. Фрейд называет три функции Сверх-Я: совесть, самонаблюдение и формирование идеала. В качестве совести Сверх-Я ограничивает, запрещает и судит сознательную деятельность. Но оно действует также бессознательно. Бессознательные ограничения косвенны и выступают как принуждения или запрещения.

Задача самонаблюдения рождается из способности Сверх-Я оценивать деятельность независимо от побуждения Оно к уменьшению напряжения и независимо от Я, которое также вовлечено в удовлетворение потребностей. Формирование идеалов связано с развитием самого Сверх-Я. Сверх-Я не является, как иногда полагают, отождествлением с одним из родителей или с его поведением.

Сверх-Я предполагает не только идеализацию родителей. В нем могут проступить мотивы реакций против них. Здесь не только завет: «таким как отец ты должен быть», но иное: «ты не имеешь права быть таким». «Таким образом, отделение Сверх-Я от Я не является чем-то случайным: оно отображает самые значительные черты развития индивида и развития вида, а, кроме того, создает устойчивое выражение влияния родителей, т.е. увековечивает те моменты, которым оно само обязано своим происхождением»¹.

¹ Фрейд. З. Я и Оно. С. 340.

Фрейд ставит еще одну важную проблему. Психоанализ всегда упрекали в том, что он не озабочен высоким, моральным, сверхличным в человеке. Этот упрек, по мнению Фрейда, был вдвойне несправедлив — и исторически, и методически. Во-первых, потому что моральным и эстетическим тенденциям Я с самого начала бы приписан импульс к вытеснению. Во-вторых, никто не хотел с самого начала понять, что психоаналитическое исследование не могло выступать в виде философской системы с законченным и готовым сводом научных положений, а должно было шаг за шагом пробивать себе дорогу к пониманию психических сложностей путем аналитического расчленения нормальных и аномальных феноменов.

Надо ли толковать о наличии в человеке высшего, пока психоаналитики занимались изучением вытесненного в психической жизни? Теперь же, как показывает Фрейд, можно рассуждать о том, что же такое высшее существо в человеке. Высшее существо — это Идеал-Я или Сверх-Я — репрезентация нашего отношения к родителям. То, что биология и судьбы человеческого вида создали и оставили в Оно, путем образования идеала передается в Я и вновь индивидуально в нем переживается. Идеал-Я вследствие истории своего образования имеет самую обширную связь с филогенетическим приобретением — архаическим наследием отдельного человека.

То, что в отдельной психической жизни было самым глубоким, становится путем создания идеала наивысшим в человеческой душе соответственно нашей шкале оценок. Легко показать, что Идеал-Я удовлетворяет всем требованиям, которые предъявляются к высшему существу в человеке. Как замену тоски по отцу он содержит зародыш, из которого образовались, по мнению Фрейда, все религии. Суждение о собственной недостаточности при сравнении Я с его идеалом вызывает смиренное религиозное ощущение, на которое ссылается исполненный страстью томления верующий.

В ходе дальнейшего развития учителя и авторитеты продолжали роль отца. Их заповеди и запреты остались действительно мощными в Идеале-Я и выполняют теперь в виде совести моральную цензуру.

Напряжение между требованиями совести и достижениями Я ощущалось как чувство вины. Социальные чувства основываются на идентификации себя с другими на почве одинакового идеала Я.

Религия, мораль и социальное чувство, по мнению Фрейда, эти главные содержания высшего в человеке первоначально составляли одно целое. По гипотезе, изложенной в «Тотеме и табу», они филогенетически приобретались в отцовском комплексе. Религия и моральное ограничение — путем преодоления прямого Эдипова ком-

плекса. Социальные же чувства вышли из необходимости побороть соперничество, оставшееся между членами молодого поколения.

Отношения между тремя подсистемами

Сверх-Я противостоит Я как представитель внутреннего мира Оно. Стало быть, конфликты между Я и Сверх-Я отражают противоположность внешнего и внутреннего мира, телесного и психического. Между Оно, Я и Сверх-Я устанавливаются сложные отношения. Я обороняется от многочисленных требований Оно, направленного на удовлетворение бессознательных желаний человека. Я обороняется также и от укоров карающей совести, т.е. от суровых требований Сверх-Я. Но так как Я удается зафиксировать только грубые посягательства со стороны Оно и Сверх-Я и Я не всегда удается справиться со столь грубыми посягательствами, то в нем наблюдаются бесконечные терзания по поводу своего бессилия. Таким образом, Я как бы не является хозяином в собственном доме.

Согласно Фрейд, человек — несчастное существо. Я страдает, поскольку подвергается опасностям и испытывает угрозу с трех сторон: со стороны внешнего мира, сексуальных влечений Оно и суровости Сверх-Я. Это означает, что Я оказывается слугой трех господ. Я стремится соотнести свою деятельность с принципом реальности: пытается остаться в добром согласии с аморальным Оно. Я делает все, для того чтобы ужиться с укорами совести сверхморального Сверх-Я, и отталкиваемое внешним миром, Я прилагает невероятные усилия для установления гармонии между силами, воздействующими на него.

Общая цель — поддерживать, приемлемый уровень динамического равновесия, которое увеличивает удовольствие и минимизирует неудовольствие, а если он нарушен, то восстанавливать его. Энергия, которая используется для действия системы, возникает в Оно в связи с его примитивной, инстинктивной природой. Я, появляющееся из Оно, реалистически обращается с его основными побуждениями. Я также является посредником между силами, действующими в Оно и в Сверх-Я, и требованиями внешней реальности. Сверх-Я, появляющееся из Я, действует как моральный тормоз в противовес практическим заботам Я. Сверх-Я устанавливает границы подлинности Я.

Оно полностью бессознательно, Я и Сверх-Я частично бессознательны. В чем же заключается практическая цель психоанализа? Во-первых, в том, чтобы усилить Я, во-вторых, сделать его незави-

симым от Сверх-Я, в-третьих, расширить поле его восприятия и усовершенствовать его организацию, чтобы оно могло освоить новую порцию Оно.

Однако часто Я не справляется со своей задачей. В этом случае несчастье Я реагирует на исходящие от его тиранов опасности проявлением страха. Так, согласно З. Фрейду, это — реальный страх перед внешним миром, страх совести перед Сверх-Я, невротический страх перед силой страстей в Оно. Стало быть, Я представляет собой очаг страха, способствующего возникновению психических расстройств.

Уже отмечалось, что терапевтические усилия психоанализа направлены на укрепление силы Я. В процессе психоаналитического лечения выявляются скрытые влечения Оно и строгие требования Сверх-Я. Выявленные с помощью психоаналитической техники бессознательные влечения и требования предстают перед сознанием человека. Тем самым открываются возможности для их осознания.

Психоанализ направлен на то, чтобы сделать Я более независимым от Оно и от Сверх-Я. Поскольку Оно и Сверх-Я являются сосредоточением бессознательного, постольку их содержание необходимо перевести в сознание. Иными словами, там, где было Оно, должно стать Я. Такова, по словам Фрейда, одна из основных задач психоанализа.

В истолковании Фрейда, Сверх-Я погружено в Оно (бессознательное). Я (сознание) черпает Сверх-Я из Оно. Бессознательное Оно аморально.

Я пытается быть моральным. Сверх-Я может быть предельно моральным, и тогда оно терроризирует Я, выступает против него с беспощадной яростью. Сверх-Я содержит в себе разрушительные силы и включает в себя садизм, агрессивность, инстинкт смерти. Между Я и Сверх-Я простирается страх смерти.

Исследуя Сверх-Я, З. Фрейд показал, что эта инстанция олицетворяет собой авторитет родителей: оно точно также наблюдает за Я, руководит им и угрожает ему, как это делают родители в отношении ребенка. Согласно З. Фрейду, Сверх-Я тесно связано с Эдиповым комплексом: оно окончательно оформляется у ребенка после прохождения стадии этого комплекса на основе эмоциональных отношений между ребенком и его родителями, т.е. тех отношений, которые характеризуются двойственностью, включающей в себя чувства любви, привязанности и страха. Формирование Сверх-Я происходит по мере изживания Эдипова комплекса.

Наряду с совестью и самонаблюдением З. Фрейд наделяет Сверх-Я еще одной функцией. Сверх-Я — носитель идеала Я. Я со-

измеряет себя с этим идеалом, стремится к нему, пытается достичь совершенства, а сам идеал является отражением ранних представлений ребенка о родителях, которыми он восхищался. Согласно З. Фрейду, Сверх-Я обладает той особенностью, что строится не по примеру родителей, а по родительскому Сверх-Я. Оно несет в себе традиции расы и народа, включает ценности поколений. В нем продолжает жить прошлое.

Проводя аналогию между индивидуальным и культурным развитием, З. Фрейд выдвинул предположение, что у общества, как и у человека, тоже формируется некое Сверх-Я. Сверх-Я общества оказывает влияние на развитие культуры. В свою очередь, Сверх-Я культуры формирует собственные идеалы и выдвигает требования, находящие свое отражение в этике.

Изучение и терапия неврозов привели З. Фрейда к выводу, что индивидуальное Сверх-Я содержит такие суровые заповеди и запреты, которые делают Я несчастным. Не выдерживая тирании Сверх-Я, несчастное сознание спасается бегством в болезнь. Одна из целей терапии состоит в том, чтобы снизить уровень притязаний Сверх-Я по отношению к Я.

Похожая ситуация, по мнению Фрейда, существует и в культуре. Культурное Сверх-Я предъявляет слишком большие требования к людям. Оно отдает приказы, не заботясь о том, насколько они выполнимы. Так, культурная заповедь «возлюби ближнего своего» на деле оказывается неисполнимой. Фрейд считает, что, несмотря на эту заповедь, религиозные распри оказались постоянным спутником истории развития человечества.

Такая заповедь, как полагает Фрейд, способствует агрессивности и является примером непсихологической действительности культурного Сверх-Я. Но если это так, не должны ли мы признать многие культуры невротическими? Поставив этот вопрос, Фрейд не дал развернутого ответа на него. Между тем современная культурология вполне солидарна с мнением Фрейда. Ведь многие культуры действительно диктуют людям невыполнимые требования. Так, современная культура предлагает людям избавиться от агрессивности, но в то же время плодит эту агрессивность.

Рассматривая роль Сверх-Я в культурном развитии, Фрейд выразил надежду на то, что кто-нибудь все-таки решится на изучение патологии культурных обществ. Сегодня социальные критики приступили к реализации этой установки. Они отмечают невротизм европейской культуры, указывают на рассогласованность человеческой природы и культурных установлений.

Фрейд употребил термин «личность» как выражение для обозначения социального в человеке. Он попытался дать целостное представление о каждом социализированном субъекте. Его попытка представить психику как структуру помогла прежде всего организовать наши представления о внутреннем мире человека. Она показала сложность человеческой субъективности. Раскрыв во внутренней жизни человека действие разных инстанций, Фрейд первым указал на многослойность человеческой психики. Теперь психологи дают более дробную картографию человеческой души. Но ценность фрейдовской концепции это не умаляет, а, наоборот, демонстрирует ее значимость.

Истолковав разные части человеческой психики, Фрейд завершил построение своей антропологической теории. Человек в его концепции несчастное существо, погруженное в водоворот различных коллизий и напряжений. Фрейд сделал весьма интересное предположение о невротическом характере культуры. Он вместе с тем показал, что психоанализ может ввести гармонию в душу человека и «отладить» массово-психологические процессы.

Вопросы для повторения

1. Почему Фрейд понимал психику как структуру?
2. Какие части психики выделял Фрейд?
3. Какую роль в психических процессах играет Эго (Я)?
4. Что такое бессознательное как часть психики?
5. Как Фрейд толковал проблему целостности человека? Как родилось Сверх-Я?
6. Как соотносятся различные части человеческой психики?
7. В чем, по Фрейду, заключается сущность аналитической работы?
8. Что представляет собой психоаналитический подход в психологии личности?
9. Возможно ли преобразование личности по Фрейду?

Библиографический список

1. Блум Г. Психоаналитические теории личности. М., 1996.
2. Гринсон Р. Практика и техника психоанализа. Новочеркасск, 1994.
3. Гроф С. За пределами мозга. М., 1992.
4. Гуревич П.С. Приключения имиджа. М., 1991.
5. Куттер П. Современный психоанализ. СПб., 1997.

6. Лейбин В.М. Сверх-Я, Эго // Популярная энциклопедия. Психологический анализ. М., 1998.
7. Подорога В.А. Мир без сознания. Проблема телесности в философии Ницше // Проблемы сознания в современной западной философии. М., 1989.
8. Томэ Х., Зиглер Д. Теории личности. СПб, 1997.
9. Фрейд З. Основы инстинкта. М., 1998.

Темы докладов и рефератов

1. Психика как структура.
2. Фрейдистское истолкование личности как Оно, Я и Сверх-Я.
3. Сущность и основные характеристики Оно.
4. Я как ядро личности.
5. Сознательное и бессознательное в Я.
6. Генезис Сверх-Я.
7. Драматургия сознательного и бессознательного.
8. Термин Сверх-Я.
9. Структура дифференциации личности.
10. Психотерапия личности.

Понятие проприума у Г. Олпорта

11

*Так живая сила его ума
Сломала все барьеры,
И прошел он далеко за пределы
Огненных стен мира
И в уме и духе
Преодолея безграничность Вселенной.*

Лукреций Кар

Гордон Олпорт (1897—1967) — американский психолог, специалист в области психологии личности, общей и социальной психологии, психологии религии. В сферу его интересов входило также преподавание психологии и поддержка идей гуманистической психологии. Создатель диспозициональной концепции личности. Доктор психологии (1922). Профессор кафедры психологии Гарвардского университета (1942—1967).

Если большинство теорий личности рассматривает структуру и динамику личности отдельно, то в теории Г. Олпорта это различие неприменимо. Структура личности изначально представлена как черты (трайты), в то же время поведение мотивируется трайтами. Иначе говоря, по большей части структура и динамика — это одно и то же. Личность, следовательно, есть динамическая организация тех психофизических систем в индивиде, которые детерминируют его уникальное приспособление к среде.

Сочетание «динамическая организация» подчеркивает, что личность постоянно изменяется и развивается, но в то же время это организация или система, связывающая воедино и соотносящая различные компоненты личности. Термин «психофизическая» напоминает, что личность — ни нечто исключительно ментальное, ни исключительно нервное. Организация предполагает действие как тела, так и психики, неразрывно связанных в единстве личности. Слово «детерминирует» поясняет, что личность включает в себе детерминирующие тенденции, играющие активную роль в индивидуальном поведении. «Личность есть нечто и делает нечто... Она есть, что лежит за специфическими актами и внутри индивида».

Иначе говоря, для Олпорта личность не есть просто конструкт наблюдателя, как и не является чем-то проявляющимся только тогда, когда есть другой человек, на нее реагирующий. Напротив, личность обладает реальным существованием, включая нервные или физиологические сопутствующие условия.

Хотя термины «личность» и «характер» часто используются как взаимозаменяемые, Олпорт показывает, что слово «характер» предполагает некоторую систему условного обозначения поведения, в терминах которой оцениваются индивиды и их акты. Олпорт считал, что характер — понятие этическое и говорил, что «мы предпочитаем определять характер как личность в оценке, а личность как характер не оценки»¹.

Темперамент и личность также часто смешиваются. Однако есть ясное основание для различения их в обычном словоупотреблении. Темперамент соотносится с диспозициями, тесно связанными с биологическими или физиологическими детерминантами, и соответственно мало меняется с развитием. Здесь роль наследственности больше, чем в отношении других аспектов личности. Темперамент наряду с умственными способностями и конституцией — тот сырой материал, из которого выстраивается личность.

Олпорт различал общие и индивидуальные черты. И если термин «черта» сохранился за общими чертами, то для индивидуальной черты Г. Олпорт нашел новый термин — «личная диспозиция». Хотя к личным диспозициям Г. Олпорт относится как к морфогенным чертам.

Черта определяется как «нейропсихическая структура, обладающая способностью делать многие стимулы функционально эквивалентными, а также инициировать и управлять эквивалентными (согласованными по смыслу) формами адаптивного и экспрессивного поведения». Личная диспозиция, или морфогенная черта, определяется как «генерализованная нейрофизическая структура (принадлежащая индивиду), обладающая особностью делать многие стимулы функционально эквивалентными, а также инициировать и управлять согласованными (эквивалентными) формами адаптивного и стилистического поведения».

Как видно из определений, единственное реальное различие между этими определениями заключается в том, что *черты*, в отличие от *личных диспозиций*, не определяются как принадлежащие индивиду. Однако черта так же внутри индивида, как и диспозиция. То и другое — нейропсихические структуры, обладающие способно-

¹ Олпорт Г. Становление личности: Избр. труды. М., 2002. С. 41.

стью делать многие стимулы функционально эквивалентными и руководящие согласованными формами поведения.

Но нужны ли два определения? Используя понятие об общих чертах, можно осуществить сравнительное изучение одной и той же черты, выраженной у разных индивидов или групп индивидов. Используя понятие о личностных диспозициях, можно изучать человека и определить «уникальное патернированную индивидуальность» человека. Один подход совпадает с традицией психометрически ориентированной дифференциальной психологии, другой — с традицией клинической психологии.

Хотя черты и личные диспозиции реально существуют в человеке, они непосредственно не наблюдаемы и должны быть выведены из поведения. Олпорт пишет: «Специфический акт — всегда продукт многих детерминант, не только продолжительных установок, но и кратковременных, и необходимо отличать от родственных понятий. Навыки тоже являются детерминирующими тенденциями, но черты в диспозиции носят более обобщенный характер, как в плане соответствующих им ситуаций, так и в плане реакций, к которым они ведут. Фактическая черта в определенной мере представляет результат комбинирования и интеграции двух или более навыков».

Трудно провести различие между чертой, или диспозицией, и аттитюдом. Аттитюд это тоже предиспозиция; он также может быть уникальным; он может инициировать поведение и управлять им; он — продукт генетического фактора и научения. Тем не менее между чертой и аттитюдом остается различие.

Труднее провести различие между чертой, или диспозицией, и аттитюдом. Аттитюд всегда предполагает оценку (принятие или отвержение) объекта, тогда как черта — нет. Подводя итог, Олпорт пишет: «Оба понятия — аттитюд и черта — в психологии необходимы. Между собой они покрывают главные типы диспозиций, с которым имеет дело психология личности. Но поскольку понятие “аттитюд” связано с ориентацией людей относительно определенных объектов среды (включая людей, культуру, общество), оно предпочтительно для социальной психологии»¹. В психологии личности Олпорта интересует структура человека, и потому предпочтительным оказывается понятие «черта». Олпорт различает черты (или личные диспозиции) и типы по тому, насколько те и другие привязаны к индивиду. О человеке можно сказать, что он обладает чертой, но не типом. Типы — это идеальные конструкторы наблюдателя, и индивид может быть к ним отнесен, но лишь с потерей своей отличительной иден-

¹ Олпорт Г. Становление личности. С. 42.

тичности. Личная диспозиция может репрезентировать уникальность человека, тогда как тип должен ее скрыть. Типы представляют искусственные различия, не слишком напоминающие реальность, тогда как черты — истинные отражения того, что действительно существует.

Интенции

Более важно, чем поиск прошлого или истории организма, то, что индивид намеревается сделать в будущем. Надежды, желания, амбиции, притязания, планы человека — все это представлено под общим названием «интенция», и в этом наиболее характерное различие между Олпортом и большинством теоретиков личности. Одно из вызывающих споры утверждений этой теории заключается в следующем: то, что индивид старается сделать (при этом считается, что человек может об этом рассказать), — наиболее важный ключ к пониманию того, как человек ведет себя в настоящем. В то время как другие теоретики обращаются к прошлому, как к тому ключу, который позволит разгадать тайну поведения в настоящем, Олпорт обращается к тому, что человек намерен делать в будущем. В этом плане очевидно сильное сходство с позициями А. Адлера и К. Юнга.

Пропорции (собственное)

Хотя Олпорта называют эго-психологом и даже психологом самости, эта характеристика верна лишь отчасти. Он с трудом подходил к феномену самости, что и сформулировал в фундаментальном вопросе: «Необходимо ли понятие самость»? Его ответ сдержан. Стремясь избежать смещения и коннотации этих терминов, он предлагает все описанные функции эго и самости называть собственными функциями личности. Все они (включая телесное чувство, самоидентичность, самоуважение, самопротяженность, чувство самости, рациональное мышление, образ себя, свои стремления, когнитивный стиль, функцию познания) — реальные и жизненные черты личности. У них есть общее феноменальное «тепло» и «чувство значимости». И вместе они охватывают «собственное» (проприум). Именно в этом регионе личности мы обнаруживаем корни той согласованности, которой отмечены аттитюды, интенции и оценки. Собственное не врожденно, но развивается во времени.

Олпорт выделяет семь аспектов в развитии проприума, или чувства самости.

В первые три года появляются три аспекта: чувство телесного, чувство непрерывной самоидентичности и самоуважения, или гордости. В возрасте от четырех до шести лет появляются еще два аспекта — самовыраженность и образ себя. Между шестью и двенадцатью годами развивается самосознание — настолько, что он может справиться с проблемами на основе рационального поведения. В отрочестве появляются интенции, долговременные планы и отдаленные цели. Они называются собственными стремлениями. Эти семь аспектов самости образуют проприум.

Подходя к загадке самости, Олпорт надеется избежать спорной позиции многих теоретиков, для которых само или эго подобны гомункулусу, «человеку в груди», который самость организует, тянет за ниточки и управляет системой самости.

Развитие личности

Начнем с индивида в момент рождения. Олпорт, столь радикальный при обсуждении поведения взрослого, сверхконсервативен при рассмотрении поведения ребенка. В сущности, положения Олпорта относительно первых двух-трех лет жизни ребенка не слишком ценны. Лишь с появлением самоидентичности ситуация приобретает новое и неожиданное звучание. Но об этом речь впереди; вернемся к тому, как видится в этой теории новорожденный.

Олпорт полагает новорожденного почти целиком продуктом наследственности, примитивных драйвов и рефлексов. У младенца еще не появились те отличительные признаки, которые возникнут позже в результате трансакций со средой. Что существенно, с точки зрения Олпорта, новорожденный личностью не обладает. От рождения ребенок наделен определенными конституциональными свойствами и свойствами темперамента, но реализация содержащегося в них потенциала возможна лишь с ростом и созреванием. Кроме того, он способен реагировать посредством очень специфических рефлексов, таких как сосание и глотание, на весьма ограниченные виды стимуляции. Наконец, он проявляет общие недифференцированные реакции, в которые вовлекается большая часть мышечного аппарата. Как со всем этим: ребенок активизируется или мотивируется? Олпорт допускает, что первоначально существует общий поток активности — это и есть оригинальный источник мотивированного поведения. В этот момент развития ребенок по преимуществу — продукт сегментальных напряжений и переживаний боли и удовольствия. В качестве руководства по ранним годам жизни ребенка

вполне приемлемы биологические модели поведения или теории, рассматривающие в основном важность награды, закон эффекта, принцип удовольствия. Так, мотивированный потребностью минимизировать боль, сделать максимальным удовольствие, что детерминировано в основном редукцией висцерального, частного напряжения, продолжает развиваться ребенок.

Несмотря на то что индивиду при рождении недостает отличительных качеств, которые позже составят его личность, эта ситуация очень рано начинает меняться, и происходит это постепенно. Уже на первом году жизни, говорит Олпорт, ребенок начинает проявлять отличительные качества, различия в двигательной сфере и выражении эмоций, которые имеют тенденцию сохраняться и вливаться в более зрелые формы приспособления, приобретаемые позже. Таким образом, некоторые формы детского поведения можно признать предшественниками последующих личностных паттернов. Олпорт делает заключение, что по крайней мере со второй половины первого года жизни ребенок начинает проявлять отличительные свойства, которые, по-видимому, репрезентируют непреходящие атрибуты личности. Однако он отмечает, что «первый год жизни наименее важен для личности — при условии, что не возникает серьезного вреда для здоровья».

Трансформация ребенка

Процесс развития идет по различным линиям. Олпорт полагает, что для описания изменений, происходящих между детством и взрослостью, адекватны различные принципы и механизмы. Особенно он обсуждает дифференциацию, интеграцию, созревание, имитацию, научение, функциональную автономию, протяженность Я. Он даже признает объяснительную роль психоаналитических механизмов и травмы, хотя эти явления не занимают центрального места в том, что он называет нормальной личностью.

В отношении теории научения Олпорт абсолютно эклектичен. Он придерживается мнения, что мириады наблюдений, сделанных исследователями, все выдвинутые ими заключения, все теории научения в какой мере верны. Так, обусловливание, теории подкрепления и иерархия навыков — валидные принципы, особенно применительно к научению животных и младенца и случайному научению. Они неадекватны при рассмотрении проприативного научения, которое предполагает такие принципы, как идентификация, замыкание, когнитивный инсайт, образ себя и субсидиация активных эго-

систем. Сам Олпорт не сделал какого-либо систематического вклада в теорию научения. Скорее, он предложил рассматривать функциональную автономность как базовый факт человеческой мотивации, который неизбежно должен быть рассмотрен с позиций принципов научения, которые пока еще не координированы адекватно в достаточно широкой теоретической схеме. Возможно, наибольший его вклад в эту область — резкая критика теорий научения, провозглашающих себя более универсальными, чем он мог это признать.

Итак, мы имеем: организм, который при рождении биологичен, трансформируется в индивида с растущим эго, расширяющейся структурой черт, в которых прорастают будущие цели и притязания. Важнейшей для этой трансформации является, разумеется, функциональная автономия. Этот принцип проясняет: то, что изначально лишь обслуживало биологические цели, становится автономным мотивом, направляющим поведение со всей силой изначального драйва. Во многом в связи с этой прерывностью между ранним и поздним мотивационными структурами индивида мы имеем, в сущности, две теории личности. Одна из них, представляющая биологическую модель напряжения-редукции, адекватная для новорожденного, постепенно теряет свою адекватность с развитием самосознания, пока у индивида не появляются мотивы, не имеющие тесной связи с тем, что мотивировало поведение до того. В этой точке, если мы хотим адекватно представить индивида, необходима переориентация.

Взрослый

Итак, в зрелом индивиде мы видим личность, чьи детерминанты поведения — система организованных и конгруэнтных черт. Эти черты многообразными способами возникли из разобщений мотивации новорожденного. Точный путь развития этих тенденций не составляет особенного интереса, поскольку они, исходя из принципа функциональной автономии, более не извлекают мотивационной энергии из примитивных источников, какими бы они ни были. Как это обозначает Олпорт, «то, что управляет поведением, обнаруживается сейчас», и нам нет нужды знать историю драйва, чтобы понимать это действие. В существенной степени функционирование этих черт осознанно и рационально. Нормальные индивиды, как правило, знают, что они делают и почему. Это поведение соответствует конгруэнтному паттерну, и в сердцевине этого паттерна — функции, которые Олпорт назвал проприативными. Полное понимание взрослого невозможно без видения картины его целей и при-

тязаний. Наиболее важные мотивы — не отголоски прошлого, но скорее взгляд в будущее. В большинстве случаев мы знаем о человеке больше, если знаем его сознательные планы, чем если знаем его вытесненные воспоминания.

Олпорт признает, что нарисованная нами только что картина есть нечто идеализированное. Не все взрослые достигают полной зрелости. Они — выросшие индивиды, чья мотивация все еще пахнет детской комнатой. Не все взрослые управляют своим поведением на основе ясных, разумных принципов. Тем не менее то, насколько они избегают бессознательной мотивации, и то, насколько их черты независимы от детских оригиналов, репрезентируют степень их здоровья и зрелости. Лишь в случаях серьезных нарушений мы видим взрослого, не знающего, что он делает, чье поведение теснее связано с тем, что происходило в детстве, чем с тем, что происходит сейчас или произойдет в будущем.

В отличие от большинства теоретиков личности, чье внимание в основном сосредоточено на негативной стороне регуляции, Олпорт много обсуждает то, что является более чем просто адекватной, или нормальной, регуляцией. Зрелая личность должна прежде всего обладать самопротяженностью. Это означает, что жизнь не должна быть привязана к непосредственным потребностям и обязанностям. Человек должен быть способен участвовать в широком круге разнообразных деятельности и радоваться им. Удовлетворения и фрустрации должны быть разнообразными и многообразными, а не ограниченными в числе и стереотипными. Важная часть этой самопротяженности — проекция в будущее: планы, надежды. Чтобы стать зрелым, индивид должен тепло относиться к другим, как в интимных, так и не интимных контактах, и обладать фундаментальной эмоциональной безопасностью и самоприятием. Он должен реалистически относиться как к себе, так и к внешней реальности. Два основных компонента самообъективации — юмор и инсайт. Ясно, что под инсайтом мы имеем в виду способность индивида понимать себя, хотя и не вполне понятно, как выработать адекватный стандарт для оценки представлений индивида

Чувство юмора предполагает не только способность находить радостное и смешное в обычной ситуации, но также способность к положительному отношению к себе и установлению положительных отношений с любимыми, одновременно видя связанные с этим неконгруэнтности и элементы абсурда. Наконец, зрелость предполагает, что у индивида есть единая жизненная философия. Хотя индивиды должны способны быть объективными и с юмором относиться к повседневным жизненным событиям, за этим должна стоять полная серьезность в придании смысла всему, что делается. Религия пред-

ставляет один из важнейших источников единой философии, хотя и отнюдь не единственный.

Олпорт рассматривал личность как сложную развивающуюся систему привычек, установок и личностных черт. Он описал и классифицировал более 50 определений личности и дал свое определение: «Личность — это динамическая организация тех психофизических систем внутри индивидуума, которые определяют характерное для него поведение и мышление». Не соглашался с теми, кто характер и темперамент использовал как синоним личности. Характер, по мнению Олпорта, есть понятие этическое (плохой характер — хороший характер), т.е. это «оцененная личность», поэтому характер не следует рассматривать как некую обособленную область внутри личности. Темперамент же, напротив, является «первичным материалом» (наряду с интеллектом и физической конституцией), из которого строится личность. Представляя собой один из аспектов генетической одаренности личности, темперамент, по мнению Олпорта, может ограничивать развитие индивидуальности.

Разрабатывая концепцию личности, Г. Олпорт основывался на трех общих идеях.

1. Люди обладают широким набором предрасположенностей реагировать определенным образом в различных ситуациях. Это означает, что люди демонстрируют определенное постоянство в своих поступках, мыслях и эмоциях независимо от течения времени, событий и жизненного опыта.

2. Нет двух людей, в точности похожих друг на друга, каждая личность уникальна, и понять ее уникальность можно через определение конкретных черт личности.

3. Индивидуум представляет собой динамическую (мотивированную) развивающуюся систему.

Опираясь на эти идеи, он выделил «черту личности» как наиболее валидную единицу анализа для изучения того, что люди представляют собой и как они своим поведением отличаются друг от друга.

Определяя черту как предрасположенность вести себя сходным образом в широком диапазоне ситуаций, Г. Олпорт проводил различие между «общими» и «индивидуальными» чертами. Кроме того, большое внимание уделял тому, каким образом на поведение человека влияют когнитивные и мотивационные процессы. Общие (называемые еще измеряемыми) черты включают в себя, по определению Олпорта, характеристики, присущие некоторому числу людей в пределах данной культуры, поскольку они испытывают на себе сходные эволюционные и социальные воздействия и у них развиваются сравнимые модели адаптации (например, владение языком, политические и социальные установки, ценностные ориентации, тревога, конформизм).

Измеряемость таких общих черт позволяет сравнивать одного человека с другим по значимым психологическим параметрам. Индивидуальные (или морфологические) черты обозначают такие характеристики индивидуума, которые не допускают сравнения с другими людьми. В более поздних работах Олпорт обозначил их как «те подлинные нейропсихологические элементы, которые управляют, направляют и мотивируют определенные виды приспособительного поведения».

Эта категория черт, проявляющихся уникально у каждого конкретного человека, наиболее точно отражает его личностную структуру. Конкретизируя впоследствии ответ на вопрос «Что такое черта личности?», описал восемь основных критериев ее определения («черты черт», по его выражению):

1) реальность черты (это не только номинальное обозначение, но реально существующие «обобщенные стремления к действию»);

2) черта — это более обобщенное, чем привычка;

3) черта является движущим элементом поведения;

4) существование черты можно установить эмпирическим наблюдением или исследованием;

5) черты личности лишь относительно независимы одна от другой;

6) черта не является синонимом моральной или социальной оценки;

7) черту можно рассматривать как в контексте отдельной личности, у которой она обнаружена, так и по распространенности в обществе;

8) то, что поступки или даже привычки не согласуются с чертой личности не является доказательством отсутствия данной черты.

Впоследствии Олпорт пришел к осознанию затруднительности использования термина «черта личности» для описания как общих, так и индивидуальных характеристик и потому изменил терминологию, назвав индивидуальные черты индивидуальными диспозициями, оставив название «черты личности» за общими чертами.

Гордон Олпорт был глубоко увлечен изучением индивидуальных диспозиций, но со временем понял, что не все они в равной степени присущи человеку и не все являются доминирующими. Поэтому предложил выделять три типа диспозиций: кардинальные (столь значительные, что практически все, что делает человек, определяется их влиянием); центральные (не столь объемлющие, но все же довольно яркие характеристики человека — «строительные блоки» индивидуальности) и вторичные диспозиции (менее заметные и устойчивые, такие, например, как предпочтения в одежде, еде и т.п.). Как и другие персонологи, Олпорт, конечно, не считал, что личность — это набор не связанных друг с другом диспозиций. Понятие личности включает в себя единство, структуру и интеграцию

всех аспектов индивидуальности. Олпорт предположил, что должен существовать некий принцип, организующий установки, оценки, мотивы, ощущения и склонности в единое целое, который он обозначил новым термином — проприум. По мнению Олпорта, проприум представляет собой позитивное творческое стремление к росту, осознаваемое как наиболее важное и центральное, и это не что иное, как самость.

Олпорт выделил восемь аспектов самости, участвующих в развитии проприума с детства до зрелости, так называемые проприотические функции. В результате их постепенного эволюционирования и окончательной консолидации формируется Я как объект субъективного познания и ощущения. Аспекты самости (проприум) у развивающегося индивида появляются в такой последовательности.

1. Ощущение своего тела (образует телесную самость, которая остается на протяжении жизни опорой для самосознания).

2. Ощущение самоидентичности (обнаруживает себя наиболее очевидно посредством языка, когда ребенок отождествляет себя со своим именем).

3. Чувство самоуважения (начинает проявляться на третьем году жизни ребенка как чувство гордости при самостоятельном и успешном выполнении каких-то заданий).

4. Расширение границ самости (примерно с четырех лет постигается значение «мой», приходит осознание, что мне принадлежат не только мое тело, но и элементы окружающего мира (мама, игрушка, собака и т.д.).

5. Образ себя (развивается с 5—6 лет, когда ребенок начинает узнавать, чего от него ожидают родители и другие люди, каким они хотят его видеть; в это время ребенок начинает понимать различие между «я — хороший» и «я — плохой».

6. Рациональное управление собой (между 5 и 12 годами ребенок начинает понимать, что способен находить решение проблем и справляться с требованиями реальности, но еще не доверяет себе настолько, чтобы быть морально независимым. Полагает, что семья, религия, ровесники в группе всегда правы, и потому этот период проприума отражает сильный конформизм, моральное и социальное послушание).

7. Проприативное стремление (в подростковом возрасте центральная проблема — выбор карьеры и других жизненных целей). Планирование будущего означает приобретение чувства самости, которое совершенно отсутствовало в детстве.

Постановка целей, поиск путей их достижения, ощущение, что жизнь имеет смысл — в этом суть проприативного стремления. Однако в юности это стремление развито не полностью, потому что разворачивается новый этап поиска самоидентичности, новое само-

сознание. Как и Эриксон в его концепции эго-идентичности, Олпорт полагал, что стремление к самосовершенствованию требует обобщенного чувства самости. Оно приходит лишь в зрелости, когда все аспекты Я уже сформировались.

8. Познание самого себя представляет собой субъективную сторону Я, но такую, которая осознает объективное Я.

На заключительной стадии своего развития проприум соотносится с уникальной способностью человека к самопознанию и самосознанию. Олпорт полагал, что созревание человека — это непрерывный, продолжающийся всю жизнь процесс становления, качественно отличающийся у зрелой (здоровой) и незрелой (невротической) личности. Поведение зрелых субъектов, по мнению Олпорта, функционально автономно и мотивировано осознанными процессами, тогда как поведение незрелых лиц преимущественно направляется неосознанными мотивами, проистекающими из переживаний детства.

По Олпорту, психологически зрелый человек характеризуется шестью чертами:

- 1) имеет широкие границы Я (может смотреть на себя со стороны);
- 2) способен к теплым, сердечным социальным отношениям (дружеская интимность и сочувствие);
- 3) демонстрирует эмоциональную незабоченность и самопрятие (имеет положительные представления о себе; выражая свои мысли и чувства, считается с тем, как это повлияет на других);
- 4) демонстрирует реалистическое восприятие, опыт и притязания;
- 5) способен к самопознанию и имеет чувство юмора;
- 6) обладает цельной жизненной философией (имеет систему ценностей, которая делает его жизнь значимой).

Всю жизнь Олпорт вел борьбу с теми, кто утверждал, что именно их системы дают правильный способ понимания человеческого поведения. В частности, он находился в разногласии с представителями бихевиоризма и психоанализа, критикуя недооценку ими уникальных, осознанных и динамических аспектов личности. Свои представления о человеческой сущности и критическое отношение к бихевиоризму Олпорт представил в монографии «Становление. Основные положения психологии личности» (1955). Представления, касающиеся человеческой природы, он анализировал по девяти основным положениям.

1. Свобода — детерминизм (поддерживал концепцию свободы; рассматривал личностный рост как активный процесс становления, в котором индивидуум берет на себя определенную ответственность за планирование хода своей жизни; полагал, что на поведение человека преимущественно влияют ситуационные детерминанты; при-

знавал за человеком значительно большую свободу, чем это принято в психоанализе или бихевиоризме).

2. Рациональность — иррациональность (считал, что разумный, зрелый человек действует рационально, опровергал мнение Фрейда о главенствующей роли неосознаваемых иррациональных элементов человеческого поведения, хотя соглашался, что такие силы могут доминировать в жизни людей-невротиков).

3. Холизм — элементаризм (хотя единицей анализа личности у Олпорта является черта личности, положения холизма у него выражены сильнее: он утверждал, что черта должна быть соотнесена с общей структурой личности, проприумом, что личность — непрерывно устремленное единство, направленное на достижений целей и идеалов, а не статичное единство в какое-то данное время).

4. Конституционализм — инвайроментализм (в своей концепции природы человека Олпорт подчеркивал почти совершенный баланс между конституцией (наследственностью) человека и окружающей средой; считал, что оба фактора имеют одинаковое значение в функционировании человека).

5. Изменяемость — неизменность (присутствуют в равной мере).

6. Субъективность — объективность (считал особо важной не столько субъективность, сколько уникальность как динамическую организацию индивидуальных склонностей. Мир субъективного опыта — лишь один из многих компонентов, составляющих личность. Психология, по его мнению, станет научной лишь тогда, когда он сможет разрешить проблему «индивидуальной уникальности»).

7. Проактивность — реактивность (приверженность Олпорта принципу проактивности сильна и недвусмысленна. Люди живут в мире перспективных целей, амбиций и устремлений, генерируемых изнутри. Функциональная автономия служит для того, чтобы разорвать реактивные связи с прошлым, а присущая человеку устремленность отрицает любое объяснение поведения лишь посредством реакций на поступающие стимулы).

8. Гомеостаз — гетеростаз (признавая гомеостатическую составляющую потребность и мотивации человека, Олпорт тем не менее считал, что снижение напряжения не объясняет всего поведения человека. И ребенок, и взрослый человек постоянно накапливают напряжение и выходят за пределы гомеостаза к положению гетеростаза).

9. Познаваемость — непознаваемость (как и большинство других гуманистически ориентированных персонологов, Олпорт считал неосуществимыми попытки научными методами разгадать тайну человеческого поведения и заявлял, что личность можно изучать лишь

эмпирически, поскольку черты личности недоступны прямому непосредственному наблюдению, а лишь выводимы посредством анализа результатов конкретных процедур исследования).

Ряд работ Олпорт посвящен не только психологии личности, но и проблемам психического здоровья, суеверий, религии и основным методологическим проблемам психологии. Он демонстрировал твердую веру в образный и систематический эклектизм, считал свои теоретические изыскания открытой системой. Разработал идеографический метод изучения личности, основанный на стремлении понять характерную модель поведения конкретного человека через изучение с помощью контент-анализа его писем, дневников, текстов, формулировок, языка, т.е. через все, что характеризует его уникальность. В то же время Олпорт применял альтернативные методы при изучении соотношений между чертами личности и поведением. Полагая, что усилия человека найти порядок и смысл в жизни определяются ценностями, принимал активное участие в разработке «Теста изучения ценностей». Этот тест иллюстрирует попытку Олпорта разложить такую сложную составляющую личности, как ценности, на измеряемые опытным путем элементы.

Тест состоит из 45 вопросов и подобно другим многофакторным тестам дает оценку по каждому фактору (ценности), на основании которых строится профиль ценностных ориентаций человека. Хотя в настоящее время этот тест уже не столь популярен, как прежде, он точно отражает положение о том, что ценности представляют собой существенную часть личности. Олпорт опубликовал сотни статей и около двадцати монографий. Далекое не все психологи разделяли разработанную им диспозициональную концепцию личности, утверждая, что поведение человека с течением времени и обстоятельств обнаруживает лишь незначительное постоянство личностных проявлений. Кроме того, были еще две причины, из-за которых его теория привлекла не многих приверженцев:

1) недостаточная четкость используемых понятий (например, усилия личности, проприативные стремления, Я как рациональный регулятор и индивидуальная диспозиция;

2) Олпорт не определил, каким образом концепция черт личности связана с развитием самости (проприума), в связи с чем оказалось весьма сложным сконструировать адекватные эмпирические методы для его теории.

Тем не менее идеи Олпорта оказали значительное влияние на исследователей личности, особенно за счет внедрения метода идеографического изучения человека.

Вопросы для повторения

1. Как Г. Олпорт трактует понятие проприума?
2. Что он подразумевает под личными чертами, или диспозициями?
3. Как он подходит к измеряемости личностных черт?
4. Почему не все психологи поддержали диспозиционную концепцию личности?
5. Как Г. Олпорт критиковал бихевиоризм и психоанализ?

Библиографический список

1. *Карпенко Л.А.* Олпорт Гордон // История психологии в лицах. Персоналии. М., 2005. С. 330—335.
2. *Олпорт Г.* Личность: проблема науки или искусства. Психология личности. Тексты. М.: Изд-во МГУ, 1982.
3. *Олпорт Г.* Становление личности: Избр. труды. М., 2002.
4. Теория личности Г. Олпорта // Психология личности: В 2 т. М., 2006. Т. 1. С. 445—453

Темы для докладов и рефератов:

1. Понятие проприума.
2. Черты зрелого человека.
3. Трансформация ребенка.
4. Идеографическое изучение человека.
5. Аспекты самости по Олпорту.

*Ибо когда это совсем, совсем ничто, но это все,
Когда я раздавлен, полностью и абсолютно,
Без малейшего следа, тогда я здесь
Востаю и утверждаю свои стопы в ином мире,
Востаю, совершая воскресение,
Востаю, не рожденный вновь, но воскресший
в прежнем теле,
Новый превыше знания новизны,
Живой за пределами жизни,
Гордый превыше всякого намека на гордыню,
Живя там, где жизнь и не снилась,
Здесь, в ином мире, все еще земном,
Я — тот же, что и прежде, но необъяснимо новый.*

Д.Г. Лоуренс

Человек — загадка как личность

В центре исследований *Николая Александровича Бердяева* (1874—1948) проблемы личности, ее свободы, творчества и назначения, ибо загадка бытия, по его мнению, скрыта именно в человеке. Эти проблемы он анализирует в работах «Философия свободного духа» (1927—1928), «О назначении человека» (1931), «Судьба человека в современном мире» (1934), «Я и мир объектов» (1934), «О рабстве и свободе человека» (1939), «Опыт эсхатологической метафизики» (1947), «Царство духа и царство Кесаря» (1948).

Проблема человека, по мнению Н.А. Бердяева, является центральной для сознания нашей эпохи. Он определяет человека как существо противоречивое и парадоксальное, ибо оно принадлежит двум мирам — природному и сверхприродному. В нем пересекаются все круги бытия. Духовная основа человека не зависит от природы и общества и не определяется ими. Частные науки могут исследовать лишь отдельные стороны человека как природного существа, но не его целостность.

Человек, по словам Н.А. Бердяева, есть загадка не в качестве организма или социального существа, а именно как личность. Личность — важнейшее понятие персонализма русского философа. Это понятие он отличает от понятия «индивид» (индивидуум). Индивид, мы помним, категория натуралистическая. Это часть рода, общества, космоса, т.е. он связан с материальным миром. Личность же означает независимость от природы и общества, которые дают лишь материю для активной формы жизни. Личность, согласно Н.А. Бердяеву, нельзя отождествлять с душой, это не биологическая или психологическая категория, а этическая и духовная.

Личность не есть часть общества или универсума, напротив, общество есть часть личности, ее социальная сторона (качество), равно как и космос есть часть личности, ее космическая сторона. Этим объясняется, что в каждой личности есть и нечто общее, принадлежащее всему человеческому роду, тому или иному профессиональному типу людей. Но не в этом ее суть. Иными словами, личность — это микрокосм, универсум в индивидуально-неповторимой форме, соединение универсального и индивидуального. Тайна существования личности — в ее абсолютной незаменимости, в ее однократности и несравнимости. Личность призвана совершать самобытные, оригинальные, творческие акты.

Личность более индивидуальна, чем индивид. Индивидуальность — это неповторимый, самобытный способ бытия конкретной личности, единство уникальных и универсальных свойств человека. В бердяевском определении индивидуальности скрыто содержится определение индивидуальности и тем самым подготовлена почва для вычленения его в качества отдельного понятия.

Бердяев подчеркивает, что личность не есть застывшее понятие, готовая данность. Она есть неизменное в изменении, единство в многообразии. Она есть самосозидание. Личность формируется в борьбе со злом как внутри себя, так и вовне. Она призвана вести борьбу против рабства, за освобождение.

По словам Н.А. Бердяева, опыт жизни, борения духа создают образ человека. Человек не есть окончательно готовое и законченное существо, он образуется и творится в опыте жизни, в испытаниях своей судьбы. Человек связан со своей судьбой и не властен уйти от нее. Моя судьба есть всегда особенная, неповторимая, единственная и единая судьба. В опыте *моей* жизни, в ее испытаниях и исканиях образуется формация моего духа.

Душа человека стала иной, чем была тогда, когда впервые приняла христианство, когда учили великие учителя церкви и догматизировали вселенские соборы, когда создавали монашество, когда

господствовало средневековое теократическое государство и выковывался средневековый и византийский тип религиозности. Это изменение и уточнение психеи совершалось прежде всего под влиянием таинственного и часто незримого, глубинного действия самого христианства. Христианство изнутри побеждало варварство и грубость души, образовывало человека¹.

Человек и общество

Согласно Н.А. Бердяеву, есть два типа душевного устройства, которые сталкиваются на протяжении всей человеческой истории и с трудом понимают друг друга. Один из этих типов принадлежит коллективу, социальному большинству, и он внешне преобладает в истории. Другой принадлежит духовной индивидуальности, избранному меньшинству, и значение его в истории более сокровенное. Условно можно было бы сказать, что это демократический и аристократический духовные типы. История создавалась для среднего массового человека, человека коллектива. Для него, для этого среднего человека утверждались государство, семья, правовые учреждения, школы, бытовой уклад, даже внешняя организация Церкви. К нему приспосабливались познание, мораль, религиозные догмы и культы. Он, этот средний, массовый человек, человек коллектива, был господином истории, и он всегда требовал, чтобы все делалось для него, чтобы все считалось с ним, с его уровнем и его интересами.

Оценивая противоречивость отношения «я» с обществом, Бердяев выделяет четыре типа таких связей.

1. Человек не одинок и социален, когда «я» вполне приспособлено к социальной среде и участвует в ее развитии.

2. Человек не одинок и не социален, когда «я» хоть и вполне приспособлено к социальной среде, но не имеет в ней ни малейших интересов. Это так называемый конформистский тип поведения.

3. Человек одинок и не социален. Это тип человека неспособного приспособиться к социальной среде, постоянно вступающего с ней в конфликты.

4. Человек может быть одиноким и социальным. К этому типу Бердяев относит пророков, революционеров и реформаторов, которые, сохраняя замкнутость, сокрытость своего «я», стремятся «осчастливить человечество».

¹ Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. М., 1994. С. 15.

Личности доступны лишь два выхода из себя. Первый — выход во внешний объективированный мир — в общество, в царство обязательных норм ценой утраты свободы. Этот путь антиперсоналистичен, он вынуждает человека приспосабливаться к обыденщине, вырабатывает в нем «рабью психологию». Второй выход открывает творчество путем трансцендирования, т.е. прорыва в иные миры, на которые не распространяются законы посюстороннего объективированного мира.

Древнегреческое сознание пришло к идее души и ее бессмертия. Бессмертие души не мыслилось естественно принадлежащим человеку. Оно принадлежит лишь Богу, герою, демону. Наконец, душа была признана за человека. Но даже внутри христианского сознания дух не мыслится присущим человеку, а лишь Богу. Только мистики видят дух в человеке.

Духовная жизнь есть наиреальнейшая жизнь. Дух и природный мир несходны, различны, вовсе нигде не встречаются и не взаимодействуют. Лишь в необъяснимой глубине дух вбирает в себя мир и бросает на него иной свет. Духовная жизнь не есть реальность объективно-предметная, но она еще менее есть и реальность субъективная. Одинаково неверно и объективное, и субъективное понимание духа.

Реальность духовного мира есть и является не в соответствии и сопоставлении, а в себе самой, как реальность иного качества и реальность несоизмеримо большая, чем чувства и мысли душевного мира, чем мира природного. Лишь в душевном опыте и прикреплённом к нему мышлении можно спрашивать о соответствии реальностей, можно искать доказательства Бога и духовной жизни. В духовном опыте такой вопрос невозможен. Духовный опыт и есть самая духовная жизнь, самая реальность духа. В духовном мире опыту не соответствуют предметные реальности, но самый духовный опыт и есть реальность высшего порядка. Духовная жизнь не есть отражение какой-либо реальности, она есть самая реальность¹.

Нельзя спрашивать о том, соответствует ли опыту великих святых, великих мистиков, людей высшей духовной жизни какая-либо реальность. Это душевный, натуралистический, наивно-реалистический, а не духовный вопрос. Духовный опыт святых, мистиков, людей высшей духовной жизни есть сама реальность. Рефлексия о том, реален ли мистический опыт, не есть ли он иллюзия и самообман, есть рефлексия души, оторванной от духа, от самого духовного опыта,

¹ Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. М., 1994. С. 27.

есть бессилие мысли, противоположившей себя самой жизни. Кто живет духовной жизнью и кто имеет духовный опыт, для того нет вопроса о духовных реальностях, для того реальность не означает соответствия, внеположенности внешней предметности.

Однако не есть ли духовное лишь психическое? Не есть ли духовный опыт лишь душевное переживание? Не субъективна ли духовная жизнь и в этой субъективности ни для кого не убедительна? Нельзя доказать человеку, которому ведом лишь душевный опыт, что возможен духовный опыт. Нельзя извне принудить человека, погруженного в субъективную замкнутость, признать, что существуют духовные реальности. Лишь духовный опыт может убедить в существовании духовного опыта, лишь обнаружение духовных реальностей в самом человеке может доказать ему существование духовных реальностей.

Духовный опыт

Как доказать и обосновать само существование духовного опыта? Слишком многие отрицают своеобразную качественность духовного опыта и сводят его целиком на опыт душевный, на предмет психологии. Но возражения против возможности и существования духовного опыта всегда бывают основаны на том, что его нет у тех, которые его отрицают. Из того, что кому-то, хотя то было большинство человечества, недоступны качества духовного опыта, никак не следует, что этого опыта нет и он невозможен.

Ошибочно предположение, что личность есть непременно субстанция и должна быть ограничена, разделена и что отрицание субстанции есть отрицание личности. В действительности верно, что живая, конкретная личность нимало не похожа на субстанцию. Природа личности — динамическая. Личность есть прежде всего качественно своеобразная духовная энергия и духовная активность — центр творческой энергии. Бытие личности совсем не предполагает принципиальной отдаленности от Бога и мира. Сверхличное в личности не отрицает личности, а конструирует и утверждает ее. Бытие личности в подлинном смысле слова только и возможно при раскрытии в ней духовных начал, выводящих ее из замкнутого состояния и соединяющих ее с божественным миром. Личность есть Божья идея, замысел и задача. Понимание личности как натуралистической субстанции означает постановку границ для личности в духовном опыте и духовном пути. Всякий подлинный религиозный и мистический опыт свидетельствует о том, что личность не есть замкнутая субстан-

ция, что в ней скрыты бесконечные возможности, что перед ней раскрыт бесконечный мир, что она есть резервуар духовной энергии. В духовной жизни личное и сверхличное соединены как противоположности, сверхличное не снимает личного, личное перерастает в сверхличное, не отрицая там себя. Бытие во внутреннем существе своем раскрывается как духовная жизнь, духовный опыт, как судьба, как божественная мистерия, а не как субстанция.

В духовном опыте моя судьба перестает быть отдельной и замкнутой судьбой. А это значит, что духовная жизнь есть в высшей степени конкретная, сращенная жизнь. Природная же действительность есть действительность абстрактная и отдельная. В ней никогда не дано цельности и полноты, совершенной соединенности. В духовной жизни дана цельность и полнота бытия, в нее претворенно и преображенно входят все ступени бытия, преодолеваются рознь и чуждость, побеждается вещьность.

Духовный опыт возможен лишь при предположении, что человек есть микрокосм, что в нем раскрывается целая вселенная, что нет трансцендентных границ, отделяющих человека от Бога и от мира.

Духовная жизнь познается совсем не в психологическом исследовании душевных процессов. Психология есть наука о природе, естественная наука, а не наука о духе. Духовная жизнь как особенное обычно ускользает от психологической науки. Большая часть психологических процессов должна быть отнесена к явлениям природного мира; эти процессы связаны с телом и материальным миром, происходят во времени, так или иначе относятся к пространству, они протекают в замкнутости, отдельности и внешней связанности. Психология исследует абстрактно духовную жизнь и имеет дело с абстрактной, а не с конкретной действительностью.

Духовная же жизнь конкретна и требует конкретного изучения. Духовная жизнь раскрывается в познании конкретной духовной культуры, а не абстрактных элементов души. Знание духовной жизни есть наука историческая, наука о культуре, а не естественная наука. Материалом философии духовной жизни является историческая духовная жизнь человечества, всегда конкретная, религиозная, мистическая, познавательная — философская и научная, нравственная, творчески-художественная жизнь человечества, великие памятники духа, великие творения в духовной жизни.

Личность не может познавать духовную жизнь в состоянии изоляции и оторванности, не может начинать с себя. Исходная точка Декарта не благоприятная для познания духовной жизни. Признание подлинной реальности духовной жизни прошлого человечества есть необходимая предпосылка философии духовной жизни. Пла-

тон для нас не только предмет исследования. Мы живем одной общей жизнью с Платоном, одним духовным опытом, мы встречаемся с ним внутри духовной жизни, в ее глубине. Биографии святых и гениев, творения религиозных учителей, великих мыслителей, великих художников, памятники духовной жизни человечества имеют несоизмеримо большее значение, чем дедукции отвлеченной мысли. Духовная жизнь была подлинно конкретно явлена в духовном опыте человечества и оставила по себе творения и памятники.

Человек, погруженный в свою собственную природу, был бы лишен духовной жизни. Индивидуализация, раскрытие личности совершается самим духом, в недрах духовной жизни, она есть качество духовной жизни. В духовной жизни действуют и раскрывают свои энергии существа, личности. Существа, человеческие личности со своей вечной судьбой непосредственно даны в духовном опыте. Тайна человеческой личности выразима лишь на языке духовного опыта, а не на языке отвлеченной метафизики. По мнению Н.А. Бердяева, плюралистическая метафизика так же абстрактна, так же рационалистична и так же не соответствует самой жизни духа, как и метафизика монистическая; спиритуализм в своем роде не менее дефектен, чем материализм. Средневековый схоластик Дунс Скот основательно возражал против схоластического учения Фомы Аквината об индивидуальности и бессмертии души и доказывал, что учение это ведет к отрицанию бессмертия души и самого бытия человеческой индивидуальности. Но схоластическое учение самого Дунса Скотта, по словам Н.А. Бердяева, в некоторых отношениях более тонкое, чем учение Фомы Аквината, и защищающее индивидуальность, подлежит столь же основательным возражениям.

Н.А. Бердяев считал, что тайна христианского откровения о человеческой личности и ее индивидуальной судьбе невыразима ни в схоластической метафизике Фомы Аквината, ни в схоластической метафизике Лейбница, в его монадологии, ни в монистической метафизике Гегеля или Гартмана.

Мистики, а не схоластики и не метафизики выражали тайны богочеловеческой духовной жизни, тайны путей и судеб. Опыт святых дает нам большее знание о том, что такое человеческая личность, чем вся метафизика и богословие... Человеческая личность бессмертна, не потому что душа человеческая субстанциальна, не потому что последовательное мышление о природе человеческой личности требует бессмертия, а потому что есть духовный опыт вечной жизни...¹

¹ Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. С. 43.

Личность как универсум

Н.А. Бердяев полагал, что человек есть загадка в мире, и величайшая, может быть, загадка. Человек есть загадка не как животное и не как существо социальное, не как часть природы и общества, а как личность, именно как личность. «Весь мир ничто по сравнению с человеческой личностью, с единственной его судьбой. Человек переживает агонию и он хочет знать, кто он, откуда он пришел и куда он идет»¹.

Достоевский, Кьеркегор, Ницше увидели с особенной остротой в человеке трагическое начало и противоречивость его природы. Еще раньше Паскаль лучше всех выразил эту двойственность человека. Другие смотрели на человека снизу и открывали в нем низшие стихийные начала, печать его падшести. Но потребность в страдании и мучительстве у Достоевского, ужас и отчаяние у Кьеркегора, воля к могуществу и жестокость у Ницше тоже свидетельствуют о том, что человек есть существо падшее. Но он мучается этой падшестью и желает ее преодолеть. Именно сознание личности в человеке говорит о его высшей природе и высшем призвании. Если бы человек не был личностью, то он был бы подобен другим вещам мира и в нем не было ничего необычайного. Но личность в человеке свидетельствует о том, что мир не самодостаточен, что он может быть преодолен и превзойден.

Когда личность вступает в мир, то мировой процесс прерывается и принужден изменить свой ход, хотя бы внешне это не было заметно. Человек как личность не есть дитя мира, он иного происхождения. И это делает человека загадкой. Личность есть прорыв, разрыв в этом мире, внесение новизны. Человек есть личность не по природе, а по духу. По природе он лишь индивид. Личность есть микрокосм, целый универсум. Только личность и может вмещать универсальное содержание, быть потенциальной вселенной в индивидуальной форме. Это универсальное содержание недоступно никаким другим реальностям природного или исторического мира, всегда характеризуемого как часть. Личность не есть часть и не может быть частью в отношении к какому-либо целому, хотя бы и к огромному целому. Это есть существенный принцип личности, ее тайна.

Поскольку эмпирический человек входит как часть в какое-либо социальное или природное целое, он это делает не как личность, и личность его остается вне этого подчинения части целому. У Лейбница, как и у Ренувье, монада есть простая субстанция, вхо-

¹ Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности: Избр. труды. М., 1999. С. 177.

дыщая в сложное образование. Монада замкнута, закрыта, не имеет окон и дверей. Для личности же раскрывается бесконечность, и она впускает в себя бесконечность, в своем самораскрытии она устремлена к бесконечному содержанию.

Можно ли считать, что личность не имеет ни формы, ни границ? Нет, личность есть универсум в индивидуально неповторимой форме. Она есть соединение универсально бесконечного и индивидуально особого. В этом кажущаяся противоречивость существования личности. Личное в человеке есть как раз то, что в нем не общее с другими, но в этом не общем заключена потенция универсального. Понимание человеческой личности как микрокосма противоположно пониманию органически-иерархическому, которое превращает человека в подчиненную часть целого, общего, универсального. Но личность не есть часть универсума, универсум есть часть личности, ее качество. Таков парадокс персонализма.

Личность нельзя мыслить как субстанцию, это было бы натуралистическое мышление о личности. Личность не может познаваться как объект, как один из объектов в ряду других объектов мира, как часть мира. Так хотят познавать человека антропологические науки, биология, психология, социология. Так познается человек частично, но не тайна человека как личности, как экзистенциального центра мира. Личность познается лишь как субъект, в бесконечной субъективности, в которой скрыта тайна существования¹.

Личность есть неизменное в изменении, единство в многообразии. Нас одинаково неприятно поражает, если есть неизменное в человеке и нет изменения и если есть изменение и нет неизменного, если есть единство и нет многообразия, если есть многообразие, но нет единства. И в том и в другом случае нарушается существенное качество личности. Личность не есть застывшее состояние, она разворачивается, развивается, обогащается, но она есть развитие одного и того же пребывающего субъекта. Самое изменение происходит для сохранения этого неизменного, пребывающего. Личность ни в коем случае не есть готовая данность, она есть задание, идеал человека. Совершенное единство, целостность личности есть идеал человека. Личность самосозидается. Ни один человек не может сказать про себя, что он вполне личность.

Бердяев рассматривает основной парадокс существования личности. Личность должна себя созидать, обогащать, наполнять универсальным содержанием, достигать единства и цельности на про-

¹ Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности. С. 179.

тяжении всей жизни. Но для этого она должна уже быть. Должен изначально быть тот субъект, который призван себя созидать. Личность в начале пути, и она лишь в конце пути. Личность не составляется из частей, не есть агрегат, не есть слагаемое, она есть первичная целость. Возрастание личности, реализация личности вовсе не означает образования целого из частей, но означает творческие акты личности как целого, ни из чего не выводимого и ни из чего не слагаемого. Образ личности целостный, он целостно присутствует во всех актах личности.

Личность как неповторимый образ

Личность есть единственный, неповторимый образ, гештальт. Гештальтпсихология, которая видит первичные качества целости, более благоприятна для персонализма, чем другие направления психологии. Разложение образа личности не означает ее окончательного исчезновения. Личность неистребима. Личность себя творит и осуществляет свою судьбу, находя источник сил в бытии ее превышающем. Личность есть потенциально универсальное, но непременно различающееся, неповторимое, незаменимое существо с образом единственным. Личность есть исключение, а не правило. Тайна существования личности в ее абсолютной незаменимости, в ее однократности и единичности, в ее несравнимости. Все индивидуальное незаменимо.

Бердяев показывает, что есть низость в замене индивидуального существа, которое вы любили, навеки опознав в нем образ личности, другим существом. Эта незаменимость есть не только в отношении к людям, но и животным. Одна личность может иметь черты сходства с другими личностями, которые позволяют делать сравнения. Но эти черты схожести не затрагивают того существа личности, которое делает ее личностью, не личностью вообще, а именно этой личностью. В каждой человеческой личности есть общее, не внутренне универсальное, а внешнее, навязанное универсальное. Но личность, эта конкретная личность существует своим не общим выражением, не тем, что у нее два глаза, как у всех людей, не общим выражением этих глаз.

В человеческой личности есть много родового, принадлежащего человеческому роду, много исторического, традиционного, социального, классового, семейного, много наследственного и подражательного, много «общего». Но это именно и есть не личное в личности. Личное оригинально, связано с первоисточником, подлинно. Личность должна совершать самобытные, оригинальные, творческие акты, и это только и делает ее личностью, составляет ее единствен-

ную ценность. Личность должна быть исключением, никакой закон неприменим к ней. Родовое и наследственное есть лишь материал для творческой активности личности. Вся тяжесть, наложенная на человека природой и обществом, историей и требованиями цивилизации, есть поставленное перед нами затруднение, требующее сопротивления и творческого претворения в личное, единственно личное. Групповые, сословные, профессиональные типы людей могут быть яркими индивидуальностями, но не яркими личностями. Личность в человеке есть победа над детерминацией социальной группы.

Личность, по Бердяеву, есть не субстанция, а акт, творческий акт. Всякий акт есть творческий акт, не творческий акт есть пассивность. Личность есть активность, сопротивление, победа над тяжестью мира, торжество свободы над рабством, освобождение. Греческое понимание человека как разумного существа не подходит для персоналистической философии. Личность есть не только существо разумное, но и существо свободное. Личность есть мое целостное мышление, мое целостное воление, мое целостное чувствование, мои целостные творческие акты. М. Шелер верно устанавливает различие между личностью и организмом, между духовным существом и жизненным существом.

Личность, согласно Бердяеву, не есть биологическая или психологическая категория, но категория духовная и этическая. Она не может быть отождествлена с душой. Личность имеет стихийно-бессознательную основу. Человек в подсознательном погружен в бушующий океан первожизни и рационализирован лишь частично. Необходимо различать в человеке глубинное и поверхностное «я», которое способно к сообщениям, но не способно к общению. Это отлично понимал Л.Н. Толстой, который всегда изображал двойную жизнь человека, внешнеусловную, исполненную лжи, не подлинную жизнь, которой человек обращен к обществу, государству, цивилизации, и внутреннюю подлинную жизнь, в которой человек стоит перед перводействительностями, перед глубиной жизни. Когда князь Андрей смотрит на звездное небо, это более подлинная жизнь, чем когда он разговаривает в петербургском салоне.

Поверхностное «я» человека, очень социализированное, рационализированное, цивилизованное, не есть личность в человеке, оно может быть даже искажением образа человека, закрытием его личности. Личность человека может быть раздавлена, человек может иметь много ликов, и его образ может быть неуловим. Человек часто играет роль в жизни и может играть не свою роль. Раздвоение личности наиболее поражает в первобытном человеке и в психически больном. В средненормальном цивилизованном человеке оно при-

обретает другой характер, двойственность становится нормативной, выражает приспособление к условиям цивилизации и вызывается необходимостью самозащиты. Социальная муштровка и цивилизование человека-варвара может иметь положительное значение, но не означает оформление личности.

Вполне социализированный и цивилизованный человек может быть совершенно безличным, может быть рабом, не замечая этого. Личность не есть часть общества, как не есть часть рода. Проблема человека, т.е. проблема личности, первичнее проблемы общества. Ошибочны все социологические учения о человеке, они знают лишь поверхностный объективированный слой в человеке. Лишь извне с социологической точки зрения личность представляется подчиненной частью общества, и притом очень малой по сравнению с массивностью общества. Но подлинное учение о человеке-личности может построить лишь экзистенциальная философия, а не философия социологическая, как и не философия биологическая. Личность есть субъект, а не объект среди объектов, и она вкоренена во внутреннем плане существования, т.е. в мире духовном, в мире свободы.

Общество как часть личности

Общество же есть объект. С экзистенциальной точки зрения общество есть часть личности, ее социальная сторона, как и космос есть часть личности, ее космическая сторона. Личность не есть объект среди объектов и не вещь среди вещей. Она субъект среди субъектов, и превращение ее в объект и вещь означает смерть. Объект всегда злой, добрым может быть только субъект. Можно было бы сказать, что общество и природа дают материю для активной формы личности. Но личность есть независимость от природы, независимость от общества и государства. Она противится всякой детерминации извне, она есть детерминация изнутри. Личность не может быть детерминирована изнутри и Богом. Отношение между личностью и Богом не есть каузальное отношение, оно находится вне царства детерминации, оно внутри царства свободы. Бог не объект для личности, он субъект, с которым существуют экзистенциальные отношения. Личность есть абсолютный экзистенциальный центр. Личность определяет себя изнутри, вне всякой объективности, и только определяемость изнутри, из свободы есть личность. Все определяемое извне, все детерминированное, все основанное на власти объективности есть не личное, а безличное в человеке. Все детерминированное в человеческом «я» есть прошлое, ставшее безличным. Но личность, по Бердяеву, есть становление будущего, творческие акты.

Существование личности предполагает свободу. Тайна свободы есть тайна личности. И свобода не есть свобода воли в школьном смысле, свобода выбора, которая предполагает рационализацию. Достоинство человека есть личность в нем. Только личность имеет человеческое достоинство. Человеческое достоинство есть освобождение от рабства, освобождение и от рабьего понимания религиозной жизни и отношений между человеком и Богом. Бог и есть гарантия свободы личности от порабощения властью природы и общества, царства кесаря, мира объектности. Это происходит в царстве духа, а не в царстве объектного мира. И никакие категории объектного мира не переносимы на эти внутренние экзистенциальные отношения. Ничто в объектном мире не является подлинным экзистенциальным центром.

Проблема человеческого достоинства, затронутая Н.А. Бердяевым, заслуживает внимания. «К глубокому сожалению приходится признать, — отмечает Владимир Ермаков, — для циничного отношения к человеческому достоинству есть реальная опора в национальном менталитете. Так выходило на Руси во все времена, что не закон регулировал ход вещей и жизнь человека, а противоборство права и обычая»¹. Отработанный социализмом человеческий материал оказался совершенно не подготовлен к жестким требованиям открытого общества, основанного на личной инициативе и социальной ответственности. А для власти, освободившейся от всякой идеологии, принципы рынка оказались удобным обоснованием собственной беспринципности. Зона свободного предпринимательства свелась к узкой полосе между произволом и беспределом, опасно открытой с обеих сторон. Современный человек боится не потерять свободу, он страшится ее обрести.

Личность как экзистенциальный центр, по Бердяеву, предполагает чувствилище к страданиям и радостям. Ничто в объектном мире, ни нация, ни государство, ни общество, ни социальный институт, ни церковь, этим чувствилищем не обладают. О страданиях народа говорят в иносказательном смысле. Никакие общности в объектном мире не могут быть признаны личностью. Коллективные реальности — реальные ценности, а не реальные личности, их экзистенциальность относится к реальностям личностей. Можно допустить, что коллективная, или «симфоническая», личность есть понятие противоречивое. Личность не только способна испытывать боль, но в известном смысле личность есть боль. Борьба за личность, утверж-

¹ Ермаков В. Синдром Фирса. «Можно ли выдать из себя раба» // Литературная газета. 2008. № 8. С. 13.

дение личности болезненны. Самоосуществление личности предполагает сопротивление, требует борьбы против порабощающей власти мира, несогласия на конформизм с миром.

Отказ от личности, согласие на растворение в окружающем мире может уменьшить боль, и человек легко идет на это. Согласие на рабство уменьшает боль, несогласие увеличивает боль. Боль в человеческом мире есть порождение личности, ее борьбы за свой образ. Уже индивидуальность в животном мире болит. Свобода порождает страдание. Достоинство человека, т.е. личности, т.е. свободы, предполагает согласие на боль, способность переносить боль.

Вопросы для повторения

1. Почему Н.А. Бердяев считает, что проблема человека является центральной для сознания нашей эпохи?
2. В чем смысл утверждения Н.А. Бердяева, что человек — загадка именно как личность?
3. Почему индивид есть понятие натуралистическое?
4. О каких двух типах душевного устройства пишет Н.А. Бердяев?
5. Какие четыре типа отношений человека с обществом выделяет русский философ?
6. Почему духовное не есть лишь психическое?

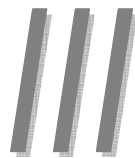
Библиографический список

1. *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М., 1994.
2. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993.
3. *Бердяев Н.А.* О человеке, его свободе и духовности // Избр. труды. М., 1999.
4. *Гуревич П.С.* Философская антропология. М., 2001
5. *Ермаков В.* Синдром Фирса. «Можно ли выдавить из себя раба» // Литературная газета. 2008. № 8.

Темы докладов и рефератов

1. Личность — важнейшее понятие персонализма.
2. Тайна существования личности.
3. Духовный опыт личности.
4. Личность как целый универсум.
5. Личность и феномен свободы.
6. Отношение личности к Богу.

Феноменология ЛИЧНОСТИ



Гравюра *С. Красаускаса*

*Душа хотела б быть звездой,
Но не тогда, как с неба полночи
Сии светила, как живые очи,
Глядят на сонный мир земной, —
Но днем, когда сокрытые как дымом
Палящих солнечных лучей,
Они, как божества, горят светлей
В эфире чистом и незримом.*

Федор Тютчев

Системное качество

«Личность» — ключевое, значимое слово. Когда в древности хотели сказать о ком-то, что это социально и духовно развитый человек, использовали латинское слово «персона». Это слово подчеркивало социальность человека, его возвышение над природным миром. Поздняя античность называла человека персоной, чтобы подчеркнуть, что тот не является лишь природным организмом, а обнаруживает сугубо человеческие свойства. (Напомним, что именно поэтому внимание к человеку в европейской культуре называется персоналистской традицией.)

Личность — это конкретный человек, являющийся представителем определенного общества, определенной социальной группы, занимающейся конкретным видом деятельности, осознающий свое отношение к окружающему и наделенный определенными индивидуально-психологическими особенностями.

Обратимся к тем определениям личности, которые принадлежат наиболее известным специалистам в этой области. Б.Г. Ананьев, к примеру, считал, что личность — это прежде всего современник определенной эпохи. Иначе говоря, множество присущих ей социально-психологических свойств. К их числу он относил принадлежность личности к определенной социальной группе, национальности, профессии. В значительной степени это верно. Личность, даже если она обладает неизбывной оригинальностью, все равно несет на

себе отпечаток эпохи. Трудно представить себе древнегреческого философа Диогена, живущего в бочке, в наши дни. Сельские просторы давно сменились урбанистическими картинами. «Времена не выбирают, в них живут и умирают», — заметил поэт.

Но можно ли соотносить внутреннее содержание личности с ее самовыражением в определенной эпохе? Сократ осуждал языческих богов, и это стало основанием для смертного приговора афинского суда. Однако позже появилось христианство, которое тоже отвергло язычество и стало основой персоналистской традиции в истории европейского человечества. Сократа можно скорее назвать современником иной эпохи, выразителем новых духовных исканий. А.В. Петровский охарактеризовал личность в системе межличностных отношений. Поэтому он выделил три аспекта личности:

1) интраиндивидуальный, который отражает свойства, присущие самому субъекту;

2) интериндивидуальный, рассматривающий особенности взаимодействия личности с другими людьми;

3) метаиндивидуальный, описывающий воздействие данной личности на других людей.

Эти три аспекта личности позволяют выявить ее внутреннее содержание. Но она вряд ли ухватывает так называемый трансцендентный аспект личности. Конечно, личность располагает внутренним миром, соотносится с обществом и оказывает воздействие на других людей. Но она характеризуется также и устремленностью к преодолению узких социальных рамок, к божественному, нуминозному (Юнг). Именно на этом аспекте личности настаивал Н.А. Бердяев. Он, в частности, выделял три ступени духовности: духовность, ограниченную природой, духовность, стесненную обществом и чистую, освобожденную духовность¹. Личность, которая оказывает воздействие на других людей, возможно, заслуживает позитивного определения гражданина. Но в ней не обозначается трансцендентное измерение личности, без которого трудно понять многие современные версии личности, представленные трансперсональной психологией, психологией высших устремлений.

Л.И. Анцыферова определяет личность как способ бытия человека в обществе, в конкретно-исторических условиях, это индивидуальная форма существования и развития социальных связей и отношений. Здесь справедливо фиксируется социальность личности как одно из ее несомненных качеств. Но человек, предельно выражающий социальный этос эпохи, далеко не всегда может рассматриваться как личность. Сократ, к примеру, был квалифицирован

¹ Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности: Избр. труды. М., 1999. С. 270.

афинским судом как преступник. Но он остался в истории человечества как пример одухотворенной личности, а имена судей, которые выступали от имени тех конкретно-исторических условий, история не сохранила.

Признание несомненного единства, но не тождества понятий «личность» и «индивид» (Б.Г. Ананьев, А.Н. Леонтьев и другие) породило ряд вопросов и среди них вопрос о том, что представляет собой это особое системное качество, которое обозначается термином «личность» и оказывается несводимым к биологическим предпосылкам, включенным в природу его носителя — индивида. А.Н. Леонтьев писал: «Личность ≠ индивид: это особое качество, которое приобретается индивидом в обществе, в целокупности отношений, общественных по своей природе, в которые индивид вовлекается... Иначе говоря, личность есть системное и поэтому “сверхчувственное” качество, хотя носителем этого качества является вполне чувственный, телесный индивид со всеми его прирожденными и приобретенными качествами».

Слово «личность» появилось в Западной Европе не ранее XVII в. В России термин «личность» ввел Н.М. Карамзин (1766—1826). Характерно, что в китайском языке нет иероглифа, который выражал бы данный смысл. Карамзин полагал, что человек способен к общению, интеллектуальному и нравственному совершенствованию. Личность — это хозяин собственной судьбы, собственной жизни. Человек может стать личностью, если поставит перед собой такую цель. Кого можно назвать личностью? Такого человека, который весьма своеобразен, духовно развит, обладает чувством ответственности за свои поступки. По этой логике среди человеческого сообщества есть личности и не-личности, т.е. люди, которые не соответствуют этому понятию. Многие авторы считают, что каждого человека можно назвать личностью. Нет безликих людей. Но в таком случае сопоставление понятий «индивид», «индивидуальность», «личность» теряет смысл. У американского фантаста Роберта Шекли есть словосочетание «минимум человека», т.е. набор элементарных качеств, позволяющих какому-то индивиду называть себя человеком. Можно, видимо, говорить и о «максимуме человека».

Конечно, к решению проблемы может быть и иной подход. Некоторые психологи называют личностью не конкретного человека, а определенную часть его психического мира. В этом случае можно считать личностью каждого человека, отмечая лишь меру его внутреннего богатства. Однако такой подход противоречит русской религиозной философии. Ведь в этом случае речь идет лишь о том, чтобы взращивать в каждом человеке личностное совершенство. А что, если преступник совершенствует лишь свое криминальное мастер-

ство, а безнравственный человек настаивает лишь на своем праве не считаться с моралью? И это — личность?

Размышляя о понятии «личность», Л.М. Баткин пишет: «Общая черта для любых культур состоит только в том, что мы с необходимостью находим в каждой из них некий идеал положения отдельного человека в мире»¹. Еще раз подчеркнем, что личность связана с социальностью, с обществом. Однако ее богатство шире, нежели культура данной эпохи. Личность — универсальное понятие духовного человека в европейской культуре. Оно вбирает в себя самобытность, множество социальных качеств, богатство души.

Можно ли назвать личностью опустившегося бомжа? Разумеется, нет. Однако подумаем: почему же? Он утратил свои социальные качества, отказался от призвания, отверг социальные нормы, забыл культурные традиции, человек свел себя до минимума. Он, условно говоря, выпал из общества. Теперь обратимся к фигуре преступника. Это личность? Кое-кто скажет: а как же? Смотрите, какой он смелый, предприимчивый и даже необычный. О каком-то преступнике, наверное, можно сказать, что это яркая индивидуальность. Но личностью назвать его весьма спорно. Ведь он преступил человеческие нормы, презрел существующие правила поведения, выстроил себя по меркам криминального мира. Тогда, может быть, уместно сказать: личность, но плохая? Дело не только в дурных поступках, а в определенной узости человека, у которого многие человеческие черты (нравственность, сострадание, мудрость) отсутствуют.

Один из педагогов рассказывал: как психолог я работаю с преступниками, и как-то спросил их, можно ли считать их личностями? Они подумали и ответили: «Можно, только мы называем себя асоциальными личностями». Но такое словосочетание кажется парадоксальным. Это все равно, что сказать: благородный разбойник, скупой кутила, добродетельная куртизанка. Конечно, в истории такие персонажи были. Убийца становился святым, но ведь он прекращал убивать... Писатели тоже создавали таких героев. Вот, скажем, Робин Гуд. Он грабил состоятельных людей, но богатство отдавал бедным. Его благородство проявлялось вовсе не в том, что он грабил, а в том, что помогал беднякам. Хотя в принципе «разбой» и «благородство» — разные вещи.

Понятие «личность» разносторонне разработано в русской религиозной философии. В.С. Соловьев (1853—1900) подчеркивает прежде всего неисчерпаемость личности как выражения всечеловеческого. По мнению философа, ей предписана неограниченная деятельность

¹ Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989. С. 11.

самоусовершенствования. В этом В.С. Соловьев усматривает исходный пункт философии.

Социализация

Когда рождается ребенок, он призван войти в тот мир, который его окружает. Ему предстоит принять существующие в данной культуре нормы, законы, традиции, правила, общественные представления. Процесс освоения этого наследия называется социализацией. Он начинается в раннем детстве и продолжается всю человеческую жизнь. Ведь наличная реальность постоянно меняется. Нарождаются новые святые, принимаются новые законы, складываются новые традиции. Человек все время пытается примерить к себе все богатство социальности.

Здесь снова возникает проблема: чему отдать предпочтение — личности или обществу? Казалось бы, совершенно очевидно, что в рамках персоналистской традиции начинать надо с личности. Она самодостаточна, а присутствие других людей представляет собой только «произвольное стеснение» для личности. Однако человек реализует себя не в пустом социальном пространстве. Это означает, что личность, не вобравшая в себя социальные задатки, не может быть полноценной.

От имени человека мы можем предъявить человеческому сообществу некие требования. Но неужели человек — само совершенство? Теперь мы можем говорить о подсудности человека, т.е. о том, что личность — это фигура ответственная. Да, она пытается развить себя, развернуть свой потенциал. Но ведь не в ущерб же сообществу людей...

«Гипнотики коллективизма» (так В.С. Соловьев называет людей, отвергавших идею личности) видят в жизни человечества только общественные массы. Но что это за общество, состоящее из бесправных и безличных нулей? Будет ли это во всяком случае общество человеческое? По мнению В.С. Соловьева, если отобрать у личности ее общественное достояние, то останется животная особь. Социальность, следовательно, есть одно из определений личности.

Ценность этих размышлений В.С. Соловьева состоит в том, что он вовсе не замыкает личностное богатство рамками конкретного общества. XX в. показал, что гражданская верность обществу далеко не всегда может реализоваться в условиях преданности социальному устройству, поскольку человечество столкнулось с опытом пагубных, зверских режимов. Отсюда вытекает мысль о том, что лич-

ность соотносится не только с реальной практикой собственного времени, своей эпохи.

Некоторые философы, например Артур Шопенгауэр, полагали, что именно в уединении, в отречении от социальных предрассудков можно развить в себе личность. Здесь рождается уже новая проблема. Можно ли рассматривать личность как нечто замкнутое в себе самой или она предполагает предельную открытость, восприимчивость? И даже еще шире: как возникли общество и присущая ему социальность?

Как могло родиться общество, если бы одаренные, выдающиеся личности пренебрегали социальными формами существования? Именно благодаря крупным политикам, мыслителям, военачальникам, законодателям формируются новые типы человеческого общежития. Однако дело не в личных намерениях выдающихся людей, а в рождении самой социальной формы жизни и деятельности человека.

Итак, личность — социальна, внедрена в общество и привязана к общественной жизни. Вне социального естественного состояния человека никогда не было, это абстракция, выдуманная в XVIII в. И вместе с тем, личность сталкивается с обществом, ведет вековую тяжбу с ним. Общество, по словам Н.А. Бердяева, защищает личность от природы, от других личностей и даже от нее самое, питает ее, обогащает ее многообразным содержанием, но и угнетает ее, ограничивает и поработает.

Личность и общество взаимодействуют и сталкиваются в одном плане, но они принадлежат разным планам и несоизмеримы. Общество же налагает на личность свой образ и подобие и превращает ее в своего слугу и раба. Проблема личности и общества может ставиться с общественной и духовной точки зрения, с точки зрения философии общества и философии духа. И в зависимости от постановки проблемы мы будем вращаться в совершенно разных кругах. И никогда в одном из этих планов, в плане общественном, проблема эта не может быть разрешена. Не может быть разграничено то, что принадлежит личности, от того, что принадлежит обществу.

Всякая защита личности с точки зрения общества, с точки зрения социального миросозерцания есть уже признание примата общества и ведет к рабству личности. Предполагается, что от общества может личность получить свободу, свое внутреннее право, свое достоинство, свой дух. Замечательно, что социальное по своему принципу миросозерцание (все равно, теократическое, консервативное, либеральное, демократическое, социалистическое или анархическое) обычно оказывается тираническим по отношению к человеческому духу.

Ошибочно было бы думать, что проблема личности и общества верно ставится на почве индивидуализма, отвергающего реальность общества. Общество нельзя рассматривать как простое взаимодействие и сумму индивидов. Атомистическое понимание общества не только ложно, оно извращает само понятие личности. Личность есть менее всего атом, равный всякому другому атому. Общество есть особого рода реальность, оно есть не только в мышлении, но и в бытии, есть ступень бытия. И только потому существует конфликт личности и общества.

Совершенно иным представляется соотношение личности и общества в зависимости от того, станем ли мы на социальную или на духовную точку зрения. В плане социальном личность есть часть общества, общество всегда больше личности, личность есть малый круг, включенный в большой круг общества. С этой точки зрения личность не может противопоставлять себя обществу, ибо общество представляется источником ее жизни, ее питательным лоном, общество определяет ее сознание и мышление, ее верования и нравственные оценки. Если личность все-таки может противопоставлять себя обществу, может бороться против его безраздельной и неограниченной власти над собой, то исключительно потому, что личность принадлежит другому порядку, не социальному. Не в нем укоренено ее бытие. Личность входит в социальный план, но выходит она из плана духовного и из него черпает свою силу и свои оценки. Оставаясь в плане социальном, нельзя никак утвердить примат личности и над обществом.

Философская проблема личности совсем не есть проблема той или иной организации общества, при которой личность получает больше свободы и независимости. Проблема личности, ее достоинства и независимости, ее свободы и права во всей глубине может быть поставлена лишь в том случае, если личность принадлежит не только социальному, но и духовному миру.

Все психологи согласны с тем, что личность не рождаются, а становятся, и для этого человек должен предпринять немалые усилия: вначале овладеть речью, а затем с ее помощью многими моторными, интеллектуальными и социокультурными навыками. Личность рассматривается как результат социализации индивида, который усваивает традиции и систему ценностных ориентаций, выработанных человечеством. Чем больше человек смог воспринять и усвоить в процессе социализации, тем более развитую личность он собой представляет¹.

¹ См.: Социальная психология в вопросах и ответах. М., 1999. С. 15.

Еще один сложный вопрос: может ли человек не быть личностью? Я полагаю, что может. Но эта позиция вызывает множество споров. В период либерализации страны в 1980-е годы много писали о неотъемлемых правах человека. Он, индивид, имеет право на жизнь, образование, достойное существование, свободу. Все это так. Но такой радикальный ход мысли привел к тому, что мы стали утверждать, будто каждый человек является личностью. Но ведь это совсем другой вопрос. Личностью человек становится не по определению, не по тайне рождения, а в результате сложной и напряженной духовной работы.

Является ли личностью годовалый ребенок? Нет ничего кошмарного в том, чтобы ответить на этот вопрос отрицательно. Мы можем назвать его личностью условно, имея в виду раскрывающиеся перед ним возможности. Но ему, ребенку, еще предстоит стать личностью. «Как же так? — возмущались мои оппоненты, столкнувшись с такой точкой зрения. — Что же это получается, мы относимся к учащемуся как к личности, а потом, выходит, он утрачивает это качество?» Здесь та же самая проблема. Мальчик является личностью не потому, что сбил с ног девочку, ударил ее. Он личность как потенциальная фигура. Но это относится не только к школьнику, но и к каждому человеку.

Является ли личностью психически неполноценный человек? Если мы дадим сразу отрицательный ответ, то поставим в тупик сторонников антипсихиатрического движения. Ведь видный представитель этого движения Р. Лэинг считал шизофреника своеобразной личностью, подчас не лишенной даже духовности. Данный подход учитывает то обстоятельство, что бытие человека можно рассматривать с разных точек зрения, в частности, человека можно воспринимать в качестве личности и как вещь. Отношение к личности отлично от отношения к организму. На языке экзистенциальной феноменологии другой человек, рассмотренный в качестве личности и организма, является объектом различных интенциональных актов. Исследователь выбирает интенциональный акт или точку зрения внутри всеобщего контекста, в результате чего перед ним предстают различные стороны человеческой реальности.

Когда человек рассматривается в качестве организма, то он оказывается не чем иным, как комплексом вещей и вещественных процессов. Их объяснение основывается на машинной и биологической аналогии. Теория человека как личности и сводится к его описанию как машины или органической системы вещественных процессов. Это приводит к тому, что основанная на подобном видении человека психопатология устраняет возможность понимания дезорганизации пациента как неумения достичь личностной формы единства.

Итак, психически неполноценный человек не является личностью, но может рассматриваться в этом аспекте как индивид, переживающий определенный духовный опыт. Если полагать, что безумец, чей психический мир подвергся распаду, тоже личность, то можно дойти до абсурда. Иное дело, если мы полагаем, что психотик переживает необычный духовный опыт, который нам зачастую неведом, тогда мы включаем такого человека в поле личностного анализа.

А может ли быть личностью изощренный преступник?

В Санкт-Петербурге шел судебный процесс. Преступник, совершивший кровавые злодеяния, сидел на скамье, поигрывая желваками. Полузакрыв веки, он разглядывал прокурора, который только что произнес обвинительную речь. Какая мысль терзала сознание избобличенного? Возможно, он ощущал страх или муки раскаяния... А может быть, в его воображении жила неотвязная картина: он, еще не схваченный «ментами», натывается на прокурора в безлюдном темном переулке... А потом я видел этого преступника, когда читали смертный приговор. Тогда взгляд его казался бессмысленным, остановившимся. Прозвучали последние слова о неотвратимой казни, и зал разразился аплодисментами.

Что меня поразило в этом разбирательстве? Не кровавые злодеяния садиста, не мертвенная тишина зала, не прокурорская непреклонность... Я был поражен неожиданными рукоплесканиями... Только что в зале мелькнула зловещая тень с косой. Прозвучало слово о насильственном прерывании жизни. Возможно, я не прав, но мне кажется, было бы уместнее, если бы люди сидели молча, размышляя о странной цепочке событий, в которые мы вовлечены. Или удрученные ликом смерти, без слов продвигались бы к выходу, чтобы вернуться к житейским делам. Но радостное освобождение присутствующих выразилось иначе: они рукоплескали казни.

Теперь опять о преступнике. Я думаю: какая поразительная личность! Какой импульс воли! Сколько в нем неповторимого, палаческого! И потом — какая самобытность! Проницательный читатель, поди, догадался, что я использовал провокативный прием. Трудно сказать о душегубе, что он личность. Нелепо стандартное кровопускание сопрягать с душевной уникальностью, холодную решимость — с торжеством воли.

Между тем наше коллективное сознание давно уже деградировало. В нем сместились акценты, произошла неправомочная подмена ценностей. Листаем учебники по истории, адресованные школьникам. Прошлое, оказывается, населено непревзойденными личностями. Не беда, что один из них предатель и интриган, другой вор и душегуб, третий преступник-растлитель. Мы вглядываемся:

чуть ли не восхищаемся какая грандиозная личность! Тут всплывают их образы и расхожие штампы: злодей ведь тоже человек, и ничто человеческое...

Само собой понятно, что нет нужды раскрашивать исторические фигуры в зловещие тона. Люди минувшего тоже жили в пучине собственных страстей. Но отчего мы буквально загнипнотизированы темными сторонами человеческой души? Почему с ними связываем представление о своеобразии человека? С какой стати шепчем на придыхании — личность!

Этот догадался влить законному спящему королю отраву в ухо. А это высочество без комплексов понесло на свадебный пир поминальный пирог. Тот, размышляя об аграрном вопросе, составляет список, кого заблаговременно зарыть в землю. А этот, ради веры готов уничтожить любого неверного. Ну и что? Где же вы возьмете других исторических вершителей? Какие уж есть... Однако что заставляет нас говорить о личности в тех случаях, когда налицо распад человеческой сути?

Вот что говорится по этим спорным вопросам в упомянутом нами труде «Социальная психология в вопросах и ответах»: «Ребенка, подростка и юношу корректнее называть формирующейся личностью, так как в эти возрастные периоды имеются только задатки зрелой личности, которые должны далее развиваться и оформиться в целостную систему свойств. Что касается психически неполноценных людей, то степень сохранности их личности может быть разной: от небольших отклонений от нормы при неврозах до значительных разрушений личности при тяжелых случаях шизофрении. Их мировосприятие, мотивация поведения, особенности мышления качественно отличаются от аналогичных характеристик здорового человека, поэтому правильнее в таких случаях пользоваться понятием “патологическая”, или “аномальная, личность”. Преступники, признанные психически здоровыми, являются асоциальными личностями, поскольку все накопленные ими знания, умения и навыки были обращены против общества, которое их сформировало. Личность может быть утрачена вследствие тяжелой болезни или глубокой старости, что проявляется в отсутствии способности осознавать себя как субъект деятельности, ориентироваться в пространстве и времени и т.п. В этом случае можно говорить о деградированной личности» (С. 15).

Вроде все правильно. Однако не кажется ли оксюмороном выражение «асоциальная личность»? Личность, по определению, не может быть асоциальной. Столь же спорно сочетание «деградированная личность». Бывшая личность может деградировать? Но тогда он уже не личность.

Нравственная индульгенция

Беру наудачу пособие Я. Соколова «Граждановедение», рекомендованное экспертным советом Министерства общего и профессионального образования для учеников 9-го класса. Читаю непреклонное: «Да, преступник, как правило, тоже личность». Согласитесь, какой прицельный способ привить гражданские доблести! Наверное, пылкому детскому воображению не трудно представить восхитительный парад личностей в виде казнокрадов, жуликов, сексуальных маньяков и паханов...

Мне понятно желание наставника привить неокрепшим детским душам уважение к правам человека. Ведь и крестьянки любить умеют, и преступники тоскуют по признанию. Зачем же посягать на их авторитет? Однако не преступило ли демократическое сознание собственные пределы?

Если уж вразумлять школьников, то, может быть, рассказать о том, как мучительно, через парадоксы и мысли рождалось в истории философии представление о различии понятий «индивидуальность» и «личность». Вот, скажем, мысль Николая Бердяева: человек может иметь яркую индивидуальность и не иметь личности. Понятие личности предполагает гармоничное, универсальное развитие всех человеческих задатков.

Итак, если каждый человек имеет право называться личностью, то философское сопоставление понятий «индивид», «индивидуальность», «личность» вообще теряет смысл. Личность — универсальное понятие духовного человека. Оно вбирает в себя самобытность, множество социальных качеств, богатство души.

Зачисляя всех подряд в личности, мы, возможно, вынашиваем бессознательно надежду на нравственную индульгенцию.

Но возможен ли иной подход к проблеме личности?

Личность — кто или что?

Некоторые исследователи (Д.А. Леонтьев, В.М. Розин) предлагают переформулировать проблему: не кто есть личность, а что есть личность. В этом случае предполагается не отделение «чистых» от «нечистых», а анализ тех признаков, особенностей, которые в своей совокупности дают некое качество человека, называемое личностью. «Личность — это такая инстанция в человеке, которая обеспечивает самостоятельность его поведения»¹. Сразу надо отметить, что такое

¹ *Розин В.М.* Кризис личности как отражение кризиса культуры // Мир психологии и психология в мире. 1994. С. 28.

определение нельзя признать четким. Как, вообще говоря, измерить самостоятельность поведения, когда каждому человеку приходится каждодневно решать собственные жизненные проблемы и определять свои поступки?

Иногда слово «личность» используется как повод для обозначения структуры психического мира. В этом случае обращается особое внимание на иерархию слагаемых человеческой субъективности (З. Фрейд). Нередко личность помещается в контекст ее собственного развития. Тогда на первое место выдвигается проблема динамики, изменения, роста (Д.И. Фельдштейн, А.Г. Асмолов и др.). Но как совместить эти разнообразные подходы? Д.А. Леонтьев критикует различные мифы и предрассудки, которые сложились при анализе личности. Эти трафареты, по его мнению, бытуют в бытовом, в обывательском сознании и порой в научно-популярной литературе. Они опираются на свойственную почти каждому человеку потребность в простоте. «Единственный их недостаток — они имеют мало общего с действительностью. Подобно пародиям и шаржам, они выхватывают одну черту из картины реальности и раздувают ее до максимальных размеров, а остальное игнорируют»¹.

Д.А. Леонтьев предлагает собственное понимание проблемы, которое, на мой взгляд, весьма спорно. Он считает, что «личность — не оценочная категория, личность присуща каждому человеку, по крайней мере, начиная с определенного возраста. Только так можно говорить о личности как о предмете научного познания»². Но ведь понятие личности и в западной, и в отечественной философии всегда рассматривалось как оценочное. Как вообще могла бы сложиться персоналистская тенденция в философии, если бы христианство не выставило понимание личности именно как некоего ценностного идеала? Немецкий философ Ф. Шлейермахер подчеркивал: каждый человек должен на свой лад выражать человечество³. Именно эта оценочная соотнесенность человека с человечеством и отражает понимание личности в философии и психологии. Личность — это предельное выражение человеческого в индивидуе. Безусловно, это оценочная категория.

Всемирно-историческое значение буддизма состоит в том, — писал В.С. Соловьев, — что здесь впервые личность человеческая стала цениться не как член рода, касты, союза национально-политического, а как носитель высшего сознания, как существо, способное пробудиться от обманов житейского сна, освободиться от цепей причинности⁴.

¹ Леонтьев Д.А. Очерк психологии личности. М., 1997. С. 7.

² Там же. С. 9.

³ Немецкие романтики. СПб., 2003. С. 40.

⁴ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1989. С. 314.

Если личность — категория не оценочная, тогда разговор о личностном росте утрачивает свой смысл. В этом случае возвышение человека, его духовный рост не могут рассматриваться как некий нравственный подвиг, как превозможение самого себя.

Д.А. Леонтьев, который предостерегает от искушения простоты, сам называет четыре простые аксиомы.

1. Личность присуща каждому человеку.
2. Личность есть то, что отличает человека от животных, у которых личности нет.
3. Личность есть продукт исторического развития, т.е. возникает на определенной ступени эволюции человеческого общества.
4. Личность есть индивидуальная отличительная характеристика человека, т.е. то, что отличает одного человека от другого.

Общаясь с людьми, мы прежде всего ориентируемся на особенности их личностного склада¹.

Но насколько бесспорны эти положения? Если личность присуща каждому человеку, то почему вдруг она оказывается продуктом исторического развития? По логике этих положений можно утверждать, что когда-то человек не был личностью, а стал ею в процессе общественной динамики. Но как совместить это с первым утверждением?

У животных нет личности. Но можно предположить, что ее нет и у некоторых людей. Личность не является антропологической характеристикой человека, поскольку Д.А. Леонтьев уже заметил, что личностью индивид оказывается по крайней мере с определенного возраста. Теперь прочитаем Н.А. Бердяева:

Личность не тождественна индивидууму. Индивидуум есть категория натуралистическая, биологическая. Не только животное или растение есть индивидуум, но и алмаз, стакан, карандаш. Личность же есть категория духовная, а не натуралистическая, она принадлежит плану духа, а не плану природы, она образуется прорывом духа в природу. Личности нет без работы духа над душевным и телесным составом человека.

Человек может иметь яркую индивидуальность и не иметь личности. Есть очень одаренные люди, очень своеобразные, которые вместе с тем безличны, не способны к тому сопротивлению, к тому усилию, которое требует реализация личности. Мы говорим: у этого человека нет личности, но не можем сказать: у этого человека нет индивидуальности².

По мнению русского философа, человек должен реализовать в себе личность, и эта реализация есть неустанная борьба.

¹ Леонтьев Д.А. Очерк психологии личности. М., 1997. С. 9—10.

² Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 296—297.

Когда появилась личность?

Появление личности как феномена многие исследователи связывают с историческими событиями. Они ищут в истории такой перелом, когда человек обрел новое качество, позволившее ему раскрыть присущий ему потенциал. Суть дела можно сформулировать так: когда у человека сложился внутренний мир, позволивший человеку «произойти в личность»?

«В культуре древних царств поведение обычного человека было полностью детерминировано», — пишет В.М. Розин¹. Автор ссылается на одну из глиняных табличек в Шумере. Там написано:

Идешь на поле сражения, не размахивай руками.

Герой один-единственный, а людей (обычных) тьма.

Следующая фраза В.М. Розина озадачивает: «Но при всем при этом полной сплошной детерминированности отдельного человека не было»². Так была ли полная детерминированность или ее не было? Автор разъясняет: каждый человек занимал свое место и выполнял свои функции: один был царем, другой воином, кто-то земледельцем, а кто-то рабом. Обусловленность жизни человека была такова, что повсеместно существовала даже своеобразная практика определения, расчета индивидуальной судьбы человека. Существовали личные боги, они-то и определяли человеческий жребий.

Одним из признаков личности является богатый внутренний мир человека. Но был ли он у человека древних культур? В.М. Розин отвечает на этот вопрос отрицательно. Он полагает, что даже в античности не было ясного ощущения Я, внутреннего мира человека. Но ведь мысль П.П. Гайденко, которую автор приводит в подкрепление своей концепции, прямо противоречит такому взгляду. П.П. Гайденко как раз полагает, что «личный бог предполагает и личное же к себе отношение. Отсюда же и изменившееся значение внутренней жизни человека. Она становится теперь предметом глубокого внимания, приобретает первостепенную религиозную ценность»³.

Зарождение личности В.М. Розин связывает с закатом великой цивилизации. Конец второго — начало первого тысячелетия до н.э. — это период упадка культуры древних царств. Нарушились сословные и традиционные отношения между людьми, человек все меньше следует древним законам и не может, как прежде, быть уверенным в своей безопасности. Государство и царь становятся слабее, зато

¹ Розин В.М. Введение в культурологию. М., 1998. С. 83.

² Там же. С. 84.

³ См.: Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. М., 1980. С. 409.

расширяется область личной жизни и свободы человека. «Человек эпохи заката культуры древних царств не понимает, почему боги перестали выполнять свои обязанности, хотя человек делает все, что ему положено. Зато много других людей, прямо нарушающих божественные заветы и законы, живут припеваючи»¹.

Итак, человек уже не может больше рассчитывать на богов, мироздание рушится, он остается один на один с собой. Так рождаются индивидуальность и личность человека. Он ищет опоры в самом себе и вне себя, в поддержке других людей. Но есть, по В.М. Розину, еще одно обстоятельство, которое подталкивает человека к осознанию своей личности. Это проблема посмертного бытия. Архаический человек думал, что после смерти его душа просто переселяется в страну мертвых, где, по сути, все так же, как и в этой жизни. Новое, более драматическое понимание смерти тоже, согласно В.М. Розину, преобразило внутренний мир человека.

Личность — это целостность

Мы уже рассматривали предпринятое Н.А. Бердяевым последовательное различение понятия индивида и личности. Индивид, по мысли философа, рождается и умирает. Личность же не рождается. Ее творит Бог или сам человек. Мы рассуждаем о двух индивидах. Но при этом об одном из них, к примеру, мы можем сказать, что он обладает личностью. Это оценочный подход. Нередко биологически и психологически яркий индивид не имеет личности.

Личность есть целостность и единство, обладающее безусловной и вечной ценностью. Индивидуум может совсем не обладать такой целостностью и единством, может быть разорванным, и может быть смертным. Личность и есть образ и подобие Божие в человеке, и потому она возвышается над природной жизнью. Личность не есть часть чего-то, функции рода или общества, она есть целое, сопоставимое в целом мира, она есть продукт биологического процесса и общественной организации².

Что означает целостность применительно к личности? Скажем, кто-то стал крупным математиком, но при этом равнодушен к искусству. Другой оказался политиком. Он достиг социальных высот, но при этом превратился в делягу, в циника. Третий достиг огромных успехов в бизнесе. У него безмерное богатство, но он малообразован, беден духовно. Понятие личности предполагает гармонич-

¹ Розин В.М. Указ. соч. С. 90.

² Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 62.

ное, универсальное развитие всех человеческих задатков. Но разве человек не может максимально реализовать себя в какой-то одной сфере жизни? Тот же прекрасный математик, который плохо разбирается в искусстве. Можем ли мы назвать его личностью? В известном смысле, несомненно. Но, согласитесь, в этом случае человеческий идеал, который философы называли личностью, будет реализован не полностью.

Н.А. Бердяев рассматривал проблему личности как основную для философии. Когда человек рождается, он осознает себя индивидом. Он может сказать о себе: «Я». Но означает ли это, что сформировалась личность? Нет, Я — это изначальная данность. Личность же, по мнению Н.А. Бердяева, не есть данность, она складывается, развивается, обогащается, становится собою. В этом существенное отличие индивида от личности.

Интересное учение о личности принадлежит немецкому философу *Максу Шелеру* (1874—1928). Он построил персоналистическую этику. Шелер определил человека как существо, которое возвышается над собой и над всей жизнью. Он считал, что определить человека через чисто природные предпосылки не представляется возможным. Основным для Шелера оказывается противоположение не человека и животного, а личности и организма. Конечно, человек бесконечно выше животного, но человек, по мысли Шелера, это не только организм. Каждый человек стремится к знаниям, к нравственному совершенству, к освоению всего специфически человеческого. Так рождается личность.

Итак, термин «личность» употребляется в различных значениях. «Личность» может обозначать то же, что «индивид», т.е. отдельно взятый человек. Иногда под личностью понимается часть внутреннего мира или особенности психической структуры. Это и совокупность общественных отношений, и недостижимый идеал, и нечто, данное от рождения. Каждое направление психологии, философии, социологии стремится дать свое определение. Но если мы говорим о личном росте, то предполагаем, что личность нуждается в развитии и становлении. Юнг определял личность как «способную к сопротивлению и обладающую силой душевную целостность».

Это кажется странным и трудно воспринимаемым, но человек по своей природе противоречив, разнонаправлен. У него есть душа и тело, сознание и бессознательное, он отдельное существо, но при этом включен в систему социальных отношений, наконец, он рождается мужчиной или женщиной. И именно поэтому стремление к целостности оказывается извечным устремлением, вектором движения, волей к невозможному. Вот в метро по эскалатору спускаются люди. Какие они? Чем живут? Что выбрали для себя в качестве

смысла жизни? Кто-то ограничил свое существование телесными потребностями и инстинктами, кто-то ушел в сферу духа, живет исключительно ради себя самого или растворился в социальной роли чиновника, матери, проводника какой-нибудь идеи. Можно, оказывается, жить, оставаясь фрагментарным, одномерным. Простое перечисление свойств и качеств не дает представления о целостности. Последняя не является ни набором, ни комплексом. Целостность — сцепление противоположностей, которые, будучи частями, не могут существовать отдельно, но создают не просто сумму, а дополняют друг друга до чего-то принципиально иного, большего.

Вопросы для повторения

1. Каково содержание формулы: «Личность — это современник определенной эпохи»?
2. Когда и почему сложилась персоналистская традиция в европейской культуре?
3. Какие три аспекта выделял в личности А.В. Петровский?
4. Какие три ступени духовности, согласно Н.А. Бердяеву, присущи личности?
5. Какое системное качество определяет личность?
6. Почему ученые появление личности относят к разным эпохам?

Библиографический список

1. *Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989.
2. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993.
3. *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М., 1994.
4. *Леонтьев Д.А.* Очерк психологии личности. М., 1997.
5. *Немецкие романтики.* СПб., 2003.
6. *Розин В.М.* Введение в культурологию. М., 1998.
7. *Социальная психология в вопросах и ответах.* М., 1999.

Темы докладов и рефератов

1. Личность как ключевое понятие психологии.
2. Личность как современник определенной эпохи.
3. Личность как структура психического мира.
4. Личность как целостность.
5. Личность как максимум-человек.
6. Социальность личности.
7. Духовность личности.

*И полный сил, торжественный и мирный,
Я встаю над бездной бытия.*

А. Хомяков

Строение бессознательного

В десятой главе описывалась структура личности по З. Фрейду. Для него строение личности отождествлялось с иерархией различных частей психики. Он показал, что психика человека не исчерпывается сознанием, оно — лишь малая, видимая часть айсберга под названием души. Есть нечто большее, глубинное, непознаваемое и иррациональное, чем наше Эго, это «нечто» — бессознательное. Оно живет по своим законам, не подвластным разумному пониманию, оно автономно и не подчиняется контролю сознания, не принимает в расчет рождение и смерть, не знает временных рамок. Оно «думает и живет в масштабе тысячелетий». Оно просто есть.

До Фрейда исследователи полагали, что неосознанное содержание в человеческой психике кристаллизуется в сознании, а затем вытесняется из него. З. Фрейду принадлежит приоритет в открытии бессознательного как автономного, не зависящего от сознания безличного начала человеческой души: «Все вытесненное бессознательно, но не все бессознательное есть вытесненное»¹. Бессознательное интенсивно вмешивается в человеческую жизнь. По мнению Фрейда, представление о том, что нашими поступками руководит Я, не более чем иллюзия. На самом деле над ними властвует природное безличное начало, которое образует бессознательную основу нашей души, т.е. психики.

Разделение психики на сознательное и бессознательное является основной предпосылкой психоанализа. Бессознательное начало Фрейд называет Оно. В его понимании Оно имеет чисто природное происхождение. В нем сконцентрированы все первичные влечения человека: сексуальные желания, влечение к смерти, которое, будучи

¹ Фрейд З. Я и Оно // Психология бессознательного. М., 1989. С. 428.

обращено вовне, оказывается устремлением к разрушению. Человеческое Я изо всех сил, по мысли Фрейда, пытается выжить в мире природы и общества. Однако побуждения индивида наталкиваются на безрассудную силу Оно. Если Я пытается приспособиться к объективным, действительным условиям жизни, то Оно руководствуется принципом удовольствия. Так рождается непримиримая борьба между Я и Оно¹. Между тем в психоаналитической технике нашли средства, которыми можно прекратить действие сопротивляющейся силы Оно и сделать данные представления осознанными. Состояние, в котором последние находились до осознания, Фрейд называет вытеснением, а сила, которая привела к вытеснению и его поддерживала, ощущается во время аналитической работы как сопротивление.

Иную трактовку бессознательного находим у *Карла Юнга* (1875—1961). Эта сила уже не рассматривается как чисто природный феномен. Бессознательное родилось у истоков человеческой истории в коллективном психическом опыте. Следовательно, можно говорить о культурном генезисе бессознательного. Юнг определяет бессознательное как понятие исключительно психологическое. Оно покрывает все те психические содержания или процессы, которые не осознаются, т.е. не отнесены воспринимаемым образом к нашему Эго. Бессознательное не оценивается больше как результат вытесняющей деятельности сознания (Фрейд). Юнг толкует бессознательное как нечто специфическое и творческое, как некую психическую перводействительность, главный источник собственных всем людям основных мотивов и архетипов переживания.

Хотя коллективное бессознательное — культурный феномен, от поколения к поколению оно передается с помощью биологических механизмов. Однако здесь нет биологизаторского упрощения. Архетипы коллективного бессознательного, сами по себе не идентичны культурным образам или символам. Архетип — не столько образ, сколько некое фундаментальное переживание, специфическое устремление человеческой психики, которое само по себе лишено какой-либо предметности. Архетип — это первоусмысл, который незримо организует и направляет жизнь нашей души. Самой древней, исходной формой психического опыта оказывается миф, поэтому все архетипы так или иначе связаны с мифологическими образами и переживаниями. Миф лежит в основе человеческой души, в том числе и души современного человека, — таков вывод Юнга. Именно миф дает человеку чувство единения с первоосновами жизни, приводит душу к согласию с ее бессознательными архетипами².

¹ Фрейд З. Я и Оно. С. 432.

² Там же. С. 73.

Бессознательное представляет собой совершенно самостоятельную, независимую сферу человеческой психики, хотя и непрерывно взаимодействующую с сознанием. При этом индивидуальное сознание человека не имеет в своем распоряжении никаких средств, с помощью которых оно могло бы постичь сущность бессознательное. Оно способно ассимилироваться сознанием лишь в символических формах, т.е. в том виде, в каком оно предстает в сновидениях, фантазиях, творчестве и традиционных мифологических образах.

Итак, существуют два базовых топографических начала: сознание и бессознательное. Бессознательное, в свою очередь, делится на личное бессознательное и объективную психику. Последнее можно назвать коллективным бессознательным. Понятие «объективной психики» было введено с целью избежать путаницы с многочисленными коллективными группами в человеческом сообществе. Юнг хочет подчеркнуть, что сами глубины человеческой психики являются так же объективно реальными, как и внешний, «реальный» мир коллективного сознательного опыта.

Таким образом, наличествуют четыре уровня психического:

- 1) личное сознание, или повседневное обыденное осознание;
- 2) личное бессознательное, специфическое только для данной индивидуальной психики, но не осознаваемое ею;
- 3) объективная психика, или коллективное бессознательное, по всей видимости обладающее в сообществе людей универсальной структурой;
- 4) внешний мир коллективного сознания, культурный мир общих ценностей и форм.

Душа представляет собой единство двух неравнозначных частей: сознания и бессознательного, образующих в своей совокупности нечто целое. Обе части являются необходимыми и естественными аспектами жизни души, и невозможно говорить о целостности, если одна из этих частей подавляет или игнорирует другую. Процесс, в ходе которого образуется нераздельное обособленное единство, и является, по Юнгу, процессом индивидуации. Результат его — формирование сознательной и свободной личности. Не будет лишним отметить, что Юнг не призывает развивать личность только потому, что это правильно, хорошо или полезно. «Природе на благие советы, откровенно говоря, наплевать», — пишет он. Индивидуация — естественный процесс движения человека к самому себе, к раскрытию заложенных в нем уникальных, индивидуальных качеств. И дело не в том, что путь самопознания ведет к успешности или счастью. Это единственный путь, не обрекающий человека на самоотказ, единственный способ избежать болезненного состояния и стагнации, как на уровне личности, так и на уровне социума.

Индуистская традиция называет истинное человеческое Я Атманом. Это индивидуальная, субстанциональная и вечная душа. Атман нельзя познать и описать обычными способами: он непознаваем. Его можно определить только отрицательно — не то, не то. Ни наши мысли, ни чувства, ни тело не тождественны Атману. Нечто похожее происходит и с понятием индивидуации. Легче говорить о том, чем она не являются. Так, например, индивидуация не есть индивидуализм. Это не горделивое выпячивание собственного своеобразия, не отмена уважения и обязательств по отношению к коллективу. Как раз наоборот: у зрелой, целостной личности, осознающей свои качества и способности, гораздо больше шансов быть полезной обществу.

Своеобразие человека выражается не в том, что необычны какие-то компоненты, его составляющие. У всех нас одинаковое строение тела, психика подчиняется законам, общим для всех без исключения. Индивидуальность раскрывается в уникальном соотношении черт, свойств, способностей и функций, присущих каждому. В наше время часто говорят: «Незаменимых нет». Тот, кто хоть раз терял близких, знает, что это неправда. Истина заключается в том, что нет заменимых. Мы смотрим на других как на вещи: ищем в них положительные и отрицательные качества. Если минусов слишком много, пускаемся на поиски другого варианта, но идеального так и не находим, нередко жалея о своих решениях.

Коллективное бессознательное исторически старше, чем сознание. Образы и идеи, издревле содержащиеся в нем, имеют над теми, кто погружен во тьму неведения, огромную власть. Общество подвержено ментальным эпидемиям. Словно древние боги, они подчиняют себе человека, делают его игрушкой в своих руках. Происходит вроде бы массовое помрачение рассудка: во имя великих, внешне порой исключительно гуманных целей оправдывается тотальный геноцид. Ради достижения прекрасной утопии все средства хороши. И только отдельная сознательная личность имеет иммунитет против подобных инфекций, остальных увлекает за собой поток коллективной бессознательности. Пусть это лишь крохотный лучик света, но он, как свет маяка, рождает надежду. Нельзя сбросить со счетов огромную роль, которую играет в истории великая личность.

Истинный центр человеческой души Юнг назвал Самостью. Сознание и бессознательное не только противоположны друг другу, они дополняют целое, которое можно характеризовать как компенсацию за конфликт между внутренним и внешним. Это целое непостижимо для разума, его невозможно спутать с Я. Самость является стержнем, скрепляющим психику человека. А Эго словно вращается вокруг Самости, как Земля вокруг Солнца. Оно не подчиняется

Самости и не противопоставлено ей, но находится в гармонии с этим непостижимым центром души. Если Эго сможет вступить в контакт с Самостью, услышать внутренний голос, являющий закон, принуждение и необходимость, этот момент станет для Эго поистине галилеевским переворотом, одновременно исцелением и поражением. Поражением — потому что Эго осознает свое отнюдь не центральное место в психике. Исцелением — потому что претензии Эго на главенство ведут к слиянию с Самостью, растворению личности в слишком большом объеме, инфляции и болезни.

Сама идея Самости ставит человека перед проблемой существования внутри него самого непознаваемого ядра, т.е. чего-то, что нельзя полностью назвать своим. Сущности, с наличием которой можно только смириться. Нечто в психике человека является трансцендентным ей. Парадоксальным образом это нечто содержит в себе и начала, и цели душевной жизни. Откуда оно пришло? Куда уйдет? Юнг писал, что Самость можно назвать «богом в нас», встреча с нею переживается как божественное откровение. Теоретически в этот момент цель индивидуации будет достигнута. На деле раскрытие Самости скорее идеал, направление движения, а не конечная цель.

Голос Самости может услышать каждый. Для этого не нужно быть гениальным. Наличие таланта не является залогом состоявшейся личности. В каждом живущем на нашей планете есть потенциал индивидуальности — сокровище, которое надо найти, материк, который надо открыть. Совсем как в сказке: «Пойди туда, не знаю куда. Найди то, не знаю что». Беда в том, что мы не всегда имеем мужество и готовность, чтобы позволить Самости достучаться до сознания. Проще отмахнуться, подавить смутный укор совести, беспокоящую порой неудовлетворенность собой, странную тревогу. Страшно потерять иллюзию безопасности, которую дает принадлежность к коллективу. Страшно принять собственное глубинное одиночество, от которого мы спасаемся, создавая семью или идентифицируя себя с группой. То, что диктует голос Самости, может переживаться как зло, как опасное и соблазняющее, сбивающее с истинного пути. Человеку не дано перепрыгнуть через самого себя и видеть будущее. Может статься, что ощущаемое сегодня как разрушительное, дает начало чему-то новому и совершенно иному.

Комплексы

Наша психика состоит из **комплексов** (от *лат.* complexus — связь, сочетание), т.е. эмоционально заряженных совокупностей идей и образов. Функции формируются у человека позднее. Комплексы

никак не могут рассматриваться как действия Эго. Комплексы образуют идейную основу психического и могут подчинять себе четыре психологические функции (мыслительную, эмоциональную, ощущающую, интуитивную). Например, эмоциональная функция человека может определяться в основном материнским комплексом. Реакция оценки и суждения человека в этом случае будут отражать личность его матери или противоречить ей. В другом варианте интуиция может быть подчинена матери человека и он будет обладать способностью видеть во всем что-то плохое. Все, что человек воспринимает органами чувств, может вызывать в нем сексуально-эротическое возбуждение.

В психоанализе комплекс интерпретируется как совокупность полностью или частично бессознательных взаимосвязанных, эффективно окрашенных элементов (импульсов, идей, представлений), которая обуславливает структуру и направленность сознания. Комплексы накладывают отпечаток на психику и поведение человека. Они характеризуются аффектом независимо от того, сознает это человек или нет. Они всегда относительно автономны.

З. Фрейд описал Эдипов комплекс, комплекс кастрации, А. Адлер — комплекс неполноценности, К.Г. Юнг — комплекс Электры. По мнению Юнга, комплекс — это такие психические величины, которые лишены контроля со стороны сознания. Они отщеплены от него и ведут особого рода существование в темной сфере души, откуда могут постоянно препятствовать или, наоборот, содействовать работе сознания. Комплекс всегда содержит в себе нечто вроде конфликта или, по крайней мере, является либо его причиной, либо его следствием. Во всяком случае, комплексу присущи признаки конфликта, шока, потрясения, неловкости, несовместимости. Это болевые точки, о которых не очень-то хочется вспоминать. Еще меньше хочется, чтобы о них вспоминали другие. Однако комплексы зачастую самым неприятным образом напоминают о себе сами. Они всегда содержат воспоминания, желания, опасения, обязанности, необходимости или мысли, от которых никак не удастся отделаться, а потому они постоянно мешают и вредят, вмешиваясь в нашу сознательную жизнь.

Комплекс не обязательно означает неполноценность. Они напоминают, что существует нечто несовместимое, неассимилированное, возможно, некое препятствие. Но это также и стимул к великим устремлениям, вполне вероятно даже, что это новая возможность для успеха. Следовательно, комплексы являются в этом смысле прямо-таки центром или узловым пунктом душевной жизни, без них нельзя обойтись, более того, они должны присутствовать, потому что в противном случае душевная деятельность пришла бы в состоя-

ние застоя. Но комплексы означают также и область, где, по крайней мере, человек терпит поражение, где нельзя что-либо преодолеть или осилить, т.е., без сомнения, это слабое место.

Все люди имеют комплексы, отмечал Юнг, но не так хорошо известно, что комплексы могут иметь нас. Цель психотерапии состоит не в том, чтобы избавиться от комплекса. Важно снизить его отрицательное воздействие на человека, указывая на ту роль, которую он играет в стереотипах поведения и эмоциональных реакциях.

Комплекс кастрации — боязнь ребенка потерять свои гениталии. Термин широко используется для выражения страха, который связан с возможностью потерять потенцию или повредить часть тела.

Комплекс неполноценности — неприятное длительно существующее чувство, система отрицательных эмоциональных переживаний человека, связанных с реальным или кажущимся отсутствием у него каких-либо ценных психологических или физических свойств и сопровождаемых соответствующими негативными психологическими симптомами: низкая самооценка, заниженный уровень притязаний, повышенная тревожность и мотив избегания неудачи.

Комплексы обладают автономией, они живут своей собственной жизнью, словно это другие личности внутри нас. Один из таких комплексов Юнг назвал Тенью. Не все реакции и качества, проявляемые ребенком, одобряются взрослыми, поэтому они подвергаются вытеснению: так формируется Тень. Неприемлемые импульсы, постыдные желания, неполноценности формируют эту сторону личности. Одна из стадий индивидуации требует с ней познакомиться. Даже если не имеешь иллюзий относительно сущности человеческой природы, сложно осознать и принять тот факт, что ты сам не исключение. Что ты можешь желать смерти близким, быть мелочным, завистливым и мстительным, ненавидеть других людей. Только осознание внутри себя подобных тенденций нейтрализует их. Будучи бессознательными, они переносятся, проецируются на окружающих. Другие начинают казаться исчадиями ада, с ними надо обязательно бороться, ведь они виноваты во всем. Нередко подобная ситуация разыгрывается в масштабе этносов, когда целые страны объявляются козлами отпущения, осью зла, которую надо непременно уничтожить во благо всех живущих.

Без комплексов

Известную в стране актрису спрашивают: «Что значит, по-вашему, быть сексуальной?» Она разъясняет: «Сексуальная — значит красивая, вызывающая восхищение. Чтобы быть сексуальной, нужно

любить секс, не бояться его, быть открытым, общительным и естественным, искренним. Знать свои сильные и слабые стороны и уметь их выделять или скрывать. Собственно, быть раскрепощенным. Для меня, прежде всего, сексуальны люди без комплексов. Когда человек уверен в себе, когда его ничего не пугает — он сексуален».

Здесь все на месте, все логично, все в духе времени. И все же это сексуальное бесстрашие, открытость «без всяких комплексов» слегка удручает. Действительно ли герой нашего времени человек без стеснений и страхов, без сдержек и сомнений? Впрочем, похоже: печатно и экранно нам без конца внушают: освободись от внутренней скованности, от предрассудков и комплексов, от ограничений и запретов. Лолита Милявская резюмирует: «Не надо сдерживать чувства, это не мочевого пузыря».

Именно так наставлял Ф. Ницше «белокурую бестию», обустроивая ее пространство по ту сторону добра и зла.

Комплексом называют теперь все архаическое, болезненное, навязчивое. Между тем в трактовке К.Г. Юнга под комплексом понимается эмоционально заряженная группа идей или образов. Далеко не всегда в психоанализе это понятие выражает нечто предсудительное, мучительное, хворое. Ведь речь идет о совокупности бессознательных представлений, аффективно окрашенных воспоминаний. Они связаны между собой ассоциативно и выражают, вообще говоря, разнообразие личностных черт. Фрейд весьма настороженно относился к расхожому употреблению этого слова, позволяющему отождествлять комплекс и «нормальную психику». Он утверждал, что неврозы не имеют какого-либо только им свойственного содержания. Иначе говоря, комплексы есть и у психически здорового человека. Андрей Битов справедливо замечает: «Поэзия всегда для меня была областью восторга и комплекса».

Но в нашем массовом сознании произошла некая инверсия. Комплексом стали называть все, что якобы мешает человеку проявлять свои здоровые инстинкты. Идеалом прочного психологического благоденствия оказался человек, который отказался от условностей, склонился вообще к простоте душевных переживаний. Они только усложняют жизнь и мешают наслаждаться ею.

Старик Зигги может ликовать: найдено единственно спасительное и радикальное средство, избавляющее от комплексов: «отринь!». Вместо длительной работы по корректировке личности предлагается предумышленный отказ от затейливой и сложной психики. Пожалуй, и без Фрейда ясно, что это и есть путь к массовой невротизации людей. В этой безоглядности таится грозная опасность. В свое время по рекомендациям Вильгельма Райха в СССР был открыт экспериментальный детский садик Веры Шмидт. Он был призван

освободить детей от ранних сексуальных комплексов. Ребята могли играть хоть в «доктора», хоть в «дочки-матери», хоть в причуды взрослых. Девочке следовало с младых ногтей понимать, что она не станет частной собственностью лишь одного сексуального партнера. Уже маячила соблазнительная «коллективистская психология». Щупать юное тельце не только не запрещалось, но даже и рекомендовалось. Готовили поколение «без комплексов», а получили запуганных, невротичных и насильственно развращенных.

В современном психоанализе описывается более 50 различных комплексов. Эта цифра кажется внушительной. Но ведь имена мифических и литературных героев используются для обозначения и описания различных психических актов. Устрани их, и в психике образуется зияющая бездна. «Без комплексов», может быть, это и означает распад души?

Вот Евгений Онегин стоит перед Татьяной на коленях. Он говорит ей: «Желать обнять у вас колена и, зарывав у ваших ног, излить мольбы, признанья, пени...». А она, Татьяна, ежели она без комплексов, отвечает: «Давай определяйся, дружок, или не морочь мне голову...» А вот еще одна простушка: «Ты, говорит, свистни, себя не заставлю я ждать...» А тот, который всегда бесстрашен, заявляет: «Не усложняй, подруга, приходи без свистка, чего уж там...» Другая женщина заявляет: «Я не хочу ни трепета, ни боли». А ей в ответ утомленно: «Живи проще, не гони волну, телка...»

Когда же все это случилось? Ведь еще несколько десятилетий назад скромный рабочий паренек из «Карнавальная ночи», пытаясь под Новый год объяснить девушке, которая и сама ему симпатизирует, мучается, страдает: «Я не знаю, как сказать, в общем, значит, так сказать, нет, не получается опять...» Куда исчезли эти муки, тревожность, скромное обаяние признательности, трепетная недосказанность? Отчего обозначился мощный импульс к примитивизации душевного мира?

Фрейд, описывая истерический характер, обратил внимание на сложный замес романтического обожания и сексуального вождения, свойственный этому психологическому типу. Раскрывая тайны детской сексуальности, австрийский психиатр показал, что девочка, будущая носительница истерического поведения, испытывает к отцу и поклонение, и влечение. Отсюда и ее взрослая драма: она обольщает мужчин, но не отдается им. Она женщина-вамп, и ей трудно предать отца и предпочесть другого человека. Однако сексуальная революция многое изменила. Парадоксально, но сегодня, когда секс стал доступным, истерическая женщина больше всего боится трепетного поклонения. Своего взволнованного рыцаря, который намекнул на ее божественность, она горестно наставляет: «Слушай,

только давай без этого... Без цветов и признаний. Нам так хорошо было в постели, а ты взял и все испортил... Эх, зануда!»

Сексуальная революция, прогремевшая на Западе и докатившаяся до нас, сделала свое дело: она растормошила деловых людей, увлеченных накоплением денег, холодных красавиц, воспитанных викторианским аскетизмом, юношей бледных со взором горящим. Европа отряхнулась от банальных предрассудков, от витиеватых комплиментов: «Как бы я хотел быть нежным шарфиком, обнимающим вашу лилейную шейку!». Революция показала, какую огромную роль играет сексуальность в жизни людей.

Но, пожалуй, сегодня сексуальная революция переступила свои границы. Американская исследовательница Джейн Рейнуотер справедливо отмечает: в наши дни невротиком можно назвать не ту женщину, которая стыдится секса, а ту, которая в отчаянии, что не является рекордсменкой по числу испытанных оргазмов. И теперь психотерапевтам приходится внушать: «не бойтесь переживать стыд, волнение, трепет и даже страх... Это нормально... Когда человек ничего не боится, он далеко не всегда сексуален».

На телевидении обсуждают проблему: должен ли муж присутствовать при родах своего ребенка. Толкуют по-разному. Кто-то даже встревожен: говорят, у таких отцов потом снижается сексуальная потенция. Однако одна из бывших рожениц успокаивает публично: «Мой муж был рядом, когда я рожала, но как мужчина он и сейчас на уровне». Чего не хватает этим признаниям? Конечно, прилюдной демонстрации постельного героя. И ведущая просит его в студию...

Журналистка модного гламурного журнала прибыла ко мне, чтобы получить «философский» ответ на вопрос: «Что делать женщине, которая бедна, но хочет быть красивой?». Я начинаю тянуть волынку насчет внутренней озаренности, но собеседница прерывает меня: «Неверно, правильный ответ другой: женщина, которая хочет быть красивой, но не может купить богатую косметику, должна сделать все возможное, но занять эти деньги и воспользоваться рекламой нашего журнала. Усек, профессор?»

Итак, я безумно очарователен, вы чертовски милы. Какого черта мы медлим? На корню задавим ростки печали и раскаяния. Мы великолепны. Мы без комплексов.

Понятие архетипа

Архетип (от *греч.* *arche* — древний, первый, начало, первоначально единое вещество, изначальный принцип, неизменное и непреходя-

щее в череде явлений) — *первообраз, первичный образ, который относится к самым ранним обнаружениям души*. Юнг называл архетипами простые и функциональные образы, которые существуют в коллективном бессознательном. Он вывел это понятие из многократно повторяющихся наблюдений по поводу того, что мировую литературу определяют те мифы и сказки, которые содержат повторяющиеся вновь и вновь мотивы. Эти же самые мотивы мы встречаем в фантазиях, сновидениях, безумном бреде. Они происходят из неосознаваемого самого по себе архетипа, бессознательной предформы, которая, по-видимому, относится к унаследованной структуре психики и, следовательно, может обнаруживаться как спонтанный феномен.

Под архетипом Юнг подразумевает прообраз, этот структурный элемент коллективного бессознательного, лежащий в основе всех психических процессов и переживаний. Коллективное бессознательное присуще каждому народу, этносу и человечеству в целом и формирует его творческий дух, чувства и ценности. Это своего рода кристаллизация первичного душевного опыта человечества. «Безмерно древнее психическое начало образует основу нашего разума так же, как строение нашего тела восходит к общей анатомической структуре млекопитающих»¹.

Внутри этих базовых топографических разделов существуют общие и специализированные структуры. Общие структуры представлены архетипическими образами и комплексами. Специфических структур личных составляющих психики, как сознательной, так и бессознательной, четыре: эго, персона, тень и сизигия (парная группа) анимуса и анимы. В рамках объективной психики представлены архетипы и архетипические образы, число которых точно не может быть установлено, хотя присутствует один примечательный архетип — самость, который также может рассматриваться как архетип порядка.

Человек наследует эти первообразы от своего родового прошлого, которое включает как его человеческих, так и прачеловеческих или животных предков. Это не просто имена или даже философские понятия, это моменты самой жизни, целостно связанные с живым человеком эмоциональными связями. Архетипы являются основным элементом первоклеточной коллективности бессознательного, сокровищницей наиболее ценного и глубинного человеческого опыта. Архетипы определяются не содержательно, а только формально. Содержательно можно определить, по Юнгу, только первообраз и то лишь тогда, когда он осознан и в силу этого наполнен материалом сознательного опыта. Его же форму, напротив, можно

¹ Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 64.

сравнить с осевой структурой кристалла, которая определенным образом предопределяет формирование кристалла в исходном растворе, не существуя сама при этом материально. Ее материальное существование проявляется лишь в способе и форме кристаллизации ионов, а затем молекул. Сам по себе архетип представляет собой пустой формальный элемент. Наследуются, стало быть, по Юнгу, не представления, но формы, которые тоже можно определять только формально. Точно так же нельзя обнаружить наличие архетипа самого по себе, как нельзя обнаружить и существование инстинктов, пока они не проявят себя в чем-то конкретном.

Термин «архетип» часто понимают неправильно — как означающий некоторые вполне определенные мифологические образы или сюжеты. Таковые, однако, суть лишь осознанные представления, и было бы нелепо полагать, что они с их изменчивостью могут передаваться по наследству. Архетип проявляется в тенденции формирования этих представлений вокруг одной центральной идеи: представления могут значительно отличаться деталями, но идея, лежащая в основе, остается неизменной. Существует, например, много представлений о братской вражде, но сама идея не меняется. Критики Юнга сочли, что архетип — это унаследованные представления, и отвергли из-за этого идею архетипа как нечто суеверное. Они не приняли во внимание, что если бы архетипы порождались нашим сознанием (или обретались им), то мы наверняка понимали бы их, а не приходили бы в замешательство или изумление при их явлении нашему сознанию. В сущности, они представляют собой заложенные инстинктом устремления, такие же, как у птиц к гнездованию, а у муравьев — к устройству упорядоченных поселений.

Юнг поясняет связь, которая существует между инстинктами и архетипами. То, что мы называем инстинктами, есть собственно физиологические потребности, воспринимаемые органами чувств. Одновременно они проявляют себя в фантазиях, зачастую обнаруживая свое присутствие лишь в символически-образной форме. Такие проявления Юнг и называет архетипами. Когда они впервые возникли, никто не знает, а появиться они могут — и появляются — в любое время и в любом месте, даже там, где исключена возможность прямой или перекрестной (через миграцию) передачи подобной информации по наследству.

Логический анализ является прерогативой сознания — мы делаем наш выбор, исходя из здравого смысла и имеющихся знаний. Действия же подсознания, похоже, направляются главным образом инстинктивными импульсами, представленными соответствующими образными мыслями, т.е. архетипами. Если попросить врача описать ход болезни, он применит рациональные понятия, такие как

«инфекция» или «озноб». Сон более поэтичен. Он представит страдающее тело как дом, а высокую температуру как огонь, его пожирающий.

Архетипы могут действовать по собственной инициативе и обладают собственной специфической энергией. Все это позволяет им самостоятельно осмысливать ситуацию (в присущей им символической форме) и вмешиваться в нее, порождая импульсы и мысли. В этом отношении они очень похожи на комплексы — появляются и исчезают по своей прихоти. При этом частенько мешая нашим осознанным намерениям или видоизменяя их, ставя при этом нас в затруднительное положение.

Энергетику архетипов можно почувствовать по особому очарованию, сопровождающему их появление. Они как будто завораживают. Эта особенность характерна для личных комплексов, только последние проявляются в истории индивида, а общественные комплексы архетипического характера — в истории человечества. Личные комплексы могут породить лишь пагубное пристрастие к чему-либо, архетипы дают жизнь мифам, религиям и философским концепциям, воздействующим на целые народы и разделяющим исторические эпохи. Мы видим комплексы как компенсацию за односторонность или ошибочность рассудочного восприятия. Таким же образом можно интерпретировать религиозные мифы как своего рода ментальную терапию от страданий и волнений всего человечества — голода, войн, болезней, старости, смерти.

Всемирно распространенный миф о герое, например, всегда описывает могучего человека или богочеловека, побеждающего зло в любых его проявлениях: в виде драконов, змей, чудовищ, демонов и других подобных, и спасающего людей от разрушений и гибели. Произнесение или ритуальное повторение священных текстов и церемоний, а также поклонение такому герою посредством танцев, музыки, гимнов, молитв, жертвоприношений заставляют трепетать аудиторию (как будто силою магического заклинания) и способствуют самоотожествлению зрителей с героем.

Юнг предостерегал, что ни на мгновение нельзя предаваться иллюзии, что архетипы можно объяснить раз и навсегда и на этом покончить с ними. Даже самая лучшая попытка объяснения архетипа представляет собой лишь более или менее удачный перевод его на образный язык. Учение об архетипах связано у Юнга с символом, который также функционирует как элемент бессознательно-го и разрушается при попытке осмыслить опыт. Так, он ссылается на разрушение античного пантеона богов под воздействием аналитического мышления.

Архетип всегда сохраняет свое значение и функции. Он не разрушается, а только видоизменяется, обнаруживая себя в новых формах на новых этапах истории. Юнг отмечает, что в наше время вместо Зевсова орла или птицы Рок оказывается самолет, вместо сражения с драконом — железнодорожная катастрофа. В этом смысле архетип универсален, общечеловечен. Будучи структурным элементом так называемого коллективного бессознательного (психический опыт предшествующих поколений), архетип находится в зародыше всех психических процессов и переживаний.

Архетип — понятие, которое трудно представить конкретно. Воздействие архетипа проявляется в сознании в качестве универсальных паттернов или мотивов, которые всплывают из коллективного бессознательного и являются основой религий, мифов, легенд и сказок. В психике человека эти образы возникают в снах и видениях.

«Формы или образы коллективного характера, которые встречаются практически по всему миру как составные элементы мифов и в то же самое время как автохтонные индивидуальные продукты деятельности бессознательного»¹.

Как отмечает Юнг, теория архетипов ни в коей мере не является его собственным изобретением. Ницше писал: «Во время нашего сна и в наших сновидениях мы проходим через все течение мысли раннего человечества. Я имею в виду, что человек рассуждает в своих сновидениях таким же образом, как он делал в бодрствующем состоянии многие тысячи лет... Сновидение уносит нас назад, к ранним стадиям развития человеческой культуры, и дает нам средства для лучшего ее понимания».

Понятие архетипа можно сравнить с теорией этнических «элементарных идей» Адольфа Бастиана, которые исходя из их первичного психического характера следует рассматривать как «духовные (или психические) зародышевые склонности, из которых органически развилась вся социальная структура» и которые как таковые должны служить в качестве основ дедуктивного исследования.² А вот что писал американский антрополог Франц Боас: «После исчерпывающего обсуждения Вайтцем единства человеческого рода не может быть никакого сомнения в том, что психические особенности человека в основном одинаковы во всем мире»³. «Бастиан вынужден был отметить потрясающее единообразие фундаментальных идей челове-

¹ Юнг К.Г. Психология и религия // Архетип и символ. М., 1991. С. 165.

² *Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen*, Berlin, 1985, Vol. 1, p. I, p.ix.

³ *The Mind of Primitive Man*, p. 104. Copyright, 1911 by The Macmillan Company.

чества по всему земному шару»¹. «Определенные примеры тесно связанных между собой идей можно видеть во всех типах культуры»².

Сравним с Джеймсом Д. Фрэзером.

Если проанализировать материалы древности и настоящего времени, у нас нет необходимости предполагать, что западные народы заимствовали у более древней цивилизации Востока концепцию Умирающего и Возрождающегося Бога вместе с торжественным ритуалом, в котором эта концепция драматически разворачивается перед глазами верующих. Более вероятно, что сходство, которое прослеживается в этом отношении между религиями Запада и Востока, есть не более чем обычное, хотя и неправильно называемое случайным совпадением, следствие сходного действия подобных причин на сходную конституцию человеческого ум в различных странах и под различными небесами³.

Похожее мы обнаружим и у З. Фрейда: «Я обнаружил присутствие символизма в сновидениях с самого начала. Но лишь постепенно, с расширением опыта и по достоинству оценил весь его размах и значение и сделал это под влиянием... Вильгельма Штекеля... Штекель пришел к своей интерпретации символов интуитивно, благодаря особому дару непосредственности их понимания...»⁴

Юнг указывал на то, что заимствовал свой термин «архетип» из классических источников: Цицерон, Плиний, Августин, Корпус Герметикус. Бастиан отмечает соответствие своей собственной теории «элементарных идей» концепции *Logoi spermatikoi* стоиков. Традиция «субъективно познаваемых форм» фактически имеет те же пространственные и временные рамки, что и традиция мифа, и является ключом к пониманию и использованию мифологических образов.

Вопросы для повторения

1. Какова структура личности по З. Фрейду?
2. Каково содержание юнгианского понятия «объективная психика»?
3. В чем смысл понятия «коллективного бессознательного»?

¹ Ibid, p. 155.

² Ibid, p. 228.

³ *Frazer J.* The Golden Bough, one-volume edition. P. 386. Copyright, 1922, by The Macmillan Company.

⁴ *Фрейд З.* Истолкование сновидений. Минск, 1999. С. 40.

4. Каковы четыре уровня психики по Юнгу?
5. Что такое комплекс как психологическое понятие?
6. Какие современные искажения этого термина существуют?
7. Почему архетип — единица коллективного бессознательного.

Библиографический список

1. *Бескова И.А.* Природа сновидений (эпистемологический анализ). М., 2005.
2. *Пензин А.А.* Спящие // Художественный журнал. 2001. № 32.
3. *Фрейд З.* Я и Оно // Психология бессознательного: Сб. произв. М., 1989.
4. *Юнг К.Г.* Архетип и символ. М., 1991,
5. *Юнг К.Г.* Человек и его символы (аудиокнига МР3). М., 2006.

Темы докладов и рефератов

1. Структура личности по З. Фрейду.
2. Архетип как понятие.
3. Архетип и символ.
4. Структура личности по К. Юнгу.
5. Коллективное бессознательное.
6. Комплекс как феномен.

*Любите живопись, поэты,
Лишь ей единственной дано
Души изменчивой приметы
Переносить на полотно.*

Николай Заболоцкий

Схема строения внутреннего мира

Еще одна попытка структурировать личность принадлежит итальянскому психоаналитику *Роберто Ассаджиоли* (1888—1974), создателю психосинтеза — теоретико-методологической концепции психотерапии и саморазвития человека. Психосинтез — смелая попытка не только соединить все лучшее, созданное Фрейдом, Юнгом, Жане (для которых «синтез» означал «исцеление функциональной диссоциации, предшествующей расщеплению в результате конфликта или психологической травмы»), но и пойти дальше — создать возможности для глубокого самопознания личностью самого себя, освобождения ее от иллюзий и фантазий. Благодаря этому личность может быть сформирована или перестроена вокруг нового центра Я.

Чтобы проиллюстрировать свою концепцию, Ассаджиоли предложил схему строения нашего внутреннего мира в форме вертикального овала, разделенного на три части, которые моделируют три уровня бессознательного.

1. Низшее бессознательное, включающее простейшие формы психической деятельности, управляющие жизнью тела; основные влечения и примитивные побуждения; «комплексы», сновидения, фантазии; различные патологические проявления (фобии, мании, навязчивые идеи и желания).

2. Среднее бессознательное, состоящее из психических элементов, сходных с элементами бодрствующего сознания и свободно в него проникающих. Здесь происходит усвоение полученного нами опыта, зарождаются (прежде чем появиться в свете сознания) плоды повседневной деятельности нашего ума и воображения.

3. Высшее бессознательное, или сверхсознательное. Из этой области нам являются высшие формы интуиции и вдохновения, этические «императивы», стремление к героическим поступкам. Это источник высших чувств, просветления, таланта. Здесь таятся высшие парапсихические функции и духовные энергии.

4. В зоне среднего бессознательного располагается небольшой круг — поле сознания, обозначающее непосредственно осознаваемую нами часть нашей личности, непрерывный поток ощущений, образов, мыслей, чувств, влечений и желаний, доступных нашему наблюдению, анализу и оценке.

5. В центре поля сознания находится точка сознательного Я, которое представляет собой чистое самосознание, погруженное в поток содержаний сознания.

6. На вершине овала (зона высшего бессознательного) находится высшее Я, которое не следует смешивать с фрейдовским Супер-Эго и другими концепциями Я. Высшее, или истинное, Я представляет собой постоянный центр, из которого Я возвращается в сознание (после сна, гипноза, обморока).

7. Вокруг овала, моделирующего личное бессознательное, находится внешняя психическая среда, или коллективное бессознательное. Внешняя пунктирная линия овала на схеме моделирует разграничение, наподобие клеточной мембраны, которое обеспечивает постоянный активный психический обмен между данной личностью и окружающей психической средой.

Данная концепция структуры внутреннего мира человека позволяет, по Ассаджиоли, полнее и глубже понять драматические коллизии нашей жизни, намечает путь к освобождению от «внутреннего раскола», непонимания себя и других людей, неумения управлять собой. Чтобы освободиться от вращения в кругу своих ошибок и недостатков, осуществить гармоничную внутреннюю интеграцию, постичь истинное Я, вступить в правильные отношения с другими людьми, Ассаджиоли предложил методологию и технику достижения этой цели, для чего необходимо: 1) глубокое познание своей личности, 2) контроль над различными ее элементами, 3) постижение своего истинного Я — выявление или создание объединяющего центра, 4) психосинтез: формирование или перестройка личности вокруг нового центра.

Важным элементом психосинтеза является понятие субличности. Человеческая личность не есть единое и полностью интегрированное целое. Она состоит из многих динамических структур, имеющих относительно самостоятельное существование и поочередно оказывающих преобладающее влияние на психику. Наиболее общие и очевидные субличности отражают ситуативные роли, которые мы

играем в своей жизни сейчас или играли в прошлом — ребенок, друг, любовник, родитель, учитель, доктор или офицер. Другие субличности могут быть воображаемыми героями, мифологическими фигурами или даже животными. Главной задачей психосинтеза является выявление субличностей и их объединение в эффективно функционирующее динамическое целое.

Терапевтический процесс психосинтеза включает в себя четыре последовательные стадии. На первой клиент узнает о различных элементах своей личности, которые до этого были скрыты, и принимает их на сознательном уровне. Следующий шаг — освобождение себя от их психологического влияния и развитие способности их контролировать. Это то, что Ассаджиоли называл разотождествлением. После того как клиент постепенно обнаруживает свой психологический центр, становится возможным достижение самого психосинтеза, который характеризуется кульминацией процесса самореализации и интеграции различных субличностей вокруг нового центра.

В психосинтезе мы понимаем такие переживания высших ценностей, как исходящие из сверхсознательных уровней человеческого существа. Сверхсознание может рассматриваться как более высокий аналог низшего бессознательного. В качестве высшего объединяющего центра для сверхсознательного и жизни индивида в целом выступает надличностная, или высшая, Самость. Таким образом, духовные переживания могут ограничиться областями сверхсознательного или же включать в себя осознание Самости. Это осознание постепенно развивается в Самореализацию — отождествление Я с надличностной Самостью.

Основы транзактного анализа по Бёрну

Эрик Бёрн (1902—1970) — американский психотерапевт и психолог. Является создателем *транзактного анализа*. В полемике с психоаналитиками, которые прослеживали ранние детские травмы пациентов, Бёрн доводил анализ до истории жизни их родителей и других предков. В ходе анализа Бёрн выделял сценарии (жизненные программы и формы поведения) индивида, как бы запланированные предками (например, отец хочет видеть своего сына профессором, а тот мечтает о карьере банкира).

Человек обладает чудесным даром — сознанием. Кажется, нет ничего проще — вы общаетесь с другим человеком, посылаете ему пучок информации. Он воспринимает ее и шлет вам ответ. Всепроницающий, прозрачный для сознания способ общения. Однако ком-

муникация, едва возникнув, дает сбой. На пути вашего сообщения возникают различные преграды. Смысл оказывается преображенным.

Если бы мне довелось читать курс лекций по психологии коммуникаций, я бы начал свои рассуждения со следующего посыла. Известно, что любая область знаний имеет в своем основании некое утверждение, развивая которое, можно построить целый каркас дисциплины. Итак, с чего начнем изложение? Хотя бы вот с этого: «Сообщение и его образ в сознании другого человека неадекватны». Иначе говоря, то, что я сейчас пишу или говорю, о чем толкую, не может быть воспринято читателям так, как мне хотелось бы...

Это парадокс, описанный Э. Бёрном, уже на первых страницах книги «Игры, в которые играют люди». Зачем же я тогда вообще трачу слова, если доподлинно известно, что коммуникация невозможна? Мои мысли, мои сигналы запечатлеваются в голове читателя в превратном виде. Впрочем, это давно известно юристам. Если на месте преступления оказался человек, который с предельной точностью описывает разыгравшиеся здесь события, значит, это лжесвидетель. Нормальный очевидец обязательно что-нибудь приврет, непременно добавит кое-что от себя и даже многократно нарушит протокольную точность.

Странное существо — человек. Он не способен даже воспринять посланную ему информацию в том виде, в каком она родилась. Нельзя ли, тотчас же просится мысль, как-нибудь подкорректировать человека? Устранить этот очевидный изъян. Что было бы, если индивид мог абсолютно адекватно воспринимать посланную ему информацию? Он перестал бы быть человеком. Э. Бёрн замечает, что тогда человек напоминал бы счетную машину, делающую совершенно точные и однозначные вычисления по мере поступления на ее клавиши данных из внешнего мира. Человек оказался бы куском глины, который сохраняет верный и неизменный отпечаток любого предмета, встретившегося на его пути.

Сообщение на своем пути встречает преграды. Психика человека многомерна. Вот, скажем, познавательные барьеры. Один индивид хранит в своем сознании бездну информативного материала. Новое сообщение сразу встраивается в этот корпус знаний и находит свою нишу. Другой — вообще не располагает такой способностью. Полученные сведения не закрепляются, им не за что зацепиться. Под влиянием информации у человека формируются представления. Но иной субъект не способен сохранять хорошо оформленные идеи. Его учить трудно или совсем бесполезно. Таких людей называют умственно отсталыми.

Уровень подготовленности людей тоже различен. С одним можно потолковать о Хайдеггере, величайшем, хотя и темном философе

прошлого века. Другой способен оценить только результаты вчерашнего футбольного матча. У одного есть способность к абстракции. Он понимает отвлеченные истины. Другой, точно домашняя собака, откликается на конкретный сигнал. При словах «Скоро наша мамочка придет» он поднимается и виляет хвостом. У родимой псины нет абстрактного воображения. Он приветствует «мамочку», несмотря на то что это событие произойдет только в будущем времени.

Мы теперь ведаем о многочисленных нарушениях ментальности. Еще Платон подметил, что познание может дать поразительно неверные результаты. В «Государстве» античный мудрец пишет примерно следующее. Представим себе, что человека бросили в подземелье. Он закован и повернут спиной ко входу. Теперь подумаем, как он воспринимает мир. Того, что находится за пределами пещеры, человек не видит. (Разве у нас есть гарантии, что реальность представлена нами во всей своей универсальности? Может быть, мы наблюдаем только то, что нам открыто?)

Итак, человек в пещере. Что он видит? Он наблюдает тени, которые маячат на стене скалы. И ничего больше. Что же получается? Именно эти тени он воспринимает как реальность. А теперь проверь себя, не прикован ли ты к пещерной скале. Слава Богу, наконец-то тебя освободили. Оковы сняты. Ты вышел из пещеры на свет. Глаза твои слезятся. Перед тобой некий мир. Конечно, ты воспринимаешь его как призрачный. Ты же привык к другой реальности вещей. Так что осторожнее, пожалуйста, с переворачиванием мира.

Но дело не только в этом. Наши чувства ведут мысли на поводу. Нам кажется, что мы рассуждаем последовательно, логично. А на проверку оказывается, что это псевдомышление. Сознание угодливо обслуживает работу чувств. Оно приискивает аргументы, чтобы собственное вождление, свой импульс были оправданы. А ведь это мы хорошо знаем по Фрейдю. Как логичен пациент, как последователен! А ведь он изо всех сил, мобилизуя все свои умственные ресурсы, пытается оправдать собственную патологию.

Мы живем в потоке образов. Человек, по определению Э. Кассирера, символическое животное. Это означает, что мы реагируем не на саму реальность, а на тот образ, который она вызывает. Парадоксальное наблюдение психологов. Вы рассматриваете картину Гойи «Обнаженная Маха». Вызывает ли раздетая женщина у вас эротические переживания? Конечно. Только сама по себе. Картина рождает вашу собственную сексуальную фантазию. Ваш эротический образ — другой, уникальный, глубоко личный.

В нашем сознании живет образ отца, матери, любимой... Вот в чем, однако, проблема. Прототип и его образ — это не одно и то же.

Человек может быть недалеким, но вам он кажется чуть ли не гением. Наша психика — скопление образов. Она встают на пути сообщения, которое рвется к нашему сознанию. Неудивительно, что посланный сигнал преобразуется, видоизменяется. Он вообще может оказаться неузнаваемым. Э. Бёрн приводит массу примеров, когда психологическая адаптация человека становится трудной, потому что мешают образы, сложившиеся где-то в голове и уже не подтверждаемые реальностью.

В юности вы любили девушку. Прошли годы, вы расстались, но ее романтический образ сохранился в вашей памяти. И вот встреча спустя десятилетия. Вряд ли она будет простой... Человек был бы устроен куда проще, если бы он всего лишь автоматически обучался на опыте и строил образы в соответствии с тем, что с ним в действительности происходило.

Один психолог написал недавно в газете о тайных позывных наших вещей, разговоров, ситуаций. Человек может испытывать огромное влечение к эпохе, в которой он никогда не жил. Кому-то кажется, что он рожден для античных терм, другому — что он призван сражаться на средневековых ристалищах. Этот феномен осознан и активно разрабатывается в современном искусстве. Вы живете в современном мире, а в вашем сознании теснятся образы иного времени.

Обычно люди совершают поступки и чувствуют в соответствии не с действительными факторами, а со своими представлениями о них. У каждого есть свои определенные образы мира и окружающих людей, и человек ведет себя так, будто истиной владеют не сами объекты, а эти образы.

Почти у всех нормальных индивидов некоторые образы формируются по единому шаблону. Человек представляет себе Мать добродетельной и ласковой, Отца — суровым, но справедливым, собственное тело — крепким и здоровым. Если же есть основания думать иначе, то сама мысль об этом человеку глубоко ненавистна. Он предпочитает чувствовать по-прежнему, в соответствии с универсальными образами-шаблонами и независимо от того, как они соотносятся с действительностью. Ну а если человеку приходится изменить эти образы, то он становится мрачным и раздражительным, а иногда заболевает психически.

К примеру, очень трудно изменить образ собственного тела. Человек, потерявший ногу, не успокоится, пока не закончится мрачный период скорби, в течение которого его сознание осваивает новый образ его тела. Но даже после этого он сохраняет в глубине своей психики представление о себе прежнем. Через много лет после потери ноги он иногда видит себя во сне таким, каким был

раньше, и даже наяву временами оступается, забыв о своем недостатке. В таких случаях скорбь, очевидно, вполне достигает своей цели.

Пожалуй, не менее трудно изменить и образы родителей. Во сне дети иногда видят слабого отца сильным, пьяницу мать — безупречной, а умерших родителей — живыми. Изменить образ нелегко, а мучительность этого процесса является одной из причин того, почему его всячески избегают. Когда умирает любимый человек, требуется значительное усилие, чтобы приспособить свой образ мира к изменившейся ситуации. Это усилие, именуемое скорбью, весьма изнурительно, оно чревато усталостью и потерей веса. Люди, испытывавшие чувство скорби, нередко встают по утрам более уставшими, чем вечером, когда ложатся спать, и чувствуют себя так, словно ночью делали тяжелую работу. Они и вправду проделывают за ночь трудную работу, меняя свои психические образы.

Однако есть образы, которые принадлежат лишь отдельным индивидам, они связаны с особыми обстоятельствами и с превеликим трудом поддаются изменению. Психический образ первой жены — «призрак в спальне» — способен испортить мужчине отношения со второй женой. Образ подслушивающей матери — «мать, открывающая дверь» — может сковать эмоциональную свободу женщины даже вдали от родительского дома. Она всегда чувствует себя так, будто ее постоянно ругает отсутствующая или умершая мать; психический образ матери она всегда носит в голове, и в этом смысле мать в самом деле всегда подслушивает ее.

Психические образы, которые управляют нашим поведением, обременены эмоциями. Когда мы говорим, что кого-то любим, то это означает, что образ человека в нашей психике «нагружен» конструктивными, нежными и благожелательными чувствами. Если же мы говорим, что ненавидим какого-то человека, то это значит, что его образ наполнен деструктивными, яростными и неблагоприятными чувствами. Подлинная сущность человека или то, чем он представляется другим, оказывает на его образ лишь косвенное влияние. Когда вы полагаете, что разлюбили Пангину и полюбили Галатею, то это всего лишь означает, что вы разлюбили ваш образ Пангины и полюбили ваш образ Галатеи. Галатея просто облегчает вам построение ее образа, достойного любви.

А если вы именно в это время расположены к тому, чтобы влюбиться, то вы помогаете ей в этом, выбирая и подчеркивая в ее образе все достойное любви, отрицая и пренебрегая нежелательными качествами. Таким образом, после разрыва с первой любовью легче влюбиться, что называется рикошетом, чем в первый раз. Когда образ первой любви разрушается, тогда в психике человека остается пустота и вместе с тем сохраняется большой заряд эмоций, стремя-

щихся к немедленной компенсации. Гонимый страхом пустоты, человек идеализирует первую попавшуюся женщину в надежде побыстрее заполнить эту образовавшуюся пустоту в психике.

Несмотря на то что мы привязываемся к нашим образам и неохотно меняем их, тем не менее через некоторое время у нас возникает желание придать им более идеальный вид, чем они имели в исчезнувшей реальности. Старики представляют себе порою сомнительное прошлое как «добрые старые времена»; люди тоскуют по далекому дому, но часто испытывают разочарование, вернувшись в него. Обычно мы рады видеть вновь старых друзей и даже врагов, поскольку после долгого забвения их образы в нашей психике несколько трансформируются: смягчается плохое и утверждается хорошее.

Со временем человек может сам менять свои образы, однако ему не нравится, когда другие пытаются изменить их, прежде чем он будет готов к этому. Вот почему люди кричат и сердятся во время споров. Чем сильнее и правдоподобнее доводы оппонентов, чем больше человек опасается за свои привычные, полюбившиеся ему образы, тем громче кричит, дабы защитить их; чем больше злят его оппоненты, тем они становятся для него несноснее. Всем нам свойственна понятная, хотя и неразумная тенденция не переносить людей, которые побеждают нас в споре, говорят, что наши любимые не совсем такие, какими мы их себе придумали, или пытаются внушить нам симпатию к тем людям, которые нам не близки.

Система транзакций

Расшифровывая структуру психики, Бёрн выделяет три состояния:

- 1) Родитель (поведенческие схемы индивида, воспроизводящие схемы родителей);
- 2) Взрослый (способный объективно и зрело оценивать реальность);
- 3) Ребенок (архаические пережитки детства, спонтанность поведения и т.д.).

Эти состояния могут складываться в разных ситуациях межличностного общения и формировать конкретную структуру транзакций (единиц общения). Выявлению структуры служит «игра» (система транзакций со скрытой мотивацией, предсказуемым исходом). Анализу огромного разнообразия житейских игр, которые люди постоянно используют в своих коммуникативных стратегиях, посвящены основные работы Бёрна.

Эго-состояния — строительные кирпичики транзактного анализа (ТА). Эго-состояние *Родитель* — это объединение того, что получено

от родителей или людей, заменяющих их, и та информация о воспитании, которую человек узнал или воспринял. Люди ведут себя так, как вели себя их родители, и мысленно посылают себе сообщения о поведении, мыслях и чувствах — сообщения, как полученные от других, так и сформулированные самостоятельно.

Эго-состояние *Ребенок* — это та часть человека, которая думает, чувствует и ведет себя так, как он вел себя в прошлом... чаще всего в детстве. Каждый человек хранит в своем внутреннем мире ту спонтанность, непредсказуемость, которой располагал в детстве. Важно сохранить в себе ребенка. К примеру, О.П. Табаков в советские годы на официальных приемах облизывал тарелки. Е.А. Евстигнеев во многих жизненных ситуациях выглядел повзрослевшим ребенком. А И.М. Смоктуновский вряд ли смог бы сыграть в фильме «Берегись автомобиля» такого человека, как Деточкин, если бы не обладал «детскостью».

Эго-состояние *Взрослый* — это часть думающая, накапливающая и восстанавливающая информацию, ведущая себя безэмоционально.

Итак, Эго-состояние *Ребенок*. Как строит ребенок свои первые эго-состояния: раннего Ребенка, раннего Взрослого и раннего Родителя? Младенец рождается с функционирующим телом и набором импульсов: он испытывает голод, он пьет, он использует пеленки по назначению. Его основные импульсы реализуются в наблюдаемом поведении и без внешней информации и моделей поведения. Здесь транзактный анализ и теория психоанализа чем-то похожи. В теории психоанализа существует Оно. В транзактном анализе зафиксированы некоторые феноменологические характеристики маленького ребенка, называемые эго-состояниями раннего Ребенка, — состояния существования на младенческом уровне. В любой момент развития ребенка, если он ведет себя как младенец, мы говорим, что он находится в своем раннем Ребенке. Если в пятилетнем возрасте ребенок, получив травму, начинает вести себя как младенец — хныкать, сосать палец, мочиться в трусы и не общается с окружающими, мы говорим, что он находится в своем раннем эго-состоянии.

Ранний Ребенок — это источник, чистый родник чувств. Если младенец окружен любовью и заботой, он становится не просто основным стимулом к жизни, а стимулом радостным и вдохновляющим¹.

Постепенно младенец начинает наблюдать за своим окружением и за собой и создавать раннего Взрослого. (Бёрн называет его «Маленький профессор» из-за присущей тому интуиции). Младенец осоз-

¹ Бёрн Э. Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры. М., 1997. С. 28.

нает, что грудь или бутылочка не является частью его тела, а появляются и исчезают. Он осознает, что пальцы рук и ног, напротив, принадлежат ему ими можно управлять. Младенец создает свой маленький банк информации, склад. Он обрабатывает информацию и делает выводы, основанные на результатах обработки. Информация довербальная и состоит из ощущений, часто запоминаемых как картинки. Один психиатр Боб лечил шизофреников, у которых воспоминания из раннего детства сохранились в виде картинок, и если во время терапии у них наблюдалось ухудшение, им требовалось много усилий, чтобы найти слова для описания своих ощущений. Чтобы описать, что они чувствовали в ранней сцене, им часто необходимо было вернуться в более старший возраст¹.

Когда младенец начинает «думать», наблюдать, накапливать информацию и поступать в соответствии с наблюдениями и накопленными данными, этот примитивный, невербальный Взрослый остается внутри эго-состояния Ребенок. Некоторые называют его маленьким Взрослым или интуитивным Взрослым. В своих наблюдениях и реакциях на окружающий мир ребенок порою выглядит поразительно мудрым и интуитивным. Но он накапливает также и ошибочную информацию и поступает в соответствии с ней. Мальчик слезал вниз по лестнице головой вперед и орал как резаный, когда его пытались повернуть ногами вперед. В этом возрасте его ранний Взрослый разработал метод «вниз головой», вероятно, для того, чтобы мальчик мог видеть, куда он ползет. Проиллюстрируем эти положения ссылками на собственную практическую работу по транзактному анализу.

Маленький ребенок также создает эго-состояние рудиментарного Родителя. Когда мальчику было три месяца, он любил прижимать голову другого мальчика к своей груди, полностью копируя мамин жест. Это было первое проявление раннего Родителя. В другие моменты он переходил в эго-состояние ранний Ребенок. Похищал у другого мальчика погремушку. Затем, когда взрослые вмешивались, он использовал своего раннего Взрослого, чтобы выяснить, можно ли сохранить погремушку, подсунув мальчику другую игрушку.

Таким образом, ранний Родитель — это включение реального родителя невербальным ребенком, и состоит он из раннего, предшествующего пониманию языка, детского восприятия родительского поведения и чувств. Так, если отец или мать в качестве воспитания применяют наказание, например, бранят и наказывают ребенка за сосание пальца, ребенок может включить их «наказывательное поведение» и бранную эмоцию в своего раннего Родителя. Позже с

¹ Берн Э. Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры. С. 42.

позиции своего раннего Родителя он может совершенно иррационально бранить себя, аффективно, чаще всего невербально и чувствовать к себе отвращение. Если он не изменится, то, став родителем, может неожиданно для себя взорваться при виде своего ребенка, сосущего палец, и передать тому неразумное, преувеличенно отрицательное мнение о сосании пальца.

Многие ТА-терапевты считают, что весь ранний Родитель состоит из таких иррациональных и деструктивных элементов. Некоторые терапевты дают этому эго-состоянию выразительные имена: мать — Ведьма, отец — Людоед и родитель — Свинья. Бёрн против таких названий. Они уничижительны, кроме того, этот взгляд игнорирует как воспитывающую, питательную часть Родителя, так и включение радостных, волнующих сообщений, получаемых от родительского эго-состояния ребенка.

О разрешении быть радостным и веселым, которое ребенок получает от веселых мамы и папы, в ТА написано немного. Обычно счастье и способность играть рассматриваются как естественные условия детства. Мы не будем спорить с тем, что ребенок естественно развивает в себе способность играть и свободный дух. Тем не менее мы думаем, что родителей слишком часто упрекают за то негативное, что есть в ребенке, и недостаточно хвалят за образцы радости, которые они дарят своим детям. Ощущаемые многими родителями радость и вкус к жизни также включаются в эго-состояние ранний Родитель и становятся разрешением радоваться жизни. Мальчик, проходя вслед за высоким отцом через гаражные ворота, всегда с энтузиазмом повторял отцовское движение, радостно наклоняя голову.

Однажды терапевты наблюдали, как их сын бегал от большого бассейна к маленькому и обратно. Он свалился в воду и пошел ко дну. Мама могла бы закричать, и ребенок, находясь в эго-состоянии испуганный Ребенок, впитал бы в себя испуганного маленького Родителя, которого позже будет ощущать как страх, переводимый предписанием «Не приближайся к воде!». Кроме того, он мог бы приобрести пугающий опыт общения с водой, который, вероятно, встроил бы в свое эго-состояние раннего Взрослого. Без корректирующего опыта он вырастет с фобией по отношению к воде.

Отец немедленно вытащил мальчика из бассейна. Тот начал кричать лицо, собираясь заплакать, но отец сказал: «Да ты настоящий пловец. Молодец!». Малыш быстренько изменил выражение лица, присоединился к смеху и включил в эго-состояние Ребенок память о поведении отца, которая будет присутствовать в его раннем Взрослом и Родителе. Вечером мама взяла малыша в бассейн и поиграла с ним. Дневной эпизод вообще стал веселым приключением.

Образ Родителя не полностью негативен. Но мы оспариваем провозглашенную Бёрном концепцию формирования родителя. Он был уверен, что родитель — это склад автоматически накапливаемых всех негативных сообщений, переданных родителями. В книге «Что вы говорите после того, как говорите “здравствуйте!”» Бёрн пишет: «Включатель возникает в ребенке отца или матери и встраивается в Родителя Ребенка. Там он действует как положительный электрод, дающий автоматическую реакцию». По Бёрну, ребенок здесь беспомощная жертва, так как родитель встраивается в голову автоматически. Таким образом, родительское вранье, ярость, громкий голос становятся автоматически частью детской интроекции и частью эго-состояния Родителя раз и навсегда.

Мы же верим, что ребенок сам фильтрует, выбирает и принимает решения в ответ на подобные сообщения и в определенной мере контролирует то, что впитывает. Он мог продолжать бояться воды вопреки действиям матери и дедушки. Другой ребенок, напуганный родительским страхом, позже может принять новое решение о том, что вода не страшная, и может научиться плавать. Итак, ребенок участвует в создании своего раннего Родителя — либо принимает сообщения, либо выстраивает баррикаду.

Свободный и приспособившийся Ребенок

Растущий ребенок принимает решения на основе своих потребностей и желаний. Он принимает решения в соответствии со своим пониманием того, каких решений от него ждут другие. Напротив, если он получает позитивные поглаживания за пользованием горшком или негативные за мокрые штанишки, он научится ходить на горшок, чтобы доставить удовольствие окружающим. Если же он учится пользоваться горшком просто потому, что ему не нравится ощущение мокрых штанишек, тогда его тренировки обслуживают его собственное желание. Мальш взял погремушку другого мальчика, он действовал спонтанно. Никакого приспособления к родительскому «Будь хорошим мальчиком». Но он обнаруживает, что взрослым не нравится его поступок. Он отдает другому его игрушку. Он сумел приспособиться, чтобы удовлетворить себя и других.

Разница между изначальным свободным ребенком и приспособившимся ребенком — это функциональное различие. Приспособившийся Ребенок решает принять родительские жизненные правила в самом раннем детстве и, чтобы выжить, подавляет свободного и естественного ребенка. Позже, во время терапии, ранний Взрослый в Ребенке принимает новое решение — преодолеть патологическое приспособление и действовать свободно.

Эго-состояние Ребенок

Некоторые ТА-терапевты уверены, что эго-состояние Ребенок прекращает развиваться уже в раннем детстве. Мы рассматриваем Ребенка как эго-состояние, которое находится в постоянном развитии и росте, как общую сумму всех впечатлений, которые он получал в прошлом и имеет в настоящем. 45-летний мужчина ведет себя в соответствии со своим возрастом, пока не увидит человека, похожего на мучителя, в плену которого он был во Вьетнаме. Он внезапно съеживается в ужасе, слышит бешеный стук своего сердца, его ладони потеют. Он обмят страхом. 50-летняя женщина может лихо гонять в большой тяжелой машине, но, пересев в маленький фиатик, чувствует себя так, как будто каждый проезжающий грузовик — реальная угроза. Она снова переживает аварию, которую пережила в 40 лет. Взрослый знает, что ситуация сейчас другая, но она все равно чувствует себя как в той старой машине перед аварией.

Эго-состояние Ребенок развивается. Мы подчеркивали, что Ребенок не беспомощен, он проделывает работу: ощущает и копирует, а затем встраивает в себя. Никто ему ничего не делает, если он сам не захочет сделать что-нибудь с тем, что хранит и ощущает. Таким образом, если он что-то изначально воспринял, но продолжает воспринимать, когда растет, мужает и стареет, он может меняться и перестраиваться в соответствии с собственными и новыми решениями.

Эго-состояние Родитель

Мы считаем, что Родитель складывается как из всех убеждений, эмоций и схем поведения, которые человек выбирает для встраивания на вербальном уровне, уровне своей памяти, так и из Родителя, которого она или он создает и продолжает создавать всю жизнь. Эго-состояние Родитель есть нечто большее, чем просто серия интроектированных «записей в голове». Он составлен из выбранных записей из творческих процессов ребенка и взрослого. Здесь мы снова отличаемся от Бёрна, который рассматривал эго-состояние Родитель скорее как автоматический, чем активный выбор развивающегося человека. Мы думаем, что человек фильтрует и выбирает, к чему прислушиваться, в зависимости от того, в каком психологическом и физическом состоянии он находится и какие дополнительные системы поддержки ему доступны (братья и сестры, бабушки и дедушки, близкие друзья). Люди достраивают Родителя всю жизнь, используя как материал и настоящих родителей, и значимых для них людей, и даже людей, созданных своим воображением. Мы часто видим людей, которые достраивают своего Родителя из дан-

ных, собранных их Взрослым для исправления предыдущих искажений. В естественном развитии или во время терапии они создают тип Родителя, соответствующий их идеалу.

Сравните: ребенок строит невербальное, довербальное эго-состояние ранний Родитель, встраивая черты окружающих его людей. Это эго-состояние составлено из картинок, звуков и интерпретации значения этих картинок и звуков. Позже они превратятся в слова: критикующие, воспитывающие, требующие, а также веселые, любящие, радостные. Вербальный родитель, по нашему мнению, строится позже и включает в себя, кроме скопированных поведения и чувств, родительские убеждения и правила жизни. Религия, философия и мораль — часть Родителя.

По структуре эго-состояние Родитель разделено на три части: Родитель, Взрослый и Ребенок реальных родителей. Например, клиент, слушающий пленку, на которой записано его общение со своими детьми, мгновенно узнает голос, интонации маминого Родителя, а позже слышит в своем голосе утомленный голос отцовского Ребенка, проявлявшийся, когда отец приходил с работы утомленным. Функционально Родитель делится на критикующего и воспитывающего.

Эго-состояние Взрослый

Чем отличается Взрослый от Эго. Взрослый — это видимая извне сущность человека. Когда вы читаете книгу «Клиническая психология», вы накапливаете данные, отделяя то, что нужно вам. Вы действуете изнутри вашего Взрослого. Но — «Он сам не понимает, о чем он пишет» — вы перешли из Взрослого в критикующего Родителя или гневного Ребенка. Мы четко видим и слышим, что такое эго-состояние Взрослый, когда инженер разрабатывает проект, юрист толкует закон или врач ставит диагноз. Это наблюдаемое, безэмоциональное состояние существования, находясь в котором, мы накапливаем данные, оцениваем их и действуем в соответствии с ними.

Патология эго-состояния Взрослый может быть результатом нехватки адекватной информации, вроде того, когда образованные люди основывали свои расчеты на «факте», что земля плоская. Термин Взрослый используется, чтобы объяснить проникновение одного эго-состояния в другое. Человек принимает Родителя или Ребенка за Взрослого. Подумайте о высказываниях «Все мужчины хотят только секса» или «Женщины непрактичны». Какой-то мужчина может хотеть только секса, какая-то женщина может быть непрактичной, но здесь убеждения рассматриваются как факты, чтобы поддержать преубежденность.

В случае вторжения Ребенка во Взрослого страх может рассматриваться как факт: человек, боящийся летать самолетом, помнит все аварии, но забывает о самолетах, которые благополучно летают и благополучно прилетают. Он говорит: «Если я полечу, я разобьюсь». Ребенок что-то реальное, например тень на стене, превращает в паука.

Э. Бёрн не писал о сложных контаминациях. На Ребенке все его эго-состояния контаминированы, включая Родителя, проникающего в Ребенка. Такая ситуация наблюдается у шизофреников, когда Ребенку пациента кажется, что родительский голос звучит у него в голове и что отец на самом деле гоняет шары на соседней дорожке, повторяя: «Ты, парень, с причудами». Одновременно с этим пациент может слышать и психиатра, говорящего: «голос вашего отца — это галлюцинация, ведь как ни крути, а он мертв», и продолжать, как ни в чем ни бывало, запускать шары в клетки. На этой стадии он действует еще не с позиции Взрослого, а с позиции недавно встроенного Родителя (психиатра). Позже он начнет деконтаминацию, по мере того как мы будем работать с ним над определением того, является ли факт фактом на самом деле или он все-таки фантазия. Периодически психологи используют также технику пяти стульев Штунца, в которой клиент использует пять стульев, чтобы представить Взрослого, свободного и приспособившегося Ребенка, воспитывающего и критикующего Родителя.

На заре ТА много терапевтического времени тратилось на идентификацию эго-состояний. Бёрн в «Принципах группового лечения» писал, что лечение должно быть анализом эго-состояний, транзакций, игр и сценариев, причем именно в таком порядке.

Как правило, врач-психотерапевт не спрашивает: «В каком эго-состоянии вы сейчас?» и не указывает: «Это ваш Родитель говорит». Тем не менее внимательно прислушивается к изменениям в эго-состояниях. Во время одного семинара перед началом работы участник-психиатр сказал: «Я так устал; вы много работайте, и вы не развлекайтесь». Он поведал о своих ощущениях, об усталости. Затем дал Родительские сообщения: «Много работай» и «Не получай удовольствия». Вместо того чтобы просить его идентифицировать эти сообщения, его спросили, готов ли он оспорить их. Он так и сделал, приняв новое решение, что получать удовольствие — это нормально и что работать он будет так много, как захочет.

Обычно более эффективным оказывается использование перемен эго-состояний так, как это сделано в приведенном примере, нежели их простая идентификация. Однако чтобы эго-состояния стали доступными для работы, в первую очередь может потребоваться идентификация. Перемены проявляются в словаре, интонации, высоте, громкости, в положении тела или в определенных жестах.

Используя аудио- и видеоаппаратуру, психологи вновь проигрывают клиенту то, что он только что сказал, для того чтобы он идентифицировал свои эго-состояния. «Будьте непредвзятым сторонним наблюдателем и послушайте этого человека. Слушая, решите, сколько ему лет». Голос 60-летнего мальчугана может звучать как голос шестилетнего мальчугана. Когда человек наклоняет голову к плечу, он, скорее всего, находится в своем Ребенке, и, вероятно, приспособившемся. Просьба принять эту позу, а затем «выпрямиться и говорить» обычно приводит пациента к большему самосознанию и часто меняет приспособительный способ мышления, поведения и чувствования на не-приспособительный. По мере того как пациенты учатся осознавать свои текущие эго-состояния, они учатся лучше управлять своими чувствами, лучше понимать свою роль в своем сценарии жизни, четче осознавать, что они играют и продолжают играть в игры. Они глубже осознают свое адаптивное поведение по отношению как к внутреннему Родителю, так и к внешнему миру. Осознание дает им возможность сознательно выбрать — стоит или не стоит приспособляться.

Мы называем транзакцией единицу общения. Люди, находясь вместе в одной группе, неизбежно заговорят друг с другом или иным образом покажут свою осведомленность о присутствии друг друга. Это мы называем транзакционным стимулом. Ответ — это транзакционная реакция.

Цель простого транзакционного анализа — выяснить, какое именно состояние Я ответственно за транзакционный стимул и какое состояние человека осуществило транзакционную реакцию. В наиболее простых транзакциях и стимул, и реакция исходят от Взрослого. Например, хирург протягивает руку медсестре. Она вкладывает в руку хирурга скальпель таким движением, какого от нее ждут. Несколько более сложными являются транзакции Ребенок — Родитель. Например, во время болезни ребенок с высокой температурой просит пить, и мама приносит ему стакан воды.

Обе описанные транзакции называются дополнительными. Иными словами, при нормальных человеческих отношениях стимул влечет за собой уместную, ожидаемую и естественную реакцию. Первое правило транзакции — пока транзакции дополнительные, мы считаем, что процесс коммуникации будет протекать гладко.

Обратное правило состоит в том, что процесс коммуникации прерывается, если происходит то, что мы называем пересекающейся транзакцией. Стимул рассчитан на взаимоотношения Взрослый — Взрослый.

- Давай попробуем понять, почему в последнее время ты стал много пить.
- Давай попробуем.

Или

- Ты не знаешь, где мои запонки?

- Они на столе.

Однако собеседник может неожиданно вспылить:

- Так же как мой отец, вечно меня критикуешь!

- Вечно я у тебя во всем виновата.

Дополнительные транзакции параллельны друг другу и осуществляются от любого эго-состояния человека к другому и обратно. Например, в симбиозе мужа и жены. Она матерински заботливая, он покорный и ребячливый. Обоим это нравится, и они остаются в таких отношениях практически все время. Когда же он внезапно переключается и начинает действовать из своего Родителя, возникает пересекающаяся транзакция, а вместе с ней и потеря коммуникации, и проблемы делятся, пока они вновь не возобновят дополнительные транзакции.

Скрытые транзакции — это шифровка, секрет, по крайней мере для эго-состояния Взрослый. В старом примере Бёрна ковбой спрашивает девушку, не хочет ли она осмотреть сеновал. Его секретная, скрытая транзакция: «Пойдем покувыркаемся в сене». Она отвечает: «Давай. Всегда обожала сеновалы». И если она соглашается на скрытую транзакцию, ее секретный ответ: «Здорово!»

Кроме дополнительных, пересекающихся и скрытых транзакций, существуют также прямые, не прямые и смазанные транзакции. Прямые — это транзакции Я — Ты, при которых человек напрямую обращается к собеседнику. Не прямые — Я — Он (Она), при которых кто-то говорит с кем-то о третьем лице. Смазанные — это Я — Вы все, при которых человек обращается к группе людей.

Структура психики в трансперсональной психологии

Новый импульс для развития идей бессознательного дали работы современного американского исследователя С. Грофа. Он ввел понятие «специфические констелляции памяти» (СКП) — некие стойкие стандарты, потоки видений, которые обнаруживаются в психике пациента во время экспериментов. Ученый выделяет четыре типа миражей, каждый из которых имеет собственные истоки и особую природу. Первый связан с абстрактным или эстетическим опытом данного человека. Например, он видит необычные цветочные пятна, их формы и тона меняются, рождаются картины фантастических и экзотических ландшафтов, непроходимых джунглей, буйных бамбу-

ковых зарослей, тропических островов, сибирской тайги или подводных скоплений водорослей и коралловых рифов.

Довольно часто в его видениях возникают абстрактные геометрические построения или архитектурные стандарты, которые составляют основу всех динамических цветных изменений. Видения этого типа свидетельствуют о том, что психологические состояния человека воплощаются в эстетических образах. Этот калейдоскоп, хотя и не захватывает область бессознательного, сам по себе внушителен и многогранен, отражает эстетические интуиции.

Другая группа видений включает те, которые выражают конкретный биографический опыт. Как сказал поэт: «...это было со мной...» По форме это весьма напоминает сновидения, и образы черпаются в основном из индивидуального бессознательного. Человек как бы заново переживает некоторые события собственной жизни. Это могут быть приятные впечатления детства или горькие чувства, некогда оставившие след в психике. Вообще, в процессе психоаналитических сеансов пациенты нередко возвращаются в детство.

Этот тип видений хорошо известен психоанализу. Они вызваны психоаналитическими переживаниями, т.е. теми чувствами, которые развиваются, меняют форму, тяготеют к полной реализации. Причудливое сплетение любви и ненависти, альтруизма и эгоизма, сострадания и жестокости. Картины, рожденные в сознании пациента, помогают понять природу этих чувств.

Третий тип видений не укладывается в рамки устоявшихся воззрений в психологии. Открытие их природы — своего рода сенсация. Они выявляют нечто неожиданное. Оказывается, пребывание плода в чреве матери сопряжено для младенца с неизгладимыми и разносторонними психологическими феноменами. Можно предположить, что оно более насыщено и трагедийно, нежели земное бытие... Факт пришествия младенца осмысливается в экзистенциальных терминах. Рождающийся ребенок испытывает глубочайший кризис. По своим глубинным проявлениям рождение оказывается типологически близким смерти. Физическая боль, агония сродни процессу рождения. Это критический аспект человеческого существования. Плод исторгается из лона матери. Разрываются все прежние биологические связи.

В результате эмоционального и физического столкновения со смертью в психике плода происходят глубочайшие изменения: возникают чувства страха, опасности для жизни. В глубинах подсознания закладываются архетипные образы: скажем, мираж печи, водоворота, который увлекает в свои пучины, образ чудовища, дракона, заглатывающего добычу. Эти состояния и фиксируются в опыте галлюцинаторных видений, когда человек становится уже взрослым. В мистической духовной традиции им соответствует такая символи-

ка, как утерянный рай, падение ангела, нисхождение в подземное царство, в гроты, блуждание в лабиринтах.

И последний тип видений. В психоаналитическом сеансе человек видит картины, которые вообще не имеют никакого отношения к его собственному опыту. Он вспоминает себя всадником монгольской конницы, работником на галере, австралийским охотником, испанским грандом. Этот опыт скорее можно назвать трансперсональным, т.е. относящимся к совокупному всечеловеческому достоянию

Вопросы для повторения

1. Каковы принципы психосинтеза?
2. Почему Р. Ассаджиоли предложил схему строения нашего внутреннего мира в форме вертикального овала?
3. Что представляет собой субличность?
4. Как структурируется внутренний мир личности у Э. Бёрна?
5. Что такое система транзакций?
6. Как членился внутренний мир человека в трансперсональной психологии?

Библиографический список

1. *Ананьев Б.Г.* О проблемах современного человекознания. М., 1971.
2. *Анциферова Л.И.* К психологии личности как развивающейся системы // Психология формирования и развития личности. М., 1981.
3. *Асмолов А.Г.* Психология личности. М., 1990.
4. *Бёрн Э.* Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры. М., 1997.
5. *Котова И.Б.* Психология личности в России. Столетие развития. Ростов н/Д, 1994.
6. *Палей И.М., Магун В.С.* Психологические характеристики личности и предпосылки ее социальных потенциалов // Социальная психология. Л., 1979.
7. *Петровский А.В.* Личность. Деятельность. Коллектив. М., 1982.

Темы докладов и рефератов

1. Психосинтез как система терапии.
2. Схема строения внутреннего мира личности по Ассаджиоли.
3. Субличности как феномен,
4. Типы видений в трансперсональной психологии,
5. Типология эго-состояний.

*Когда исчезнет омраченье
Души болезненной моей?
Когда увижу разрешенье
Меня опутавших сетей?*

Евгений Баратынский

Личность как сохранение единства

Проблема личности есть основная проблема экзистенциальной философии. Я говорю «я» раньше, чем осознал себя личностью. «Я» первично и недифференцированно, оно не предполагает учения о личности. «Я» есть изначальная данность, личность же есть заданность. Я должен реализовать в себе личность и эта реализация есть неустанная борьба. Сознание личности и реализация личности болезненны. Личность есть боль, и многие соглашаются на потерю в себе личности, так как не выносят этой боли.

Сама идея ада связана с удержанием личности. Безличное бытие не знает ада. Отвлеченное духовное единство без сложного многообразия не есть личность. Личность целостна, в нее входят и дух, и душа, и тело. Тело также органично принадлежит образу личности, оно участвует и в познании, тело не есть материя. Личность также есть сохранение цельности и единства, всего того же неповторимого образа в постоянном изменении, творчестве и активности. Тожество и индивидуальность тела сохраняются при полном изменении материального состава. Личность предполагает существование темного, страстного, иррационального начала, способность к сильным эмоциям и аффектам и вместе с тем постоянную победу над этим началом.

Личность имеет бессознательную основу, но предполагает обостренное самосознание, сознание единства в изменениях. Личность может быть открыта ко всем веяниям космической и социальной жизни, ко всякому опыту, при этом она не может, не должна растворяться в космосе и обществе. Персонализм противоположен космическому и социальному пантеизму. Но вместе с тем челове-

ская личность имеет космическую основу и содержание. Личность не может быть частью в отношении к чему-то целому, космическому или социальному, она обладает самоценностью, она не может быть обращена в средство. И. Кант выразил эту вечную истину, но выразил ее чисто формально. С натуралистической точки зрения личность представляется очень малой, бесконечно малой частью общества. С позиции философии существования и философии духа личность нельзя понимать как частное и индивидуальное в противоположность общему и универсальному.

Это противоположение, характерное для природной и социальной жизни, в личности снимается. Сверхличное конструирует личность, общее обосновывает в ней частное, и никогда сверхличное и общее не делают личность и частное своим средством. В этом тайна существования личности, сопряжения в ней противоположностей. Неверен тот органический универсализм, для которого личность есть часть мира. При таком взгляде на личность устанавливается совсем не органический взгляд. Все органические теории общества — антиперсоналистичны и превращают личность в орган целого. Между тем отношение между частью и целым нужно понимать не натуралистически, а аксиологически. Личность всегда есть целое, а не часть, и это целое дано внутри существования, а не во внешнем природном мире.

Можно сказать, что личность вне-мирна. Встреча с личностью есть встреча с «ты», а не с объектом. Личность не есть объект, не есть вещь, не есть натуральная субстанция, личность не есть и объективация психической жизни, изучаемой психологией. И когда в мире победит образ личности, объективации больше не будет, объектность исчезнет. Личность есть образ, имеет образ, образ же целостен и не может быть частью.

В своих жизненных проявлениях индивид неизбежно только частично и искаженно представляет целостный образ человека. Он ограничен уже тем, что есть либо мужчина, либо женщина; в каждый момент своей жизни он ограничен, опять же будучи ребенком, юношей, взрослым или же старцем. Кроме того, в своих жизненных ролях он по необходимости специализируется либо как торговец, ремесленник, вор или слуга, вождь или священник, мать, жена, монахиня, проститутка. Он не может быть всем одновременно.

Разломленность человеческого бытия на фрагментарные формы жизни — мужскую и женскую — есть нечто большее, нежели случайные биологические состояния, нежели чисто внешняя обусловленность психофизической организации: двойственность полов относится в бытийному строю нашего конечного существования и является фундаментальным моментом нашей конечности как таковой.

Каждый из нас выступает одновременно личностью и носителем пола, индивидом лишь в пространстве рода, каждый из нас лишен другой половины человеческого бытия, лишен в такой степени, что именно эта лишенность и порождает величайшую и могучую страсть, глубочайшее чувство, смутную волю к восполнению и томление по непреходящему бытию — загадочное стремление обреченных на смерть людей к некоей вечной жизни.

О том, как Эрос в своей последней смысловой глубине отнесен к бессмертию смертных, Платон высказывается в «Пире» устами пророчицы Диотимы: тайна всякой человеческой любви — воля к вечности во времени, влечение к устоянию, к длительности именно конечного во времени человека, гонимого раздирающим потоком времени, знающего о своей бренности. К тому, что без труда дается бессмертным богам в их самодостаточности, стремятся смертные люди, которые не в состоянии уберечь свое бытие от разрушительной силы времени, и они почти обретают вечность в объятиях любви. Возможно, доставляемое Эросом переживание вечности содействовало выработке человеческого представления о вечности и бессмертии богов, содействовало возникновению понятия бытия, разделившего смертное и бессмертное: бытие во времени и бытие по ту сторону всякого времени. Возможно, в человеческой любви коренится та поэтическая сила, что создала миф, и тогда Эрос на самом деле оказался бы старейшим из богов. Все рассмотренные до сих пор основные экзистенциальные феномены суть не только существенные моменты человеческого бытия, но также и источник человеческого понимания бытия, не только онтологические структуры человека, но и смысловой горизонт человеческой онтологии.

Тот род и способ, каким мы понимаем бытие, как мы рассматриваем многообразное сущее, как мыслим себе очертания вещи, делаем различие между безжизненным и одушевленным бытием, между видами и родами разнооформленных вещей, как мы толкуем сущность и существование, различаем действительность и возможность, необходимость и случайность и тому подобное — все это определено и обусловлено своеобразием нашего разума, структурой познавательной способности. Но ведь наш разум есть разум открытого смерти и смерти предуготовленного существа, разум действующего, трудящегося и борющегося создания, разум преимущественно практический, наконец, разум творения, раздвоенного на две полярные формы жизни и томящегося по единению, исцелению и восполнению. Наш разум не безразличен по отношению к основным феноменам нашего существования, неизбежно он является разумом конечного человека, определенного и обусловленного в своем бытии смертью, трудом, господством и любовью. Конечность человеческого

разума постигается недостаточно, когда ее истолковывают в качестве ограниченности, суженности, стесненности, т.е. пытаются определить через дистанцию, отделяющую человеческий разум от некоего гипотетического разума божества или мирового духа.

Измеренный божественной меркой, человеческий разум оказывается несущественным, убогим, жалким, тусклым огоньком, изгнанным в дальние дали от сияния, озаряющего вселенную. Разум Бога не знает ни смерти, ни труда, ни господства над равным, ни любви как стремления по утраченной другой половине своего бытия. Считается, что божественный разум безграничен, закончен, завершен и блаженно покоится в себе. Для нас непостижимо, каким образом Бог понимает бытие исходя из своего всемогущества, всеприсутствия и всезнания. Но поэтому он и не может быть меркой для конечного человеческого разума. Всякая попытка уподобить себя богу есть высокомерие. Неоднократно в истории западной метафизики создавалась трагическая ситуация, в которой истолкование бытия человеком связывалось с желанием поставить себя на место божественного разума или хотя бы по аналогии снять дистанцию, перебросить мостик между конечным и бесконечным бытием с помощью *analogia entis*. С этой традицией следует порвать, если мы готовы вступить в истину нашего конечного существования и адекватно воспринять нашу антропологическую реальность.

Поэтому целостность — полнота человека — заключена отнюдь не в отдельном лице, а в обществе как едином целом. Индивид может быть только членом его, органом. Сообществу, к коему он принадлежит, он обязан своим образом жизни, языком своих мыслей и общения, идеями, которыми он живет. К прошлому его общества восходят те гены, которые создают его тело. Отважившись отмежеваться, будь то в действиях, в помыслах или чувствах, он отлучается от самих источников своего существования.

Родовые обряды, связанные с рождением, инициацией, браком, погребением, возведением в сан и так далее, — все это призвано служить для перевода смысла переломных моментов в жизни и деяниях индивида на язык классических, безличных форм. В них он открывается для самого себя не как конкретная личность, а как воин, невеста, вдова, священнослужитель, вождь. И в то же самое время они призваны воскресить в памяти остального сообщества старые уроки архетипических стадий. Все участвуют в церемониале соответственно своему рангу и функциям. Все общество зримо для самого себя предстает как непреходящее живое единство.

Поколения индивидов уходят как анонимные клетки некоего живого тела. Но основополагающая, неподвластная времени форма остается. Выходя за рамки индивидуального видения в поле зрения

сверхличностного, человек обнаруживает в себе новые силы, обогащается, находит опору и возвеличивается. В своей мирской роли, сколь бы скромна ни была она, он причащается к прекрасному празднественному образу человека — образу потенциально присутствующему, но неизбежно таимому в каждом из нас.

Уставы общественного долга переводят уроки празднества в русло нормального, повседневного существования, служа постоянной опорой для индивида. И наоборот, отрешенность, бунт или изгнание — разрушают животворные связи. С точки зрения единства социума такой отверженный индивид — просто ничто, сущая потеря. Тогда как человек, который может честно сказать, что он сыграл свою жизненную роль — будь то роль священника, проститутки, королевы или раба, — *есть* некто, в полном смысле слова *быть*.

Обряды инициации и возведения в сан преподают урок сущностного единства индивида и общности. Более широкий горизонт открывают календарные празднества. Подобно тому как индивид является органом общества, так род, племя, город, равно как и все человечество, — являются лишь фазами могучего космического организма.

Сезонные празднества так называемых примитивных народов обычно представляются как попытки управлять природой. Такое представление ошибочно. В каждом действии человека присутствует что-то от желания управлять, особенно же в тех магических обрядах, которые, как считалось, вызывают дождь, исцеляют болезнь или предотвращают наводнение; и тем не менее во всех подлинно религиозных обрядах (в противоположность ритуалам черной магии) доминирующим мотивом является подчинение неотвратимости судьбы, и в сезонных празднествах этот мотив особенно очевиден.

Насколько известно, нет ни одного племенного обряда, который был бы направлен на то, чтобы отвратить, скажем, приход зимы. Напротив, все обряды готовят общину к тому, чтобы вместе со всей природой пережить этот страшный сезон холодов. И весенние обряды отнюдь не пытаются заставить природу немедленно родить хлеб или плоды для изголодавшегося племени. Напротив, в этих обрядах всем миром готовятся к обычным сезонным работам. Здесь празднуют, отмечают и представляют само чудо годового цикла, с его радостями и тяготами, как продолжающееся в жизненном круге человеческого сообщества.

Множество других символов непрерывности природного бытия заполняют мир сообщества, живущего в мифологических координатах. Например, кланы американских охотничьих племен обыкновенно считали себя потомками единого предка — полуживотного, получеловека. Это предки, породившие не только людей данного

клана, но также и животных, именем которых называется клан. Так, люди клана бобра считаются прямыми потомками бобров, они были защитниками этих животных и, в свою очередь, сами были защищены животной мудростью своей лесной родни. Или другой пример: хоган, или мазаные глиной хижины индейцев навахо из Новой Мексики и Аризоны, которые строились на основании их представлений о строении космоса. Вход в жилище был обращен на восток. Восемь сторон хижины соответствовали четырем сторонам света и промежуточным направлениям. Каждая линия и пересечение соответствовали элементам великого и всеобъемлющего хогана земли и неба. И так как душа самого человека считалась тождественной по своей форме всей вселенной, глиняная хижина являла собой образ изначальной гармонии человека и мира и напоминанием о сокровенном жизненном пути к совершенству.

Но есть и другой путь — диаметрально противоположный пути общественного долга и народного культа. И с точки зрения приверженности долгу любой отверженный от общины — ничто. С другой же точки зрения, однако, это отчуждение есть первый шаг к вопрошанию. Каждый несет в себе все. Поэтому вопрошание может быть направлено и к самому себе. Различия пола, возраста или призвания отнюдь не сущностные характеристики человека. Это всего лишь маски, которые мы временно носим на сцене мира. Образ человека, сокрытый в нем, не следует путать с его одеждами. Мы либо добродетельны, либо грешны. Однако подобные определения не говорят нам, что значит быть человеком. Они отмечают лишь случайные обстоятельства времени и места рождения или статьи дохода. Что же в нас главное? Каков фундаментальный характер нашего бытия?

Аскетизм средневековых святых и индийских йогов, мистерии инициации эллинов, древние философии Востока и Запада — все это способы смещения внимания индивидуального сознания вглубь от его поверхностных облачений. Все предварительные медитации взыскающего увлекают его ум и чувства от внешних случайностей жизни, обращая его к глубинам. Сущность человека в себе и сущность мира едины. Поэтому нет больше необходимости ни в отрешенности, ни в уходе от мира. Куда бы ни лежал путь героя, что бы он ни избрал своим поприщем, он будет неизменно ощущать это присутствие как свою сущность, ибо тем самым он обретает способность видения. Это означает конец одиночества. Точно так же как приобщение к социуму приводит к осознанию всего сущего в себе самом, так и изгнание приводит героя к осознанию Самости во всем сущем.

Герой — это идеальный мужской тип. Оставив мать, источник жизни, он влеком бессознательным желанием обрести ее вновь, вернуться в ее лоно. Любое препятствие, встающее на его пути и ме-

шающее его восхождению, носит теньевые черты Ужасной Матери, которая истощает его силу ядом тайного сомнения и страстного желания вернуться в прошлое. В женской психологии путешествие героя изживается путем земных подвигов анимуса и с помощью проекции через партнера-мужчину.

Принцип дополнительности

Целостность человека определяется наличием не всех элементов, а лишь нескольких, строго ограниченных пределами целостности.

Целое для нас интуитивно важнее части. Мы не можем отделаться от ощущения, что даже после отпадения всех частей целое как-то остается. Если убиты все солдаты, сохранено знамя полка, и его штатное расписание может быть заполнено новыми людьми¹.

Человек, по мнению В.В. Бибихина, вступающий в «экологически» упорядоченное целое мира, будет в нем как-то устроен на правах части. Для того чтобы так распорядиться собой, он, однако, заранее должен стать частью, т.е. узнать себя неустроенным, лишним, несовершенным, неполным. Он должен осознать свою незавершенность.

Фрейд показал, что человек является существом принципиально нецелостным. В нем, как уже отмечалось, одновременно работают различные программы, которые, точно демоны, растаскивают человека в разные стороны. «Свобода от конфликтов, цельность и однородность личности, — пишет его дочь Анна Фрейд, — являются, таким образом, невыполнимыми идеалами человеческой культуры»².

Иначе подходил к этой проблеме К.Г. Юнг. Он не оспаривал множества противоречивых программ, которые определяют человеческое бытие. Однако он рассматривал их по принципу дополнительности. Наличие противоположностей в человеке вовсе не означает принципиальной нецелостности человека. Апогей жизненной полноты, считал К.Г. Юнг, все более и более извлекает себя из противоположных крайностей³. По его мнению, ведийское мировоззрение сознательно ищет освобождения от парных противоположностей. Пары противоположностей были созданы уже творцом мира. Комментатор Куллука приводит также такие пары противо-

¹ Бибихин В.В. Узнай себя. СПб., 1998. С. 153.

² Фрейд А. Психопатологии детства. М., 2000. С. 22.

³ Юнг К.Г. Психологические типы. М., 1997. С. 245.

положностей: желание и гнев, любовь и ненависть, голод и жажда, забота и мечта, честь и позор. Этот мир обречен на постоянное страдание от пар противоположностей.

В «Психологических типах» Юнг показал, что каждый человек обладает психологической типажностью, которая отличает его от других людей и в то же время притягивает к себе собственную противоположность.

Психика как отражение мира и человека — это предмет такой безграничной сложности, что ее можно наблюдать и изучать с самых разных сторон. Душа ставит перед нами ту же проблему, что и мир: поскольку систематическое изучение мира лежит за пределами наших возможностей, мы вынуждены довольствоваться практически методами и выбирать те его аспекты, которые нас интересуют. Каждый выбирает себе приглянувшийся сегмент мира и создает свой частный мирок, часто наглухо отгороженный от остальных, так что через какое-то время его создателю начинает казаться, будто он постиг смысл и структуру целого¹.

Однако действительно конечное не может объять бесконечного. Мир психических явлений составляет лишь часть мира как целого, и именно по этой причине кажется, что его легче понять, чем универсум. Юнг понимает «разнородности» в человеческой природе по принципу дополнительности. В самом деле, мы можем говорить о сознании только потому, что есть бессознательное. Бессознательное как феномен правомочно постольку, поскольку есть сознание. Психика с этой точки зрения есть некая относительная целостность.

Можно привести еще один тип такой дополнительности. Специфическая организация души должна быть связана с условиями внешней среды.

От сознания, — пишет Юнг, — мы можем ожидать реагирования на настоящее и адаптаций к нему, поскольку сознание — это та часть души, которая имеет дело, главным образом, с событиями текущего момента. А от коллективного бессознательного, как вневременной и всеобщей (части) души, нам следует ожидать реакций на универсальные и постоянные условия, будь они психологическими, физиологическими или физическими².

Таким образом Юнг показывает, что противоречивость, разорванность человеческой психики не может служить свидетельством

¹ Юнг К.Г. Сознание и бессознательное. М., 1997. С. 33.

² Там же. С. 49.

нецелостности человека. «Естественно, что аффективные колебания являются постоянными спутниками всех психических противоположностей, как и всех противоположных пониманий в моральном и других отношениях... Поэтому смысл индийского задания совершенно ясен: оно стремится освободить от противоположностей человеческой природы вообще, и притом для новой жизни в Брахмане...»¹ Мы можем говорить о бессознательном только потому, что есть сознание. Бессознательное реально, эмпирично, потому есть нечто иное — а именно сознательные процессы. Человек — это сцепление противоположностей.

Э. Фромм, обращаясь к проблеме целостности человека, отмечает, что всем людям свойственны одни и те же основные антропологические и физиологические черты, и каждый врач понимает, что любого человека, вне зависимости от расы и цвета кожи, он мог бы лечить теми же способами, какие он применяет к человеку своей расы. Но имеет ли человек столь же общую психическую организацию? А если бы люди различались в своей психической и духовной основе, как бы могли говорить о человечестве в более широком смысле, нежели физиологическом или анатомическом? Как бы мы могли понять искусство совершенно иных культур, их мифы, драму, скульптуру?

Однако какие элементы человека можно считать выходящими за рамки функциональной системы? Что в человеке несущественно или случайно? Кажется, такая постановка вопроса абсолютно некорректна. Сошлемся на такой пример. До открытия бессознательного Фрейдом человек мог рассматриваться как определенная функциональная система. Но разве открытие бессознательного оказалось неуместным, неоправданно разрушающим относительную целостность человека? Постановка вопроса о трансценденции ведь тоже разрушает определенное представление о человеке как функциональной системе.

Обратимся к Н.А. Бердяеву. Он пишет:

Человек — точка пересечения двух миров. Об этом свидетельствует двойственность человеческого самосознания, проходящая через всю его историю. Человек сознает себя принадлежащим к двум мирам, природа его двойится, и в сознании его побеждает то одна природа, то другая. И человек с равной силой обосновывает самые противоположные самосознания, одинаково оправдывает их фактами своей природы².

¹ Юнг К.Г. Сознание и бессознательное. М., 1997. С. 248.

² Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. С. 79.

Человек принципиально не может рассматриваться как функциональная система, ибо он не является вещью. Об этом предупреждал еще М. Шелер. Функциональная система — это модель для научной рефлексии. Философская же антропология ни в каком смысле и ни в какой степени не зависит от антропологии научной, ибо человек для нее не природный объект, а сверхприродный субъект.

«Человек — не дробная часть вселенной, не осколок ее, а целая малая вселенная, включающая в себя все качества вселенной большой, отпечатлевающаяся на ней и на себе ее отпечатлевающая»¹. Поэтому можно согласиться с В.И. Филатовым, когда он подчеркивает, что человек — это принципиально новая реальность в мире, которая существует в природе, но на основе универсальной меры. Таким образом, человек утверждается как универсальное существо. Эта универсальность, по мнению В.И. Филатова, является основой его целостности. Нет ли здесь путаницы понятий или сбоя философской логики? Как универсальность оказывается залогом целостности? Скорее, наоборот, именно эта универсальность, т.е. многослойность и есть свидетельство разорванности, рассогласованности человеческого существа. Когда Н.А. Бердяев вслед за Р. Штейнером видит в человеке физическое тело, эфирное и астральное, это, разумеется, факт универсальности. Однако чем это все скреплено? Как тут рождается некая целостность? Получается парадоксальный ход мысли: чем больше всего намешано в человеке, тем больше оснований говорить о его целостности.

В истории философии в роли начала мироздания выступали Бог, Дух, Природа, Материя, Воля, Жизнь. Эти начала и оказывались критерием выделения его устойчивых видовых моделей, выражающих содержание целостности человека. Итак, сначала следует выделить в человеке множество компонентов, а затем — скрепляющих принцип. Еще в античной Греции знали, что человека, точно демоны, растаскивают в разные стороны разум, воля и страсти. Но в европейской философии укоренилась мысль: разум способен быть державным, основным свойством, направляющим стержнем. Однако способен ли разум обеспечить такую целостность? Это просветительское воззрение было радикально подорвано еще романтиками, Шопенгауэром и самим Фрейдом.

Однако в истории философии можно выделить еще и духовное направление. В.И. Филатов отмечает, что целостность человека в христианстве обуславливается учением о том, что он сотворен по образу и подобию Бога. Суть этой христианской традиции в том, что на человека накладывается отпечаток абсолютной личности

¹ Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. С. 82.

творца, и телесность человека сливается с его духовностью в некоторой гармонии. Таким образом, реальный человек во всей неповторимости его психофизиологических черт понимается как непреходящая и неоспоримая ценность. Наиболее полно эта модель выражена в философии Серебряного века Н.А. Бердяевым, С.Л. Франком, В.С. Соловьевым, И.А. Ильиным.

Разумеется, в русской философии рассматривалась проблема целостности человека. Но никто из отечественных мыслителей не сводил ее к гармонии телесности и духовности. Ведь это все лишь одна проблема, одна из относительных целостностей. К тому же и западные философы подчеркивали, что на самом деле рассогласование духа и тела скорее свидетельствует о нецелостности человека как уникального существа.

В немецкой философской антропологии проблема человеческого существования и его структуры рассматривается в двух направлениях — горизонтальном и вертикальном. В первом случае речь идет о способах отношения человека к миру. Во втором изучается «положение человека в мире как организма в ряду организмов», в ряду последовательных ступеней: растение — животное — человек. Растение и животное, безусловно, могут толковаться как целостности. Однако, по мнению Г. Плеснера, ступени органического отличаются друг от друга с точки зрения замкнутости, централизации, рефлексивности.

Чем, скажем, отличается живое от неживого? Граница живого тела, в отличие от неживого, — свойство самого живого тела. В силу имеющихся границ живое тело пребывает в самом себе и выходит за пределы самого себя. «В своей живости органическое тело отличается от неорганического своим позиционным характером, тело “положено” в его бытии, этим подчеркиваются моменты динамики и относительного самоопределения живого тела»¹. По мнению Плеснера, организм как целое является лишь половиной своей жизни, другую половину составляет среда (позициональное поле). Всякое живое существо обладает замкнутостью и в то же время открыто среде, от которой оно зависит. Вот пример еще одной относительной целостности.

Это обуславливает постоянное напряжение, требующее разрешения. Простейший способ такого разрешения — «влечение» в среду (растение). Растения не обладают центральным органом, управляющим действиями других органов, но обладают органической

¹ Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung zur Anthropologie. Berlin; Leipzig. 1928. S. 129.

структурой, посредством которой они в известной степени растворяются в окружающей среде. Такая организация является «открытой» среде. Животное не включено простым и непосредственным образом в свою среду, оно обладает определенной самостоятельностью по отношению к ней. Такой организм вчленен в среду опосредованности, т.е. с помощью органов, также обладающих определенной самостоятельностью, но связанных с центральным органом¹.

Иную степень соотнесенности занимает человек, который осознает собственную жизнь и собственное переживание. Он способен отдалиться от своей жизненной середины, осознать себя как Я в теле и как Я вне тела. В человеке есть субъект, который способен испытывать свой центр как нечто противостоящее ему. Я представляет собой находящийся вне самого себя пункт, из которого человек может созерцать сценарий своей внутренней жизни. Вот почему, считает Х. Плеснер, человек как эксцентричное существо, лишенное равновесия, без своего места и времени, пребывая в ничто, конститутивно лишенный родины, должен стать чем-то и создать себе равновесие.

Будучи вне места и времени, он делает возможным переживание самого себя и одновременно переживание своей безместности и безвременности как стояния вне себя. Он положен в свою границу и потому переступает ее, ибо как всякое живое, он не удерживается в своих границах. Человек устроен таким образом, что всегда стремится стать иным, не таким, каков он есть в данный момент. Он не знает покоя, нигде не ведает пристанища, переходит от одного превращения к другому. Человек не находится в «здесь и теперь», но — позади этого «здесь и теперь», без места, в ничто. О какой целостности человека можно говорить, если, по словам Г. Плеснера, жизнь человека снова и снова рассыпается у него в руках, он постоянно носит в себе раскол, перелом, пустоту, зияние, пропасть, конфликт и т.д. Почему же многие исследователи вместо раскрытия этих противоречий толкуют о том, что человек есть нечто целое? Что имеется в виду? Как вообще развивается мысль?

Можно показать, почему человек как целое не становится для нас объектом исследования? Всякая попытка создать целостную схему человека обречена на неудачу. В той мере, в какой схема соответствует истине, она непременно проявляет свой частный, не всеобъемлющий характер и указывает на очередной способ расчленения «человеческого». Но несмотря на это, замечает, скажем, К. Ясперс, не перестанет производить на нас впечатление чего-то

¹ См. об этом: *Плеснер Х.* Ступени органического в человеке // Проблема человека в западной философии. М., 1988.

безусловно целостного. Все относительные целостности — это некие типологические категории, в рамках которых объединяются разрозненные элементы.

Нельзя охватить абсолютную целостность «человеческого», теоретически разъясняя известные относительные целостности, выявляя их функцию в качестве элементов или составных частей. Стоит нам только «ухватить» целое, как оно ускользает от нас, и в наших руках остается только схема одной из многих относительных, частных целостностей. Значит, ошибочна не только абсолютизация нашего представления о всеобъемлющей целостности «человеческого», будто бы включающей в себя все известные нам частные целостности¹.

Из этого вытекает, что человек как целое не может быть самостоятельным предметом научного исследования или преподавания. Познаваемое исчерпывает себя в частностях и относительных целостностях. Любопытно, что и попытка И. Канта создать философскую антропологию и выработать единый взгляд на человека, и стремление немецкой философской антропологии выразить целостность человеческой природы не привели к намечаемым целям. Любая антропология — это бесконечный процесс самопрояснения.

Тогда, возможно, в теоретическом смысле правильнее говорить о принципиальной нецелостности человека. Человек родился в природе, а живет в обществе. У него есть инстинкты, но он создал культуру. У человека есть сознание, но есть мощный слой бессознательного. Даже его мозг расщеплен на два полушария, которые предельно рассогласованы. Человек обладает животной природой, но он способен к трансценденции, у него есть душа и дух. Может быть, речь в философии и должна идти об этой разноголосице, присущей человеческому существу?

Такой подход был бы тоже неверен. Разумеется, целостность не является признаком человека как особого существа. Напротив, человек принципиально нецелостен, его бытие разорвано, полно коллизий. Однако, как уже отмечалось, у человека есть возможность обрести полноту собственного существования. Следовательно, целостность оказывается для него проблемой, вечным устремлением, частным достижением гармонии. Человек может оставаться фрагментарным, одномерным, принципиально разорванным. Но он же способен раскрыть безграничный потенциал человеческого бытия.

Целостность человека в нашем представлении — это некий идеал, движущий мотив прорыва к бытию. Трансперсональная психология

¹ Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997. С. 898.

пришла к убеждению, что многие люди живут на самом низком градусе человеческого существования. Они обрели регрессивную целостность за счет элиминации «человеческого». З. Фрейд сделал множество поразительных открытий, рассматривая в основном человека как животное. Он указал, к примеру, на примат телесных влечений человека, обеспечивающих защиту от неврозов. Это абсолютно правильно, если оценивать человека по меркам биологии как животное.

Но человек не только животное. Представим себе идею целостности человека в плане гармонизации его задатков. Вот у человека есть левое полушарие, которое «заведует» мыслительной деятельностью людей, и правое полушарие, отвечающее за эмоции. Если встать на точку зрения З. Фрейда, то идеал психологического здоровья обеспечивается равновесностью этих полушарий хотя бы в ходе терапевтической работы. Скажем, если у человека есть проблемы, связанные с правым полушарием, терапевты стараются развить эмоции человека, его способность к переживаниям. В случае с левым полушарием нужно «подтянуть» до нормы мыслительные способности человека.

Однако представим себе, что такая терапевтическая программа реализована. У всех людей мозговые полушария развиты гармонично, равновесно. Нет патологических преувеличений. Но в этом случае человеческую культуру населяют стандартные, усредненные люди. Нет Сократов, нет и Моцартов. Зато обеспечена равновесность мозговых полушарий. Любопытно, что писатель Макс Нордау в книге «Вырождение» описал именно такую ситуацию. Он объявил вырожденцами едва ли не всех выдающихся представителей европейской культуры. Он отказал в психологической норме не только символистам или модернистам. В число людей, чья умственная состоятельность была поставлена под сомнение, оказался и Л.Н. Толстой¹.

В этом ракурсе проблемы человек может обрести относительную цельность по крайней мере двумя путями. Человек может преодолеть страдание, изоляцию, стыд, найти согласие с самим собой, со своими собратьями, с природой. Он, например, может вернуться к «досознательному» периоду жизни человека. Многие люди выбрали такой путь. Они понимают голос телесности, но уже психологические проблемы рождают у них невротическое состояние. Другой путь — это устремление к трансценденции, к тому, чтобы выйти за пределы чисто природного существования. Этот путь отдаляет человека от природы, но в то же время позволяет найти новую гармо-

¹ Нордау М. Вырождение. М., 1995.

нию и единство с миром. Таков один из примеров, показывающих, что обретение целостности для человека всегда является проблемой.

Целостность — это не данность, которая заложена в самой человеческой природе. Она не что иное, как мучительное обретение гештальта, некоей завершенности, относительной гармонии. Человек — это усилие быть человеком. Русский философ Виктор Несмелов писал:

Эта загадка заключается не в том, что будто мы совершенно не знаем и никогда не можем достоверно узнать, существует ли дух в человеке и существует ли Бог на небе. И дух существует, и Бог существует, и мы вынуждены задавать себе эти вопросы о действительном существовании духа и Бога не потому, что будто мы совершенно не знаем об их существовании, а потому, что даже при самом искреннем желании жить по этому знанию мы в действительности все-таки не живем и не можем жить¹.

О чем тут речь? Роковое противоречие в бытии человека не устраняется. Заявить, к примеру, что человек есть образ и подобие Божие как аргумент в пользу его целостности, это означает выдать желаемое за действительное. Не затем существует человек, чтобы опозорить в мире образ Бога. Он существует для того, чтобы раскрыть истину этого образа. Но это опять-таки процесс, а не природное достояние, готовая разгадка бытия.

Как уже отмечалось, новый подход к проблеме целостности развивает современная трансперсональная психология. Новые научные открытия начинают подтверждать взгляды, присущие культурам тысячелетней давности, показывая, что наша индивидуальная психика является манифестацией космического сознания и разума, протекающего через все наше существование. Мы никогда полностью не теряем контакт с этим космическим сознанием, никогда полностью не отделяемся от него.

Главное, что отличает мощный сдвиг в мышлении, происшедший в ходе двадцатого столетия, — пишет С. Гроф, — так это полный пересмотр понимания физического мира. До возникновения теории относительности Эйнштейна и квантовой физики мы были твердо убеждены в том, что Вселенная состоит из плотной материи. Мы полагали, что основанием материальной Вселенной являются атомы, и представляли их сплошными и нерушимыми. Эти атомы существовали в трехмерном пространстве и двигались согласно определенным законам, и в соответствии с этим материя эволюциони-

¹ Несмелов В. Наука о человеке. СПб., 2000. С. 393.

рвала в определенном направлении, двигаясь от прошлого, через настоящее, к будущему¹.

Картография человеческой психики оказывается чрезвычайно сложной. Помимо традиционных биографических уровней, содержащих материал, относящийся к нашему младенчеству, детству и более поздней жизни, эта карта внутреннего пространства включает в себя, как уже отмечалось, две дополнительные важные сферы:

1) перинатальный уровень психики, который, согласно своему названию, относится к нашим переживаниям, ассоциируемым с травмой биологического рождения;

2) трансперсональный уровень, выходящий далеко за пределы обычных ограничений нашего тела и эго. Этот уровень представляет собой прямую связь между индивидуальной психикой, юнговским коллективным бессознательным и Вселенной в целом.

Как относится новая картография психики к проблеме целостности человека? Она показывает глубинную связь человека с космосом, она обнаруживает различные связи человека с миром минералов, всего живого. Но эта связь не задана, она требует усилий для своего постижения. Повторим, целостность человека — это проблема. Человек вечно стремится выйти за пределы физического окружения в мир трансценденции. Он пытается преодолеть свою узость, ограниченность и обрести новые свойства, новые качества. С этой точки зрения можно прокомментировать известную сократовскую мысль: «Познай себя!» Казалось бы, какой ясный и простой призыв к познанию. Но ведь Сократ, как и древние мистики, считал, что добытое знание нельзя доносить до каждого. Мы помним по введению, что это разглашение каралось смертной казнью. Странно, не так ли? Однако надо учесть, что сократовский призыв был обращен не к каждому. Ведь существует огромное число людей без побудительной причины преодолеть свою частичность, узость. Им это знание не нужно. И потому добытый гнозис не следует профанировать.

Если мы будем полагать, что человек целостен изначально, по природе, то драматизм этой идеи сразу будет утрачен. Целостность присуща человеку только как беспредельная возможность, как некая глубинная потребность. Но в ней обнаруживаются трагические и драматические констатации. Человеческая целостность существует лишь как устремление, как поиск, как напряжение «специфически человеческого».

К. Ясперс подчеркивает, что, говоря о человеке в целом (или целостности человеческого), мы имеем в виду нечто бесконечное и,

¹ *Гроф С. Холотропное сознание. М., 1996. С. 12—13.*

по существу, непостижимое. В состав этой целостности, как мы видели, входит огромное число отдельных психических функций. Возьмем, к примеру, какую-нибудь яркую частность: дальтонизм, отсутствие музыкального слуха или феноменальную память на числа. Во всех подобных случаях речь идет о своеобразных отклонениях души, способных оказывать свое воздействие на личность в целом в течение всей ее жизни. Аналогично мы можем рассматривать другие частности как изолированные функции души, т.е. как органы или инструменты, обеспечивающие личность разнообразными возможностями. Связанные же с ними отклонения от нормы (например, отклонение от нормальной функции памяти) мы можем противопоставить отклонениям совершенно иного рода, с самого начала укорененным в личности в целом, а не в какой-то частной области психики. В процессе психологического исследования приходится сталкиваться с множеством разнообразных элементов и относительных целостностей. Что касается более многогранных и сложных целостностей, то к их числу относится физическое строение, природа болезни и целостная история жизни личности. Но даже эти эмпирические целостности не тождественны целостности «человеческого».

Что же в этом контексте представляет собой человек как разновидность живого? Все моменты несходства между людьми имеют свое биологическое основание. Поэтому З. Фрейд считал, что фундаментом личности, стержнем ее идентификации является телесность, биологическая природа. Люди различаются по признакам пола, расы и физического строения.

Но действительно ли многообразие индивидуальных различий является всего лишь следствием столь же великого многообразия по-разному распределяемых причин? Иначе говоря, не являются ли отдельные люди всего лишь разнообразными скоплениями случайным образом соединяющихся элементов? Не вернее ли было бы утверждать, что существует ограниченное количество целостностей, в рамках которых все многообразные вариации необходимым образом координируются и выступают в качестве взаимосвязанных составных частей некоторых объемлющих конфигураций «человеческого»?

Если бы существовал такой принцип, то он стал бы не просто одним из многих причинных факторов, а существенным свойством человеческой природы как таковой. Правда, индивидуальные факторы могут воздействовать на любые функции, на любые виды переживания и поведения; но они тем не менее остаются всего лишь соположенными индивидуальными факторами. Можно говорить о методологически субъективной идее целостности, которой мы руководствуемся, когда, исходя из концепции объективно данного эйдоса, постигаем сомато-психическое единство как структурное це-

лое, отражающее само существо человеческого, — целое, в рамках которого все индивидуальные факторы удерживаются вместе, упорядочиваются и модифицируются. Биология личности хотела бы видеть эту целостность человека укорененной в витальной почве, где существует лишь очень небольшое число конфигураций, способных варьировать.

Специфичность человеческой биологии заключается в том, что сигнализация жизненно важных факторов идет не только путем образования временных ассоциаций в постнатальный период жизни нашего организма, но и путем морфологического закрепления определенных соотношений и связей в нервных структурах в пренатальный период. Эти генетически закрепленные «соотношения нервных структур» обеспечивают ряд важнейших поведенческих стратегий, таких как последовательность движений, предрасположенность к определенным внешним стимулам и т.д. Эти эволюционно возникшие и наследственно закрепленные структуры рассматриваются как наиболее оптимальный и экономичный способ реагирования на постоянные факторы среды. Человек от природы наделен всеми видами и формами поведения, которые в дальнейшем позволяют ему овладеть богатством социального мира. Овладение видами поведения, его мотивами, планами, схемами возможно только тогда, когда в человеке заложены универсальные основы данного поведения, на которых строится вся система личности¹.

Рассматривая существенные различия между людьми в целом, человеческое в его фундаментальном разрезе, мы неизбежно вновь и вновь исходим из частных: пола, телосложения и расы, т.е. группы, являющейся результатом многовекового развития. Поначалу может показаться, что, продвигаясь по этому пути, мы все равно не способны постичь ничего, кроме частных в их неповторимости. О постижении же биологической целостности «человеческого» не может быть и речи.

Казалось бы, пол — не более чем обладание определенными органами и проистекающие отсюда следствия; телосложение — это всего лишь нечто, поверхностно детерминированное некоторыми причинными факторами; раса — это факт изменчивости под воздействием некоторых внешних обстоятельств, процесс селекции, который взят под контроль и даже повернут вспять. Но стоит только сформулировать эти мысли, как их бессодержательность станет совершенно очевидной. Исследуя одни только частности, мы так никогда и не поймем, что различие между полами указывает на не-

¹ Гроф С. Указ. соч. С. 22—23.

что существенно большее, чем различие между отдельными органами; что телосложение — это не просто что-то случайное и чисто внешнее; что раса — это особый способ существования. Но все это отчетливо просматривается в целостности «человеческого», когда мы раскрываем ее для себя через частности, — пусть даже задача эта в принципе невыполнима в полном объеме.

Сложности, связанные с проявлением фундаментальных качеств биологической целостности, одинаковы независимо от того, идет ли речь о поле, телосложении или расе. Рассматривая биологию личности в терминах единства сфер соматического и психического и пытаясь проследить это единство с точки зрения пола, телосложения и расы, мы обнаруживаем тесную связь между всеми этими тремя факторами в том, что касается типологии их проявления. Можно сказать, что пол и телосложение — это общечеловеческие универсалии. Все, что относится к ним, встречается у всех рас, то, что специфично для расы, не обязательно должно быть специфично для телосложения. Любое телосложение должно обнаруживаться у обоих полов.

Трудности возникают всякий раз, когда мы пытаемся абсолютизировать наши разграничения: ведь у каждого данного индивида пол, телосложение и расовая принадлежность составляют неразрывное биологическое единство. Будучи факторами, рассматриваемыми с различных точек зрения, они должны различаться самым отчетливым образом. Но когда дело доходит до конкретного представления сущности важных признаков, мы нередко обнаруживаем, что эти три фактора, как выражается К. Ясперс, словно «вливаются» друг в друга.

Однако зададимся вопросом: действительно ли именно биология человека составляет оств человеческой личности? Правильно ли считал З. Фрейд, что процесс идентификации начинается с телесности? Такой подход кажется нам упрощением. В том-то и уникальность человека, что он способен идентифицировать себя не только с телом. Практикующие психологи знают, к примеру, что на прием может прийти грузная дама, воображающая себя Дюймовочкой.

Любое живое существо и, в частности, человек живет в окружающем его мире — в том мире, который субъект воспринимает и осваивает, который активизируется в субъекте и сам, в свой черед, подвергается активному воздействию субъекта. Объективная среда — это все то, что присутствует, с точки зрения наблюдателя, но не самого субъекта, который живет так, словно этой объективной среды не существует. Л. Бинсвангер напоминает нам об известном тезисе Гегеля, согласно которому личность тождественна всему миру. Но мир личности мы можем изучать либо как культурно-историческое явление, либо как явление психологического либо

психопатологического ряда. «Личностный мир» как эмпирический факт — это явление субъективное и одновременно объективное. Общий психический склад личности вырастает до масштабов целого мира.

Мы видим, что проблема целостности человека затрагивает сложный комплекс различных философских проблем, которые требуют тщательного изучения. Речь вовсе не идет о скороспелой констатации целостности человека по определению. Поэтому целостность — это не свойство, не атрибут, а специфический взгляд, который позволяет находить общее, связанное, нерасторжимое. Одну и ту же реальность можно описать, по-видимому, через качественное разнообразие, несводимость, различие, но в то же время и как онтологическую целостность. Постановку проблемы диктует исследовательская оптика. Иначе говоря, целостность не задана человеку, а обретается им.

Вопросы для повторения

1. Почему проблема личности является центральной для экзистенциальной философии?
2. Как соотносятся Я и личность?
3. Что означает мысль Н.А. Бердяева о том, что личность вне-мирна?
4. Чем концепция З. Фрейда о целостности личности отличается от взглядов К. Юнга?
5. Отчего целостность не задана личности, а обретается ею?
6. Каким образом психический склад личности вырастает до масштабов целого мира?

Библиографический список

1. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993.
2. *Гуревич П.С.* Проблема целостности личности. М., 2004.
3. *Нордау М.* Вырождение. М., 1995.
4. *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М., 1995.
5. *Ясперс К.* Общая психопатология. М., 1997.

Темы докладов и рефератов

1. Расколотость человеческого бытия.
2. Вырождение человека и личности.
3. Человек — точка пересечения двух миров.
4. Гендерная раздробленность человеческого бытия.
5. Человек — сцепление разных противоположностей.

*Не истоцил Господь своих даров,
Не оскудел верховной благодатью, —
Он все творит — и Библия миров
Не замкнута последнею печатью.*

Владимир Бенедиктов

Психология высших устремлений

То, что личность имеет трансцендентное измерение, отмечали многие философы, в частности П. Тиллих.

Понятие мужество — одно из важнейших в философии, поскольку помогает осмыслить человеческую ситуацию. Мужество относится к сфере этики, но оно коренится во всем многообразии человеческого существования и, в конечном счете, в структуре самого бытия. Этический вопрос о природе мужества, по мнению Тиллиха, неизбежно приводит к онтологическому вопросу о природе бытия. И наоборот: онтологический вопрос о мужестве бытия может быть задан как этический вопрос о природе мужества¹.

Работа П. Тиллиха объединяет два значения понятия «мужество»: онтологическое и этическое. Мужество как совершаемый человеком акт, который подлежит оценке, есть этическое понятие. Мужество как универсальное и сущностное самоутверждение человеческого бытия есть онтологическое понятие. Мужество быть — это этический акт, в котором человек утверждает свое бытие вопреки тем элементам своего существования, которые противостоят его сущностному самоутверждению.

По мнению Тиллиха, мужество быть — это мужество утверждать свою собственную разумную природу вопреки всему случайному, что есть в нас. Очевидно, что разум в этом значении представляет собой центр личности, а также включает всю интеллектуальную деятельность. Способность рассуждать как ограниченная познавательная способность, отделенная от личностного центра, никогда не поро-

¹ Тиллих П. Мужество быть // Избранное. Теология культуры. М., 1995.

дила бы мужество. Невозможно устранить тревогу, доказав ее необоснованность, и это вовсе не новейшее открытие психоанализа: стоики, прославляя разум, прекрасно знали об этом.

Хотя стоики настаивали на том, что все люди в равной мере соучаствуют в универсальном Логосе, они не могли отрицать того, что мудростью обладает лишь бесконечно малая элита. Они признавали, что огромное количество людей — «глупцы», находящиеся в рабстве у своих желаний и страхов.

По мнению Тиллиха, понятие самосохранения у Спинозы, а также использованное нами для его истолкования понятие «самоутверждение», взятое в онтологическом аспекте, ставит серьезный вопрос. Что значит самоутверждение, если нет никакого «само», например, у неорганического мира или у бесконечной субстанции, у самого бытия? Разве мужество не есть качество человека, которое даже высшим животным можно приписать только по аналогии, но не в собственном его смысле?

Такой аргумент напоминает возражения, направленные против большинства метафизических понятий, разрабатываемых на протяжении человеческой жизни. Таким понятиям, как мировая душа, микрокосм, инстинкт, воля к власти и ряду других, не раз предъявлялись обвинения в навязывании субъективности объективному миру вещей. Но эти обвинения не основательны. Они упускают из виду смысл онтологических понятий. Бытие как бытие трансцендирует как объективность, так и субъективность.

Мужество — это самоутверждение «вопреки», а именно вопреки тому, что пытается помешать Я утвердить само себя. Различные направления «философии жизни» (в отличие от стоических и нестоических учений о мужестве) всерьез и с позиции утверждения, а не отрицания обратились к тому, чему противостоит мужество. Ведь если бытие описывается с помощью таких понятий, как жизнь, или процесс, или становление, то с онтологической точки зрения небытие — столь же основополагающая категория, как бытие.

Как подчеркивает Тиллих, онтологические принципы имеют полярную природу, что соответствует основополагающей структуре бытия: Я и мир. Первая пара полярных элементов — индивидуализация и соучастие. Их связь с проблемой мужества, если определить мужество как самоутверждение бытия вопреки небытию, очевидна. Но кто выступает субъектом этого самоутверждения? Индивидуальное Я, которое соучаствует в мире, т.е. в структурном универсуме бытия.

Самоутверждение человека, считает Тиллих, двусторонне. Эти стороны различимы, но неразделимы. Одна из них — утверждение себя в качестве Я, т.е. утверждение обособленного, самоцентриро-

ванного, единственного в своем роде, свободного, самостоятельного Я. Именно это утверждается в каждом акте самоутверждения. Именно это человек защищает от небытия и мужественно утверждает, принимая небытие на себя. Онтологическое самоутверждение предшествует всем метафизическим, этическим и религиозным определениям Я.

Итак, мужество — это самоутверждение бытия вопреки факту небытия. Это акт, который совершает индивидуальное Я, принимая тревогу небытия на себя и утверждая себя либо как часть всеохватывающего целого, либо как индивидуальную самость. Мужество всегда подразумевает риск, ему всегда угрожает небытие; это риск либо утратить себя и стать вещью внутри целого, состоящего из других вещей, либо утратить свой мир в пустоте самоотнесенности. Мужество нуждается в силе бытия, в силе, трансцендирующей небытие, которое переживается в тревоге вины и осуждения.

Эти идеи начинают проникать и в психологию личности. Так, основную тему книги Роберта Эммонса «Психология высших устремлений: мотивация и духовность личности» (М., 2004) можно обозначить в общих чертах с помощью понятия, предложенного в 1950-х годах экзистенциальным теологом Паулем Тиллихом. В своем классическом анализе аффективных и когнитивных оснований веры Тиллих (1957) утверждает, что сутью религии, в наиболее широком и всеобъемлющем смысле, является высшее устремление. Вера, согласно Тиллиху, это состояние устремленности к предельному, т.е. сфокусированности на стремлениях, по своей насущности не имеющих аналогов в человеческой мотивации. Высшее устремление — это «страсть к бесконечному»¹. Религия «есть состояние захваченности высшим устремлением, которое делает все остальные интересы и стремления поверхностными и которое содержит в себе ответ на вопрос о смысле нашей жизни»².

Хотя Тиллих использует термин «высшее устремление», Эммонс говорит о «высших устремлениях» во множественном числе, чтобы обозначить множественность личных целей, которыми может обладать человек, стремясь к священному. Понятие высшего устремления дает возможность перебросить мост от абстрактной проблемы предельного к повседневным отношениям и целям, в которых проблемы предельного находят свое выражение.

Устремленность к предельным вопросам смысла и существования, направленности и ценности находит себе выражение в той или

¹ Тиллих П. Мужество быть. С. 8.

² Там же. С. 4.

иной форме через личные цели. В попытках ответить на такие вопросы, как «Имеет ли жизнь какой-либо реальный смысл?» или «Существует ли конечное предназначение человеческого существования?», имплицитные мировоззренческие убеждения людей порождают озабоченность целями, которые отражают то, как человек обращается с предельными вопросами в повседневной жизни. В проводившихся ранее исследованиях, посвященных изучению личностных целей, испытуемые описывали такие высшие устремления, как стремление «создать наполненность моей жизни духовным смыслом», «понимать волю Божию в моей жизни и следовать ей», «привести мою жизнь в соответствии с моими убеждениями» и «поднимать голос в защиту людей, ставших жертвой несправедливости».

Ломка традиционных ценностей

Каждую культуру можно представить себе как набор конкретных разделяемых большинством ее представителей ценностей, находящихся в определенной иерархии. Говоря о какой-либо культурной эпохе, мы можем сказать, что люди, жившие в ту пору, соблюдали определенные нравственные заповеди. Изменились эти духовные абсолюты, и наступила другая эпоха.

Возьмем круг ровесников. Они, возможно, читают одни и те же книги, смотрят одни и те же фильмы, обсуждают одни и те же вопросы. Можно подумать, что люди одного возраста — единомышленники. В известной мере это так. Но есть нечто, решительно разделяющее их, и это «нечто» составляют прежде всего их жизненные установки, представления о том, что сердцу дорого. Один, скажем, полагает, что надо быть добрым, отзывчивым. Другой усмехнется: такому добренькому и в автобус не войти... Для одних нравственные заповеди очень значимы, другие, напротив, относятся к ним равнодушно...

Человек сам определяет, что для него свято, какие нравственные заповеди для него дороги. Однако многие духовные абсолюты у людей тождественны, одинаковы. О том, что у человека могут быть безмерно дорогие для него жизненные установки, знали давно, но общепринятого слова, которое отражало бы и закрепляло их, не было. Незыблемую, сокровенную жизненную ориентацию культурологи назвали ценностью. Это и есть то, без чего человек не мыслит полноценной жизни. Исследователи подразумевают под ценностью то, что свято для конкретного человека, для группы людей и для всего человечества.

Сами же ценности родились в истории человеческого рода как некие духовные опоры, помогавшие человеку устоять перед лицом рока, тяжелых жизненных испытаний. Ценности упорядочивают действительность, вносят в ее осмысление оценочные моменты, придают смысл человеческой жизни.

В двух разных культурах мы можем обнаружить одни и те же ценности. Однако они выстраиваются в определенную иерархию, т.е. то, что в одной культуре занимает высокое положение, в другой — оказывается на ином месте. Поэтому культура — это выстроенность ценностей, их своеобразное подчинение.

Бурное отвержение традиционных ценностей, рождение новых ценностных ориентаций усиливают меру человеческой ответственности за свои поступки. «Три фактора характеризуют человеческое существование как таковое: духовность человека, его ответственность, его свобода»¹. Поляризация ценностей ставит человека в положение выбора жизненных установок. Один говорит: «Для меня важно получить знания. Буду учиться, чтобы стать профессионалом, сведущим специалистом. Без знаний в нашу эпоху не проживешь...» Другой возражает: «Пойду работать в зарубежную фирму. Никакие специальные знания мне не нужны. За выполнение секретарских обязанностей мне будут платить столько, сколько не получает сегодня учитель... А может быть, даже и профессор. Для меня звание — это не главное...»

Мы живем в эпоху коренной ломки вековых ценностных ориентаций. Раннебуржуазная этика рассматривала труд как потребность человека и призвание жизни. Люди той эпохи считали, что человек, который не трудится, достоин презрения. Однако сегодня во многих цивилизованных странах говорят о крушении «этики труда». В раннебуржуазных странах люди работали в полную силу, оставляя лишь несколько часов на отдых. Но постепенно в общественном сознании укреплялось другое представление: труд — не самое насущное для человека. Нужны деньги, чтобы развлекаться, наслаждаться радостями жизни. Но деньги можно получить, и не трудясь в «поте лица своего», а просто если улыбнется удача. Не исключено, скажем, использовать свой шанс в лотерее или принять участие в телевизионной викторине. Да мало ли как богатеют люди, не приложившие особого труда для своего благоденствия. Теперь во всем мире сетуют на отсутствие трудолюбия, размышляют над тем, как вернуть труду статус сверхзначимой жизненной ориентации.

Процесс смены ценностей, как правило, длителен. Но порою он принимает форму неожиданной перестройки всей системы пред-

¹ Франкл В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия. СПб., 2000. С. 19.

ставлений. К тому же ценностные ориентации одной, ушедшей эпохи могут возрождаться, обретать неожиданное звучание в другую эпоху. С этой точки зрения можно сказать: культура обладает неким набором ценностных ориентаций, которые группируются в зависимости от преобладающей тенденции в обществе. Эту мысль М.М. Бахтин выразил следующим образом: «Человек однажды действительно утвердил все культурные ценности и теперь является связанным ими. Культурные ценности — это самоценности. Живому сознанию надлежит приспособиться к ним, утвердить их для себя...»

Люди по-разному относятся к жизни и даже к самой ее значимости, к труду, к преобразованию бытия, к земным радостям, к нравственным нормам вообще. Иногда возникает иллюзия, будто все ее ценности имеют вечный, непреходящий, общеисторический характер. Однако это не так. В каждой культуре рождаются, расцветают и умирают свои идеалы.

Но это вовсе не означает, будто вместе с культурой гибнут и ее ценности. Они могут возродиться в другой культуре. Наконец, культуры как бы аукаются, перекликаются между собой, существуют межкультурные ценности, которые не отменяют специфических ценностей каждой культуры.

Ценности связаны с нравами эпохи. И это нередко выглядит впечатляюще, когда мы смотрим на прошлое.

Рабовладелец или феодал, перенесенные из древнего в современный мир, — пишет Э. Тоффлер, — с трудом смогли бы поверить и очень изумились, узнав, что мы меньше бьем рабочих, а производительность труда их — выше. Капитан корабля был бы поражен тем, что к матросам не применяются методы физического наказания, их не увозят в плавание насильно, предварительно опоив. Даже квалифицированный плотник или дубильщик из XVIII в. был бы поставлен в тупик, что он не может запросто дать в зубы своему ученику. Посмотрите — этот пример иллюстрирует вышесказанное — на цветную гравюру В. Хоггарта «Индустрия и лен», напечатанную в Англии в 1796 г. На ней мы видим двух «подмастерьев» — один с удовольствием трудится за ткацким станком, другой — дремлет. Справа, размахивая тростью, подходит разъяренный босс колотить бездельника¹.

Почти столетие назад Освальд Шпенглер провозгласил закат Европы. Сегодня рассуждают уже не о сумерках западной цивили-

¹ Тоффлер Э. *Метаморфозы власти*. М., 2001. С. 65.

зации, а о ее смерти. Патрик Дж. Бьюкенен, советник президентов Никсона и Рейгана, кандидат в президенты от Республиканской партии на выборах 1992 и 1996 гг., выступает в качестве провозвестника неоконсервативного мышления. Его концепция отличается от оптимистических прогнозов Ф. Фукуямы и от горьких констатаций С. Хантингтона относительно «конфликта цивилизаций». По мнению Бьюкенена, западная цивилизация погибнет не в результате применения оружия или экспансии насилия. Он убежден в том, что Запад погибнет, если не откажется от либеральных ценностей. Это произойдет плавно, без очевидных глобальных конфликтов, а путем неожиданного результата жизненных и практических установок людей западной культуры, доведенных до логического конца.

Вот как характеризует современную чрезвычайную ситуацию Дж. Бьюкенен:

Каким образом печаль и грусть — как будто умирает родной отец и ты ничего не можешь поделать, только беспомощно смотришь, — каким образом печаль и грусть проникли в сердца американцев на пороге «второго американского столетия»? Разве, как не устал напоминать нам мистер Клинтон, мы живем не в лучшие времена, когда безработица сократилась до минимума, инфляции не разглядеть в микроскоп, уровень преступности неуклонно падает, а доходы выросли до небес? Разве мы, как не переставала замечать Мадлен Олбрайт, не «нация, без которой невозможно представить себе мир». Разве сегодня, как неоднократно подчеркивал мистер Буш, у нас «остались соперники в военном могуществе, экономической мощи или культурном влиянии». Мы выиграли «холодную войну». Наши идеи — американские идеи — и идеалы распространяются по всему миру. Откуда же грусть и печаль? С чем они связаны?¹

Новый гедонизм, как представляется, не дает объяснений, зачем продолжать жить. Его первые плоды кажутся ядовитыми. Неужели эта новая культура освобождения, которая оказалась столь привлекательной для нашей молодежи, на деле станет смертоносным канцерогеном? Сегодня половина всех браков заканчивается разводами, вместо семейной жизни предпочитают говорить об отношениях, а любовь, когда-то не смевшая себя назвать, ныне громогласно вещает со всех сторон. В век индивидуализма люди верят в жизнь земную и отказываются верить в небесную; они верят в качество жизни, а не в ее святость; никто не желает, чтобы ему говорили, как он должен жить.

¹ Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада. М., 2004. С. 11.

У нового «евангелия», безусловно, имеются свои заповеди, а именно: бога нет, во вселенной не найти абсолютных ценностей, вера в сверхъестественное есть предрассудок. Жизнь начинается здесь и здесь же заканчивается; ее цель — наслаждение, доступное в единственном известном нам мире. Каждое общество вырабатывает собственный этический код, у каждого человека есть право выработать аналогичный код для себя самого. Поскольку счастье — венец жизни и поскольку мы существа рациональные, мы имеем право судить самостоятельно, когда жизненные тяготы перевешивают радости жизни и когда наступает срок прервать свой жизненный путь — то ли собственными руками, то ли при помощи семьи и врачей. Неужели гибель основанной на религии культуры становится неизбежной, едва общество достигает изобилия? Когда нация преодолевает тяготы детства, метания юности и мучения зрелости и начинает вести жизнь, полную неги и роскоши, неужели она неизбежно заражается «болезнью души», которая ведет к декадансу, упадку и гибели?

Американцы предприняли исключительно смелую попытку. Подобно Люциферу и Адаму, западный человек решил, что он может ослушаться Бога без всяких последствий и сам стать Богом. Отвергнув христианство, западный человек словно говорит:

С помощью биологии и медицины мы узнали, как не допустить зарождения жизни, как продлить жизнь, как создать жизнь, как клонировать ее. С помощью военных технологий мы узнали, как выигрывать войны, не теряя ни единого солдата. С помощью монетарной финансовой политики мы научились предотвращать экономические кризисы. Скоро мы выясним, как предотвращать рецессии. Глобальная экономика сулит процветание всем людям на планете благодаря свободному рынку и свободной торговле. Глобальная демократия принесет нам всеобщий мир, вместо национальных правительств у нас появится мировое правительство. Господь был отличным летным инструктором, но теперь мы сами научились обходиться без него. Дальше мы пойдем сами¹.

Дехристианизация — рискованная игра, ставкой в которой выступает наша цивилизация, которая швырнула за борт этический компас.

Мотивация

Р. Эммонс убежден, что психологические науки стоят на пороге духовной революции. Никогда еще не было столько благоприятных

¹ Бьюкенен П. Смерть Запада. С. 341.

возможностей для продвижения научного изучения духовности, сколько существует сегодня. Философия науки изменяется в сторону признания существования или, по крайней мере, возможности серьезного разговора относительно духовных реальностей. Исследование, которое обоснует роль духовности в личном и общественном благополучии, сыграет важную роль в этой революции. Для того, чтобы продвинуть теорию духовности и благополучия, мы нуждаемся в теологически обогащенной модели личности, которая коренилась бы как в великих мировых традициях мудрости, так и в современных эмпирических исследованиях. Будучи шагом в этом направлении, книга «Психология высших устремлений: мотивация и духовность личности» Р. Эммонса является попыткой перекинуть мост через пропасть, разделяющую мирское и священное в современной психологии личности.

Конструкт цели занимает центральное место в эволюционных концепциях человеческой природы. По меньшей мере два подхода могут быть использованы для понимания личных стремлений исходя из более широкой модели психического функционирования: когнитивная теория личности, представленная теорией саморегуляции как контроля, и экзистенциальная теория личности.

Согласно наиболее общепринятым формам теории контроля различные уровни референтных ценностей, регулирующих действие, образуют иерархию от самых узких, наиболее конкретных действий до самых широких, общих принципов. Поведение есть процесс, в ходе которого индивиды действуют таким образом, чтобы минимизировать расхождение между их текущим состоянием и желаемым стандартом или целью. Личные стремления могут мыслиться как одна из этих референтных ценностей, используемых для регуляции действия. Теория контроля в основном имеет дело с процессом стремления к достижению цели и отношением между этим стремлением и аффективными организмическими последствиями. Цели — это динамические единицы, организация которых обладает природной иерархичностью. Теория контроля утверждает, что цели и виды поведения, принадлежащие к нижележащим уровням иерархии, подчиняются более общим целям более высокого уровня.

Человеческие действия всегда содержат выбор, и подлинный выбор предполагает, что человек имеет альтернативные возможности. В экзистенциальной перспективе исследований подчеркивается роль смысла и выбора в активном созидании человеком обстоятельств своей жизни. Человек создает свои цели, выбирая среди различных возможностей, и в наилучшем случае упорядочивает их так, чтобы достичь максимальной осмысленности и удовлетворения в жизни и

минимизировать конфликт между ними. Ядром экзистенциалистской позиции являются направленность и выбор. Личные стремления, будучи индивидуальными целями, отражают выборы, которые делают люди, направляя свою жизнь к достижению одних последствий и избегая других. Личные стремления составляют важный источник смысла, поскольку жизнь людей строится вокруг того, что они пытаются достичь. Психологи начинают постепенно прислушиваться к концепции личного смысла. Клиnger (Klinger, 1998) убедительно показывает, что конструкт «смысл» не имеет смысла помимо личных целей и замыслов. Изменения целей, обсуждаемые в ней, представлены потерями, дополнениями и сдвигами в целевой иерархии и могут рассматриваться как изменения жизненных смыслов для человека.

Экзистенциализм предоставляет также исходную точку для рассмотрения природы высших устремлений в жизни людей. По мнению Р. Эммонса, личные личностные проекты представляют собой не гипотетические состояния, а ряд взаимосвязанных во времени актов — наблюдаемое поведение, предположительно связанное с интересом. Это не то, чем обладает человек, а то, что он делает. Литтл (Little B.R., 1996) располагает личные целевые единицы вдоль континуума «внутреннее — внешнее». Личные стремления, согласно Литтлу, отражают внутренние аспекты личности, связанные с самоопределением, тогда как жизненные задачи скорее отражают внешние, социально конструированные, культурно регулируемые аспекты. Личные проекты занимают срединное положение в данном континууме, отражая как разделяемые человеком предписанные культурой общие задачи развития, так и индивидуальные «грандиозные наваждения и тривиальные желания»¹.

Личные задачи сфокусированы на нетривиальных проблемах, которые человек желает решить. Эти задачи зависят от стадий развития и могут рассматриваться как подмножество забот или проектов, задаваемых человеку теми жизненными изменениями, которые должны быть реализованы им в данном возрасте и данной социальной группе. Таким образом, это нормативные возрастные задачи и цели, которые в большей степени укоренены в контексте жизни, нежели интересы или стремления. Рид и Миллер (Read, Miller, 1989) указывают на то, что жизненные задачи отражают организацию целей и стратегий в специфические периоды и в специфических контекстах жизни людей; они не столь пригодны для более общего описания индивидуальных различий. Личное стремление, определяе-

¹ Little B.R., 1989. С. 15.

мое как класс целей, характерных для данного человека, описывает устойчивые и повторяющиеся характеристики личности. В отличие от текущих интересов и жизненных задач, подход в терминах личных стремлений не разрабатывался в противовес мотивационно-позиционному подходу и, по сути, вполне с ним совместим. Стремления — это устойчивые цели или устойчивые отношения, которые, как предполагается, выходят за пределы конкретных периодов изменений в ходе развития. Как и следовало ожидать, исследования личных стремлений обнаруживают, что в среднем субъекты формулируют больше стремлений, чем жизненных задач.

Характерный уровень, на котором тот или иной человек определяет свои жизненные цели, представляется важной переменной, отражающей индивидуальные различия, в том числе касающиеся саморегуляции действия. Говоря языком теории контроля, одни люди обычно регулируют себя, пользуясь критериями более абстрактного уровня, чем другие (это связано и с различием целей высокого и низкого уровня, индивидуальными различиями в предпочитаемых уровнях идентификации действия). Это различие имеет важные следствия для субъективного опыта того или иного человека, к примеру, для контроля прогресса в достижении цели. Чем более абстрактной является цель, тем труднее отслеживать прогресс в ее достижении и тем более неоднозначной будет обратная связь. Например, с достаточной уверенностью можно определить, что некто получил хорошие оценки, но как кто-либо может быть на самом деле уверен в том, что он хороший человек? Фриз и Семмер (Frese, Semmer, 1985) рассуждают о том, что депрессия может возникать из-за неопределенных стандартов успеха. К примеру, аморфный стандарт «показывать себя с хорошей стороны» настолько расплывчат, что человек может уже постфактум решить, что он проявил себя в какой-то ситуации не вполне хорошо.

Психометрическая оценка личных целей

При изучении личных стремлений испытуемым дается определение личного стремления как того, что вы обычно стремитесь или вам свойственно стремиться достичь свои повседневным поведением. Далее им приводят несколько примеров личных стремлений, таких как «Стремиться убедить других в своей правоте» и «Пытаться помочь другим, нуждающимся в помощи». Подчеркивается, что эти стремления выражены в терминах того, что человек пытается делать, независимо от того, достигает ли он реального успеха в этих

попытках. Также участникам говорят, что стремления могут быть как позитивными, так и негативными и что стремление должно отвечать повторяющейся, устойчивой цели, а не сиюминутному интересу. После того как участники составят списки своих стремлений, их просят оценить каждое из стремлений по ряду рейтинговых шкал, а также заполнить матрицу взаимосогласованности целей.

Влияют ли инструкции, предлагаемые испытуемым, на природу выявляемых в результате целевых единиц? В недавно проведенном интересном исследовании Уэр и Мендельсон (Ware, Mendelsohn, 1997) варьировали инструкции и примеры, использовавшиеся для выявления личных целей респондентов. Они обнаружили, что в зависимости от вида инструкции испытуемыми было выдвинуто разное количество целей и что вариации в инструкциях и примерах способны влиять на корреляцию между оценочными шкалами и критическими переменными. В их исследовании инструкции для выявления стремлений сравнивались с инструкциями для выявления проектов и набором «минималистских» инструкций, которые были обозначены просто как «цели». Инструкции для выявления стремлений приводили к формулированию участниками наибольшего количества единиц, и стремления, как оказалось, позволяли лучше предсказывать самооценку, нежели проекты или просто цели. Этот более высокий коэффициент валидности, присущий стремлениям, косвенным образом поддерживает тезис Литтла (Little B.R., 1996), что стремления отражают более внутренние, связанные с самоопределением аспекты личности. Исследование Уэра и Мендельсона содержит значимые следствия для исследования целей и благополучия. Оно показывает, что не все инструкции означают одно и то же и что от протокола оценки зависит тип получаемых единиц, то, как эти единицы расцениваются, и их отношение к критическим переменным, таким как благополучие.

Параметры личных целей: шкалы оценки стремлений

После того как респонденты составят список личных целей, их просят оценить каждую цель по нескольким параметрам. Параметры, используемые в том или ином конкретном исследовании, зависят от специфических целей этого исследования. Из литературы, посвященной мотивации, можно теоретически вывести такие параметры, как ценность, ожидание успеха, инструментальность и включенность.

Другие параметры включаются при их предположительной релевантности данному исследованию. К примеру, Руэльман и Волчик (Ruehlman, Wolchik, 1988) успешно оценивали субъективно воспринимаемую поддержку и помехи со стороны других людей в осуществлении определенных проектов. Оценивая личные цели, исследователи обычно пользуются преимуществами смешанной номотетически-идиографической исследовательской стратегии. Выявляемые единицы индивидуально специфичны для данного респондента, однако рейтинговые шкалы, используемые для оценки целей, допускают количественные сравнения между разными людьми независимо от индивидуальной специфики содержания целей. Формально-конструктивные характеристики целей обычно позволяют объяснить больший разброс в показателях благополучия, чем содержание целей (Emmons, 1996). Обзор параметров оценки целей, используемых в исследовании личных целей, можно найти в другой работе (Emmons, 1997).

Ряд исследователей указывали на возможность оценки конфликта между целями в целевой системе человека, в частности путем создания матрицы, в которой как строки, так и столбцы содержат цели данного испытуемого. Респондентов просят для каждой пары целей оценить степень конфликта или инструментальности (согласованности) между ними и таким образом заполнить всю матрицу. При этом каждая цель оценивается дважды: как она влияет на другие цели и как другие цели влияют на нее. Для матрицы в целом можно определить средний числовой показатель конфликта (или, напротив, инструментальности) в целевой системе определенного лица. Этот показатель используется как переменная в межличностном сравнении. Кокс и Клиндер (Cox, Klinger, 1988) показали применимость матрицы взаимосогласованности при мотивационном консультировании алкоголиков. Эммонс и Кинг (Emmons, King, 1988) установили, что измеренный данным способом конфликт заранее предсказывает высокий уровень негативных эмоций, психосоматические жалобы и визиты к врачу на период более одного года.

Эммонс приводит результаты проведенного им исследования, которое касается тематического кодирования содержания целей. Категории включают в себя основные классы мотивов — достижения, аффилиации, близости и власти (McClelland, 1985) наряду с рядом других тем высокого порядка (приводятся ниже в таблице). Система классификации собирает стремления в кластеры, основываясь скорее на их внешнем сходстве, нежели исходя из латентных мотивационных тем.

Категории классификации личных стремлений

<p style="text-align: center;"><i>1. Приближение — избегание</i></p> <p>Цели, которые предполагают предотвращение или избегание негативного, нежелательного состояния дел — цели избегания (например, «Не допускать, чтобы что-либо огорчало меня», «Не чувствовать себя хуже других в общественных собраниях»).</p>
<p style="text-align: center;"><i>2. Достижение</i></p> <p>Озабоченность успехом, выполнением чего либо, сравнение своих результатов с образцами мастерства (например, «Реализовать мой потенциал в том, что касается карьерных успехов», «Работать над ростом спортивных достижений»).</p>
<p style="text-align: center;"><i>3. Аффилиация</i></p> <p>Озабоченность одобрением и принятием, стремление избежать одиночества (например, «Быть дружелюбным с другими, чтобы они хорошо ко мне относились», «Встречаться с новыми людьми с помощью моих нынешних друзей», «Не допускать, чтобы мною пренебрегали»).</p>
<p style="text-align: center;"><i>4. Близость</i></p> <p>Цели, которые выражают желание близких, взаимных отношений (например, «Помогать моим друзьям и давать им понять, что я забочусь о них», «Принимать других как они есть», «Пытаться быть хорошим слушателем»).</p>
<p style="text-align: center;"><i>5. Власть</i></p> <p>Цели, которые выражают желание влиять и воздействовать на других (например, «Склонять мужчин к близости», «Быть лучшим в группе», «Заставлять людей смеяться»).</p>
<p style="text-align: center;"><i>6. Личностный рост и здоровье</i></p> <p>Цели, которые относятся к укреплению или восстановлению психического или физического здоровья (например, «Развивать позитивное чувство собственного достоинства», «Не есть между приемами пищи, чтобы сбросить вес», «Приобретать новые умения и использовать старые»).</p>
<p style="text-align: center;"><i>7. Самопрезентация</i></p> <p>Озабоченность тем, как произвести благоприятное впечатление на других (например, «Казаться другим умным», «Не шокировать других», «Сделать себя физически привлекательной»).</p>
<p style="text-align: center;"><i>8. Независимость</i></p> <p>Цели, которые выражают желание автономии и самоутверждения (например, «Быть самим собой и не стараться убажывать других», «Не быть слабым», «Быть индивидуальностью»).</p>

9. Саморазрушение

Стремления, которые отражают недостаток роста и/или нанесение себе вреда (например, «Быть безупречным во всем», «Делать вещи, которые досаждают другим», «Избегать правды при столкновении с неприятными фактами»).

10. Эмоциональность

Стремления, которые фокусируются на чувствах и эмоциональной регуляции (например, «Быть внимательнее к чувствам Терезы», «Быть честным перед собой относительно того, что я чувствую», «Подавлять мои чувства/эмоции»).

11. Продуктивность

Стремления, которые отражают желание символического бессмертия (например, «Сделать непреходящий вклад в миссию моего агентства», «Чувствовать себя полезным обществу», «Сделать, чтобы моя жизнь что-нибудь значила»).

12. Духовность

Стремления, которые ориентированы на поиск сакрального (например, «Углубить мои отношения с Богом», «Учиться прибегать к высшей силе в течение дня», «Ценить Божии создания»).

В своей книге Р. Эммонс пытался найти язык для описания отношений между личностью и духовностью. Он полагал, что прогресс в понимании влияния духовности на жизнь людей требует выявления организующих принципов более высокого порядка, которые могли бы интегрировать существующие исследования и привести к новым открытиям. Наука часто делает шаг вперед, когда модель, которая показала себя полезной в одной области, модифицируется и начинает применяться в другой. Возможно, духовный интеллект — один из таких концептов, которые могут стимулировать прогресс в понимании эффекта функциональной духовности в жизни людей. Духовный интеллект задает изящный и богатый контекст для организации и синтеза существующей информации и для порождения нового знания; он полагает новые сферы интеллектуального действия в мире. Адаптивное использование духовной информации — существенный аспект того, что значит быть интеллектуальным, рациональным и целенаправленным человеком, однако духовность до сих пор не исследовалась как компонент теорий интеллекта. Психологи продолжают делить и подразделять интеллект множеством способов, но в эти подразделения не попадает духовный или религиозный способ познания (Watts, Williams, 1988). И наоборот, по-

тенциальная объяснительная и интегративная сила, которую может дать понятие интеллекта, отрицается психологами, интересующимися проблемами духовности и религии. Основанная на интеллекте концепция духовности может стимулировать прогресс в психологии личности.

Вопросы для повторения

1. В чем смысл концепции Пауля Тиллиха?
2. Почему Роберт Эммонс ссылается на Пауля Тиллиха?
3. Какова направленность психологии высших устремлений?
4. О чем свидетельствует ломка традиционных ценностей?
5. Почему Р. Эммонс убежден, что психологические науки стоят на пороге духовной революции?
6. О чем беспокоится американский исследователь Патрик Дж. Бьюкенен?
7. Что означает найти язык для описания отношений между личностью и духовностью?

Библиографический список

1. Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада. М., 2004.
2. Горелов А.А. Древо духовной жизни. М., 1994.
3. Кант И. Лекции по этике. М., 2000.
4. Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995.
5. Фромм Э. Этика и психоанализ. М., 1998.
6. Швейцер А. Культура и этика. М., 1973.
7. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. М., 1990.
8. Этика. Энциклопедический словарь / Под ред. В.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. М., 2001.
9. Эммонс Р. Психология высших устремлений. М., 2004.

Темы для докладов и рефератов

1. Трансцендентное измерение личности.
2. Личность и духовность.
3. Мотивация личности.
4. Крах традиционных ценностей и поиск духовности.
5. Параметры личных целей.
6. Уровни референтных ценностей.

*Самостоянье человека —
Залог величия его.*

Александр Пушкин

Зажечь факел

Сегодня о личностном росте людей вообще, студентов в частности не пишет сегодня только ленивый. Философы, психологи, правоведы, историки, социологи рассматривают понятие личности как ключевое. Педагоги толкуют о личностно-ориентированном образовании. Множество концепций, подходов, тенденций. И вместе с тем паразитическая разноголосица. В первую очередь — в определении самого понятия «личность», во вторую очередь — в толковании слов «личностный рост».

А теперь зададимся вопросом: что такое личностный рост? Виктория Токарева в одном из своих интервью рассказывает об 11-летней девочке, которая стала матерью. Она спрашивает новообращенную мать: «кем ты хочешь быть?». Та отвечает: «никем». «А твой муж?» Девочка отвечает: «тоже никем». И они пошли, обнявшись, словно в Эдеме, не задумываясь о тяготах будущей жизни. Так увидела эту сцену Виктория Токарева, писательница и киносценарист.

Может быть, ребенок должен с юных лет задуматься о смысле жизни, о своем предназначении? Пожалуй, нет. Дети часто радуются жизни как таковой, наслаждаются ею и совсем не думают о драматизме, а возможно, и трагизме будущего существования. Пожалуй, такое ощущение базисного доверия к жизни (К. Хорни) вполне оправданно. Нет необходимости представлять человеческое бытие только как мучительное, обостренное переживание собственного целевого назначения.

Однако нет оснований в данном случае говорить о личностном росте. Становление личности все-таки не предполагает безмятежного скольжения по ней. Именно в молодые годы возникает потребность в жизненном самоопределении, в становлении ценностных, жизненных и практических установок. Этот процесс каждый молодой человек воспринимает по-своему, в соответствии со своими уст-

ремлениями и целями. Мы видим, что многие юноши и девушки обнаруживают при этом социальный инфантилизм. Их поступки не предваряются серьезной перестройкой личности.

Мое поколение старалось использовать шанс, который давало образование, трудовое поприще. Они добивались профессионального роста и более высокого социального статуса. А сегодня нередко бывает так. Родители приводят ребенка в школу и говорят учителям: «Только пожалуйста, не перегружайте чадо, пусть он будет никем, потому что у нас все есть. Главное не перетрудиться, не подорвать здоровье». К примеру, одна молодая мама, рассказывая о своем сыне, говорит: «Он у меня хорошо учится, не замечен в плохой компании. Однако есть и недостаток. Все время рвется то в секцию, то в математический кружок. Я ему говорю: не надо так, живи просто...»

Интерес к проблеме личности обусловлен необходимостью для индивида решения задач конкретной жизненной ситуации, индивидуальной ориентации в бытии. Лаборатория личностного роста МосГУ уже два года ведет разработку проблем, связанных с практическими вопросами эффективного обучения. Группа студентов факультета культурологии и туризма, которая занимается в лаборатории личностного роста профессора П.С. Гуревича, за это время получила, как считают сами студенты, серьезную помощь в личностном росте. О чем речь? Прежде всего, мы учим студентов развивать собственные ментальные навыки. Ведь задача обучения состоит вовсе не в том, чтобы дать массу информации. Древние говорили: важно зажечь факел, а не загрузить знаниями. Вот наша лаборатория и помогает студентам мыслить с использованием огромного потенциала своего интеллекта.

Еще одна задача лаборатории — развить эмоциональный мир студента. Не секрет, что многие люди обладают крайне узким спектром эмоциональных состояний. Их чувствования не развиты. Они не способны различать разные эмоциональные оттенки, обнаруживают скудность чувств, доходящую порою даже до бесчувствия. Мы ведем разнообразную работу, которая позволяет войти в пространство разнообразных эмоциональных переживаний, развить свой мир чувств.

Можно взять, допустим, частную проблему — формирование человеческой субъективности и показать ее в виде процесса постепенного обретения относительно целостных знаний о человеке. Внутренний мир человека определяется через разум, эмоции и волю. Поставим вопрос: кто способен творить добро? Отвечаем: человек добрый по определению. Но вот Аристотель в «Этике» замечает: «мы становимся добрыми, творя добро». Такой подход позволил Юнгу выделить четыре функции (мыслительную, ощущающую, эмоциональную, интуитивную), с помощью которых человек приспосабливается к реальности.

Выделяя эти четыре функции, Юнг следовал за древними антропологическими представлениями. Считалось, что человек состоит из четырех основных элементов (земли, воздуха, воды и огня). Но именно эта четверка оказалась символом, способным дать описание феномена психического. Однако воссоздание всей картины субъективного мира человека есть именно исторический процесс, в ходе которого открывались новые грани нравственных представлений человека.

Возьмем для примера эмоциональную жизнь человека. Платон, Аристотель, схоласты, Декарт, Спиноза, Юм, Кант занимались эмоциональными состояниями, считая их важнейшей частью своих философско-этических рефлексий. Старая гуманистическая традиция всегда была связана с пониманием чувств человека. Однако концепция чувства как отдельного свойства психического появляется в психологии XVIII в. Тогда в психике выделяли три отдельных свойства: мышление, желание и чувство. Выделение эмоционального опыта и попытки его упорядочения и классификации с помощью метода интроспекции — громадная заслуга немецкой, французской и английской школ. Разделение психики на три части получило отражение в «Антропологии» Канта. С этого времени она утвердилась и приобрела официальный вид. Третья часть психики включала в себя все виды аффектов: эмоции, ощущения, удовольствие, боль, чувство добра, моральные и эстетические ценности, страсти. Одним словом, все, что не относилось ни к мышлению, ни к воле.

Однако думать, размышлять, пользоваться интуицией, воспринимать не менее важно, чем чувствовать. То, что мы называем «человечным», создается не только чувством. И все-таки именно психологическое постижение эмоционального мира человека позволило этикам включить в сферу своих интересов такой феномен, как дружба. Достоинства дружеских отношений всегда занимали философов-моралистов. Аристотель посвятил дружбе несколько разделов в своей «Этике». Цицерон, Сенека, Плутарх, Ж. Деррида, Г. Марсель отдали дань этой теме.

Мир человеческий — это единая осмысленность, в основе которой лежит постоянная, трудно насыщаемая потребность человека проникнуть в собственное личностное ядро, осознать себя как индивидуальное, неповторимое существо. Человек стремится познать самого себя. Все его попытки найти в себе специфически человеческое свойство или дать автохарактеристику отражают в конечном счете действие механизма идентизации. Но это чувство — весьма редкий феномен. Оно — удел избранных. Пожалуй, лишь чисто теоретически можно представить себе такую личность, которая проникла в ядро собственной субъективности, постигла себя, создала внутренне устойчивый образ своей индивидуальности. Однако именно

та часть психики, которая называется Я, дает возможность человеку вести себя ответственно, сообразуясь с моралью, с интересами других людей. Я — зрелый сегмент человеческой психики, внутри которого и происходит процесс идентификации.

Критерии зрелости личности

Л.И. Анцыферова считает основным способом существования личности постоянное развитие, направленное на реализацию своих возможностей в деятельности и общении. Как только человек прекращает усилия по развитию своих психических функций, социальных и профессиональных навыков и умений, сразу начинается регресс личности.

Каковы же критерии для определения уровня зрелости личности? Для ответа на этот вопрос следует обратиться к теории И.М. Палея и В.С. Магуна о трех сторонах личности. Первая сторона личности описывает внутреннее строение личности через такие характеристики, как иерархия и целостность. Под иерархичностью понимается подчинение в процессе развития низших функций (процессов, свойств) более высшим. Например, удовлетворение витальных потребностей у зрелого человека подчиняется его воле и системе ценностных ориентаций. Целостность означает единообразие поведения в меняющихся условиях и обстоятельствах. Следовательно, зрелая личность действует не под влиянием сиюминутных факторов, а на основе своей системы ценностей, которая складывалась годами.

Вторая сторона личности раскрывает особенности ее взаимодействия с предметным миром через характеристики ее активности и самостоятельности. Зрелая личность всегда занимает активную жизненную позицию в любой деятельности, которой она занимается. Она сама определяет для себя смысл, цели и задачи деятельности и ищет оптимальные способы их выполнения. Иногда она даже не ждет вознаграждения за свою работу, если эта работа принесла ей удовлетворение. Это отличает ее от незрелой личности, которая ждет указаний, поощрений и не выходит в процессе выполнения работы за установленные рамки. Зрелая личность способна осуществлять деятельность даже под угрозой наказания (например, со стороны властей) и потери многих жизненных благ. Примеров самоотречения во имя дела своей жизни в истории России достаточно, начиная с декабристов и кончая диссидентами 60—80-х годов XX в.

Третья сторона личности характеризует особенности ее взаимоотношений с другими людьми. И.М. Палей и В.С. Магун выделяют в качестве критерия зрелости только одну, но очень существенную способность личности — возможность содействовать росту и разви-

тию личности других людей. Личность, по словам С.Л. Рубинштейна, «определенностью своего отношения к жизни заставляет и других самоопределяться». Чтобы оказывать влияние на мировоззрение других людей, человек должен накопить в себе большой запас мудрости и приобрести власть над окружающими (духовную, религиозную, политическую и пр.). Пространственно-временная широта этого влияния в конечном счете определяет масштаб личности. Чаще всего это влияние распространяется только на ближайшее окружение человека. Некоторые личности воздействуют на умы людей в течение определенного промежутка времени в какой-то стране. Но есть личности всемирного масштаба, влияющие на человечество примером своей незаурядной жизни и дел сквозь толщу веков и даль географических расстояний. Эти люди и являются для нас примером наивысшего развития личности.

Личность, по определению В.М. Розина, это такая инстанция в человеке, которая обеспечивает самостоятельность его поведения¹. В целом это, может быть, и верно. Однако возникает вопрос, в каком смысле употребляется слово «самостоятельность». Идет ли речь о человеке, который обрел свободу, но не умеет ею пользоваться? После отмены крепостного права многие крестьяне стали самостоятельными, однако они нередко тяготились обретенной свободой. И это личность? Или речь идет об ответственном, сознательном и вменяемом поведении человека как важнейшей личностной его черте?

Самоактуализация

Самоактуализация (от *лат.* *actualis* — действительный, настоящий) — процесс развертывания и созревания изначально заложенных в организме и личности задатков, потенций, возможностей. В ряде теорий, разработанных в русле гуманистической психологии, самоактуализация выступает основным механизмом, объясняющим психическое и личностное развитие. Идея самоактуализации впервые получила концептуальное оформление на психологическом уровне в работах К. Гольдштейна. Гольдштейн выступал, с одной стороны, против господствовавшего в современной ему биологии и психологии принципа гомеостаза, редукции напряжения как основной движущей силы поведения, с другой — против элементаристского подхода к целостному живому организму. Организмом, по Гольдштейну, движет тенденция максимально полно реализовать заложенные в нем возможности, способности, свою «природу». Гольдштейн противо-

¹ *Розин В.М.* Кризис личности как отражение кризиса культуры // Мир психологии и психология в мире. Научно-методический журнал. 1994. № 0. С. 28.

поставляет идею самоактуализации как единственной потребности живого организма постулированию многих частных «так называемых потребностей». Гольдштейн связывал осуществление заложенной в индивиде тенденции к актуализации с неизбежным конфликтом с внешним окружением. Нормальный и здоровый организм преодолевает препятствия, порожденные столкновением с миром. Позднее Гольдштейн перемещает акценты с биологической актуализации на сущностную реализацию человека. Невозможность самореализации предстает одновременно как причина и как главное следствие душевных недугов.

Много общего с идеями Гольдштейна содержится в концепции «стремления к актуализации» К. Роджерса, т.е. свойственной всем живым организмам направленности, — стремление к росту, развитию, созреванию, тенденции проявлять и активизировать все способности организма. Понятие стремления к актуализации охватывает широкий круг явлений. Помимо потребностей в пище, воде, проявлением этого стремления выступает дифференциация органов и функций, рост, использование орудий труда, стремление к новым впечатлениям, размножение и др. Стремление к актуализации присуще каждому индивиду и готово проявиться при наступлении благоприятных условий. Согласно Роджерсу, по мере того как формируется и развивается личность, она также стремится актуализировать себя, и нередко направления актуализации организма и актуализации личности оказываются противоположными (неконгруэнтными), что становится обычно причиной конфликта и в конечном счете невроза. Причину неконгруэнтности Роджерс видел в неадекватном социальном научении, формирующем личность, в развитии универсальной способности человека к символизации в отрыве от врожденного стремления к актуализации организма.

Наиболее подробная и популярная теория самоактуализации принадлежит американскому психологу *Абрахаму Маслоу* (1908—1970). Разрабатывая идею самоактуализации на протяжении двух десятилетий, Маслоу сделал ее краеугольным камнем не только теории личности, но и целой философско-мировоззренческой системы. Теория самоактуализации А. Маслоу началась с эмпирического обобщения и выделения особого типа людей — самоактуализирующихся личностей, которые составляют около 1% населения и представляют собой образец психологически здоровых и максимально выражающих человеческую сущность людей. Маслоу выделил ряд присущих им черт.

Создается впечатление, — пишет Маслоу, — как будто у человечества есть единственная конечная цель, отдаленная цель, к которой стремятся все люди. Разные авторы называют ее по-разному: самоактуализация, самореализация, интеграция, психическое здоровье,

индивидуализация, автономия, креативность, продуктивность, — но все они согласны в том, что все это синонимы реализации потенциаль индивида, становление человека в полном смысле этого слова, становление тем, чем он может стать.

Противоречие этого утверждения с фактической направленностью устремлений большинства людей Маслоу попытался разрешить в иерархической теории мотивации. Он выделил пять групп присущих человеку базовых потребностей, начиная с физиологических и кончая потребностью в самоактуализации. В иерархии низшие потребности являются одновременно и более насущными. Если эти потребности не удовлетворены, вся активность направляется на их удовлетворение. Вскоре, однако, Маслоу отказался от своих утверждений о фиксированной последовательности удовлетворения потребностей в соответствии с их положением в иерархии. Согласно новой точке зрения, процессы самоактуализации имеют место на протяжении всей жизни человека и обусловлены специфической «мотивацией развития», возможности проявления которой уже не находятся в прямой зависимости от степени удовлетворения базовых нужд.

Пиковые состояния

Маслоу признает наличие у большинства людей (возможно, у всех) стремления к самоактуализации и, более того, наличие у большинства людей способности самоактуализироваться, причем самоактуализация каждого отдельного человека уникальна и неповторима. Одной из форм самоактуализации, доступной каждому, являются описанные Маслоу пиковые переживания, мгновения восторга или экстаза в любви, общение с искусством, творчество, религиозный порыв или другие значимые для человека сферы его бытия. В последних работах Маслоу самоактуализация выступает уже не как конечная, а как промежуточная ступень развития, переход от невротических или инфантильных проблем становления человека к истинным проблемам его бытия как зрелой полноценной личности «по ту сторону» самоактуализации. Развитие идеи самоактуализации завершилось со смертью Маслоу.

Принципы трансперсональной психологии первым наиболее четко сформулировал Абрахам Маслоу. Одним из крупнейших достижений Маслоу является проведенное им исследование опыта индивидов, у которых наблюдались спонтанные мистические, или, как он их назвал, «пиковые», переживания (Маслоу, 1964). В традиционной психиатрии к любому мистическому опыту обычно относятся как к серьезной психопатологии, считают признаком психотического процесса. В своем обширном и подробном исследовании Маслоу

показал, что спонтанные «пиковые» переживания часто оказывались благотворными для испытавших их людей, впоследствии те выказывали отчетливую тенденцию к «самореализации» или «самоактуализации». Он предположил, что такой опыт относится к категории выше нормы, а не ниже или вне ее, и тем самым заложил основы для новой психологии, исходящей из этой предпосылки.

Другим важным аспектом работы Маслоу был анализ человеческих потребностей и пересмотр теории инстинктов. Он считал, что высшие потребности представляют важный и аутентичный аспект структуры человеческой личности, что их нельзя сводить к низшим инстинктам или рассматривать как производные от них. По его мнению, высшие потребности играют важную роль в психическом здоровье и развитии болезней. Высшие ценности (метаценности) и стремление к ним (метамотивация) свойственны природе человека, признание этого факта абсолютно необходимо для любой осмысленной теории человеческой личности (Маслоу, 1969).

Наблюдения из глубинной эмпирической терапии обеспечивают сильную поддержку теории Маслоу. Опыт экстатического единения, который наблюдается в этом контексте, оказывает благотворное (при условии его правильного восприятия) воздействие, в малейших деталях повторяющее описанные Маслоу случаи, связанные со спонтанными «пиковыми» переживаниями. Их целебный потенциал несравненно выше возможностей того арсенала средств, которым располагает современная психиатрия, и нет совершенно никакой причины считать их патологическими явлениями.

К тому же разработанная Маслоу базовая модель человеческой личности в большой степени подтверждается результатами эмпирической терапии. Лишь ранние этапы этого процесса, когда индивид сталкивается с травмами биографического и перинатального характера, отвечают фрейдовской мрачной картине человека, движимого мощными инстинктивными силами, которые поднимаются из темной бездны индивидуального бессознательного, по мере преодоления опыта смерти Эго и выхода в трансперсональные сферы.

Критика концепции самоактуализации

Концепция самоактуализации была подвергнута критике со стороны Р. Ассаджиоли. Критика была вызвана тем, что вопреки холистическим представлениям ряда психологов об исходной целостности личности (Г. Олпорт, В. Франкл, Э. Фромм, К. Юнг, А. Маслоу, Р. Мэй, О. Ранк) это, к сожалению, далеко не соответствует действительности. Ортопсихологи (термин предложен Маслоу) справедливо указывали, что стремление к внутренней интеграции относится к числу фундаментальных мотиваций нормальной человеческой личности, но этот

факт не имеет ничего общего с иллюзорным представлением о том, что личность уже является органичной и гармонично функционирующей целостностью. Непредвзятое наблюдение показывает, что в жизни людей присутствуют разные, в том числе противоположные тенденции, составляющие иногда ядра полунезависимых субличностей. Психосинтез подчеркнуто выделяет эти основные внутренние конфликты, свойственные природе человека, и тогда оказывается, что органическое единство — это цель человека, а не его наличное состояние.

Эту цель он может перед собой поставить и однажды ее достигнуть, если будет работать над собой, над процессом самореализации. Ассаджиоли уточняет понятие «самореализация», поскольку этот термин используется для обозначения двух разновидностей повышения сознательности. С одной стороны, под самореализацией понимается самоосуществление, т.е. психический рост и созревание, пробуждение и проявление скрытых возможностей человека. По своим признакам этот вид самореализации соответствует самоактуализации, как ее описывает Маслоу. С другой стороны, самореализация означает самопостижение, т.е. постижение самого себя как синтезирующего духовного центра. Речь здесь идет не о нашем личном Я, которое следует рассматривать всего лишь как отражение подлинного Я, а о сверхсознательном Я, представляющем собой высший аспект личности, обычно не осознаваемый личным Я (или эго).

Самооценка

Самооценка — оценка собственной личности, ее психологических качеств и поведения, достижений и неудач, достоинств и недостатков. У психически больных она может изменяться под влиянием преобладающего настроения. Заниженная самооценка наблюдается при депрессиях, завышенная — при маниакальных состояниях.

Самооценка бывает двух родов: самодовольство и недовольство собой. Самолюбие может быть отнесено к третьему отделу, к отделу поступков, ибо сюда по большей части относят скорее известную группу действий, чем чувствований в узком смысле слова. Для обоих родов самооценки язык имеет достаточный запас синонимов. Таковы, с одной стороны, гордость, самодовольство, высокомерие, суетность, самопочитание, заносчивость, тщеславие; с другой — скромность, униженность, смущение, неуверенность, стыд, раскаяние, диктат общественного позора и отчаяние.

Указанные два противоположных класса чувствований являются непосредственными, первичными дарами нашей природы. Представители ассоцианизма, рассуждает Джеймс, может быть, скажут, что это вторичные, производные явления, возникающие из быстрого суммирования чувств удовольствия и неудовольствия, к которым ве-

дут благоприятные или неблагоприятные для нас душевные состояния, причем сумма приятных представлений дает самодовольство, а неприятных — противоположное чувство стыда.

Без сомнения, при чувстве довольства собой мы охотно перебираем в уме все возможные награды за наши заслуги, а разуверившись в самих себе, мы предчувствуем несчастье. Но простое ожидание награды еще не есть самодовольство, а предвидение несчастья не является отчаянием, ибо у каждого из нас имеется еще некоторый постоянный средний тон самочувствия, совершенно не зависящий от наших объективных оснований быть довольными или недовольными. Таким образом, человек, поставленный в весьма неблагоприятные условия жизни, может пребывать в невозмутимом самодовольстве, а человек, который вызывает всеобщее уважение и успех которого в жизни обеспечен, может до конца испытывать недоверие к своим силам.

Впрочем, можно сказать, что нормальным возбудителем самочувствия, по мнению Джеймса, является для человека его благоприятное или неблагоприятное положение в свете — его успех или неуспех. Человек, эмпирическая личность которого имеет широкие пределы, который с помощью собственных сил всегда достигал успеха, с высоким положением в обществе, обеспеченный материально, окруженный друзьями, пользующийся славой, едва ли будет склонен поддаваться страшным сомнениям, едва ли будет относиться к своим силам с тем недоверием, с каким он относился к ним в юности. («Разве я не взрастила сады великого Вавилона?») Между тем лицо, потерпевшее несколько неудач одну за другой, падает духом на половине житейской дороги, проникается болезненной неуверенностью в самом себе и отступает перед препятствиями, вовсе не превосходящими его силы.

Чувства самодовольства и унижения одного рода — их можно считать первичными видами эмоций наряду, например, с гневом и болью. Каждое из них своеобразно отражается на нашей физиономии. При самодовольстве иннервируются разгибающие мышцы, глаза принимают уверенное и торжествующее выражение, походка становится бодрой и несколько покачивающейся, ноздри расширяются и своеобразная улыбка играет на губах. Вся совокупность внешних телесных выражений самодовольства в самом крайнем проявлении наблюдается в домах умалишенных, где всегда можно найти лиц, буквально помешанных на собственном величии. Их самодовольная наружность и чванная походка составляют печальный контраст с полным отсутствием всяких личных человеческих достоинств.

В этих же «замках отчаяния» мы можем встретить яркий образец противоположного типа — добряка, воображающего, что он совершил смертный грех и навек загубил свою душу. Этот тип, униженно пресмыкающийся, уклоняющийся от посторонних наблюдений, не

смеющийся с вами громко говорить и глядеть вам прямо в глаза. Противоположные чувства, подобные страху и гневу, при аналогичных патологических условиях могут возникать без всякой внешней причины. Из ежедневного опыта нам известно, в какой мере барометр нашей самооценки и доверия к себе поднимается и падает в зависимости скорее от чисто органических, чем от рациональных причин, причем эти изменения в наших субъективных показаниях немало не соответствуют изменениям в оценке нашей личности со стороны друзей.

Наши заботы о социальной личности выражаются непосредственно в чувстве любви и дружбы, в желании обращать на себя внимание и вызывать в других изумление, в чувстве ревности, стремлении к соперничеству, жажде славы, влияния и власти. Косвенным образом они проявляются во всех побуждениях к материальным заботам о себе, поскольку последние могут служить средством осуществления общественных целей. Легко видеть, что непосредственные побуждения заботиться о своей социальной личности сводятся к простым инстинктам. В стремлении обращать на себя внимание других характерно то, что его интенсивность несколько не зависит от ценности достойных внимания заслуг данного лица, ценности, которая была бы выражена в сколько-нибудь осязаемой или разумной форме.

Теккерей в одном из своих романов просит читателей сознаться откровенно, не доставит ли каждому из них особенного удовольствия прогулка по улице Pall Mall с двумя герцогами под ручку. Но, не имея герцогов в кругу своих знакомых и не слыша гула завистливых голосов, мы не упускаем и менее значительных случаев обратиться на себя внимание. Есть страстные любители предавать свое имя гласности в газетах — им все равно, в какую газетную рубрику попадет их имя, в разряд ли прибывших и выбывших, частных объявлений, интервью или городских сплетен. За недостатком лучшего они не прочь попасть даже в хронику скандалов. Патологическим примером крайнего стремления к печатной гласности может служить Гито, убийца президента Гарфильда. Умственный горизонт Гито не выходил из газетной сферы. В предсмертной молитве этого несчастного одним из искреннейших выражений было следующее: «Здесьняя газетная пресса в ответе перед Тобой, Господи».

В рубрику «Попечение о духовной личности» Джеймс относит всю совокупность стремлений к духовному прогрессу — умственно-му, нравственному и духовному прогрессу в узком смысле слова. Впрочем, необходимо допустить, что так называемые заботы о своей духовной личности представляют в этом более узком смысле слова лишь заботу о материальной и социальной личности в загробной жизни. В стремлении магометанина попасть в рай или в желании христианина избежать мук ада материальность желаемых

благ сама собой очевидна. С более положительной и утонченной точки зрения на будущую жизнь многие из ее благ (сообщество с усопшими родными и святыми и соприсутствие Божества) суть лишь социальные блага наивысшего порядка. Только стремление к искуплению внутренней (греховной) природы души, к достижению ее безгрешной чистоты в этой или будущей жизни могут считаться заботами о духовной нашей личности в ее чистейшем виде.

Если бы только было возможно, то уж, конечно, никто из нас не отказался бы быть сразу красивым, здоровым, прекрасно одетым человеком, великим силачом, богачом, имеющим миллионный годовой доход, остряком, бонвиваном, покорителем женских сердец и в то же время философом, филантропом, государственным деятелем, военачальником, исследователем Африки, модным поэтом и святым человеком. Но это решительно невозможно. Деятельность миллионера не мирится с идеалом святого; филантроп и бонвиван — понятия несовместимые; душа философа не уживается с душой сердцееда в одной телесной оболочке.

Внешним образом такие различные характеры как будто и в самом деле совместимы в одном человеке. Но стоит действительно развить одно из свойств характера, чтобы оно тотчас заглушило другие. Человек должен тщательно рассмотреть различные стороны своей личности, чтобы искать спасения в развитии глубочайшей, сильнейшей стороны своего Я. Все другие стороны нашего Я призрачны, только одна из них имеет реальное основание в нашем характере, и потому ее развитие обеспечено. Неудачи в развитии этой стороны характера суть действительные неудачи, вызывающие стыд, а успех — настоящий успех, приносящий нам истинную радость.

Личность в информационном обществе

Многочисленные трактовки современной информационной цивилизации редко ставят вопрос о человеческой природе. Компьютерное общество дивно как хорошо. Но можно ли человеку чувствовать себя комфортно в этом социуме? Прилажено ли оно к человеческой природе? Но о каком человеке может идти речь? Не станем останавливаться на образе киборга, человека-робота, которому внедрили электроды в мозг и который великолепно выполняет то, что ему приказали. Такая возможность реальна в условиях прогресса генной инженерии. Оплодотворить искусственно, сохранять зародыш ин витро, производить клоны, осуществлять инкубацию оплодотворения, бесконечно воспроизводить одну и ту же модель, тонко исправлять недостатки плода, оплодотворять женщину неизвестной спермой, сохранять сперму «великих людей»....

Да, теперь есть все возможности для того, чтобы пересотворить человека. Но именно эти призывы современных исследователей, желающих преобразовать человеческую природу, рождают сомнения. Куда мы должны продвигаться? Абсолютно дебильно претендовать на изготовление сотни Эйнштейнов. Грандиозный опыт генной инженерии наталкивается на гигантское препятствие и никто не способен ответить на весьма простой вопрос: можно изобрести человека, но какого идеала мы жаждем? Человека прежде всего умного? Прежде всего религиозного? Образцово мышечного? Физически прекрасно уравновешенного? Альтруиста? Эгоиста? Великолепно интегрированного в коллективе? Прежде всего чувствительного к красоте художника? Прежде всего вооруженного критическим суждением, что позволяет появиться автономной индивидуальности?

Итак, нужно выбирать. Но, может быть, не надо терзаться сомнениями. Пусть новый человек вберет в себя множество хороших качеств. Однако выбор все же необходим. Нельзя, к примеру, соединить в одном образе человека строго рационального и высокодуховного. Когда в романах нам представляют человеческие типы, то явно видна неумеренность в выработке идеального макета. В научно-фантастических же романах рождается ужас перед возможными мутациями человека. Вот человек всемогущий, но при этом болван или гений зла. Ни ученые, ни психологи, ни моралисты, ни философы не способны дать модель идеального человека, которого следует копировать с помощью новых технологий. Но, допустим, мы преодолели эту трудность. Итак, мы знаем наконец, каким должен быть человек, каков он в идеале. Но тут обнаруживается еще одна сложность. Такая запрограммированная модель, воплощающая в себе лучшие качества, оказалась бы лишеной свободы.

Совершенно очевидно, что человек, изготовленный с помощью генной инженерии, смог бы стать сверхчеловеком. Ей не следует изобретать человека. Французский социолог В. Скардилли полагает, что именно технические средства способны создать нового человека, но не напрямую, в как раз через улучшение самой жизни, исторического уклада. Он рассматривает человека как ведущий принцип и конечную цель экономической жизни. Все для человека! По сути дела речь идет об универсальном потребителе. Допустим, глобальная эволюция общества ведет к позитивной мутации человека нашего времени, который будет желать всего на свете, развертывая свой потенциал потребителя. Но разве это действительно идеал человеческий?

По Сократу, человек — не то же самое, что по Будде, и ни тот ни другой не похожи на экономического человека. Что касается достижения посредством постепенного духовного воспитания человека мудрого, уравновешенного, использующего технические мощности для общего блага, то кого мы будем иметь таким образом, когда в его руки, в руки всех станут вкладываться механизмы рас-

тушей мощи? Соблазнительной моделью, возможно, является Прометей, но не исключительно, что и сверхчеловек Ф. Ницше.

Французский философ и социолог *Жак Элюль* (1912—1994) иронизирует. Представим себе картину из трех частей. В центре — человек, четко адаптированный к тому, чтобы хорошо чувствовать себя в мире техники. Левая часть та, которая изображает человека, зачарованного чудесами науки и техники, растущим комфортом жизни. Правая часть та, что рисует развлекающегося человека. Если сложить обе крайние части с центральным панно, у вас сложится представление о человеке, прекрасно уравновешенном, счастливом, щедро одаренном. В здоровом теле — здоровый дух.

В этой картине не обрисованы конфликты. Их нет ни внутри человека, ни в корпорации, где он работает. Что же требуется от человека? Сначала и прежде всего делать пунктуально и тщательно свое дело. Ничего не брать в нагрузку, не путать макеты с изделиями. В этом зачарованном мире политики руководят, администрация управляет. Церковь несет спокойствие, врачи заботятся о больных и стариках. Еще одно требование — надо хорошо потреблять. Человек хорошо зарабатывает, теперь важно, чтобы он воспользовался плодами своего труда. Это его долг, это его единственная императивная обязанность. Если он прекратит потреблять, замедлится ритм, деньги перестанут обращаться, работы будет недостаточно. И наконец, он должен в точности следовать мнениям, которые распространяют средства массовой информации. Информация будет помогать толпам освобождаться от чувства неудовлетворенности за счет ужасного врага — не очень близкого, но очень мощного...

Кто несет ответственность за гигантское разбазаривание ресурсов? Кто будет ответственным в случае ядерной аварии.

В информационном обществе люди страдают от чрезмерной рационализации. Кто должен был предвидеть сползание почвы, сдвинувшее основание плотины, которая прорвалась? Кто должен был точно рассчитать траекторию второй ступени ракетносителя, отделяемой от ракеты? Кто должен был предусмотреть последствия осадков диоксида в карьере? Парадокс состоит в том, что компьютер не может нести ответственность за социальное решение. Это прерогатива людей. Сегодня экспансия компьютерных технологий «отменила» прежние, сугубо человеческие формы ответственности. В прежние времена, если вследствие ошибки навигации корабль тонул, то капитан должен был тонуть вместе с кораблем. В XIX в. если банкир терпел крах, он вынужден был уйти из жизни независимо от того, был ли он жертвой произвольных случайностей или прямым виновником. В наши дни компьютеризации рождает феномен коллективной безответственности.

Может ли человек жить в информационном пространстве? Пока нет серьезных исследований, которые показывали бы благотвор-

ность воздействия новых технологий на психику человека. Напротив, многие исследователи показывают, что повальная компьютеризация преобразует человеческую природу, меняет человеческое сознание. Появляются люди, лишенные эмоционального мира. Это дети эпохи компьютеризации. Общение с новой технологией надо выверять по меркам человека.

Вместе с тем культурфилософские интуиции современных философов и психологов поставили вопрос о радикальной критике всей нашей цивилизации. Нарастание шизоидных тенденций показывает, что невроз нашей культуры отчасти состоит в том, что степень безопасности человека определяется материальным достатком. Дикие животные в природе чувствуют себя безопасно, но у них нет богатств. Похоже, иметь и то и другое — безопасность и благоденствие — невозможно. Материальные потребности привязывают человека к повседневной реальности.

Наша цивилизация такова, что отлучает человека от духовной, идеальной стороны бытия. Человек нашей цивилизации не имеет возможности проникнуть в великую неизвестность — в мир духа. Фундаментальное расщепление личности шизофреника — это расщепление агрессивных влечений и эроса, духовных сил. Родается парадокс — именно шизоид в своем сознании отождествляется со своими духовными чувствами. Здесь появляется возможность радикальной критики всего современного культпроекта. Такое понимание культуры дает импульс для поиска альтернативных форм жизни человечества на путях «здорового общества».

Современные постмодернисты вообще отвергают представление о единстве истории. По их мнению, развертывание всемирной истории предполагает не стирание цивилизационных и культурных особенностей, а сохранение этого своеобразия. Идея открытости истории, ее многовариантности несовместима с жестким представлением о неукоснительном схождении всех культурных матриц в некой усредненной точке, символизирующей магистральный путь развития всего человечества. С этих позиций постмодернисты критикуют линейно-прогрессистскую конструкцию исторического развития. В концепции Ж.-Ф. Лиотара развертывается панорама многообразных цивилизаций, которые имеют различные ценностные ориентации — о значимости природы, жизни, человеческого рода, личности, свободы, демократии, культуры

Ж. Делёз и Ф. Гваттари стремятся выявить бессознательное либидо социально-исторического процесса, не детерминированное рациональным содержанием¹. Постмодернисты хотят обозначить

¹ См.: *Алейник Р.М.* Человек в философском постмодернизме. М., 2006. С. 163.

антропологическую суть исторического процесса, обновить исторический дискурс в целом.

В последние годы появились исследования, которые свидетельствуют о том, что информационное общество способно разрушить человека, изменить его природу, устранить целостность индивида. Длительное пребывание в виртуальной реальности создает эффект дереализации. Человек, грубо говоря, перестает различать действительность и виртуальность. Такие коммуникационные технологии заставляют человека погружаться в мир абсурда. Он должен каким-то образом разместить себя в двух мирах, что и рождает «расщепленность» личности.

В рамках информационной теории современное снижение остроты шизофренических проявлений тоже легко объяснить: весь современный мир коммуникации пропитан двойными информационными посланиями, бейтсоновскими «двойными связками», как губка водою. И шизоидному типу просто легче в нем жить¹.

Как пишут шведы Бард и Зодерквист в книге «Нетократия» (СПб., 2004): «Индивидуум, человек цельный — уходит прочь, прикованный к своему образу, как к тяжелому рюкзаку — и на его место приходит индивид, человек многоликий». Терапии и тренинги в информационном обществе будут направлены на то, чтобы излечить личность от целостности, привести к «контролируемому расслоению личности», одновременно развивая способность к коммуникациям на базе социального (читай — эмоционального) интеллекта. Итак, шизоидность — это идеал для успеха в информационном обществе нетократического типа, его основа и эффективность, новая способность, которую будут прививать шизоаналитики и шизотренеры.

Теперь можно обратиться, судя по всему, к таким моделям культурно-цивилизационного развития, которые вообще не связаны ни с прогрессистскими, ни антипрогрессистскими тенденциями. Речь идет о радикальном переосмыслении социального бытия, об ином понимании человеческой природы, о катапультировании человечества в новое цивилизационное пространство. Такая модель предлагается современной трансперсональной психологией.

Трансперсональные психологи предлагают осуществить грандиозный переворот в умах людей. «Зачем вообще нужен весь этот переворот? Для этого есть серьезные причины, которые связаны со вторым вопросом: что такое дух и какова его природа?»². Трансперсональные психологи предлагают возродить духовные аспекты бы-

¹ См.: Власов Е. Шизофрения // Популярная психология. 2005. № 10. С. 67.

² Гроф С., Гроф К. Духовный кризис. Когда преображение личности становится кризисом. М., 2003. С. 117.

тия, утраченные в результате развития современной дотехнической и технической цивилизации. «Современные исследования сознания показывают, что духовное начало является исконным измерением человеческой психики и мироустройства»¹.

Вопросы для повторения

1. Каковы критерии зрелой личности?
2. Что такое самоактуализация и кто ее анализировал?
3. В чем смысл критики Ассаджиоли данной концепции?
4. Какую роль в жизни человека играют пиковые состояния?
5. Как отражается самооценка на личностном росте?

Библиографический список

1. *Гуревич П.С.* Личностный рост — о чем речь? // Знание. Понимание. Умение. М., 2006, № 2.
2. *Гуревич П.С.* Личностный рост как практическая проблема // Высшее образование для XXI века: IV международная научная конференция. Москва, 18—20 окт. 2007 г.: Доклады и материалы. Секция 1. Духовное развитие человека и содержание высшего образования / Отв. ред. П.С. Гуревич. М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2007.
3. *Ильинский И.М.* Образование и кризис понимания // Знание. Понимание. Умение. М., 2006. № 2.
4. *Котова И.Б.* Психология личности в России. Столетие развития. Ростов н/Д, 1994. С. 45—103, 147—268.
5. *Палей И.М., Магун В.С.* Психологические характеристики личности и предпосылки ее социальных потенциалов // Социальная психология. Л., 1979. С. 90—106.
6. *Петровский А.В.* Личность. Деятельность. Коллектив. М., 1982. С. 213—252.

Темы для докладов и рефератов

1. Личностный рост как практическая проблема.
2. Самооценка в процессе самоактуализации.
3. Принципы самоактуализации.
4. Критический анализ концепции А. Маслоу.
5. Пиковые состояния.

¹ *Гроф С.* Надличностное видение. М., 2002. С. 14.

Внутренний мир личности



П. Пикассо. Портрет Гертруды Стайн

*Не размышляю — с примесью блаженства —
достиг ли я в раздумьях совершенства;
не тереблю за уши интеллект
дабы узнать: я тварь или субъект;
не копошусь в преддверии итога
в непознанном... А просто — верю в Бога.
Но главное, в чем пребываю я:
исследую детали Бытия!
Не для того, чтоб в оных убедиться,
а для того, чтоб ими насладиться...
Воробышек в снегу, на ветке ржавый лист.
Певушки голосок и сильный ветра свист.
Я призван восторгаться, потакать отваге
и рисовать узоры... на снегу бумаги.*

Глеб Горбовский

Богатство внутреннего мира человека

Человеческая субъективность — это философское понятие, выражающее внутренний мир человека, его духовность, а также мотивы и смысл поведения личности. Под человеческой субъективностью понимаются богатство внутреннего мира человека, разнообразие и глубина его интеллекта, воли и чувств. Это понятие выражает неповторимость человеческой индивидуальности, выступающей в качестве носителя уникальных воззрений, переживаний и побуждений. В современной литературе содержание индивидуальности, уникальность личности нередко обозначают другими понятиями, например, духовность, личностный мир, ментальность.

Субъективность — атрибутивное качество субъекта. Соответственно, многое в понимании проблемы зависит от трактовки слова «субъект».

Субъект (от *лат.* *subjectus* — лежащий в основе, где *sub* — под и *jacio* — бросаю, кладу в основание) — активное начало, носитель предметно-практической деятельности и познания, источник и тво-

рец активности, направленной на объект. В истории психологии и философии употреблялся в различных смыслах и обозначал в известной мере различные контексты исследования.

Выявление смысла понятия «субъект» важно для того, чтобы отграничить его от других понятий, бытующих в психологии и философии — «индивид», «личность», «человек». С этой точки зрения нужно отметить, что данное понятие вошло в психологию в то время, когда она развивалась в лоне философии. Разумеется, в новой дисциплине оно подверглось определенным модификациям, однако, как мне кажется, сохранило свой основной смысл.

Например, Аристотель выражал через это понятие и индивидуальное бытие, и материю — неоформленную субстанцию. Средневековая схоластика использует это понятие для обозначения того реального, что существует в самих вещах. Противоположный смысл имело понятие объекта, которым выражалось то, что существует лишь в интеллекте.

В античном сознании человеческая субъективность отождествляется с единством разума, воли и чувства. Отличие одного человека от другого обозначалось как развитая или недостаточно развитая субъективность. При этом мыслители исходили из воззрения, согласно которому человека можно рассматривать как принципиально нецелостное создание. Человек выступает субъектом общественного деяния лишь в той мере, в какой он воспроизводит логику целостности. Человеку присущ разум. Однако он наделен также волей и чувствами. Находятся ли эти компоненты души в состоянии некоей гармонии? Отнюдь нет. Напротив, доводы рассудка нередко опрокидываются аффективными порывами, волевые импульсы не имеют никаких интеллектуальных резонансов, а чувства зачастую оказываются выражением безволия.

Примером таких глубочайших человеческих метаний служат различные коллизии, отраженные в древнегреческих трагедиях. Греческую трагедию называют «трагедией рока». Жизнь каждого predetermined судьбой. Убегая от нее, человек идет ей навстречу. Именно так случилось с Эдипом (Софокл, «Эдип-царь»). Как отмечает В.С. Библер, в трагедии присутствует полное приятие рока, своего места и роли в исполнении космически завязанной судьбы. Здесь же акме целостной индивидуальной ответственности за этот поступок, и тот и другой полюс не могут быть отторгнуты и вычеркнуты из (античной) нравственной архитектоники.

Я должен отвечать за — не мной начатый, не мной завязанный — рок; я должен отвечать за поступок, мной — в полной мере сознания совершенный; за поступок, в котором я (индивид) завязываю и —

способен развязать, избыток роковые связки человеческих судеб. Но коль скоро это так, то мой поступок безусловно трагедийен, и — как бы ни поступил — нарушение второго полюса данной коллизии снова и снова делает меня виновным, вторгает меня в напряжение нравственных перипетий. Античный индивид нравствен только в такой трагедийной перипетийности своего поступка¹.

Раскрывая смысл понятия «человеческая субъективность», В.С. Библер отмечает, что в душе индивида всегда существует точечное и крайне неустойчивое (каждый миг нарушаемое и вновь восстанавливаемое) равновесие между мгновением земной жизни — краткой, суетной, смертной, временной — и неподвижными веками потустороннего бытия — вечностью небесного возмездия. Краткая земная жизнь, как бы преходяща и тленна она ни была, определяет все события (или отсутствие событий) жизни вечной. В этом смысле земное время равнозначно вечности. Даже, как исток и основание всех форм вечности, странно и трагично сверхзначимо.

Формами выражения человеческой субъективности в античной философии служили различные понятия. В философии Гераклита, например, она предстает в виде идеи Логоса, который пронизывает все сущее, у Анаксагора — это Нус, у Платона — мир идей и т.д. Нус, Логос выступали в качестве целевых действующих причин. В то же время они олицетворяли собой образы сил и возможностей как всего космоса, так и человека. В последнем случае они выражали человеческую субъективность, т.е. его потенциал, реализуемый в творчестве. Таким образом, понятие «субъективность» отражало способность человека быть субъектом, что отличало его, скажем, от раба, вещи, орудия.

Характеризуя взгляды Гераклита на человеческую субъективность, М. Гершензон пишет: «Нет противоположности между душой и телом, тело возникает из огня и непрерывно из него образуется, то есть сама душа в меру своего разгорания и остывания формирует тело. Отдельная человеческая душа, как и душа мира, — огонь, и она живет в непрерывных температурных измерениях, совершающихся не случайно, а закономерно по неисповедимой воле Логоса»².

Иная трактовка субъективности и субъекта рождается в средневековом сознании. Субъективность отождествляется с индивидуальной мерой сопричастности человека божественному началу. Человек обретает свою сущность в Боге. Чем дальше и глубже продвигается

¹ Библер В.С. Нравственность. Культура. Современность. Философское размышление о жизненных проблемах. М., 1988. С. 9.

² Гершензон М. Гольфстрем // Лики культуры. Альманах. Т. 1. М., 1995. С. 13.

этот процесс, тем более развитой оказывается человеческая субъективность. Согласно Августину Блаженному вся дохристианская философия была подвержена одной ошибке и заражена одной и той же ересью: она превозносила власть разума как высшую силу человека. Но то, что сам разум — одна из наиболее сомнительных и неопределенных вещей в мире, человеку не дано знать, покуда он не просвещен особым божественным откровением.

Разум не может указать нам путь к ясности, истине и мудрости, ибо значение его темно, а происхождение таинственно, и эта тайна постижима лишь христианским откровением. Разум, по Августину, имеет не простую и единую, а скорее двоякую и составную природу. Человек был создан по образу Божию. И в самом первоначальном состоянии — в том, в котором он вышел из Божественных рук, был равен своему прототипу. Но это было утрачено им после грехопадения Адама. С того момента вся первоначальная мощь разума померкла. А сам по себе, наедине с собой и своими собственными возможностями он не способен найти путь назад, перестроить себя своими силами и вернуться к своей изначально чистой сущности¹.

В Новое время человеческая реальность распадается на множество вещных форм. Это приводит к крушению целостного мироощущения человека. Он рассматривается отныне не во всем богатстве своего внутреннего мира, а как агент познания. Субъект-объектные отношения толкуются прежде всего в гносеологическом плане. Под субъектом отныне понимается активно действующий и познающий, обладающий сознанием и волей человек. Разум же воспринимается как стержень человеческой субъективности. Мышление — существенная характеристика индивида. Пользование им приравнивается к проявлению субъектной активности.

Только в XVII в. понятие приобретает современный смысл, как обозначение психолого-познавательного Я, которое противостоит другому понятию — не-Я, предмету, объекту. Субъект направляет на объект свое познание или действие. Он выступает как «субъект познания» или «субъект действия». Такое истолкование понятия мы находим у Декарта, который использовал резкое противопоставление субъекта и объекта для анализа самого феномена знания и, в частности, для обоснования достоверности знания. Декарт утверждал несомненность существования субъекта. Разностороннее исследование субъекта явилось толчком для развертывания интенсивного изучения условий и форм познавательного процесса. Субъект в этом историческом контексте — это человек, который вступает в контакт

¹ Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 453.

с миром, изменяя при этом предметную обстановку своего бытия и самого себя в процессе воплощения практических и духовно-теоретических целей. И до Декарта, и при нем, и после него можно было добросовестно и сознательно сомневаться в существовании духа, или мыслящей субстанции. Однако не было никакого колебания в том, что существует некая психическая наличность, испытываемые ощущения и чувствования, представления и понятия, усилия и хотения, которые проявляются как сознаваемые состояния или как душевные процессы.

В просветительском сознании XVIII в. понятие субъективности значительно расширяется. Оно включает в себя все богатство чувств и волевых порывов. Вместе с тем показывается, что внутренние импульсы человека могут быть разрозненными и крайне противоречивыми. Есть, однако, некое всепроникающее средство, которое позволяет преодолеть эту разногласию — разум. Он помогает смирять страсти, направлять в должную сторону волевые порывы. Так, человек, по сути дела, растворился в формах собственного функционирования как субстрата чувств, ощущений и опыта. Э. Свёденборг подчеркивал связь телесности и внутреннего мира человека. Он считал, что различные силы и свойства души находятся в связи с органами тела. Весь внешний облик человека соответствует, таким образом, его внутреннему миру. Душа при этом рассматривается как внутренний мир человека. Кант, критикуя Свёденборга, оценивал душу как некое постоянство, как способность восприятия и мышления, как внутреннее чувство.

Кант значительно расширил представление о человеческой субъективности. Во-первых, он детально рассмотрел различие разума и рассудка. Кроме того, Кант подчеркивал спонтанность внутреннего мира человека. В противопоставлении этих двух типов рассудка заключена постановка вопроса о диалектическом типе мышления, которая оказала влияние на Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гёте. Таким образом, в классической немецкой философии субъективность отождествлялась со всем, что относится к субъекту, его мышлению и психологическому состоянию¹. Человеческая субъективность формируется взглядами, интересами, вкусами. Важнейший компонент внутреннего мира человека — это его собственное представление о себе. «То, что человек может иметь представление о своем Я, бесконечно возвышает его над другими существами, живущими на Земле» (Кант). В этом отношении у человека есть, по Канту, три рода притязаний — притязание рассудка, притязание вкуса и притязание практического интереса.

¹ См.: *Коплстон Ф.* От Фихте до Ницше. М., 2004.

Кант раскрыл важнейшие законы внутри организации субъекта, чтобы обеспечить всеобщее и необходимое знание. Теперь предметом изучения стал субъект внутреннего мира. Возникло понимание субъекта как потенции психологического бытия. Понятие Я, или субъекта, имеет то свойство, что оно связывается со всеми прочими мысленными фактами (или данными состояниями) как привходящий, вторичный акт. Как функция неопределенного рода психических фактов, это Я, естественно, выделяется из совокупности фактов сознания и принимает вид чего-то самостоятельного. Возникает представление, что логический субъект сознаваемого ряда явлений есть выражение чего-то более реального, чем эти явления.

Представители просветительской и рационалистической философии считали, что моральные установки формируются на основе разумности. Человек, используя присущий ему дар мыслителя, отбирает для себя такие святыни, которые строятся на основе рациональности. Нравственное поведение, следовательно, непременно учитывает доводы рассудка, последний, в свою очередь, обращается к истинам науки.

Эти установки классической философской традиции Шопенгауэр отвергает. Разум и чувства мало заботят немецкого мыслителя. Человеческая психика кажется ему гораздо более неисчерпаемой, поскольку она включает в себя неосознаваемые побуждения и переживания. Кроме того, человеком, как всем сущим, руководит воля. Волевой компонент человеческой субъективности Шопенгауэр оценивает как всепроникающий, державный.

В.С. Соловьев подчеркивал, что по первоначальному человеческому воззрению, реальный субъект психической жизни, настоящее наше Я, или мы сами, это телесный организм. Однако это не так. Декартовского субъекта мышления русский философ называет самозванцем без философского паспорта. На почве наличной действительности нет повода приписывать субъекту сознания как таковому другой реальности, кроме феноменологической. Субъект — это канал, через который проходит поток психического бытия. Подлинный субъект внутреннего мира, по словам В.С. Соловьева, нам еще не дается.

Надличностные структуры

В новейшее время, начиная с Шопенгауэра, понятие субъекта перестает играть главенствующую роль в философии. Человек рассматривается не только как познающее существо, но и как существо волящее, вовлеченное в поток жизни, в котором познание оказывает

ся не столь уж значимым. В этот период понятие субъекта постепенно вытесняется другими категориями — личность, человек, индивид. Однако после возникновения психологии как самостоятельной дисциплины интерес к категории субъекта возобновился. Теперь это понятие обрело обобщающий смысл как обозначение целостности действующего, активного человека или группы в качестве источника познания и преобразования реальности. В качестве субъекта стали рассматриваться не только отдельные индивиды, но и их группы, классы, государство.

Однако социальная практика минувшего столетия показала, что стремление сконструировать социальные онтологии, иначе говоря, схемы социального бытия, отвлекаясь от человеческих индивидов как субъектов исторического процесса, рождает неразрешимые противоречия, вызванные устранением активности и энергии реальных людей. В качестве субъектов действия оказываются некие надличностные структуры.

Если классическая немецкая философия отдавала предпочтение всеобщему перед особенным, то Кьеркегор подверг этот постулат переоценке. Он утверждает, что индивидуальная, необычная уникальность субъективности раскрывается в религиозном опыте, в вере. Человеческая субъективность охватывает все — от великого до незначительного. «Единичный индивид, будучи непосредственно определенным чувственно и душевно, есть сокрытое. Его этическая задача состоит в том, чтобы выбраться из этой сокрытости, в том, чтобы стать явленным во всеобщем».

Проблемы духовности, развитой человеческой субъективности волновали русских религиозных мыслителей. В.С. Соловьев утверждал, что животная жизнь в человеке должна быть подчинена духовной. Это высшее сознание, или внутренняя самооценка, ставит человека в определенное отношение к целому мировому процессу как деятельного участника в его цели. «Духовное начало в том виде, в каком оно непосредственно является нашему настоящему сознанию, есть только особое течение или процесс в нашей жизни, направленный к тому, чтобы ощутить во всем нашем бытии разумную идею добра»¹. По мнению В.С. Соловьева, человеческая субъективность проявляется в трех главных моментах: внутреннее саморазличение духа от плоти, реальное отстаивание духом своей независимости и преобладание духа над природой, или устранение дурного плотского начала как такового. «Преобладание духа над плотью необходимо для сохранения нравственного достоинства человека»².

¹ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 140.

² Там же. С. 151.

Эти идеи находят свое развитие в работах Н.А. Бердяева. «Завоевание духовности, — писал он, — есть главная задача человеческой жизни». Духовность — не составная часть человеческой природы, а высшая качественная ценность. Она есть задача, поставленная человеком в отношении к жизни. Парадокс в том, что рост духовности осуществляется заключенной в человеке духовной же силой, этот рост не может быть результатом недуховных состояний. Пробуждение духовной силы предполагает, что она в скрытом, непробужденном состоянии была всегда.

Духовность образует и поддерживает личность в человеке. Дух, по словам Бердяева, есть начало, поддерживающее единство личности. Человек должен все время совершать творческий акт в отношении к самому себе. В этом акте происходит самосознание личности. Это есть постоянная борьба со множественностью ложных Я в человеке.

Обращаясь к проблеме человеческой субъективности, С.Л. Франк отвергал резкое противопоставление «внутреннего» мира человека «внешнему». Он утверждал, что не следует понимать душевное бытие как некую обособленную «субъективную» сферу, замкнутую где-то «внутри нас». Он указывал при этом на «бездонность» субъективной сферы.

Психоанализ и экзистенциализм значительно расширили представление о человеческой субъективности. Вместе с тем в прошлом столетии заговорили о крахе духовности, об обнищании внутреннего мира человека. Э. Фромм отметил, что с развитием «новой науки» религия в ее традиционных формах стала терять значение, в результате чего возникла опасность утраты многих ценностей.

Человеческая субъективность выражает прежде всего автономность разума, воли и чувств. В истории философии эти сферы не всегда оценивались как самодостаточные. Идея независимости и особенности различных испостасей человеческой субъективности постепенно входила в сознание европейских мыслителей. В настоящее время философы рассматривают глубинные, трудноутолимые связи между различными сферами человеческой субъективности.

Слово «духовный» Ассаджиоли относит не только к переживаниям, традиционно рассматриваемым как религиозные, но и ко всем состояниям осознания, всем человеческим функциям и проявлениям, общей чертой которых является отношение к ценностям более высоким, чем обычные, к таким как этические, эстетические, героические, гуманистические или альтруистические ценности.

Ассаджиоли понимает такие переживания высших ценностей как исходящие из сверхсознательных уровней человеческого существования. Сверхсознание может рассматриваться как более высокий аналог низшего бессознательного, столь хорошо описанного Фрейд-

дом и его последователями. В качестве высшего объединяющего центра для сверхсознательного и жизни индивида в целом выступает надличностная, или высшая, самость. Таким образом, духовные переживания могут ограничиваться областями сверхсознательного или же включать в себя осознание самости. Это осознание постепенно развивается в самореализацию — отождествление Я с надличностной самостью.

В современной психологической литературе понятие субъекта во многом сближается с понятием личности. Так же как и личность, субъект не рождается, а становится им в процессе своей деятельности, общения и других видов активности. Субъект — это человек на высшем уровне активности, целостности (системности), автономности. Эти же признаки могут относиться к людям в целом, если они рассматриваются в качестве субъекта. Исследования К.А. Абульхановой, А.Л. Журавлева, Е.А. Сергиенко, В.И. Слободчикова и других показывают, как различные типы личностей и групп становятся субъектами.

Субъект оценивается в качестве наиболее широкого, всеохватного понятия человека, которое обобщенно раскрывает неразрывно развивающееся единство всех его качеств: природных, социальных, общественных, индивидуальных. В этом контексте понятие личности становится менее широким. Субъектом становится человек по мере того, как он, будучи еще ребенком, подростком, начинает выделять себя из окружающей действительности и противопоставлять себя ей как объекту действия, познания и созерцания¹. Целостность (системность) индивидуального и группового субъекта составляет основу единства всех видов его активности и, в частности, неразрывных взаимосвязей теории, эмпирии и практики в процессе развития познавательной деятельности.

В современной психологии понятие субъекта используется в нескольких значениях.

1. Человек в процессе своего становления.
2. Человек, который проявляет активность по отношению к окружающему его миру. В этом случае индивид оказывается субъектом деятельности, а окружающий мир — объектом его деятельности.
3. Человек, рассматриваемый по отношению к другому человеку — тому, кто взаимодействует с ним. При этом другой может выполнять роль объекта воздействия. Однако процесс коммуникации может рассматриваться и в качестве общения двух равноправных людей. В этом смысле процесс общения толкуется через бахтинское понятие «Другой», иначе говоря, диалогически.

¹ См.: Психология индивидуального и группового субъекта / Под ред. А.В. Брушлинского. М., 2002.

4. Носитель внутреннего, психологического мира человека, который соприкасается с внешним миром. В этом случае субъективное противопоставляется объективному.

5. Субъект исторический, обозначающий ту или иную коллективную общность (группу, класс, народ). Это понятие в данном случае воплощает в себе вектор исторической эволюции и питающую его энергию. В этом смысле писал об историческом субъекте Гегель.

Понятие субъекта в классическом рационализме и неклассике

Если сравнивать трактовку субъекта в классической философии и постмодерне, то можно отметить, что сама проблема трактуется в этих течениях по-разному. Наиболее развернутую характеристику классического рационализма находим у М.К. Мамардашвили. Он выделял следующие признаки этого рационализма:

- представление о «прозрачности» для познающего субъекта собственного сознания;
- представление о непрерывном совершенствовании предзаданных свойств разума в истории;
- идею сводимости всех слоев и уровней сознания к некоторому единому рациональному центру (наподобие трансцендентального единства апперцепции по Канту). Классическая философия выработала умозрительную конструкцию так называемого рефлексивного сознания, выступающего в качестве философского способа постижения структур объективного мира.

Согласно Мамардашвили, любой акт познания уже содержит в себе какие-то философские акты независимо от того, знаем мы об этом или не знаем. И именно они являются предметом реальной, или натуральной, философии, представителем которой он себя считал¹. Чтобы познать мир, необходимо, с позиций философской классики, обеспечить такую познавательную операцию, которая схватывала бы объект познания разносторонне и одновременно.

В процессе познания наше предметное представление об объекте не только уточняется, что характеризует чистоту гносеологии, но и очищается от всего нетипичного, неглавного, несущественного. Такова, в частности, идея Канта о «чистом разуме». Причем такой процесс «упорядочивания» внутреннего мира опыта субъекта имел

¹ См.: Мамардашвили М.К. Сознание как философская проблема // Вопросы философии. 1990. № 10.

отношение не только к нему как инициатору познания. Он выражал также и картину мира. Сам познавательный акт мыслился в категориях десубъективизации, т.е. освобождения гносеологического содержания от всего личного, уникального, субъективного. Назначение субъекта заключалось в том, чтобы освободить процесс познания от всего индивидуального и направить поиск на объективное, значимое в целом, а не в плане личного опыта. Человеческая субъективность соотносилась с универсально значимым и потому рассматривалась как инстанция, способная выразить абсолютную истину. Таким образом, субъект рассматривался как абсолютный наблюдатель, который гарантировал познанию точность гносеологических содержаний. Такая установка может быть прослежена в контексте всей философской классики.

Этот принцип подвергается переоценке уже в философии неклассики. Представление о классическом субъекте, о субъектно-объектных отношениях начинает утрачиваться. Постнеклассика же вообще приступила к ликвидации субъекта и созданию особой версии «бессубъектной» философии. «Философская классика мыслила субъекта-наблюдателя как находящегося в точке, не имеющей собственной плотности и являющейся поэтому точкой прозрачности для всего остального. В ней все как бы просвечивается, а сама она не имеет тела и не вносит своих эффектов. А вот неклассическая философия показала, что субъект всегда находится не вне, а внутри мыслимого, вовлечен в то, что он собирается помыслить. Отсюда и возникает герменевтическая ситуация для сознания, суть которой в осознании изначальной взаимопринадлежности субъекта и объекта, а не их противостояние в виде субъект-объектной (S—O) дихотомии. Не случайно, что именно герменевтика приходит в XX в. на смену четкому бинаризму S—O оппозиции, являвшейся поистине семантическим стержнем классической философии, предметно-семантически и структурно организовывавшем все пространство философского мышления, приходит утрата ею своего основополагающего статуса. Задается такой вектор философствования, внутри которого невозможно задать эту жесткую дихотомию¹.

Так возникла идея жертвы, согласно которой субъект познания оказывался устраненным. Все познавательные и социальные проекты постмодернизма строятся на представлении об отказе от феномена субъекта. Таким образом, исторически понятие субъекта во многом меняло свое содержание. Однако оно сохранилось в современной психологии в качестве одного из важнейших понятий современного гуманитарного знания.

¹ См.: Румянцева Т.Г. Классика — неклассика — постнеклассика // Постмодернизм. Новейший философский словарь. Минск, 2007. С. 232.

Философская антропология начинается сегодня далеко от прежних концепций понимания человеческого в терминах универсальной и вневременной человеческой природы. Она уже не занимается поиском сущностей человеческого, а постигает людей в их индивидуальности и сложности, динамичной взаимосвязанности с другими, взаимодействии в них возможности, свободы и личностной напряженности. Экзистенциализм сходным образом замещает понятие «человеческой природы» понятием «человеческое условие».

У человека нет преддетерминированной сущности, поскольку человеку свободен, но его свобода конечна (как утверждает П. Тиллих). Он может действовать внутри общего человеческого условия — необходимости вырабатывать существование личности в отношении к другим личностям и к внечеловеческому миру, осознавая одиночество, возможности и смерть. Эти подходы представляют радикальные изменения в нашем видении человека и ведут к далеко идущим выводам, которые лишь начинают проявляться. Тем не менее критическая задача современной философии в отношении понятия человеческой природы не может остановиться на этом.

Возможность взаимных отношений между личностями как продолжение, а не противоречие индивидуальной свободы несовместимо с теориями личности, которые видят человека прежде всего как удовлетворяющего потребности, или же в понятиях его особого статуса или ролевых отношений к себе, равно как с теориями, в центре которых снятие напряжения, возврат к покою и самосохранению.

Наше время больше, чем что-либо иное, отличает овладение и управление внешним миром и почти полное забвение мира внутреннего. Если оценивать эволюцию человека с точки зрения познания внешнего мира, то мы во многих отношениях переживаем прогресс. Но если мы в своей оценке исходим из внутреннего мира и единства внутреннего и внешнего, то результат должен быть совершенно другим.

Феноменологическая значимость терминов «внешний» и «внутренний» весьма невелика. Но во всей этой области человек ограничен чисто вербальными средствами: слова — это просто палец, указывающий на луну. Одна из трудностей обсуждения этой темы в наши дни заключается в том, что само существование внутренних реалий ставится под сомнение.

Внутренний мир и духовность

Под «внутренним» я подразумеваю все те реалии, которые обычно не имеют «внешнего», «объективного существования», — реалии воображения, сновидений, фантазий, трансов, реалии состояний меди-

тации и созерцания, реалии, о которых человек по большей части не имеет ни малейшей непосредственной осведомленности.

Например, в Библии нигде нет ни одного довода в пользу существования богов, демонов или ангелов. Людям не было необходимости сначала поверить в существование в Бога — они непосредственно переживали Его Присутствие, и то же самое справедливо в отношении иных духовных сущностей. Вопрос был не в том, существует ли Бог, а в том, является ли этот конкретный бог величайшим Богом из всех, или единственным Богом; а также в том, как соотносятся друг с другом другие духовные агенты. Сегодняшние же публичные дебаты вовсе не о том, можно ли верить в Бога, не о конкретном месте иных духов в духовной иерархии, а о том, существуют ли вообще Бог или духовные сущности и существовали ли они когда-либо.

Сегодня душевное здоровье, судя по всему, в значительной мере определяется способностью адаптироваться к внешнему миру — межличностному миру и сфере человеческих сообществ. А поскольку этот внешний человеческий мир почти целиком и полностью отчужден от мира внутреннего, то любое непосредственное осознание внутреннего мира заведомо чревато серьезными опасностями.

Но поскольку общество, само того не ведая, испытывает голод по внутреннему, то потребность людей в вызывании этого внутреннего «безопасным» образом, так чтобы все-таки не повредить свою душу, поистине огромна, — в то время как амбивалентность в равной степени сильна. Что же тут удивляться, что перечень людей искусства, потерпевших кораблекрушение на этих рифах за последнее, скажем, 150 лет, столь длинен — Гельдерлин, Джон Клэйр, Рембо, Ван Гог, Энтонин Арто, Ницше, Стринберг, Мюнк, Барток, Шуман, Бюхнер, Эзра Паунд.

Те, кто выжил, обладали значительными качествами: способностью к соблюдению тайны, к хитрости, к лукавству — к сугубо реалистической оценке того риска, которому они подвергались не только со стороны духовных сфер, посещаемых ими, но от ненависти сограждан ко всякому подобного рода исканиям.

Давайте же их вылечим Поэта, который ошибочно принимает реальную женщину за свою Музу и соответственно поступает... Или юношу, отправляющегося в плавание на яхте в поисках Бога...

Внешнее, лишённое всякого света внутреннего, пребывает во тьме. Мы живем в эпоху тьмы. Состояние внешней тьмы — это состояние греха, т.е. состояния отстранения, или отчуждения, от Внутреннего Света. Некоторые действия приводят к большему отчуждению, некоторые другие помогают нам не быть столь отчужденным. Первое — зло, второе — благо.

Способов потерять свой путь — легион. Из них безумие — определено не самый однозначный. Антибезумие психиатрии Крепелина является точным двойником «официального» психоза и, несомненно, оно столь же безумно, если под безумием понимать любое радикальное отчуждение от субъективной или объективной истины. Вспомним объективное безумие Кьеркегора.

Мы действуем в соответствии с тем, как мы воспринимаем мир. Мы ведем себя в соответствии с нашим представлением о том, что так, а что не так. То есть каждый человек является более или менее наивным онтологом. У каждого человека есть своя точка зрения относительно того, что есть, а чего нет.

Мне представляется несомненным, что за последнюю тысячу лет произошли глубокие изменения в человеческом опыте. В некотором отношении они даже более очевидны, чем изменения в структуре человеческого изменения. Есть все основания полагать, что в прежние времена для человека было естественным непосредственное переживание Бога. Вера была не вопросом уверенности в Его существовании, а доверием к Его присутствию, которое переживалось и познавалось как существующее в качестве самоочевидной данности. Представляется весьма вероятным, что в наше время гораздо больше людей переживают не присутствие Бога и не присутствие его отсутствия, а отсутствие его присутствия.

Нам требуется история феноменов, а не просто большее количество феноменов истории. Пока наши светские психотерапевты часто оказываются в роли слепцов, ведущих тех, кто слеп наполовину.

Фонтан еще не перестал играть. Пламя еще сияет, Река продолжает течь, Родник еще не иссяк и Свет не померк. Но между Ним и нами — покров, больше похожий на бетонную стену в пятьдесят футов толщиной. Бог сокрытый. Или мы сами сокрыты...

Почти все в наше время направлено на категоризацию и изоляцию этой реальности от объективных фактов. Это действительно бетонная стена. Интеллектуально, эмоционально, в межличностном взаимодействии, организационно, интуитивно и теоретически нам приходится пробиваться через эту стену, хотя и с риском хаоса, безумия и смерти. Ибо с этой стороны стены это риск. Нет никаких гарантий, никакой уверенности.

Многие люди готовы иметь веру в смысле научно необоснованного доверия к непроверенной гипотезе. У очень немногих хватает веры, чтобы эту гипотезу проверить. Многие люди принимают на веру то, что они переживают. Но лишь очень немногих их переживания сделали верующими. Павел из Тарса был схвачен за шиворот, брошен оземь и ослеплен на три дня. Непосредственный опыт был самоподтверждающим.

Мы живем в светском мире. Чтобы приспособиться к этому миру, ребенок отвлекается от своего экстаза. От нас ждут, чтобы мы были верующими, утратив непосредственное переживание Духа. Но эта вера становится убеждением в неочевидной реальности. Существует пророчество, что придет время, когда на земле настанет голод, «не голод о хлебе и не жажда воды, — но голод услышать Слово Божье». Это время пришло.

Вопросы для повторения

1. Какое содержание включает в себе понятие субъекта в психологии?
2. Как понимал данный термин Аристотель?
3. В каком соотношении находятся разные компоненты человеческой субъективности?
4. Какова трактовка субъективности у Гераклита в изложении М. Гершензона?
5. Почему со временем в качестве субъекта стали рассматриваться не только индивиды?
6. Что писал Р. Лэинг о внутреннем опыте личности?

Библиографический список

1. *Библер В.С.* Нравственность. Культура. Современность. Философское размышление о жизненных проблемах. М., 1988.
2. *Гершензон М.* Гольфстрем // Лики культуры. Альманах. Том первый. М., 1995.
3. *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М., 1998.
4. *Мамардашвили М.К.* Сознание как философская проблема // Вопросы философии. 1990. № 10.
5. Психология индивидуального и группового субъекта / Под ред. А.В. Брушлинского. М., 2002.
6. *Румянцева Т.Г.* Классика — неклассика — постнеклассика // Постмодернизм. Новейший философский словарь. Минск, 2007.

Темы докладов и рефератов

1. Внутренний мир человека.
2. Субъект как понятие психологии.
3. Понятие субъекта в классическом рационализме.
4. Понятие субъекта в не-классике.
5. Духовность и человеческая субъективность.

*Мы загадочно разные.
Пусть неверно, безбожно, —
нет всеобщего равенства,
и оно невозможно.*

Римма Казакова

Типология Гиппократа

Давным-давно было замечено, что люди не похожи друг на друга не только по внешности, но и по поведению, по внутреннему миру. Возникло естественное стремление каким-то образом выделить наиболее характерные типы. Но что взять в качестве основания для такой типологии?

Астрология представляет «львов» и «близнецов», «стрельцов» и «водолеев», восточные гороскопы — «крыс», «петухов», «собак», «драконов».

Размышляя над этой проблемой, античные ученые ввели понятие темперамента. У каждого человека свой темп и ритм психических процессов. Один, к примеру, вялый, другой, наоборот, всегда активный, динамичный. Стало быть, у них разный темперамент.

Известно, что с древних времен делались неоднократные попытки свести многочисленные различия между человеческими индивидуальностями к определенным категориям. В то же время, наблюдались усилия отойти от единообразия в характеристике свойств человека путем заострения определенных типических различий. Наиболее важной была классификация, предложенная Клавдием Галеном, греческим доктором, жившим во II в. н.э. Он выделял четыре основных темперамента: сангвиник, флегматик, холерик и меланхолик. Идея, лежащая в основе такого деления, восходит к V в. до н.э., к учению Гиппократа о том, что человеческое тело состоит из четырех элементов: воздуха, воды, огня и земли. В соответствии с этими элементами выделялись четыре субстанции: кровь, флегма, желтая и черная желчь.

Идея Галена заключалась в том, что сообразно с изменениями этих четырех субстанций все люди могут быть разделены на четыре класса. Тот, у кого преобладает преобладание крови, принадлежит к типу сангвников; преобладание флегмы относит к флегматическому типу; желтая желчь делает человека холериком, а черная желчь приводит к появлению меланхолического типа. Эти различия в темпераменте выдержали испытание временем, хотя потребовалось много веков, прежде чем они были заменены физиологической теорией.

Холерик — носитель определенного характера, выделяемого по типу темперамента.

Нестабильная личность, обидчив, возбужден, несдержан. Человек быстрый, порывистый, способный отдаваться делу с исключительной страстностью, склонный к бурным эмоциональным вспышкам, резким сменам настроений. Может быть иногда агрессивен, но работоспособность и настроение нестабильны, цикличны.

У холерика, по мнению Канта, преобладает чувство того возвышенного, которое можно назвать великолепием. Собственно говоря, это только обманчивый блеск возвышенного и лишь яркая окраска, скрывающая внутреннее содержание вещи или лица, быть может, плохое и пошлое, — окраска, своей внешностью вводящая в заблуждение и умиляющая. Подобно тому как здание, на котором изображены как бы высеченные камни, холерик производит столь же благородное впечатление, как если бы оно действительно было сложено из таких камней, а прилепленные карнизы и пилястры создают видимость прочности, хотя они не имеют опоры и ничего не поддерживают, хотя они так же блистают и показательны добродетели, мишура мудрости и приукрашенные заслуги.

Холерик, считает Кант, судит о собственном значении и значении своих дел и поступков по тому, как они бросаются в глаза. К внутреннему качеству и движущим причинам, содержащимся в самом предмете, он равнодушен, его не греет искренняя доброжелательность и не трогает уважение. Его поведение неестественно. Он должен уметь становиться на самые различные точки зрения, чтобы с позиции разных наблюдателей судить о своем положении: ведь ему важно не то, что он есть, а то, чем он кажется. Поэтому он должен хорошо знать, как его поведение действует на общепринятые вкусы и каковы впечатления, которые он создает о себе у других. Так как в этой хитрой внимательности он должен непременно оставаться хладнокровным и не давать ослепить себя любовью, состраданием и отзывчивостью, то он не сможет избежать также и многих глупостей, которые совершает сангвник, находящийся во власти непосредственных чувств, и многих неприятностей, которые испытывает тот же сангвник.

Поэтому холерик обычно кажется более рассудительным, чем он есть на самом деле. Его благорасположение есть в сущности, по мнению Канта, вежливость, проявляемое им уважение — церемония, его любовь — надуманная лесть. Он всегда полон самим собой, принимает ли он вид возлюбленного или друга (в действительности он ни тот ни другой). Он старается блистать, следуя моде; но так как все в нем неестественно и деланно, то он остается неуклюжим и неповоротливым. Он действует по принципам в гораздо большей мере, чем сангвиник, побуждаемый лишь случайными впечатлениями; но это принципы не добродетели, а чести; он лишен чувства красоты или достоинства поступков и считается лишь с мнением окружающих. Впрочем, так как поведение его, поскольку не обращают внимания на то, чем оно вызвано, почти столь же общеплезно, как и сама добродетель, то обыкновенная публика его столь же глубоко уважает, как и человека добродетельного.

Однако от более проницательных глаз холерик тщательно скрывается, потому что хорошо знает, что если раскроются тайные пружины его честолюбия, он потеряет всякое к себе уважение. Поэтому он весьма склонен притворяться, в религии лицемерен, в обращении льстив, в политических делах непостоянен. Он охотно раболепствует перед великими мира сего, дабы тем самым стать тираном по отношению к низестоящим. Наивность, эта благородная или прекрасная простота, носящая на себе печать природы, а не искусства, совершенно чужда ему.

Поэтому, когда его вкус портится, ложный блеск его становится кричащим, т.е. отвратительно ярким. Тогда и в стиле его, и в наряде все утрировано — своего рода гримасы, представляющие собой по отношению к великолепному то же, что причудливое или чудаческое по отношению к серьезно-возвышенному. В случае оскорбления он прибегает к дуэли или судебному процессу, а в гражданских делах ссылается на предков, привилегии и чины. Покуда он только тщеславен, т.е. честолюбив, и старается попадаться на глаза, он еще терпим, но если он чванлив, не имея решительно никаких достоинств и талантов, то он является тем, кем меньше всего хотел бы прослыть, т.е. глупцом.

Холерик может быть неплохим политиком, если бы не его пресловутая импульсивность. В период хорошего настроения — он великолепный оратор, способный управлять толпой. Но уже через некоторое время — резкий скачок настроения и горячий борец за идею уже готов отказаться от своих слов, произнесенных минуту назад. Такой же нестабильностью вкусов и пристрастий отличаются избиратели-холерики. Человек такого типа может пойти на выборы с твердым убеждением проголосовать за какого-то кандидата, а кре-

стик в бюллетене поставит возле фамилии другого человека. Так может случиться потому, что в самый последний момент холерик услышал от кого-то (совершенно не важно от кого) нелестные слова, сказанные по адресу кандидата. Эмоции мгновенно захлестывают холерика. Он не считает нужным проверить информацию, поразмышлять над ней. Все меняется под влиянием настроения.

Литературный пример — старый князь Болконский из «Войны и мира» Л.Н. Толстого. Исторические личности — А.С. Пушкин, А.В. Суворов, Людвиг Бетховен. Положительные стороны — активность, страстность, энергия. Отрицательные — несдержанность, резкость, склонность к эмоциональным взрывам.

Сангвиник — носитель определенного характера, выделяемого по типу темперамента. Человек живой, быстро отзывающийся на окружающие события, сравнительно легко переживающий неудачи и неприятности. Стабильная личность, направленная к внешнему миру, общителен, порой излишне болтлив. Часто беззаботный, любит лидерство, дружелюбен, имеет широкий круг друзей, оптимистичен. Люди такого склада могут быть хорошими политиками. Они способны заразить своим оптимизмом и яркой образной речью многих. Сангвиники могут легко увлечь народ, массы. Именно от такого политика, носителя такого темперамента можно ожидать стабильности. Он не склонен менять свое мнение, всегда стремится выполнять данное обещание и вовсе не из принципа, а потому что не склонен кривить душой. Он всегда говорит то, что чувствует. Поэтому он умеет отстаивать свои мысли и чувства, как никто другой. В то же время сангвиник не станет использовать агрессивные формы убеждения. Его главное оружие — безмерное обаяние оптимистичного и уверенного в себе человека.

У человека сангвинического склада души, как показывает Кант, преобладает чувство прекрасного. Его радости поэтому полны веселья и жизни. Если он не весел, то он уже в дурном настроении, а пребывание в тиши ему мало знакомо. Разнообразие прекрасно, и он любит перемены. Он ищет радости в себе и вокруг себя и веселит других. Он хороший собеседник. У него много моральной симпатии. Радость других доставляет ему удовольствие, а их страдание делает его мягкосердечным. Его нравственное чувство прекрасно, но лишено принципов и всегда зависит непосредственно от данного впечатления, производимого на него окружающими предметами. Он всем людям друг или, что то же самое, в сущности, никому не друг, хотя добросердечен и доброжелателен. Сангвиник, по мнению Канта, не притворяется. Сегодня он покорит вас своей любезностью и хорошими манерами, завтра, если вы больны или вас постигло не-

счастье, он будет вам искренне и непритворно сочувствовать, пока обстоятельства не переменятся.

Сангвиник, считает Кант, никогда не должен быть судьей. Законы ему кажутся слишком строгими, и он дает подкупить себя слезами. Из него святой не получится. Он никогда не бывает по-настоящему добрым или по-настоящему злым. Он часто предается беспутству и бывает безнравствен, впрочем, больше из услужливости, чем по склонности. Он щедр и благосклонен к благотворительности, но забывает о своих долгах. Сангвиник, правда, довольно восприимчив к добру, но мало — к справедливости. Никто не имеет такого хорошего мнения о собственном сердце, как он. И хотя вы и не очень уважаете его, все же не можете его не любить. Если его характер портится, он становится пошлым, мелочным и ребячливым. Если с возрастом не убавится его живость и не прибавится рассудительность, то ему грозит опасность сделаться старым фатом.

Если сангвиник участвует в избирательной компании, то он ни за что не пропустит выборы. Более того, он придет на участок с уже продуманным решением. Эти люди всегда нацелены на общение с людьми, поэтому они чаще всего голосуют за самого известного политика, который заведомо имеет высокий рейтинг. В то же время сангвиники свято верят в то, что именно их голос окажется решающим...

Литературные герои-сангвиники — Стива Облонский из «Анны Карениной» Л.Н. Толстого, выдающиеся личности — М.Ю. Лермонтов, Моцарт, Наполеон.

Отрицательные черты сангвиников — легкомыслие, недостаточная глубина и устойчивость чувств.

Меланхолик — носитель определенного характера, выделяемого по типу темперамента. Человек легко ранимый, склонный глубоко переживать даже незначительные неудачи, но внешне вяло реагирующий на окружающее. Нестабильная личность, тревожен, пессимистичен, весьма сдержан внешне, но чувствителен и эмоционален внутри. Обычно человек интеллектуальный, склонный к рефлексии. В стрессовой ситуации обнаруживает тревогу, впадает в депрессию.

По словам немецкого философа, меланхолик мало заботится о том, каково суждение других, что они считают хорошим или истинным. Он опирается при этом только на свое собственное разумение. Поскольку побудительные мотивы принимают у него характер принципов, то нелегко внушить ему новые мысли. Его постоянство иногда превращается в упрямство. На перемену в модах меланхолик смотрит с равнодушием, а на их блеск — с презрением. Дружба меланхолика возвышенна и потому соответствует его чувству. Сам может, конечно, потерять непостоянного друга, но этот послед-

ний не так легко потеряет его. Даже память об угасшей дружбе для него все еще священна. Красноречие прекрасно, молчание, исполненное мыслей, возвышенно. Меланхолик хорошо хранит свои и чужие тайны. Правдивость возвышенна — и он ненавидит ложь и притворство. У меланхолика глубокое чувство человеческого достоинства. «Он знает себе цену и считает человека существом, заслуживающим уважения. Никакой подлой покорности он не терпит, и его благородство дышит свободой. Все цепи — от позолоченных, которые носят при дворе, до тяжелых железных цепей рабов на галерах — внушают ему отвращение. Он строгий судья себе и другим, и нередко он недоволен как самим собой, так и миром»¹.

Если этот характер портится, то серьезность переходит в мрачность, благоговение — в экзальтацию, любовь к свободе — в восторженность. Оскорбление и несправедливость воспаляют в нем жажду мести. В таком случае его следует, как предупреждает Кант, остерегаться. Он пренебрегает опасностью и презирает смерть. Если чувство его извращено и ум его недостаточно ясен, он впадает в причуды — наущения, видения, искушения. Меланхолика посещают вещие сны, предчувствия, знамения. Ему грозит опасность превратиться в фантазера и стать чудаком.

Меланхолики-политики встречаются крайне редко. Для того чтобы оказаться на политическом поприще, им не хватает ни силы характера, ни воли к власти, ни эмоционального подъема. Меланхолики весьма захвачены своим внутренним миром, поэтому им трудно вживаться в «мелочи» политической жизни. Избиратели данного типа редко ходят на выборы. Часто меланхолики бывают прирожденными пессимистами. Они абсолютно убеждены в том, что от них лично ничего не зависит. Стало быть, предпринимать какие-то усилия не стоит.

Литературные персонажи — княжна Мери из «Войны и мира». Исторические личности — Н.В. Гоголь, П.И. Чайковский. Положительные черты — глубина и устойчивость чувств; отрицательные — излишняя замкнутость и застенчивость, склонность к погружению в собственные переживания.

Флегматик — носитель определенного характера, выделяемого по типу темперамента. Обычно это медлительный, невозмутимый человек с устойчивыми стремлениями и более или менее постоянным настроением, со слабым внешним выражением душевных состояний. Стабильная личность. Медлителен, спокоен, пассивен, невозмутим, осторожен, задумчив. Почти всегда — мирный, сдержанный, надежный, спокойный в общении с другими людьми. Способен выдерживать длительные невзгоды без срывов здоровья и настроения.

¹ Кант И. Собр. соч. Т. 2. М., 1994. С. 103.

У флегматика, по мнению Канта, никакие компоненты возвышенного или прекрасного обычно не встречаются в особенно заметной степени. Поэтому данный душевный склад и не стал предметом особых рассуждений. Человек спокойный и преисполненный корыстолюбивых устремлений вообще не имеет, так сказать, органов для восприятия благородных черт в стихотворении или добродетели героя. И даже если душевный склад таких людей и не совсем лишен более тонкого гармонического чувства, то степень его восприимчивости все же весьма различна. Мы видим, что один считает благородным и благопристойным, то другому кажется хотя и незначительным, но причудливым.

Флегматики, как правило, хорошие политики, но в то же время их отличает консерватизм. Их тугодумие, неповоротливость, косность, отвращение к новому часто не позволяют им сделать удачную политическую карьеру. Флегматик редко бывает лидером партии. В то же время он незаменимый исполнитель. Нет оснований ждать от флегматика неожиданных решений, определенной предприимчивости. Избиратели-флегматики голосуют обычно за того кандидата, который внушает им наибольшее доверие. Но для этого кандидат должен быть сам похожим на флегматика. Флегматики выбирают своего кандидата, они не опираются на собственный выбор, а доверяют мнению значимого для них человека (начальника, известного лидера или олигарха). При этом изменить политическую ориентацию флегматика практически невозможно.

Литературные примеры — князь Безухов из «Войны и мира». Исторические личности — И.А. Крылов, М.И. Кутузов.

Отрицательные стороны флегматиков — вялость, инертность, часто безразличие.

Олпорт подчеркивал, что темперамент и личность часто смешивают. Однако есть ясное основание для различения их в обычном употреблении. Темперамент соотносится с диспозициями, тесно связанными с биологическими или физиологическими детерминантами и соответственно мало меняются с развитием. Здесь роль наследственности больше, чем в отношении других аспектов личности. Темперамент наряду с умственными способностями и конституцией — тот сырой материал, из которого выстраивается личность.

Субличности

В одном человеке, по словам У. Джеймса, можно обнаружить сразу несколько личностей. В каждом из нас телесная организация представляет собой существенный компонент нашей физической личности, а некоторые части тела могут быть названы вашими в прямом

смысле слова. Ранее мы говорили о телесной организации как о признаке индивида. Однако если рассматривать человека как сложное иерархическое образование, то, безусловно, можно, вслед за Джеймсом, видеть в человеке его физическую природу.

Джеймс полагает, что признание в нас личности со стороны других представителей человеческого рода делает из нас общественную личность. Мы не только стадные животные, не только любим быть в обществе, но имеем также прирожденную склонность обращать на себя внимание других и производить на них благое впечатление. У человека, стало быть, столько личностей, сколько индивидов признают в нем личность и имеют о ней представление.

Типология Юнга

Более полная типология разработана в XX в. швейцарским психологом *К.-Г. Юнгом* (1875—1961). Прежде всего, он разделил людей на экстравертов (экстра — вне и верто — обращение) и интровертов (интро — внутрь).

Но он выделил не ярко выраженный промежуточный тип — амбавертов. Экстраверты общительны, легко вступают в контакт, нуждаются в компании. Интроверты погружены в себя, одиноки, нелюдимы, рассудительны. Кстати, вы лично кто — интроверт или экстраверт? Этот вопрос я задаю в любой аудитории. Прошу поднять руку интровертов. Никто не рискует. Экстраверты, где вы? Молчат, затрудняются. Возможно, полагают, что они промежуточный, не ярко выраженный тип — амбаверты. Ничего подобного... Основная масса опрошиваемых убеждена, что она не имеет никакого отношения к этой выдумке Юнга. Лично он — не «экстра» и не «интро». Он вообще настолько самобытен...

Героиня фильма «Покровские ворота» говорит о себе: «Я вся такая несурзая, угловатая, такая противоречивая. Я вся такая внезапная». И противоположное: «Вообще-то я застенчива, трудно вступаю в общение, боюсь выступать на собраниях. Люблю одиночество, всегда погружена в свои мысли. Выходит, я интроверт? Но я совсем забыла сказать вам, что иногда хожу в гости. Что, этого мало для психологической характеристики? Ну зачем вы так сразу — поставили клеймо, и обжалованию не подлежит! Я, может быть, с завтрашнего дня стану экстравертом... Что? Это в человеке окончательно, дано природой? Никогда бы не подумала...»

Известный английский психолог Г. Айзенк считает, что экстравертивность, интровертивность складываются в зависимости от рас-

положения звезд. Выходит, это астрологическая тайна. Но лично я все-таки попробую изменить конstellацию.

Гипотеза об интроверсии и экстраверсии позволяет нам прежде всего различать две обширные группы психологических личностей. Но подобное группирование носит, однако, столь поверхностный и общий характер, что допускает лишь самое общее различие. Более внимательное исследование индивидуальной психологии представителей любой из этих групп тотчас же показывает громадное различие между отдельными индивидами, принадлежащими, несмотря на это, к одной и той же группе.

Итак, мы можем обозначить психологические барьеры между людьми. Юнг пишет: «Представим себе двух молодых людей, совершающих прогулку за городом. Они подходят к замечательному замку и оба хотят осмотреть его изнутри. Интроверт говорит: “Интересно, как он выглядит изнутри?” Экстраверт отвечает: “Давай войдем”, — и направляется прямо к воротам. Интроверт пытается удержать его: “Но, может быть, нам не разрешат”, — говорит он, мысленно уже представляя себе полицейских, штрафование, собак. На это экстраверт отвечает: “Хорошо. Давай спросим. Они наверняка нас пустят”. В воображении ему рисуется старый добрый охранник, гостеприимные синьоры и возможность романтических приключений. Наконец, благодаря силе оптимизма экстраверта они оказываются в замке»¹.

Далее, по словам Юнга, наступает развязка. Замок внутри был перестроен, и в нем нет ничего, кроме пары комнат с коллекциями старых манускриптов. В этом случае манускрипты становятся главной радостью для интровертированного молодого человека. Только заметив их, он сразу же преобразуется и полностью погружается в их созерцание, лишь изредка издавая крики восторга. Он вовлекает в разговор сторожа, чтобы извлечь из него как можно больше информации, и когда результат не слишком его удовлетворяет, просит позвать хранителя, для того чтобы задать ему свои вопросы. Робость молодого человека исчезла, объекты предстают теперь в соблазнительном свете, и у мира появляется новое лицо. Но тем временем настроение экстравертированного молодого человека опускается все ниже и ниже. Его лицо удлиняется, он уже начинает зевать. Увы, им навстречу не вышел добрый охранник, их не встретили с рыцарским гостеприимством, и нет ни проблеска надежды на приключения — только замок, превращенный в музей. Но ведь манускрипты можно рассматривать и дома...

В то время как воодушевление одного растет, настроение другого падает: замок навевает на него скуку, манускрипты напоминают ему о библиотеке, библиотека ассоциируется с университетом, а

¹ Юнг К.Г. Психологические типы. М., 1999. С. 40.

университет с учебой и приближающимися экзаменами. Он мрачно смотрит на не так давно столь интересный и заманчивый замок. Объект становится негативным. «Разве это не замечательно, — восклицает интроверт, — что мы натолкнулись на эту прекрасную коллекцию?» — «Знаешь, мне это место уже надоело до смерти», — отвечает ему другой, не скрывая собственного сарказма. Интроверта это раздражает, и мысленно он клянется, что больше никогда не пойдет на прогулку с экстравертом. Последнего же раздражает раздражение его товарища, и про себя он думает, что всегда знал: его друг — не считающийся с другими эгоист, который в угоду своему эгоистическому интересу готов потратить целый весенний день, в то время как можно было бы замечательно провести время под открытым небом.

Опыт убедил Юнга в том, что индивидов можно распределить не только по их универсальному признаку экстраверсии и интроверсии, но и по их отдельным основным психологическим функциям. Внешние обстоятельства и внутренняя диспозиция не только вызывают преобладание экстраверсии или интроверсии, но способствуют, кроме того, преобладанию одной из основных функций над другими. Основными психологическими функциями Юнг назвал мышление, чувство, ощущение и интуицию. Юнг различает мыслительный, чувствующий, ощущающий и интуитивный типы.

Итак, экстраверт характеризуется обращенностью на окружающий мир. Он человек контактный, живой, подвижный, весьма зависимый от других людей. Ему свойственна импульсивность, инициативность, общительность, гибкость поведения. Интроверт, напротив, сосредоточен на явлениях собственного внутреннего мира, погружен в себя. Он созерцателен, медлителен, доверяет больше собственному ощущению, чем другим людям.

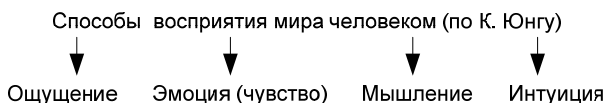
Проведем различие между экстравертами и интровертами, ориентируясь на трагедию А.С. Пушкина «Моцарт и Сальери». Сальери — типичный интроверт. Он любит уединение, одиночество, он ищет в себе самом основание для оценок и эстетических предпочтений. Моцарт — экстраверт, напротив, общителен, восприимчив. Сыграв свое произведение, он спрашивает у Сальери: «Правда, хорошо?» Моцарту важно одобрение, признание, которое для Сальери является выводом из его собственных размышлений и пристрастий.

Моцарт идет мимо трактира и слышит, как какой-то слепой скрипач играет его произведение. Играет безобразно плохо, но Моцарт все равно очарован. Он тащит скрипача к Сальери, чтобы тот тоже послушал игру на скрипке. Сальери возмущен:

Мне не смешно, когда маляр негодный
Мне пачкает Мадонну Рафаэля,
Мне не смешно, когда фигляр презренный
Пародией бесчестит Алигьери.

Сальери непонятно, как это Господь дал талант «гуляке праздному». Именно таким ему представляется Моцарт. Ведь сам Сальери творит музыку в уединении. Он недоумевает, прослушав «Реквием», сочиненный Моцартом: «Ты с этим шел ко мне и мог остановиться у трактира?» Но для Моцарта это так естественно — новая встреча, новые впечатления.

Юнг показал, что человек может приспособиться к окружающему миру с помощью четырех функций: ощущения, мышления, чувства и интуиции.



Эта классификация самодостаточна, никаких других возможностей адаптироваться к реальности у людей нет.

Итак, в психике человека мы можем обнаружить четыре функции, но они играют неравноценную роль в жизни, в поведении человека. Одна из функций всегда укоренена в сознании. Поэтому данную функцию Юнг называет ведущей, или главной.

Ведущая функция во многом определяет тот способ освоения мира, который присущ данному человеку. Когда встречаются два мыслящих человека, в базовой модели которых мышление играет ведущую роль, они обмениваются мыслями. Если у двух собеседников ведущие функции чувствования, то эти люди посылают друг другу эмоциональные оценки, перебрасываются аффектами. Когда беседуют два ощущающих типа, они толкуют о ценах, об огородах и квартирах, о моде. Они укоренены в быте. Наконец, когда встречаются два интуитивна, они делятся провозвестиями и пророчествами.

Итак, функция — форма психической активности, которая остается принципиально неизменной в новых условиях. Ощущение устанавливает, что происходит фактически. Мышление позволяет нам распознать значение, чувство рассказывает, какова его ценность и, наконец, интуиция указывает на возможные «откуда» и «куда», заключенные в том, что в данный момент имеется.

Для эмоционального и мыслительного типа важно опереться на прошлое (было), но для первого на свой или чужой личный опыт, второй же — на отвлеченный исторический опыт. Ощущающий тип верит тому, что есть, а интуитивный тип любит размышлять о том, что будет. Ниже в таблице представлены психологические типы и присущие им характеристики.

Психологические типы К. Юнга

<i>Эмоциональный</i>	<i>Мыслительный</i>	<i>Ощущающий</i>	<i>Интуитивный</i>
<p>Неуверенно чувствует себя в новой обстановке, старается избежать решений, которые могут повредить связи с прошлым или сильно изменить его жизнь. В молодости, когда личного опыта мало, способны на авантюры, риск. Позже становятся консервативными личностями. Предпочитают сильные, даже неприятные переживания. Винят в бедах себя, долго извиняются из-за пустяков. Медленно меняют мнение о людях. Все рассматривают с позиции личных отношений (кто, кому что сделал...)</p>	<p>Любую проблему может понять, выяснив ее возникновение, развитие, и возможный результат. Располагает события в их последовательности. Его интересует целостный процесс. Живет в соответствии с принципами. Не торопится действовать, предпочитает обдумать, прийти к логическому решению. Умеет планировать во времени, старается избежать изменений в намеченном. Время для него — серьезный фактор. Отвергает факты, противоречащие его теории. Неумные представители этого типа догматичны, придирчивы, самоуверенны, надменны</p>	<p>Интересуются тем, что происходит сейчас. При этом не важно, откуда, куда идет жизнь, важно, что она идет. Для него вещь существует, если ее можно потрогать, видеть, слышать... Для него узнать, хорошо ли это, — испытать на себе. Предпочитает любое ощущение его от-сутствию. Не ленив, активен. Хорошо справляется с неожиданной, даже кризисной ситуацией. Действует без колебания, не задумывается над реакцией окружающих</p>	<p>Для него настоящее — бледная тень, прошлое — туманность. Он часто провозводит впечатление легкого мысленного, непрактичного человека. Нетерпелив, так как важно не то, что есть, а то, что будет. Быстро, легко переосознают с одной на другую деятельность. Любопытен, непунктуален, увлекающаяся натура. Ему все равно, что думают другие. Не перед чем не остановится, чтобы изменить мир в соответствии со своими убеждениями</p>

Хотя каждый человек располагает всеми четырьмя функциями, одна функция всегда и неизменно более развита и более сознательна, чем все остальные.

Именно ведущая функция помогает нам реализовать свой потенциал, выявить свои возможности. Но здесь кроется опасность односторонности, что зачастую приводит к неврозу.

Предположим, у человека хорошо развита мыслительная функция. Разве это плохо? Можно сказать, да, если эта функция поддерживается другими, которые не являются ведущими. Мыслительный человек может стать фанатиком идеи. В истории человечества было немало энтузиастов, которые навязывали людям разного рода утопические идеи, демонстрировали схематизм или упрощенность мысли. В той же мере носитель ощущающей функции может превратиться в мещанина, в «домашнюю курицу», знающую только императивы обыденности. Чувствующая функция, не обогащенная рефлексией, способна породить экзальтацию, плаксивость. А интуитив (человек, обладающий хорошей интуицией) может оказаться слепым пророком, поскольку не сможет сколько-нибудь рассудочно обосновать свои прогнозы...

Для полной ориентации все четыре функции должны внести одинаковый вклад. Мышление обязано облегчить опознание и осмысление, чувство расскажет нам о том, в какой степени те или иные вещи оказываются важными или неважными для нас, ощущение сообщает о конкретной реальности посредством зрения, слуха, вкуса и других органов, а интуиция делает нас способными к предугадыванию скрытых возможностей, гнездящихся в подоплеке явлений, на заднем плане, поскольку последние также принадлежат целостной картине данной ситуации.

Иерархия функций

Представим себе человека первобытной эпохи. Чтобы выжить, он обязан развить в себе ощущение. Иначе как можно узнать о свойствах дерева, силе огня, плодородии земли или о преимуществах пещеры, где можно укрыться от диких зверей. Этот человек должен быть смышленным. Ведь это тоже вопрос жизни и смерти. В любой ситуации надо проявить себя не столько человекообразной обезьяной, сколько разумным человеком. Невозможно также выжить, если не развить в себе чувственную функцию. Не только ум, но и тонкость чувствований делает человека человеком. Создать культ предков может только человек, которому доступны благородные чувства. Наконец, как обойтись без интуиции, если обстоятельства постоянно

меняются и нужно предугадать развитие событий. Сейчас пещера хороша для обитания. Но что будет, к примеру, зимой...

Человек традиционной культуры тоже поставлен перед необходимостью развивать все функции. Надо с пониманием потрогать чернозем, бросить в него нужное зерно, полить умеючи и с пользой. Это требует развития ощущающей функции. Но ведь на одном ощущении не выбьешься из нужды. Покумекать надо, подумать. У крестьянина есть скот. Что проку от коровы, от лошади или собаки, если у хозяина плохо с чувствами? А уж прикинуть возможности бытия, опереться на интуицию сам Бог велел.

И все-таки развить в себе все четыре функции никому не удается. В деревне, в общине всегда есть специализация. Есть знаток земли, а есть и предсказатель погоды или даже свой пророк. Есть и кузнец, способный разрешить любую жизненную проблему, демонстрируя любовь, сочувствие, доброту. Есть в общине и голова — тот, кто умеет глубже и последовательнее всех обдумать сложившуюся ситуацию.

Но есть еще одна причина, которая делает невозможной развитие всех функций. Дело в том, что одна из них вообще называется подчиненной. Она плохо развита в целом и потому является проклятием вашей жизни. Подумайте, что в жизни дается вам труднее всего? Отчего каждый раз, оказавшись в одной и той же ситуации, вы терпите полное поражение? Один, к примеру, не располагает развитым мышлением. Для него составляет огромную трудность осмыслить ту или иную проблему, подвергнуть ее разбору.

Другой пример. У кого-то плохо развита функция чувствования. Она в его структуре — подчиненная... И вот этот человек не умеет выразить своих эмоций, кажется холодным, бесчувственным или, наоборот, плаксивым, экзальтированным... А разве вы не встречали людей, про которых говорят: не от мира сего... Они плохо укоренены в реальности, не разбираются в подробностях жизни, не могут обустроить свою жизнь. Что делать: функция ощущающая — подчиненная...

Наконец, многие часто ошибаются в близких людях. Они совершенно лишены интуиции, летят как мотыльки на огонек и гибнут. Того предала подруга, от той ушел возлюбленный. Впрочем, окружающим это было заметно. Но жертвы плохой интуиции даже не догадывались о таком исходе. Что делать: интуитивная функция — подчиненная...

Дифференциация функций начинается в раннем детстве. Один мальчик преуспевает в математике и шахматах, другой играет Шопена с увлажнившимися глазами. А эта девочка, ну помните, из кинофильма «Доживем до понедельника», мечтает о семье, о детях, о хозяйстве...

Родители часто, разумеется, подмечают, к чему стремится чадо. Предположим, они всемерно содействуют расцвету выявленной склонности. Хорошо ли это? Не всегда, потому что об односторонности ведущей функции уже говорилось. Она развивается, а остальные функции угасают. Личность выглядит однобокой.

Но бывает иначе. В семье существует культ какой-нибудь профессии, и родители хотят, чтобы их ребенок непременно проследовал по их стопам. Скажем, папа юрист, а чадо явно принадлежит к чувствующему типу, увлекается музыкой. С одной стороны, это явное насилие. Мальчик никогда не станет интеллектуалом, мыслящим типом. Но, с другой стороны, здесь есть нечто положительное. Ведь мы говорили пока о ведущей и подчиненной функциях. А где еще две из четырех? Они называются подобными, вспомогательными.

Вспомогательные функции тяготеют либо к ведущей, либо к подчиненной. Иначе говоря, они могут быть деятельны, неплохо развиты. Иногда аналитики ошибаются и даже принимают побочную функцию за ведущую. Ведь в целом она тоже оказывается рабочей и достаточно дифференцированной. И наоборот, иногда вспомогательная функция тоже подводит: она ближе к подчиненной.

Какие функции хорошие, а какие не очень? Все функции хорошие, они определяют своеобразие нашей личности. Слова «ведущая» или «подчиненная» функция не носят оценочного характера. Просто у одного человека с наибольшей вероятностью используется одна функция, а у другого — иная.

Ресурсы мозга

После Юнга многие исследователи пытались соотнести психологическую типологию с разросшимся комплексом знаний о мозге, об органах чувств. Каждый человек воспринимает сигналы окружающего мира, идущую к нему информацию через органы чувств: зрения, слуха, осязания, обоняния и вкуса. Но можно ли предположить, что все каналы, связывающие человека с миром, у всех развиты одинаково?

Итак, вы воспринимаете информацию посредством органов чувств: зрения, слуха, осязания, обоняния и вкуса. Далее, вы мысленно воспроизводите информацию, получаемую от сенсорных систем. Модели вашего мышления определяют то, как вы «кодируете» свои переживания. Возникает вопрос: умеем ли мы пользоваться пятью органами чувств? Хорошо ли мы это делаем?

Давайте проверим... Вы закрыли глаза и попытались вызвать в своем воображении некий визуальный образ. Допустим, это образ

радуги. Вы отчетливо видите форму дуги, многоцветие красок, игру оттенков. Теперь можно представить картину морского шторма. Игру цветовых красок на живописном полотне импрессиониста. Изобилие южного базара. Тончайшую паутинку, сотканную пауком. Яркую брошь на черном бархате.

Попробуем вообразить русскую прялку. В чем ее своеобразие? В неуловимой связи между отдельными элементами орнамента? В тонком чувстве ритма? Или в динамике бегущей линии рисунка. А может быть, в каких-то поэтических ассоциациях.

У каждого из нас есть свое окно, которое светится по вечерам, и свой уличный фонарь, горящий у входа в дом. Когда густеют сумерки, они вспыхивают — твое, мое, наши окна, — замысловатыми узорами расцветивают кварталы, районы, города. Ночью жизнь рисуется светом, так же как днем ее очерчивают объемы и линии. Понятное дело, мы сейчас проверяли, является ли зрение наиболее эффективным каналом информации для вас лично.

Теперь опять закройте глаза. Вы вызываете в своем воображении шум морского прибоя. Сейчас у вас рождаются не зрительные, а слуховые образы. Плеск набегающей волны, мягкий шелест уходящей волны. Вы слышите (внутренним слухом) раскаты грома и можете даже описать их как звуковые образы. Вам нетрудно отличить рев мотора пролетающего самолета от скрежета гусениц танка. Вы можете вообразить шелест листьев векового дуба, словно разбуженного порывом ветра. Вспоминая детство или юность, вы можете представить некую звуковую партитуру. Звуки, которые раздавались из комнаты родителей, шумы за окном. А тот памятный вечер, когда вы были с любимой. Звуки танго, гул зала, приятный хруст бального платья...

Теперь об осязании (кинестезии). Перед нами картина Александра Дейнеки «На стройке новых цехов». Мы видим на полотне фигуры двух женщин. Одна из них повернута к нам спиной. Она тащит нечто металлическое на колесах. Но мы физически ощущаем это телесное напряжение. Резко обозначены ягодицы, ноги словно могучие опоры. Теперь и вы можете вообразить, что толкаете огромную металлическую конструкцию, ощущая, как напряглись мышцы рук, плеч и ног. Вы буквально отталкиваетесь от пола, мобилизуя всю мощь собственного организма. Тот, у кого развито осязание, может легко вообразить ледяную струйку воды, расползание солнечного ожога, шершавость доски или мягкость шелка, холодок металлической подковы.

Почему люди неодинаковы? Мы уже пытались раскрыть природу той способности, которая обусловлена хорошим развитием того или иного органа чувств. Вы не можете с одинаковой легкостью

вызывать зрительные, слуховые или кинестетические образы (т.е. образы, рассчитанные на ощущения). Многие не в состоянии вызвать в своем воображении никакую картину — будь то шторм или радуга, северное сияние или горные высоты. Другие не могут почувствовать запаха морского прибоя, хвойного леса. А третий вообще испытывает муки, потому что не в состоянии вообразить, что за окном промчался мотоцикл.

Но неужели человек не может сохранить все эти воспоминания и как зрительные, и как слуховые, и как кинестетические образы? Разве трудно, скажем, вызвать в своем воображении тропическую пальму? Конечно, для многих это непосильная задача. Поэтому человек может использовать активно только собственную репрезентативную систему восприятия. Например, рассказывая о дне, проведенном на берегу моря, визуалист (тот, кто в большей степени воспринимает информацию через зрение, скорее всего, для своего описания воспользуется выражениями: яркое солнце, чайки, стремительно летящие над водой, бирюзовая прозрачная вода, желтый песок, яркие купальники отдыхающих...

Для кинестетика важнее всего остального окажется горячий песок, по которому трудно ходить — жжет подошвы, прохладная вода, свежий ветерок, духота, зной...

Аудиал (тот, кто воспринимает информацию через слух) отметит шум прибоя, крики чаек, рев мотора подошедшей к причалу лодки, галдеж шумной компании, расположившейся рядом...

Визуал огорчился тому, что его спутники так и не выразили восторга закатом, будучи, вероятно, бесчувственными людьми. Аудиал обиделся, что окружающие пропустили мимо сознания многозвучие вечера, отдав дань каким-то пустякам.

Кинестетик никак не возьмет в толк, почему никто из его спутников не наслаждался в полной мере прохладой ночной воды и не повисел на мощном деревянном сучке...

Вопросы для повторения

1. Почему существует многообразие человеческих типов?
2. Чем отличается типология Гиппократов от характеристики темпераментов по Канту?
3. На каких основаниях строятся типологии?
4. Чем экстраверты отличаются от интровертов?
5. Почему в типологии Юнга четыре функции, а не три или пять?
6. Что лежит в фундаменте типологии аудиалов, визуалов, кинестетиков?

Библиографический список

1. Гуревич П.С. Клиническая психология. М., 2001.
2. Гуревич П.С. Психоанализ. М., 2006.
3. Гуревич П.С. Психология для всех. М., 2007.
4. Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М., 1997.
5. Леонтьев Д.А. Очерк психологии личности. М., 1999.
6. Юнг К. Аіоп. М., 1997.
7. Юнг К. Аналитическая психология и воспитание // Божественный ребенок. М., 1997.
8. Юнг К. Архетипы коллективного бессознательного // Психика: структура и динамика. М., 2005.
9. Юнг К. Борьба с тенью // Синхронистичность. М., 1997.
10. Юнг К. Введение в сущность мифологии // Душа и миф. Шесть архетипов. М., 2004.

Темы докладов и рефератов

1. Многообразии человеческих типов.
2. Различные подходы к типологии людей.
3. Современные типологии темпераментов.
4. Юнгианская типология.
5. Иерархия функций по Юнгу.

*Чего хочу?... Чего... О! так желаний много.
Так к выходу их силе нужен путь,
Что кажется порой — их внутренней тревогой
Сожжется мозг и разорвется грудь.*

Дмитрий Мережковский

Концепция А. Маслоу

Содержанием человеческой истории является попытка людей обрести самих себя, реализовать те потребности, которые порождены распадением прежних, изначально-целостных связей. Однако конкретно сложившееся общество, та или иная форма социального общежития мешают полному воплощению человеческих потенций. На протяжении длительной истории человечества разум, воля, эмоции людей не получали и не могли получить адекватного самовыявления. Общество не содействовало реализации глубинных потребностей, а напротив, стесняло их или направляло в ложное русло

Потребности — это состояние индивида, создаваемое испытываемой им нуждой в каком-либо объекте и выступающее источником его активности. Потребности выступают как форма связи человека с внешним миром. Согласно теории деятельности (А.Н. Леонтьев), потребности связаны с внешними условиями деятельности. Порождая и продолжая совершенствовать предметы потребления, человек наряду со способностями, развивает свои потребности. В процессе развития человеческой цивилизации, потребности оказались связанными с предметами материальной и духовной культуры и таким образом приобрели культурный характер. Человек, осознавая цель как потребность, убеждается, что удовлетворение потребности возможно лишь при достижении цели. Исходя из этого он соотносит субъективные представления о потребностях с их объективным содержанием. Таким образом, потребности обнаруживаются в мотивах (влечениях, желаниях), побуждающих человека к деятельности и становящихся формой проявления потребностей.

В гуманистической психологии считается, что все потребности являются биологическими врожденными и что они организованы в определенную систему или иерархию (пирамида Маслоу). Видный американский психолог А. Маслоу определяет неврозы и психологическую неприспособленность как «болезни лишения», т.е. он считает, что они вызываются лишением удовлетворения определенных потребностей, так же как недостаток определенных витаминов вызывает физическую болезнь. Примерами фундаментальных потребностей могут служить физиологические потребности, такие как голод, жажда или потребность в сне.

Неудовлетворение этих потребностей определенно ведет в конце концов к болезни, которая может быть излечена только их удовлетворением. Объем и способ их удовлетворения различен в различных обществах, но никогда фундаментальные потребности (такие как голод) не могут полностью игнорироваться.

Для сохранения здоровья должны удовлетворяться также и определенные психологические потребности. Маслоу перечисляет следующие фундаментальные потребности: потребность в безопасности, обеспеченности и стабильности; потребность в любви и чувстве принадлежности; потребность в самоуважении и уважении других. Кроме того, каждый индивид имеет потребность роста, т.е. потребность развивать свои задатки и способности и потребность в самоактуализации.

Эти потребности, согласно Маслоу, не рядоположены, т.е. они существуют в определенной иерархии:

- физиологические потребности (пища, вода, сон и т.п.);
- потребность в безопасности (стабильность, порядок);
- потребность в любви и принадлежности (семья, дружба);
- потребность в самоуважении (самоуважение, признание);
- потребность в самоактуализации (развитие способностей).

Согласно А. Маслоу, ранее называемые потребности доминируют, т.е. они должны удовлетворяться прежде называемых позже. Человек может жить хлебом единым — если ему не хватает хлеба. Но что происходит с желаниями человека, когда хлеба достаточно, когда его желудок постоянно сыт? Сразу же появляются более высокие потребности и начинают доминировать в организме. Когда и они удовлетворяются, новые, еще более высокие потребности выходят на сцену и так далее.

Доминирующие потребности должны быть более или менее удовлетворены, прежде чем возникнут последующие, более высокие потребности. Так, физиологические потребности должны быть в достаточной степени удовлетворены, прежде чем возникнут социальные потребности. Как бы высоко человек ни продвинулся в иерар-

хии потребностей, но если основные потребности перестанут удовлетворяться, то человек вернется на исходный уровень потребностей и останется на этом уровне, пока основные потребности не будут в достаточной степени удовлетворены. Иерархия потребностей, по Маслоу, распространяется на всех людей, и чем выше человек может подняться в этой иерархии, тем большую индивидуальность, человеческие качества и психическое здоровье он продемонстрирует.

Так ли это на самом деле? Полагаю, что нет. Внешне все кажется логичным. Ведь и К. Маркс писал о том, что прежде чем заниматься философией, человек должен есть и пить. Но верно ли это, допустим, по отношению к Диогену? Разве он философствовал, только насытившись. Неужели потребность в безопасности и порядке для него была обязательной ради того, чтобы испытывать самоуважение. Идея Маслоу об иерархии потребностей нуждается в критической переоценке.

Маслоу допускал, что есть исключения из этого правила: некоторые творческие личности могут самореализоваться, несмотря на социальные и материальные трудности, однако это именно исключения. Считается, что средний человек удовлетворяет свои потребности примерно в следующей пропорции: 85% — физиологические, 70% — потребности в безопасности и защите, 50% — потребности в любви и принадлежности, 40% — самоуважение и только 10% — самоактуализация.

Согласно теории П.В. Симонова, существуют три группы человеческих потребностей, развивающихся на основании инстинктов: витальные, социальные и идеальные потребности. Человеческие потребности, хотя и развиваются на базе инстинктов животных, отличаются от последних. Прежде всего, все человеческие потребности, даже витальные, социально опосредованы и могут существенно видоизменяться под действием социокультурных факторов. Удовлетворение потребностей также связано с высоким уровнем социализации и деятельностью человека.

Концепция Фромма

В анализе Фромма человек предстает перед нами как биосоциальное существо, наделенное комплексом психических потребностей. Их возникновение является «результатом настоящего побуждения человека восстановить единство и равновесие между собой и природой» Таким образом, предпосылкой фроммовского гуманистического психоанализа служит тезис о том, что психические явления не сводимы к физиологическим или физическим процессам

(как это получилось, например, у Фрейда, который «извлек» человеческую психику из «либидо»). Основой психического у Фромма оказывается сама личность в ее целостности, существующая в неразрывной связи с миром, природой и другими людьми, в практике человеческой жизни на основе полной самореализации собственных интенций.

В качестве *первой* Эрих Фромм называет потребность в общении, в межиндивидуальных узах: «Потребность слияния с другим существом, соединения с кем-то повелевает нами; здоровье человека обусловлено именно этой потребностью»¹. По мнению американского психолога, идеальной формой, в которой названная потребность получает полное раскрытие, является любовь.

Поэтизируя это чувство, Фромм пересказывает по существу все, на что уже в течение многих веков указывала мировая литература. В любви человек обнаруживает могучий душевный потенциал, растворяя себя в другом и тем самым предельно выявляя собственную сущность. Только любовь раскрывает подлинное приобщение к вечному, ибо она бескорыстна и бескомпромиссна.

Однако было бы неверным видеть в этих рассуждениях условно-романтическое обобщение, воскрешение фейербаховских идей или уяснение духовности этого чувства. В общей концепции Фромма любовь оказывается ключевым образом-понятием. В работах американского исследователя любовь трактована как еще одна мифологема, определяющая коренные основы человеческой жизни. В ее осмыслении очевидна всевозрастающая драматизация, свидетельствующая о том, что Эрих Фромм видит в этой теме едва ли не главную разгадку «тайны человека». «Все, кто всерьез относится к любви как к разумному единственному ответу на все проблемы человеческого существования, — пишет Фромм, — должны понимать необходимость радикальных изменений в сложившейся социальной структуре»².

По мнению Эриха Фромма, любовь в области мышления означает специфически индивидуальное миропонимание, в области действия — это творчество и самореализация, в эффективной сфере — это ощущение единства с другим человеком, со всеми людьми, с природой. «Любовь, — пишет Фромм, — это активная сила в человеке, сила, которая опрокидывает стены, отделяющие человека от других людей, и объединяет его с другими»³. Любовь, стало быть, — это уникально-обобщенное обозначение предельного самораскрытия личности.

¹ *Fromm E. The Sane Society*, p. 30.

² *Fromm E. The Art of Loving*. N.-Y., 1956, p. 130.

³ *Ibid.*, p. 20—21.

Сущность любви представлена Фроммом как некое универсальное начало мироздания. Эти рассуждения американского психолога весьма близки той трактовке древних мифов, которая прослеживается в романе Т. Манна «Иосиф и его братья». Любовь в истолковании Фромма имеет два начала (точнее, полюса, поскольку речь идет о своеобразной мифологической структуре): мужское и женское. Это противопоставление сродни поляризации материи и духа. «Такая же полярность мужского и женского начал, — пишет Фромм, — существует и в природе, и не только у животных и растений, что само очевидно, но и в полярности функций приятия и проникновения. Это полярность земли и дождя, реки и океана, ночи и дня, тьмы и света, материи и духа»¹.

В соответствии с этой глобальной установкой Фромм выделяет шесть конкретных форм любви: материнская, отцовская, любовь к родителям, братская, эротическая, любовь к Богу. Каждое из этих чувств уникально, своеобразно, но обусловлено оно противоборством женского полюса, характеризуемого свойствами плодородной восприимчивости, защиты, реализма, терпения и материнства, и мужского начала, наделенного качествами вмешательства, активности, дисциплины и авантюризма. Поэтому Фромм не рассматривает любовь как отношение к конкретному лицу, в его трактовке это скорее фиксируемый тип отношения личности к миру в целом, определенная ориентация характера в процессе поиска слияния с миром.

Однако реализация потребности в общении может осуществляться и в ложных формах. Подчиняясь другим людям или, наоборот, манипулируя ими, человек обретает иллюзию закрепленного единения, психически благодатного и естественного. Однако по существу — это извращенное воплощение самой потребности.

На определенном этапе человеческой истории существуют такие формы коллективности, которые замещают в индивиде чувство потерянности. Например, в первобытном обществе человек отождествляет себя с группой, с кланом. Приобщение к коллективному психическому, выражением которого могут служить мифология или магия, помогает индивиду обрести некоторое равновесие, видимость гармонии. Однако история разрушает эти суррогаты коллективности: «одинокость» по-прежнему остается мучительным переживанием человека.

Фромм показывает, что существуют заменители чувства единения, которые создают ложное ощущение близости к другим. В одном случае это добровольное подчинение внешней силе, в качестве которой выступает некто «иной», или социальный институт, группа,

¹ Цит. по: *Morton H. Hunt. Natural History of Love. N. Y., 1959, p. 34—36.*

коллектив, идея. Американский социолог Збигнев Бжезинский, по существу, воспроизводит фроммовскую концепцию, рассматривая поиски универсального видения мира в религиях, национальной самобытности и идеологическом универсализме как прямое порождение иллюзорного суррогатного единения¹. В другом — индивид сам пытается овладеть внешней силой, перевоплотиться в нас, и ощутить близость к другим через ощущение механизмов господства.

Не вызывает сомнений близость этих положений к экзистенциалистской литературе в целом. Трактовка внутренней отрешенности и безразличия человека к наличной действительности как выражение «спрятанной», «потусторонней» духовности составляет важную сторону идейного содержания многих произведений писателей-экзистенциалистов, например А. Камю.

Вторая потребность, описанная Эрихом Фроммом, — это потребность в творчестве как глубинной интенции человека. В отличие от пассивного приспособления, присущего животному, люди стремятся преобразовать мир. А это невозможно без тяготения к трансценденции, поиска идеального. Отсюда стремление человека раздвинуть горизонты своего существования, создать мир нетленных ценностей. Без этой внутренней готовности к возвышенному, к романтическому порыву личность не может подняться над повседневной прозой жизни. По мнению Фромма, эта потребность продиктована наличием творческих сил в каждом индивиде, среди которых особое место занимают воображение, эмоциональность и т.д.

Рассуждения Эриха Фромма о том, что эстетическое чувство, способность к воображению и творчеству есть выражение одной из внутренних изначальных потребностей человека, не зависимой от конкретной социальной действительности, приводят американского исследователя к антинаучным эстетическим выводам. Фромм полагает, что «социальная структура общества не формирует потребности, побуждения человека, а только определяет, какое количество и какие потенциальные страсти должны проявиться и получить распространение»². Потребность в грезе, в эстетизированных продуктах фантазии не имеет, стало быть, социальной обусловленности.

Поэтому в работах Фромма возникло естественное при таком ходе мысли отрицание социальной природы искусства, констатация ее вневременной сущности (с контурами такого представления мы уже столкнулись ранее при анализе инстинктивистской обусловленности психики человека в фроммовском изложении). «Всякое подлинно великое искусство, — пишет он, — по природе своей всегда

¹ Brzezinski Z. Between two Ages. America's Role in Technetronic Era. N.Y., 1970.

² Fromm E. The Sane Society, p. 14.

находится в конфликте с обществом, в котором оно существует. Дело в том, что оно выражает истины бытия безотносительно к тому, способны или препятствуют они целям выживания данного общества. Великое искусство всегда революционно, ибо оно выражает сущность человека... Удивительно, что на всем протяжении истории ни одно из правительств не запрещало искусство полностью»¹.

Именно на основе такой констатации, а также в результате своеобразной «коррекции» психоанализа складывались, как нам кажется, эстетические взгляды одного из видных современных французских философов, уделивших большое внимание анализу поэтических образов и проблеме воображения, — Гастона Башляра. В своих книгах «Психоанализ огня», «Лотреамон», «Вода и грезы», «Воздух и грезы», «Земля и грезы воли», «Земля и грезы отдыха», «Поэтика грезы», «Пламя свечи» Башляр непосредственно анализирует способность человека к воображению, а также структуру образов, которые составляют содержание, точнее, архетипическую основу этой способности. (У Фромма она описана, как сказано выше, в виде глубинной интенции человека.)

Отвергая фрейдистское понятие сверх-Я, вернее, придавая ему совсем иную трактовку, Башляр, по существу, манипулирует фроммовской категорией трансцендентности, ибо грезящий субъект в концепции французского философа сталкивается не с продуктами человеческой культуры (в виде ценностных структур, норм и т.д.), а с космологическими архетипами, с четырьмя элементами космоса — огнем, водой, воздухом, землей. Отмечая эту особенность воззрений Г. Башляра, связь их с литературной традицией (а также, добавим от себя, сходство с фроммовским представлением о трансцендентности), Ж. Ипполит пишет: «Метафизика воображения, которая является признанной целью Г. Башляра, другого порядка, чем экзистенциальный психоанализ Ж.П. Сартра или фрейдистский психоанализ. Гораздо больше она родственна “трансцендентальной фантастике” Новалиса, воображению немецких романтиков»².

Весьма характерно, что Г. Башляр вслед за Фроммом постулирует независимость фантазии от общества. «Космические грезы, — пишет он, освобождают нас от проектов. Они помещают нас в мир, а не в общество. Космической грезе принадлежит нечто вроде стабильности, покоя. Она помогает нам ускользнуть от времени»³.

¹ *Fromm E.* The Revolution of Hope. Toronto. N. Y. L., 1968, p. 75—76.

² *Hippolyte G.* Gaston Bachelard ou le romantisme de Intelligence. In: «Hommage a Gaston Bachelard». P., 1957, p. 21.

³ *Bachelard G.* La poetique de la reverie. P., 1960, p. 13.

Что касается Фромма, то он также отмечает: в акте творчества человек соединяет себя с миром, разрывает рамки пассивности и случайности своего существования, входит в царство свободы¹.

Таким образом, можно проследить весьма органичную связь между «частными» социологическими суждениями Эриха Фромма и развернутыми художественными взглядами различных представителей современной буржуазной эстетики.

Третьей в перечислении Фромма является потребность в ощущении глубоких корней, гарантирующих прочность и безопасность бытия. Фрейд полагал, что такое состояние достигается в жизни каждого человека, если он испытывает материнскую и отцовскую любовь. Трагедия конфликт любви и долга как одну из универсальных ситуаций человеческого существования, Фрейд описывал материнскую любовь естественной и необусловленной, а отцовскую — отождествляемой с сознанием, долгом, законом и иерархией.

Эрих Фромм полагает, что эта потребность не обеспечивается материнской и отцовской любовью, она нуждается в большей гарантированности. Соответственно возникает глубинное стремление человека отнести себя к определенной стабильной связи, возникшей у истоков человечества. Такими формами «корневой», психологически прочной связи являются у Фромма принципы материнской (всепрошение, милосердие, любовь) и отцовской (рассудочность, авторитарность, иерархия) любви, спроецированной уже на историю человеческого общества.

Э. Фромм полагает, что эти принципы патриархата и матриархата можно обнаружить не только в первобытном коллективе, но и в современном обществе. Одна форма человеческих связей, генетически восходящая к материнской любви, основана на свободной привязанности людей друг к другу, привязанности, не лимитируемой родственными отношениями. Из такой формы духовной близости, как полагает Фромм, родилась идея демократии, свободы, интернационализма.

Другая форма связи, основанная на отцовской любви и кровнородственных отношениях (обусловленных также и матриархатом), пронизана ощущением неизбежной иерархичности, авторитарности. Она породила национализм, расовые теории, идею этнической исключительности и тоталитаризма. Фромм пытается проследить в современных тоталитарных режимах, образцом которого он считает Америку, изначальные принципы связей, возникших еще в первобытных группах как отношения между отцом и детьми. Однако

¹ *Fromm E. The Sane Society, p. 30.*

вскрыть социальную природу современного монополистического государства на основе психоаналитической мыслительной конструкции Фромму не удастся, ибо это невозможно по сути.

По мнению Фромма, с развитием общества авторитарные формы связей будут изжиты. Человек сумеет развить свой разум, утончить чувство любви и привязанности до такой степени, что возникнет новый мир, основанный на солидарности и справедливости. Именно в этом мире личность обретет чувство прочности, стабильности и укорененности. Человек будет чувствовать себя как дома, поскольку исчезнут все суррогаты и пережитки кровнородственных связей. Духовная близость станет единственной мерой общности «сынов человечества».

Четвертая потребность человека, отмеченная Фроммом, это стремление к уподоблению, поиск объекта поклонения. Индивид, заброшенный в мир таинственных вещей и явлений, не в состоянии автономно осознать их назначение и смысл. Поэтому он нуждается в системе ориентации, которая дала бы ему возможность отождествить себя с неким признанным образцом.

Впервые такого рода механизмы были рассмотрены в психологической концепции Фрейда, которая возникла на основе патопсихологического наблюдения, а затем была распространена на «нормальную» духовную жизнь. Фрейд рассматривал идентификацию как попытку ребенка (или слабого человека) перенять силу отца, матери (или лидера) и таким образом уменьшить «чувство страха» перед реальностью.

Идентификация у Фромма выражает стремление Я к возвышению через «другого». Американский исследователь в ходе своего анализа показывает, что мир человеческих переживаний чрезвычайно сложен. В основе таких эмоциональных состояний, как любовь, нежность, сострадание, сочувствие, ответственность, неизменно лежит соотнесение личностью своих чувств с представлениями о других. Эти чувства по самому своему проявлению открыты, направлены на иной объект. Поэтому Фромм стремится расширить истолкование этого психологического механизма. Стремление человек к адекватному раскрытию своего Я через осмысление собственных мыслей и чувств Фромм рассматривает в терминах идентификации и целостности. Под идентификацией он понимает «ощущение, которое позволяет индивиду с полным основанием сказать о себе как о Я. Я при этом выступает как организующий центр структуры всей актуальной и потенциальной деятельности человека»¹.

¹ *Fromm E. The Revolution of Hope*, p. 86.

Фромм считает, что все попытки найти специфически человеческое свойство или характеристику отражают в конечном счете механизм идентификации. Хотя все эти попытки не выражают человеческую природу (о ее понимании Фроммом говорилось выше), однако различные определения помогают понять различные стороны личности. Среди этих обозначений *Homo sapiens* — человек мыслящий, *Homo faber* — человек производящий орудия труда, *Homo ludens* — человек-игрок (игра понимается как творчество). К этим характеристикам Фромм добавляет — *Homo negans*, т.е. говорит о человеке отрицающем, способном говорить «нет», даже если в его интересах сказать «да». Американский исследователь называет также *Homo sperans*, т.е. существо надеющееся. Из этих определений видно, что процесс идентификации весьма сложен.

Вместе с тем Фромм показывает, что чувство идентификации — весьма редкий феномен, удел избранного меньшинства, Гораздо чаще люди пытаются выразить себя опосредствованно, через систему сложившихся ритуалов, стереотипов, готовых образов. В прошлом различные формы человеческой ориентации давала религия во всех ее разновидностях.

Позже различные формы человеческой ориентации и поклонения обеспечивались путем идентификации индивида с племенем, кланом, а в новое время — с нацией, классом, профессией и т.д. В современном буржуазном обществе эта потребность находит реализацию в конформизме. «Вместо доиндивидуалистической идентификации с кланом сегодня господствует новая племенная идентификация, основой которой является безусловная принадлежность к толпе»¹, — пишет Эрих Фромм.

Все ложные формы реализации этой потребности Фромм считает преходящими. Если прежде и ныне человек находил цель в восстановлении первобытных связей и объект для поклонения видел в природе, слепо подчинялся всемогущему отцу, богу или лидеру, то в будущем, по мнению Фромма, он сможет развить свои способности — способность к любви, созиданию и наслаждению красотой, способность ощущать себя слитым со всем человечеством².

Пятая потребность человека заключается в стремлении людей к познанию, к освоению мира. Одно из глубоких интимных влечений личности — желание распознать логику окружающего мира, удовлетворить свое стремление к пониманию внутреннего смысла универсума.

¹ *Fromm E. The Sane Society*, p. 62.

² *Fromm E. The Revolution of Hope*, p. 60—80.

Бессознательное как исток потребностей

Описание Фроммом этой потребности может создать иллюзию, будто сам он глубоко верит в рациональные механизмы сознания, в способность человека рассуждать и логически оценивать связи между фактами и явлениями действительности. На самом деле стремление к познанию (а также умение пользоваться определенным складом рациональности) выступает у Фромма, так же как и другие потребности, в рамках его концепции бессознательного.

Бессознательное трактовано Фроммом иначе, нежели Фрейдом. Основная переакцентировка заключена в том, что американский исследователь рассматривает эту категорию не как обозначение грозных и разрушительных исчадий психики, а как резервуар потенциальных способностей человека, его добрых и светлых побуждений. Кроме того, Фромм (вслед за Юнгом) полагает, что бессознательное содержит не только проявления индивидуальной духовности: в его содержании можно обнаружить также нечто коллективное, общее для большинства членов данного общества¹. В этом смысле бессознательное является социальным феноменом, ибо оно наследуется и воспроизводится точно так же, как и сознание².

По мнению Фромма, бессознательное является аккумулятором всего ценного, что есть в человеке и в истории. Однако оно закреплено, сковано и не получает творчески благодатного выявления. Оковами в данном случае служат различные барьеры, из которых наиболее заметными оказываются язык, логика и табу. Чтобы осознать чувственно переживаемый опыт, надо преодолеть многочисленные барьеры. Прежде всего, эмоционально-духовный мир человека не получает адекватного выражения в языке, который всегда беднее, нежели сфера нефиксируемого бессознательного. Затем сама рациональность индивида, выступающая в виде его способности рассуждать, оценивать явления как разумные и целесообразные, постоянно подводит людей, ибо на поверку оказывается лишь сложившейся и не выдерживающей проверки системой стереотипов. «Все, что человек часто принимает за истинное, реальное, разумное, — пишет Фромм, — есть не что иное, как клише, принятое в обществе, и все то, что не подходит под это клише, исключается из сознания, является бессознательным»³.

Наконец, еще один вид барьера — это социальные табу, которые «объявляют некоторые чувства и идеи неправильными, запре-

¹ *Fromm E. Beyond the Chains of Illusion. N.-Y., 1963, p. 95.*

² *Fromm E. Socialist Humanism. N.-Y., 1965, p. 218.*

³ *Fromm E. Beyond the Chains of Illusion, p. 137.*

ценными, опасными и которые всячески мешают некоторым представлениям и аффектам добраться до порога сознания»¹.

Итак, в сфере социальной разумности закреплено нечто, что совсем не является таковым по своему содержанию, поэтому потребность человека к познанию может быть осмыслена не столько в виде развертывания механизмов рациональности, сколько путем сбрасывания этих оков, раскрепощения бессознательного, которое как раз и «представляет всего человека со всеми его возможностями к темноте и свету, и всегда содержит в себе основу для различных ответов, которые человек способен дать в связи с проблемой, выдвигаемой самим существованием»².

Фромм считает, что для достижения полноценного психического здоровья индивид (и человечество в целом) должны реализовать все потенциальные потребности в их истинном виде, в их истинных проявлениях. Для человека всех эпох и культур крайне важно добиваться гармонического удовлетворения изначальных, глубоко интимных потребностей, обладающих могучим скрытым потенциалом. «Психическое здоровье, — подчеркивает Фромм, — характеризуется способностью любить и творить, освобождением от кровосмесительных уз клана и родства, чувством духовности, основанным на ощущении себя субъектом и исполнителем своих возможностей, осознанием внутренней и внешней реальности»³.

Изложив свою концепцию потребностей человека, Эрих Фромм приходит к убеждению, что индивид не может и не должен приспосабливаться к наличной социальной структуре. Наоборот, каждое конкретное общество надлежит рассматривать в отношении его соответствия изначальным потребностям людей. История — это мучительная реализация человеческой самости, попытка постоянно возобновляемая, ибо ни одно из известных обществ не обеспечило полной самореализации личности.

В этом смысле каждый из фиксированных типов культуры и связанных с ним форм социальной организации не может рассматриваться, по мнению исследователя, как удовлетворяющий человеческие потребности. Все это разновидности «больного общества», в котором природа и склонности людей деформированы, направлены по ложному руслу. Поиск более идеального устройства — это одновременно раскрытие человеческой сущности, ибо потребности, сфокусированные в человеке, неодолимы. Бессознательное, отмечает Фромм, представляет прошлое человека, зарю человеческого существования; оно представляет также его будущее, поднимает нас к

¹ *Fromm E. Psychoanalysis and Zen Buddhism. In: «Zen Buddhism and Psychoanalysis», Ed. by D.T. Suzuki, E. Fromm and R. Martion. N.-Y, 1960, p. 100.*

² *Ibid.*, p. 106.

³ *Fromm E. The Sane Society*, p. 69.

тому дню, когда человек станет подлинным человеком. Именно поэтому Фромм выдвигает задачу объективного исследования отношений между конкретным обществом и природой человека, исследования, в котором бы рассматривались благоприятствующие и подавляющие факторы воздействия культуры на личность. «Характер человека, его страсти и тревоги суть продукты культуры; фактически сам человек — наиболее важное творение и достижение тех людских усилий, повествование о которых мы зовем Историей». Здесь мы вступаем во вторую фазу философско-эстетической рефлексии Эриха Фромма.

Вопросы для повторения

1. Почему потребности обусловлены внутренним миром личности?
2. Правомерна ли иерархия ценностей в концепции А. Маслоу?
3. Чем отличается типология потребностей Э. Фромма от типологии потребностей А. Маслоу?
4. Как Фромм связывает человеческие потребности с феноменологией бессознательного?
5. Что, по мнению Фромма, является содержанием человеческой истории?

Библиографический список

1. *Гуревич П.С.* Культурология. М., 1999.
2. *Гуревич П.С.* Приключения имиджа. М., 1991.
3. *Егорова И.В.* Философская антропология Эриха Фромма. М., 2002.
4. *Фромм Э.* Душа человека. М., 1992.
5. *Фромм Э.* Величие и ограниченность Фрейда. М., 2000.
6. *Фромм Э.* Здоровое общество // Мужчина и женщина. М., 1998.
7. *Фромм Э.* Искусство любить. М., 2007.

Темы докладов и рефератов:

1. Потребность как регулятор и как состояние.
2. Типология потребностей.
3. Иерархия потребностей.
4. Концепция потребностей А. Маслоу.
5. Концепция человеческих потребностей Э. Фромма.

*Мы в жизнь вошли с прекрасным упованием,
Мы в жизнь вошли с неробкою душой,
С желаньем истины, добра желаньем,
С любовью, с поэтической мечтой...*

Николай Огарев

Регулятивное понятие личности

Смысл жизни — регулятивное понятие, присущее всякой развитой мировоззренческой системе, которое оправдывает и истолковывает свойственные этой системе моральные нормы, показывает, во имя чего необходима предписываемая ими деятельность. В истории философии можно выделить два концептуально различных подхода к проблеме предназначенности человеческой жизни. В одном случае смысл человеческого существования усматривается в моральных установлениях земного бытия человека. В других — в неких запредельных трансцендентальных критериях, определяющих окончательную ценность человеческой жизни. Наконец, поискам смысла жизни противостоит идея бессмысленности человеческих упований и действий. В древнекитайской этике значимость человеческой жизни во многом определялась идеалом внутренней свободы, который получил развитие в учениях ранних конфуцианских и даосских мыслителей. Телеологическая точка зрения восходит к Аристотелю. Он создал этическую теорию как самостоятельную науку, которая не зависит от политических обстоятельств. Именно она дает практические рекомендации, как достичь счастья и осмысленности жизни.

Аристотель отмечал, что одним счастьем кажется добродетель, другим — рассудительность, третьим — известная мудрость. Счастье в концепции античного философа рассматривалось как высшее и самое прекрасное благо, которое доставляет удовольствие. Эвдемонизм считал счастье высшей целью человеческой жизни. Это был, как уже подчеркивалось, один из основных принципов древнегреческой этики, тесно связанный с сократовской идеей внутренней сво-

боды личности, ее независимости от внешнего мира. Таков же был и эпикурейский вариант рассмотрения смысла человеческой жизни.

Напомним, что в противовес этой версии древние стоики учили, что жизнь человека драматична, подчас окрашена в трагические тона. Удел человека — мужественно вести себя перед реальной угрозой беды, катастрофы, лишений, смерти. Стоики усматривали смысл жизни в надьиндивидуальной, необыденной инстанции (природе мироздания, велении Творца, законе социальной истории). Недостаток телеологической точки зрения, идущей от Аристотеля, состоит в том, что нравственное достоинство человека и нравственная его свобода определяются вовсе не целью, которой он подчиняет свою жизнь и деятельность в мире. Телеологическая точка зрения, соединенная с учением о свободной воле, может быть сформулирована так: человек должен подчинять свою жизнь поставленной ему верховной цели и ей иерархически покорять все остальные поставленные цели, свобода же воли дает ему возможность подчинять свою жизнь этому верховному благу.

Христианская мораль в Европе определяла место и перспективы человека в мире, стратегию его поведения и высшие цели. Согласно христианству, человек должен стать внутренне свободным, достойным свободы и вечной жизни. Религиозный смысл земной истории человечества — искупление и спасение мира. Перед благочестивыми людьми стоит двойная опасность, писал Эразм Роттердамский, одна — как бы не пасть жертвой искушения, другая — как бы после победы не возгордиться от успеха и духовной радости.

Возрожденческая философия в целом искала смысл жизни не в трансцендентальных установках, а в самом человеческом существовании, поставленных им целях. Этика Канта при истолковании смысла жизни интересуется общеобязательным нравственным законом, нравственно-разумной природой человека, одинаковой у всех. В философии Гегеля человеческая жизнь должна обретать смысл как проявление и орудие саморазвития и самопознания абсолютного духа.

Проблемы смысла жизни получили разностороннюю разработку в русской философии. По словам В.С. Соловьева, проблема человеческой предназначенности состоит в том, чтобы объяснить, каким образом человек, будучи существом относительным, может выйти из сферы своей данной действительности и трансцендировать к абсолютному. В работах Л. Шестова, как и в экзистенциализме в целом, обосновывается право конкретного человека на определение смысла уникальной собственной жизни. «Бывает, что человек, — писал он, — со всей силой доступной ему в минуты отчаяния или экстаза страсти разбивает тысячелетние твердыни философских и иных пред-

рассудков». С.Л. Франк, обсуждая эту тему, акцентирует внимание при определении смысла жизни на постановке разумных целей. Он выступил против софизма: жизнь необходимо-бессмысленна, незаконен сам вопрос о смысле жизни. Жизнь, по его мнению, должна быть служением высшему и абсолютному благу. Следуя религиозной традиции, он считал: для того чтобы жизнь имела смысл, необходимы два условия — существование Бога и наша собственная причастность ему.

Фрейд: «счастье в наслаждении»

В работе «Неудовлетворенность культурой» Фрейд пишет:

Вопрос о смысле человеческой жизни ставился бесчисленное количество раз: на этот вопрос никогда не было дано удовлетворительного ответа, и возможно, таковой вообще заповедан. Некоторые из вопрошавших добавляли: если бы оказалось, что жизнь не имеет никакого смысла, то она потеряла бы для нас всякую ценность. Но эти угрозы ничего не меняют. Скорее можно предположить, что мы вправе уклониться от ответа на вопрос¹.

Разумеется, отмечает Фрейд, религия берется ответить на этот вопрос о цели жизни. Мы едва ли ошибемся, если придем к заключению, что идея о цели жизни существует постольку, поскольку существует религиозное мировоззрение. Вот почему Фрейд пытается подойти к вопросу с иной стороны. Чего люди требуют от жизни и чего стремятся в ней достичь? Трудно ошибиться, полагает Фрейд, отвечая на этот вопрос: люди стремятся к счастью, они хотят стать и быть счастливыми. По мнению автора, это стремление имеет две стороны: положительную и отрицательную цели: отсутствие боли и неудовольствия, с одной стороны, переживание сильных чувств наслаждения — с другой.

Фрейд считал, что жизненная цель просто определяется программой принципа наслаждения. Этот принцип, по его словам, главенствует в деятельности душевного аппарата с самого начала. Его целенаправленность не подлежит никакому сомнению, в то время как его программа ставит человека во враждебные отношения со всем миром. Такая программа неосуществима. По замечанию Фрейда, «в плане “творения” отсутствует намерение сделать человека “счастливым”»².

¹ Фрейд З. Основной инстинкт. М., 1997. С. 442.

² Там же. С. 443.

То, что понимается под счастьем в строгом смысле этого слова, проистекает скорее из внезапного удовлетворения потребности, достигнутой высокой напряженности, и по своей природе возможно лишь как эпизодическое явление.

Итак, возможности для нашего счастья ограничены. Значительно менее трудно испытать несчастье. Страдания угрожают нам с трех сторон: со стороны нашего собственного тела, судьба которого — упадок и разложение, не предотвратимые даже предупредительными сигналами боли и страха, со стороны внешнего мира, который может обрушиться на нас могущественные и неумолимые силы разрушения, и наконец, со стороны наших взаимоотношений с другими людьми.

Как же добиться наслаждения? Наиболее интересными методами предотвращения страданий являются, однако, те, которыми человек пытается воздействовать на собственный организм. Тут Фрейд упоминает и интоксикацию, и наркотики. Но он считает, что сложное строение нашего душевного аппарата позволяет прибегать к целому ряду других воздействий. Удовлетворение наших первичных позывов дает нам счастье, но они же являются источником мучительных страданий, когда внешний мир отказывается дать им удовлетворение и обрекает нас на лишения. При помощи воздействия на влечения первичных позывов можно, следовательно, рассчитывать на освобождение от какой-то части страданий.

Радикальный способ, по мнению Фрейда, заключается в умерщвлении первичных позывов, как этому учит восточная мудрость и проводит в жизнь практика йогов. Если это удастся, то мы, конечно, отказываемся и от всех иных форм деятельности (приносим в жертву жизнь) и лишь другим путем достигаем того же счастья покоя. «Ощущение счастья при удовлетворении диких, не обузданных нашим Я влечений несравненно более интенсивно, чем насыщение укрощенного первичного позыва. Непреодолимость извращенных импульсов, как и вообще притягательная сила запрещенного, находит в этом свое психоэнергетическое объяснение»¹.

Другая методика защиты от страданий видится Фрейду в сублимации первичных позывов (в переключении психической энергии). Каждый человек, восприимчивый к обаянию искусства, не может недооценивать этого источника наслаждения и утешения. Однако, замечает Фрейд, легкий наркоз, в который погружает нас искусство, не может дать нам большего, чем мимолетное отвлечение от тягот жизни; и оно недостаточно сильно, чтобы заставить нас забыть реальное несчастье.

¹ Фрейд З. Основной инстинкт. М., 1997. С. 447.

Однако все эти рассуждения у Фрейда имеют вполне понятную направленность. «Мы уже отмечали, — пишет он, — что половая (генитальная) любовь, давая человеку наивысшие переживания удовлетворения, дает ему, собственно говоря, и идеал счастья, а поэтому естественно было бы и дальше искать удовлетворения стремления к счастью в той же области половых отношений и, следовательно, рассматривать половую эротику как жизненный центр»¹.

Далее Фрейд критикует современную культуру. Ведь она разрешает сексуальные отношения только на базе одной-единственной и нерасторжимой связи между мужчиной и женщиной, не признает сексуальности как самостоятельного источника наслаждения и склонна терпеть его только в качестве незаменимого способа размножения людей.

Нравственный смысл жизни

«Есть ли у нашей жизни вообще какой-нибудь смысл?» — спрашивал В.С. Соловьев². Если есть, продолжает далее русский философ, то имеет ли он нравственный характер, коренится ли он в нравственной области? И если да, то в чем он состоит, какое ему будет верное и полное определение? «Нельзя обойти этих вопросов, относительно которых нет согласия в современном сознании. Одни отрицают у жизни всякий смысл, другие полагают, что смысл жизни не имеет ничего общего с нравственностью, что он вообще не зависит от наших должных или добрых отношений к Богу, к людям и ко всему миру; третьи, наконец, признавая значение нравственных норм для жизни, дают им весьма различные определения, вступая между собою в спор, требующий разбора и решения»³.

Прежде всего, В.С. Соловьев рассматривает таких отрицателей жизни, которые встают на путь самоубийства. Когда теоретический пессимист утверждает как настоящую истину, что жизнь есть зло и страдание, то этим он выражает свое убеждение, что жизнь такова для всех, но если для всех, то, значит, и для него самого. Но если так, то на каком же основании он живет и пользуется злом жизни, как если бы оно было благом? Ссылаются на инстинкт, который заставляет жить вопреки разумному убеждению, что не жить не стоит.

¹ Фрейд З. Основной инстинкт. М., 1997. С. 469.

² Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 83.

³ Там же.

По мнению В.С. Соловьева, такая ссылка бесполезна, потому что инстинкт не есть внешняя сила, механически принуждающая к чему-либо. Инстинкт проявляется в самом живом существе, побуждая его искать приятных состояний, кажущихся ему желанными или приятными. «И если, благодаря инстинкту, пессимист находит удовольствие в жизни, то не подрывается ли этим само основание для его мнимо-разумного убеждения, будто жизнь есть зло и страдание?»¹

Если признавать положительный смысл жизни, то, конечно, многое можно считать за обман, именно по отношению к этому смыслу: как пустяки, отвлекающие от главного и важного. Апостол Павел мог говорить, что по сравнению с Царством Божиим, которое достигается жизненным подвигом, все плотские привязанности и удовольствия для него — сор и навоз. Но для пессимиста, который в Царствие Божие не верит и за жизненным подвигом никакого положительного смысла не признает, — где мерило для различения между обманом и не обманом?

В.С. Соловьев подчеркивает, что для оправдания пессимизма на этой низменной почве остается ребячески подсчитывать количество удовольствий и страданий в жизни человеческой с заранее составленным выводом, что первых меньше, нежели вторых, и что, следовательно, жить не стоит. По этому поводу философ замечает: этот счет житейского счастья имел бы какой-нибудь смысл лишь в том случае, если бы арифметические суммы наслаждений и огорчений существовали реально или если бы арифметическая разность между ними могла стать действительным ощущением. Тут арифметика отчаяния есть только игра ума, которую они сами опровергают, на деле находя в жизни больше удовольствия, чем страдания, и признавая, что стоит жить до конца. «Сопоставляя их проповедь с их действиями, можно прийти только к тому заключению, что в жизни есть смысл, что они ему невольно подчиняются, но что их ум не в силах овладеть этим смыслом»².

Что же самоубийцы? Эти, по мнению Соловьева, невольно доказывают смысл жизни. Они предполагали, что жизнь имеет смысл, но убедившись в несостоятельности того, что они принимали за смысл жизни, они лишают себя жизни. Эти люди его не нашли, но где же они его искали? Тут мы имеем два типа страстных людей: у одних страсть чисто личная, эгоистическая (Ромео, Вертер), другие связывают свою личную страсть с тем или иным историческим интересом, который они, однако, отделяют от всемирного смысла —

¹ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 84.

² Там же. С. 85.

об этом смысле всеобщей жизни, от которого зависит и смысл их собственного существования, они, так же как и те, не хотят ничего знать (Клеопатра, Катон Утический). Ромео убивает себя, потому что он не может обладать Джульеттой. Для него смысл жизни в том, чтобы обладать этой женщиной. Но если бы смысл жизни заключался действительно в этом, то чем бы он отличался от бессмыслицы? Как остроумно замечает В.С. Соловьев, кроме Ромео сорок тысяч дворян могли находить смысл своей жизни в обладании той же Джульеттой, так что этот мнимый смысл жизни сорок тысяч раз отрицал бы самое себя.

Эти жизненные ситуации В.С. Соловьев трактует так: совершается в жизни не то, что, по-моему, должно бы в ней совершаться, следовательно, жизнь не имеет смысла. «Факт несоответствия между произвольным требованием страстного человека и действительностью принимается за выражение какой-то враждебной судьбы, за что-то мрачно-бессмысленное, и, не желая подчиниться этой слепой силе, человек себя убивает»¹. Побежденная миродержавным Римом египетская царица не захотела участвовать в триумфе победителя и умервила себя змеиным ядом. Римский поэт Гораций назвал ее за это великою женой, и никто не станет отрицать величавости этой кончины. Но если Клеопатра ждала своей победы как чего-то должного, а в победе Рима видела только бессмысленное торжество темной силы, то, значит, и она темноту собственного взгляда принимала за достаточное основание для отрицания всемирной правды.

В.С. Соловьев делает правомерный вывод: ясно, что смысл жизни не может совпадать с произвольными и изменчивыми требованиями каждой из бесчисленных особей человеческого рода. Если бы совпадал, то был бы бессмыслицей, т.е. его вовсе не было бы. Следовательно, выходит, что разочарованный и отчаявшийся самоубийца разочаровался и отчаялся не в смысле жизни, а как раз наоборот — в своей надежде на бессмысленность жизни: он надеялся на то, что жизнь будет идти, как ему хочется, всегда будет и во всем лишь прямым удовлетворением его слепых страстей и произвольных прихотей, т.е. будет бессмыслицей, в этом он разочаровался и находит, что не стоит жить.

Но вот в чем парадокс? Если он разочаровался в бессмысленности мира, то тем самым он признал в нем смысл. Если такой невольно признанный смысл нестерпим для этого человека, если вместо того, чтобы понять, он только пеняет на кого-то и дает правде название «враждебной судьбы», то существо дела от этого не меняется.

¹ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 86.

«Смысл жизни только подтверждается, — пишет В.С. Соловьев, — роковою несостоятельностью тех, кто его отрицает: это отрицание принуждает одних (пессимистов-теоретиков) жить недостойно — в противоречии с их проповедью, а для других (пессимистов-практиков или самоубийц) отрицание жизненного смысла совпадает с действительным отрицанием самого их существования»¹.

Смысл жизни — в силе и красоте. Такова точка зрения Ф. Ницше. Эту точку зрения В.С. Соловьев не поддерживает.

Как бы мы ни отдавались их эстетическому культу, мы не найдем в нем не только защиты, но даже ни малейшего указания на возможность какой-нибудь защиты против того общего и неизбежного факта, который внутренне упраздняет эту мнимую божественность силы и красоты, их мнимую состоятельность и безусловность, — разумею тот факт, что конец всякой здешней силы есть бессилие и конец всякой здешней красоты есть безобразие².

Разве сила, бессильная перед смертью, есть в самом деле сила? Разве разлагающийся труп есть красота? Древний представитель силы и красоты умер и истлел не иначе, как самая бессильная и безобразная тварь, а новейший поклонник силы и красоты превратился в умственный труп. Отчего же первый не был спасен своею красотою и силою, а второй своим культом красоты и силы?

На самом деле христианство, против которого воевал Ф. Ницше, не отрицает силы и красоты, «оно только не согласно успокоиться на силе умирающего больного и на красоте разлагающегося трупа»³.

По мнению В.С. Соловьева, культ силы и красоты невольно указывает нам, что этот смысл не заключается в силе и красоте, отвлеченно взятых, а может принадлежать им лишь под условием торжествующего добра.

Всемирный смысл жизни, считает философ, или внутренняя связь отдельных единиц с великим целым, не могут быть выдуманы нами. Это дано, по мнению философа, от века. От века даны твердыни и устои жизни.

Добрый смысл жизни — хотя он больше и первее каждого отдельного человека, не может, однако, быть принят извне по доверию к какому-нибудь внешнему авторитету, как что-то готовое: он должен быть понят и усвоен самим человеком, его верою, разумом и опытом. Это есть необходимое условие нравственно-достойного бытия. Нравственный смысл жизни первоначально и окончательно определяется самим добром, доступным нам внутренне через нашу со-

¹ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 86.

² Там же.

³ Там же.

весть и разум, поскольку эти внутренние формы добра освобождены нравственным подвигом от рабства страстям и от ограниченности личного и коллективного себялюбия¹.

Смысл жизни особенно важен, если в культуре существует представление о ее ценности. В индийской культуре благодаря учению о реинкарнации складывалось бережное отношение ко всему живому. Ведь погубив жука, верующий мог таким образом нанести урон близкому человеку, который пребывает в очередной инкарнации. В европейской культуре известный философ и гуманист А. Швейцер исповедовал «трепетное отношение к жизни». Одна из его работ называлась «Благоговение перед жизнью» (М., 1992).

Идея счастья

Все люди стремятся к счастью. Причем само счастье и есть конечная цель человеческих устремлений, в отличие от многих других благ, которые могут быть лишь промежуточной целью к чему-то более желанному и важному. Разные люди стремятся к овладению различными видами благ на пути к счастью, поэтому представление о нем принимает разнообразные формы. Здесь возможно и ложное понимание счастья. Аристотель решительно отвергает ключевую для Платона концепцию, согласно которой только добродетель создает счастье. По Аристотелю, одного счастья недостаточно, счастливый человек должен иметь возможность счастливого выбора из всех видов деятельности, которые ведут к добродетели, а это значит, что выбор определяется не одним только знанием, но и самим выбирающим. Однако, отрицая теоретически выбор в понимании Аристотеля, Платон настаивает на том, что в практической жизни люди действительно имеют возможность выбора, а также несут строгую ответственность за свои ошибки в выборе и подвергаются за это наказанию. Таким образом, разногласия в вопросах теории нейтрализуются при переходе к практическим вопросам.

Если в трудах Платона можно найти утверждение о том, что формы блага являются источником и творцом бытия и счастья, то Аристотель решительно отвергал эту идею. Платон утверждал, что добродетель обязательно приносит счастье и что для добродетельного человека счастье существует независимо от всего остального — здоровья, красоты, силы, талантов, богатства и доходов. В трактовке Аристотеля деятельность души, устремленная к добродетели, сочетается в счастливой жизни с удовольствием, досугом, благосостоя-

¹ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 92.

нием, удачей и другими благами, присущими человеку или обретенными им во внешнем мире.

Все многообразие учений, составляющих доктрину стоицизма, объединяет один общий центральный тезис: добродетель, которая желательна сама по себе, является достаточной для счастья и расценивается как единственное средство его достижения. Стоики не придают, подобно Платону или Аристотелю, особого значения знаниям как средству реализации высшего и наиболее полного счастья. Они также отрицают все промежуточные состояния между добродетелью и пороком. Человек может быть либо исключительно добродетельным, либо предельно порочным. Стоики не признают градацию добродетели Аристотеля, степени реализации счастья также отрицаются — человек или совершенно добродетелен и счастлив, или вообще лишен того и другого. Все внешнее нейтрально по отношению к человеку — оно не приносит ему ни пользы, ни вреда. Одинаково нейтральны жизнь, здоровье, удовольствие, красота, сила, богатство, доброе имя или благородное происхождение и их противоположность — смерть, уродство, слабость, нищета, бесчестье, низкое происхождение. Смерть, болезнь, бедность и бесчестье не плохи сами по себе, все зависит от нашего отношения к ним.

Надежда христиан на счастье в лучшем мире породила пессимистическое представление о возможности счастья на земле. Фома Аквинский несколько более оптимистично, чем Августин Блаженный, расценивает шансы на счастье в этой жизни, однако, как и большинство христианских философов, оба рассматривали эту жизнь прежде всего как преддверие к иной. Подобно своим предшественникам, Августин признает, что все люди желают быть счастливыми и для счастья нуждаются в тех или иных благах. Однако это не значит, что вожденное богатство и власть приносят счастье тем, кто ими владеет, они могут стать даже источником бед в зависимости от других обстоятельств, которые неподвластны человеку. Склонные к обогащению люди испытывают страх, боясь потерять приобретенное, а одержимый страхом человек не имеет того, что он хочет. Поэтому только знание и мудрость сами по себе являются благом, они неизменны и неподвластны разрушительным силам. Желание счастья, понимаемого Августином как божественная мудрость или истина, есть разновидность инстинкта, дарованного Богом и соединяющего с ним человека. Подобно Платону и Аристотелю, Августин Блаженный идентифицирует счастье с добродетельной жизнью, добродетель же в его понимании есть исключительно совершенствование души и любовь к Богу.

При всем несходстве концепции Августина Блаженного с теорией Аристотеля его понимание счастья имеет определенное сходство

с эвдемонизмом. В поисках Бога человек одновременно стремится реализовать и собственную истинную природу и судьбу. Поиски Бога и есть путь к счастливой жизни. Однако Августин Блаженный привносит в человеческую природу некое сверхестественное измерение, которое присутствием обеспечивает в его представлении все то, что связано со стремлением к эвдемонистическому счастью.

Дальнейшее развитие идеи трансцендентного счастья находим у Фомы Аквинского. Конечная цель жизни человека — уподобление Богу и есть счастье, а ближе всего к Богу человек, находящийся в процессе созерцания. Критике подвергается идея стоиков о возможности достижения счастья в этом мире, а также концепция несовершенного человеческого счастья и его градации у Аристотеля. Фома Аквинский признает существование нравственных ценностей и добродетели, но если Аристотель утверждает, что они достигаются деятельностью самого человека и придает значение образованию, реально существующим возможностям во внешнем мире, то Фома Аквинский подчеркивает необходимость божественного благоволения, дарующего человеку веру, надежду и милосердие, а также определяющего правильность того выбора, который открывает путь к добродетели. Таким образом, предложенный Аристотелем перечень добродетелей дополняется так называемыми теологическими добродетелями, которым в христианской концепции счастья отводится центральное место.

Среди философов, о которых шла речь до сих пор, существовали разногласия относительно природы счастья, но все они признавали счастье высшим благом. Именно это положение отрицается Кантом, хотя он и признает многое из того, что было сказано о природе счастья. Если Платон и Аристотель признавали превосходство истинного счастья над богатством, властью и удовольствием, то Кант считает, что выше счастья исполнение долга, и именно оно делает человека достойным счастья. Не признавая счастья высшим благом, Кант отвергает не только гедонистическую концепцию счастья, которая ему особенно чужда, но и множество других, поскольку ни в какой интерпретации счастье не может быть высшим благом. Этические воззрения Канта явились вызовом всей предшествующей философской мысли, они привели к переоценке статуса счастья и оказали влияние на все последующие теории развития.

Логотерапия и ее мировоззренческие позиции

Проблемы смысла жизни возникают не только в чисто философском аспекте. Они рождаются в контексте существования каждого человека. С этой точки зрения характерна концепция австрийского

психиатра и психотерапевта В. Франкла. В центр обсуждения автор ставит такие понятия, как смысл и ответственность. Рассматривая человека как телесно-душевно-духовное целое, В. Франкл полагает, что именно эти понятия определяют психическое здоровье человека и гармонию между составляющими человеческого естества.

В. Франкл показывает, что сама постановка вопроса о смысле жизни не является выражением невротизма или патологии. Ведь мы вполне можем представить себе высокоразвитые живые организмы, такие как пчелы или муравьи, которые в некоторых аспектах социальной организации, свойственным им и похожим на человеческие структуры, даже превосходят человеческое общество. Однако никогда и ни при каких обстоятельствах мы не можем представить себе, чтобы какой-нибудь живой организм мог задать вопрос о смысле собственного бытия и этим самым подвергнуть его сомнению. Только человек оставляет за собой право подвергать свое бытие сомнению, и только одному ему свойственно переживать все сомнения в этом смысле.

То, какое центральное значение имеет жизнеутверждающее отношение к жизни и как глубоко оно уходит своими корнями в область биологии, можно установить, пожалуй, из следующего факта, на который ссылается В. Франкл. Когда было проведено большое статистическое исследование о вероятных причинах долголетия, то оказалось, что всем долгожителям было свойственно жизнеутверждающее восприятие жизни. В. Франкл полагает, что при соответствующей методике можно без особых трудностей вскрыть завуалированное пресыщение жизнью.

Вопрос о смысле жизни можно понимать, как видно из нашего изложения, прежде всего в сугубо метафизическом плане. Тогда в центре нашей рефлексии будут сомнения в смысле всего происходящего, например, сомнения по поводу «цели и назначения» мира в целом или вопрос о смысле судьбы, которая нам выпадает. Возможные положительные ответы на все эти вопросы относятся скорее к религии. Для религиозного человека, который верит в провидение, в этом отношении вообще не существует проблемы. Для других же постановка вопроса в данной форме должны быть подвержена познавательно-критической проверке. Ведь мы, отмечает Франкл, должны проверить, правомерно ли вообще ставить вопрос о смысле всего существующего, имеет ли вообще смысл сам этот вопрос¹.

Собственно говоря, мы можем спрашивать всякий раз лишь о смысле части происходящего, а не о цели происходящего в мире.

¹ См.: Франкл В. Психотерапия на практике. СПб., 2000. С. 17.

Категория цели является поэтому в той степени трансцендентной, в какой цель лежит вне того, что ее «имеет». Поэтому мы могли бы охватить смысл мироздания в лучшем случае в форме так называемого пограничного понятия. Исходя из этого, можно было бы обозначить смысл как «сверхсмысл»; этим можно было бы выразить то, что смысл бытия непознаваем и что он превосходит то, что может быть познано. «Это понятие, — пишет Франкл, — было бы, следовательно, аналогом постулатов разума Канта; оно представляло бы необходимость мысли и в то же время — невозможность мысли, то есть антиномию, с которой может справиться только вера»¹.

Новейшее биологическое учение об окружающей среде показало, что любое живое существо включено в окружающую среду, соответствующую его виду, не будучи в состоянии вырваться из него. Франкл показывает, что пусть даже человеку принадлежит в этом отношении исключительное место, пусть он к тому же еще и чрезвычайно «открыт миру», пусть он даже «владеет этим миром» (Макс Шелер). Но кто может сказать, что по ту сторону этого мира не существует сверхмир? Не напрашивается ли предположение, что человек в мире занимает лишь кажущееся положение завершающей ступени развития, что его положение является превосходящим лишь в рамках природы, только по отношению к животному; что в отношении «бытия в мире» (Хайдеггер) в конечном счете можно сказать то же, что и об окружающих средах представителей животного мира.

На самом деле, одомашненное животное не знает целей, ради которых использует его человек. Как же может знать человек, какую конечную цель имеет его жизнь и каким «сверхсмыслом» обладает мир как целое? В. Франкл делает такое предположение: может оказаться, что подлинная разница между человеком и животным заключается, в конце концов, не столько в том, что животное обладает инстинктами, а человек — интеллектом. Скорее существенное различие между человеком и животным состоит в том, что человек — в отличие от любого животного — обладает еще одной способностью: понять, что должна существовать мудрость, которая принципиально превосходит его собственную, а именно надчеловеческую мудрость, которая вселила в него разум и в животных инстинкты; высшая мудрость, которая создала как человеческую мудрость, так и мудрые инстинкты животных и гармонично распределила их между ними.

¹ См.: Франкл В. Психотерапия на практике. СПб., 2000. С. 18.

Разве может когда-нибудь обезьяна понять, — пишет В. Франкл, — почему она должна страдать? Она, воспринимая мир из «окружающей среды», не в состоянии понять мотивов человека, который увлекает ее в свои эксперименты, так как человеческий мир, мир ценностей и смысла, ей недоступен. Он не доходит до нее, не укладывается в ее измерения: но не следует ли нам предположить, что над человеческим миром, в свою очередь, возвышается превосходящий его и недоступный ему мир, чей сверхсмысл способен придать смысл его страданию?¹

Психологическое содержание проблемы смысла

Понятие смысла — междисциплинарное понятие, занимающее важное место во многих гуманитарных науках. Богатые традиции в разработке проблематики, связанной с этим понятием, можно отыскать в философии (Ф. Ницше, Э. Шпрангер, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти, М. Бубер), в социологии (М. Вебер, Дж.Г. Мид), в эстетике (А.А. Потебня, Р. Ингарден, М.М. Бахтин).

В арсенал объяснительных понятий психологии понятие смысла было введено З. Фрейдом, который со временем отказался от его использования. В психотерапевтической практике многие пациенты полагают, что весь смысл жизни заключается лишь в удовольствии. Такова, мы помним, и точка зрения Фрейда. При этом многие ссылаются на ошибочный факт, что вся человеческая деятельность диктуется в конечном счете стремлением к счастью, что все душевные процессы определяются исключительно принципом удовольствия.

В. Франкл полемизирует с этой точкой зрения. В действительности, отмечает он, — удовольствие — не цель наших устремлений, а следствие их реализации. На этот факт указал еще Кант. А в отношении эвдемонизма М. Шелер отметил, что не удовольствие предшествует действию как его цель, а, напротив, действие «несет на своей спине» удовольствие. Вероятно, существуют особые состояния или обстоятельства, при которых удовольствие действительно может представлять собой цель волевого акта².

Франкл пишет:

Помимо этих особых случаев теория принципа удовольствия не учитывает существенно целенаправленный характер всей психической

¹ Франкл В. Психотерапия на практике. С. 28.

² Шелер М. Избр. произведения. М., 1994.

активности. В целом же человек хочет не удовольствия, а именно того, чего он хочет. Предметами человеческого хотения могут быть разные вещи, в то время как удовольствие остается всегда одним и тем же — как в случае ценностно-ориентированного поведения, так и в противоположном случае. Отсюда можно заключить, что признание принципа удовольствия должно было бы привести к нивелированию всех возможных целевых установок человека¹.

Для зрителя в театре не так уж важно, смотрит ли он трагедию или комедию. Для него важнее содержание представления. И конечно, никто не станет утверждать, что определенное неудовольствие, которое может быть вызвано в душах зрителей при переживании от происходящей на сцене трагедии, является целью их посещения театра; тогда всех театралов можно было бы рассматривать как скрытых мазохистов.

Мы можем окончательно опровергнуть утверждение, что удовольствие является конечной целью всех — а не только конечным итогом отдельных — устремлений таким образом, что мы перевернем это утверждение. Если бы, например, Наполеон действительно проводил свои сражения лишь затем, чтобы доставить себе чувство удовольствия от их победоносного исхода (то же самое чувство удовольствия, которое какой-нибудь простой солдат доставляет себе самым простым способом — например, едой, алкоголем и проститутками), тогда «последняя цель» последних наполеоновских сражений, «конечная цель» наполеоновских поражений, должна была бы заключаться, напротив, в чувстве неудовольствия, которое следовало за поражениями так же, как чувство удовольствия следовало за победами².

Можно согласиться с В. Франклом, что смысл жизни не может быть в одном удовольствии. Во-первых, постоянное наслаждение создает пресыщение. Известно, что когда Швеция достигла идеала потребительского рая, там тотчас подскочила статистика самоубийств. Если бы удовольствие действительно составляло смысл жизни, тогда жизнь не имела бы никакого смысла. Во-вторых, если руководствоваться статистическими данными, то можно утверждать, что нормальный человек в среднем в течение дня испытывает несравненно больше эмоций неудовольствия, чем удовольствия.

Несостоятельность принципа удовольствия в качестве максимы сохранялась бы и тогда, если бы он действительно происходил, как об этом пишет З. Фрейд в своей работе:

¹ Франкл В. Психотерапия на практике. М. С. 24—25.

² Там же. С. 25.

В психоаналитической теории мы без сомнений принимаем положение, что ход психических процессов автоматически регулируется принципом наслаждения, то есть мы считаем, что этот процесс каждый раз возбуждается связанным с неудовольствием напряжением и затем принимает такое направление, что его конечный результат совпадает с уменьшением этого напряжения — с избеганием неудовольствия или с порождением удовольствия¹.

По мнению Франкла, с постулированием любого, пусть даже универсального, принципа, с констатацией каких-либо космических тенденций вообще, с этической точки зрения еще совсем ничего не выяснено.

Проблема только начинается с вопроса, должны ли мы подчиняться таким тенденциям — там, где мы можем обнаружить их в нашем собственном душевном мире. Можно было бы также обоснованно предположить, что наша собственная задача состоит как раз в том, чтобы противостоять господству подобных как внешних, так и внутренних давлений².

Радость, рассуждает Франкл, может сделать жизнь содержательной только тогда, когда она имеет смысл. Ее узкий смысл не может, однако, заключаться в ней самой. На самом деле он лежит вне ее. Радость каждый раз направлена на предмет.

Шелер показал, что радость — целенаправленное чувство, в противоположность простому удовольствию, которое он причисляет к ненаправленным чувствам, к чувствам, соответствующим определенному состоянию, к «чувствам-состояниям»³.

Шелер указывает при этом на тот факт, что это различие находит свое выражение уже в повседневном языковом употреблении: удовольствие испытывают по поводу чего-то, а радуются чему-то. Радость никогда не может быть самоцелью.

Всякая человеческая личность, — пишет Франкл, — представляет собой нечто уникальное, и каждая из ее жизненных ситуаций неповторима. Эти уникальность и неповторимость проявляются и в каждой конкретной задаче человека. Каждый человек может в каждый данный момент иметь только одну-единственную задачу; но именно это своеобразие составляет абсолютность этой задачи. Следовательно, хотя мир и рассматривается в перспективе, но каждому участку

¹ Фрейд З. По ту сторону наслаждения // Основной инстинкт. М., 1997. С. 194.

² Франкл В. Психотерапия на практике. М.: С. 28.

³ Шелер М. Избр. произведения. М., 1994. С. 167.

его соответствует лишь одна верная перспектива. Таким образом, существует абсолютная верность не вопреки, а как раз благодаря перспективной относительности¹.

Три категории ценностей

Ценности играют огромную роль в нашей жизни. Однако крайне важно открыть богатство ценностей по всей его полноте. Ведь человек не должен останавливаться на одной группе ценностей, а должен быть достаточно гибким, чтобы перейти к другой, в том случае если здесь и только здесь выявляется возможность реализации ценностей. Жизнь требует от человека в этом отношении исключительной гибкости в приспособлении к шансам, которые она ему дает. Действительно, в психотерапевтической практике часто бывает так, что пациент жалуется на то, что его жизнь не имеет никакого смысла, поскольку его деятельность лишена высокой ценности. Но важно не то, где человек работает, а как он работает. Ценности такого рода Франкл называет ценностями творчества.

Но он выделяет также и ценности переживания, которые реализуются в восприятии мира, например в увлечении красотами природы или искусства. Не следует недооценивать ту полноту смысла, которую они могут дать человеческой жизни. Если кто-то сомневается в этом, утверждает Франкл, «пусть он представит себе, что человек, любящий музыку, сидит в концертном зале; в его ушах звучат прекрасные звуки любимой симфонии, и он испытывает тот трепет, который можно испытывать лишь при восприятии чистейшей красоты; пусть он представит себе, что этому человеку зададут в этот момент вопрос, имеет ли смысл его жизнь; спрашиваемый ответит, что благодаря одному этому прекрасному моменту его жизнь оправданна»².

Но ведь это только миг. Разумеется, но по величию одного этого мгновения можно измерить величие всей его жизни: высота горного хребта тоже ведь измеряется по самой высокой его вершине. Так и в жизни — ее смысл решают ее вершинные моменты, и одно мгновение жизни может наполнить ее высочайшим смыслом.

Жизнь может оказаться осмысленной и тогда, когда в ней нет ни творческих порывов, ни богатых переживаний. Крайне важно в этом случае то, как человек относится к ограничению своих жиз-

¹ Франкл В. Психотерапия на практике. С. 32.

² Там же. С. 38.

ненных возможностей. Эти ценности Франкл называет ценностями отношения. Здесь речь идет о том, как человек относится к своей судьбе, которую нельзя изменить.

Здесь Франкл рассуждает о мужестве и страдании, о достоинстве даже в падении и неудачах. В жизни каждому человеку предоставляется возможность обращения то к одной, то к другой группе ценностей. Жизнь требует от нас либо реализации ценностей творчества, либо обращения к ценностям переживания. В первом случае мы можем обогатить мир своей деятельностью, а во втором обогатимся сами благодаря переживанию. В одном случае требование момента может быть реализовано путем деятельности, в другом — посредством нашего восприятия.

Проблема смысла жизни в русской философии

Проблемы смысла жизни получили разностороннюю разработку в русской религиозной философии. В работах Л. Шестова, как в экзистенциализме в целом, обосновывается право конкретного человека на определение смысла уникальной собственной жизни. «Бывает, что человек, — писал Л. Шестов, — со всей силой доступной ему в минуты отчаяния или экстаза страсти разрывает твердыни философских и иных предрассудков».

Стоит ли жить? Обладает ли жизнь положительной ценностью, причем ценностью всеобщей и безусловной, ценностью, обязательной для каждого? Эти вопросы ставит Е.Н. Трубецкой. Философ считал, что тот смысл, которого мы ищем в повседневном опыте, нам не дан и нам не явлен. Будничным опытом свидетельствует о противоположном — о бессмыслице человеческого существования. С тех пор как человек стал размышлять о жизни, она всегда представлялась ему в виде замкнутого в себе порочного круга. Это стремление, не достигающее цели, а потому роковым образом возвращающееся к своей исходной точке и без конца повторяющееся. О таком понимании бессмыслицы красноречиво говорят многочисленные образы ада у древних и у христиан. Царь Иксион, вечно вращающийся в огненном колесе, бочка Данаид, Сизифова работа — вот классические изображения бессмысленной жизни у греков. Аналогичные образы адских мук можно найти и у христиан.

Е.Н. Трубецкой отмечает, что вся жизнь наша есть стремление к цели. От начала и до конца она представляется в виде иерархии целей, из которых одни подчинены другим в качестве средств. Есть

цели желательные не сами по себе, а существующие ради чего-нибудь другого: например, нужно работать, чтобы есть и пить. Но имеется и такая цель, которая желательна сама по себе. Всякий сознательно или бессознательно, по мысли философа, предполагает такую цель или ценность, ради которой стоит жить. Эта цель, или смысл жизни, что то же самое, есть предположение неустранимое, необходимо связанное с жизнью как таковой. Вот почему никакие неудачи и не могут остановить человечество в искании этого смысла. Полное разочарование выразилось бы даже не в самоубийстве, а в смерти, полной остановке жизни, ибо самоубийство есть все-таки акт волевой энергии, направленный к цели и, стало быть, предполагающий цель. Акт этот свидетельствует не о прекращении стремления к смыслу, а наоборот, о силе этого стремления и об отчаянии, проистекающем из неудачи в его достижении.

По мысли Н.Ф. Федорова, у людского рода должна быть вдохновляющая глобальная идея. Надо с помощью науки воскресить всех людей, которые когда-либо жили на земле. Когда умирает конкретный человек — это невосполнимая утрата. Но ведь множество людей прошло по Земле. Н.Ф. Федоров демонстрирует радикально-дерзновенный проект всеобщего спасения. Человек живет не для себя. У него в помышлениях благородная идея — вернуть предков. Это общее дело. Книга Федорова так и называется — «Философия общего дела». Здесь христианская идея воскресения мертвых превращается в идею воскрешения как долга человека. «В идее этой есть гениальное дерзновение, и сознание это — одно из самых высоких, до каких только поднимался человек», — писал Н.А. Бердяев.

По мнению Н.А. Бердяева, жизнь должна иметь смысл, чтобы быть благом и ценностью. Но смысл не может быть почерпнут из самого процесса жизни. Он должен возвышаться над жизнью. Оценка с позиций смысла всегда предполагает возвышение над тем, что оценивается. Мы принуждены признать, что есть какая-то истинная жизнь в отличие от ложной и падшей жизни. Кроме биологического понимания жизни есть духовное. Оно предполагает не только человеческую, но и божественную жизнь. Жизнь, замечает философ, может стать для нас символом высшей ценности, высшего добра, но и сама ценность, само добро есть символ подлинного бытия, а само бытие есть лишь символ последней тайны.

Развивая эту мысль, Бердяев подчеркивает, что смысл человека всегда лежит в Боге, а не в мире, в духовном, а не в природном. Жизнь в этом мире имеет смысл именно потому, что есть смерть, и если в нашем мире не было смерти, то жизнь лишена была бы смысла. Жизнь, по мнению Бердяева, благородна только потому,

что в ней есть смерть, есть конец, свидетельствующий о том, что человек предназначен к другой, высшей, жизни.

Подвергая теоретическому анализу представления массового сознания о смысле жизни, многие философы исходят из некоей неизменной «человеческой природы», конструируя на этой основе идеал человека, в достижении которого усматривается смысл жизни, основное назначение человеческой деятельности. Э. Фромм видел в истории человечества два основных модуса существования, два различных вида самоориентации и ориентации в мире, преобладание одного из которых определяет все, что человек думает, чувствует и делает, — иметь или быть. Два модуса человеческого существования предполагают два разных отношения к проблеме смысла жизни и ее реализации.

Личность с ориентацией на бытие стремится к реализации уникального смысла своей жизни. Тенденция «быть» означает любить, творить, отдавать, жертвовать собой. Такая личность находит свой смысл в служении людям, в любви и создании. Реализуя смысл своей жизни, такая личность реализует себя. Личность, ориентированная на обладание, напротив, видит смысл своей жизни в том, чтобы как можно больше брать и иметь. Фромм утверждает: «Нет другого смысла жизни, кроме того, который человек придает ей, раскрывая свои силы в продуктивной, творческой жизнедеятельности».

В ряде современных социальных теорий смысл жизни по-прежнему усматривается в реализации внеисторических задач либо в достижении определенных потребительских стандартов и индивидуального благополучия. Нередко провозглашается бессмысленность и абсурдность любой деятельности ввиду отсутствия у нее какой-либо объективной направленности. Распространены и теории, отрицающие возможность метафизического или научного ответа на вопрос о смысле жизни.

Когда человек задумывается о тайне своей жизни и о тех связях, которые соединяют его с жизнью, у него неизбежно рождается иное отношение к жизни. Это не может не привести к этическому самоутверждению. Да, жить человеку станет труднее, чем раньше, когда он жил для себя. Но в то же время его жизнь станет богаче, прекраснее и счастливее. Ведь человек будет не просто жить. Он будет по-настоящему чувствовать жизнь.

Для человека действительно нравственного любая жизнь священна. Универсальная этика благоговения перед жизнью рождает сострадание не только к другому человеку, но и к животным, ко всему живому. Жизнеутверждающая позиция в целом неизменно порождает оптимистическую волю и надежду.

Вопросы для повторения

1. Почему жизнь не является универсальной ценностью?
2. Кому принадлежит выражение «благоговение перед жизнью»?
3. Что нового в понимание уникальности жизни внесла трансперсональная психология?
4. Как воспринималась проблема жизни в восточной культуре?
5. Почему Н.А. Бердяев считал, что проблема бессмертия — самая главная проблема человечества?
6. Какие концептуальные версии смысла жизни возникли в античной философии?
7. Почему З. Фрейд считал, что счастье — в наслаждении?
8. Как понимать вопрос В.С. Соловьева «Есть ли у нашей жизни вообще какой-нибудь смысл»?
9. В чем состоит специфический взгляд Ф. Ницше на проблему смысла жизни?
10. Как осмысливали философы идею счастья?
11. В чем смысл страдания?
12. Почему Фромм считал, что смысл жизни в самой жизни?
13. Почему постановка вопроса о смысле жизни не является для человека выражением невротизма или патологии?
14. Какие три категории ценностей описывает В. Франкл?
15. Как трактовалась идея смысла жизни в русской религиозной философии?

Библиографический список

1. *Архиеп. Иоанн Сан-Францисский*. Избранное. Петрозаводск, 1992.
2. *Никифоров А.Л.* Смысл индивидуальной жизни и смерть // Эдип, 2008. № 1.
3. *Резник Ю.М.* В поисках смысла и счастья // Философия и культура. 2008. № 4.
4. *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т.1. М., 1988.
5. *Франкл В.* Основы логотерапии. Психотерапия и религия. СПб., 2000.
6. *Франкл В.* Психотерапия на практике. СПб., 2000.
7. *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994.

Темы докладов и рефератов

1. Жизнь как драгоценный дар.
2. «Благоговение перед жизнью».
3. Проблема смысла жизни.
4. Роль страдания в жизни человека.

*Зову я смерть. Мне видеть невтерпеж
Достоинство, что просит подаянья,
Над простотой глумящуюся ложь,
Ничтожество в роскошном одеянье,
И совершенству ложный приговор,
И девственность поруганную грубо,
И неуместный почести позор,
И мощь в плену у немощи беззубой,
И прямоту, что глупостью слывет,
И глупость в маске мудреца пророка,
И вдохновения зажатый рот,
И праведность на службе у порока*

Уильям Шекспир

Представление об идеале

Человек живет в мире напряженной нравственно-психологической мотивации. Он соотносит свои поступки не только с каждодневными интересами, но и с идеалом, абсолютом. Это особенно заметно в современной России, которая неожиданно столкнулась с множеством ценностных ориентаций, требующих неотложного выбора. Жить в свободе или делегировать собственную волю вертикали власти? Обрести богатство или обеспечить себе счастливую человеческую жизнь без изысков? Родить третьего ребенка, но во имя любви, государственной целесообразности или ради свалившегося вдруг пособия? Пойти в армию: ради того, чтобы служить отчизне или чтобы вернуться в отчий дом человеческим обручком? Прослыть демократом, чтобы стать заложником авторитарных тенденций народовластия? Поддержать Иран в его противостоянии США или пристроиться в арьергарде международного гегемона?

Все чаще в практической жизни возникают, казалось бы, лишние в житейском контексте вопросы: зачем? во имя чего? ради каких святынь? Представьте себе, вам говорят: вон там виднеется овrag,

надо во что бы то ни стало, не щадя жизни, добраться до него и там обосноваться. Но почему враг дороже жизни? А теперь иначе: «Видите те три березки, это часть русской земли, которая принадлежала нашим дедам, мы должны ценой жизни, если понадобится, отбить ее у супостата». Я изложил мысль Н.А. Бердяева, который таким образом пытался объяснить, что такое ценность в человеческом существовании и как она придает смысл любому поступку.

Марксистски ориентированная социология не учитывала этот важнейший аспект бытия. Величие К. Маркса в том, что он раскрыл роль интересов в социальной жизни. Он показал, что отдельный человек и классы в целом защищают в истории собственные потребности и мечты. Если хочешь понять смысл исторического поворота, отыщи и осознай те интересы, которыми руководствуются люди. О том, что существуют иные, более глубинные мотивы человеческого поведения, К. Маркс, судя по всему, не догадывался.

Это не удивительно, потому что аксиология как наука о ценностях родилась в конце XIX в., когда исследователям открылся этот новый пласт человеческого бытия. В жизни конкретного человека, как и в истории народов, мы видим многочисленные примеры, когда люди действуют не ради корысти, не ради осознанных интересов, а во имя высоких целей, одухотворяющих святых. Святым великомученикам Борису и Глебу кричали: «Убейте вашего брата, который незаконно завладел тронem и теперь наверняка уничтожит и вас». «Нет, — отвечали братья, — если ради власти нужно пролить кровь, мы ни ступим и шагу. А если, чтобы сохранить свою жизнь, нужно занести топор, мы лучше покорно уйдем из этой жизни».

В конце Второй мировой войны японский император добровольно отрекся от престола ради спасения страны. Это был великий выбор, который принес ему известность, но лишил священной власти. А индийский лидер Махатма Ганди не призвал свой народ отстаивать свои интересы с оружием в руках. Напротив, он предложил индийцам противопоставить Западу собственные традиции и святых, чтобы сохранить свою идентичность.

История окажется весьма обедненной, огрубленной, если мы устраним этот ценностный фундамент жизни. Люди отстаивают свои интересы, реализуют собственные цели. Но порой с предельной остротой возникают перед ними смысложизненные вопросы: зачем мы живем, что придает нашей жизни осознанное очарование, каковы наши одухотворяющие цели? Ценности позволяют нам подняться над прозаической суетностью, над прозой жизни, над утилитарностью повседневности.

Люди по-разному относятся к жизни и даже к самой ее ценности, к труду, к преобразованию бытия как смыслу человеческого

существования. Марксисты, оценивая возможный ход событий, фиксировали классовые установки, полагая, что образ жизни людей повсюду одинаков и определяется в конечном счете экономическим расчетом. Но в истории массы часто действуют, словно вопреки собственной выгоде, пренебрегая корыстью и житейской логикой. Незыблемую сокровенную жизненную ориентацию философы назвали ценностью. Это и есть то, без чего человек не мыслит полноценной жизни. Исследователи подразумевают под ценностью то, что свято для конкретного человека, для группы людей и для всего человечества.

Каждую культуру можно представить себе как набор конкретных, разделяемых большинством ее представителей ценностей, находящихся в определенной иерархии. Говоря о какой-либо культурной эпохе, мы можем сказать, что люди, жившие в ту пору, имели определенные святыни. Изменились эти духовные абсолюты, и наступила другая эпоха.

Сами же ценности родились в истории человеческого рода как некие духовные опоры, помогавшие человеку устоять перед лицом рока, тяжелых жизненных испытаний. Ценности упорядочивают действительность, вносят в ее осмысление оценочные моменты, придают смысл человеческой жизни.

Иерархия ценностей

Бурное отвержение традиционных ценностей, рождение новых ценностных ориентаций усиливают меру человеческой ответственности за свои поступки. «Три фактора характеризуют человеческое существование как таковое: духовность человека, его ответственность, его свобода»¹.

Процесс смены ценностей, как правило, длителен. Но порою он принимает форму неожиданной перестройки всей системы представлений. К тому же ценностные ориентации одной, ушедшей эпохи могут возрождаться, обретать неожиданное звучание в другую эпоху. С этой точки зрения можно сказать: культура обладает некой сокровищницей, набором ценностных ориентаций, которые группируются в зависимости от преобладающей тенденции в обществе. Эту мысль М.М. Бахтин выразил следующим образом: «Человек однажды действительно утвердил все культурные ценности и теперь является связанным ими. Культурные ценности — это самоценно-

¹ Франкл В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия. СПб., 2000. С. 19.

сти. Живому сознанию надлежит приспособиться к ним, утвердить их для себя...»

Напомним: люди по-разному относятся к жизни и даже к самой ее значимости, к труду, к преобразованию бытия, к земным радостям, к нравственным нормам вообще. Иногда возникает иллюзия, будто все ее ценности имеют вечный, непреходящий, общеисторический характер. Однако это не так. В каждой культуре рождаются, расцветают и умирают свои идеалы.

Понятие ценности

Само понятие ценности употребляется в современной психологической литературе в различных значениях:

1. Ценность отождествляется с новой идеей, выступающей в качестве индивидуального или социального ориентира.

2. Ценность воспринимается как распространенный субъективный образ или представление, имеющее человеческое измерение.

3. Ценность синонимизируется с культурно-историческими стандартами.

4. Ценность ассоциируется с типом «достойного» поведения, с конкретным стилем жизни.

Ценность фиксируется и обозначается через определенные жизненные представления. Ее содержание раскрывается с помощью конкретного комплекса идей. Однако ценность ни в коей мере не может быть отождествлена с идеей, ибо между ними пролегает существенное, принципиальное различие. Идеи могут быть истинными и ложными, научными или религиозными, философскими или мистическими. Они характеризуются через тот тип мышления, который им дает нужный импульс. Главный критерий в данном отношении — степень истинности той или иной идеи.

Что же касается ценностей, то они тоже ориентируют человеческую деятельность в определенном направлении, однако не всегда в соответствии с результатами познания. Например, наука утверждает, что все люди смертны. Это вовсе не означает, что каждый индивид воспринимает данное неопровержимое суждение как безусловное благо. Напротив, в сфере ценностного поведения человек как бы опровергает безоговорочность приведенного суждения. Человек в своем поведении может отвергать конечность своего существования. Более того, традиции некоторых культур опровергают идею смертности человека.

Личность далеко не всегда стремится жить по науке. Напротив, многие с опаской относятся к ее чисто умозрительным рекоменда-

циям, хотя и погрузиться в теплый мир мечты, презрев общезначимые реальности. Человек черпает жизненную энергию в том, что по существу противостоит холодному научному постулату. Стало быть, ценность — это понятие иное, нежели одухотворяющая истина.

Однако было бы не вполне точно отождествлять ценность только с субъективным образом, с индивидуальным предпочтением, возникающим в противовес аналитическому, всеобщему суждению. Разумеется, спектр ценностей в любой культуре широк, но не беспределен. Человек волен выбирать те или иные ориентации, но это происходит не в результате абсолютного своеволия. Иначе говоря, ценности обусловлены культурным контекстом и содержат в себе некую нормативность.

Человек соизмеряет свое поведение с нормой, с идеалом, целью, которые выступают в качестве образца, эталона. Понятия «добро» или «зло», «прекрасное» или «безобразное», «праведное» или «неправедное» могут быть названы ценностями, а связанные с ними взгляды, убеждения людей, ценностными идеями, которые могут оцениваться как приемлемые или неприемлемые, оптимистические или пессимистические, активно-творческие или пассивно- созерцательные. Именно в этом значении те ориентации, которые обуславливают человеческое поведение, называют ценностями. Американский социолог Д. Белл в работе «Культурные противоречия капитализма» показал, что на протяжении исторической судьбы капиталистической формации радикально менялись ценностные ориентации от протестантской этики до модернизма, т.е. совокупности новых жизненно-практических установок¹.

Ценность — это личностно окрашенное отношение к миру, возникающее не только на основе знания и информации, но собственного жизненного опыта людей. Понятие ценности крайне значимо для уяснения специфики культуры.

Аксиология

«Возникновение понятия ценности в конце XVIII в. было связано с пересмотром традиционного обоснования этики, характерного для античности и средних веков и предполагавшего тождество бытия и блага. Понятие ценности впервые появляется у Канта, который противопоставил сферу нравственности (свободы) сфере природы (необходимости)»².

¹ См.: *Bell D. Cultural Contradictions of Capitalism*. N.Y., 1976.

² *Гайденко П.П. Аксиология // Философский словарь*. М., 2001. С. 16.

В философской литературе часто пишут о том, что теория ценностей как особая область философского знания сложилась во второй половине XIX в. На самом деле в это время появилась так называемая «философия ценности», которая позже получила название «аксиологии». «Однако ценностное отношение и стремление его теоретически постигнуть возникли задолго до этого, точно так же, как эстетическое отношение человека и его осмысление существовали тысячелетия до того, как А.-Г. Баумгартен выдвинул идею эстетики как особой области знания»¹.

В русском языке слова «ценность», «оценка», очевидно, связаны со словом «цена». Но это слово в первоначальном смысле имело значение «возмездие», «воздаяние». Ценность выражает представления о совершенном человеке в различных культурах.

Ценность — это цель всякого поступка и усилия. Поскольку последнее понимает себя как культура, ценности становятся культурными ценностями, а те, в свою очередь, — вообще выражением высших целей творчества на службе самообеспечения человека как субъекта.

Отсюда только один шаг, — пишет М. Хайдеггер, — до того, чтобы сами ценности сделались предметами в себе. Ценность есть определенная цель, определенная потребностями такого представления, которое самоучреждается в мире как картине. Ценность по видимости предполагает, что сообразующиеся с ней люди занимают самым что ни на есть ценным; на самом деле ценность как раз и оказывается немощным и прохуdivшимся прикрытием для потерявшей объем и фон предметности сущего. Никто не умирает за голые ценности².

Ценностью мы признаем, скажем, свободу народа, но, по существу, мы имеем тут в виду все-таки опять же свободу как благо, которым мы располагаем или не располагаем. Опять же свобода не могла бы для нас быть благом, если бы свобода как таковая не была заранее уже ценностью, чем-то таким, что мы ценим как значимое, стоящее, «о чем идет дело». Но что значит «значимо»? Хайдеггер отвечает: «Значимо то, что играет важную роль. Вопросом остается: значима ли ценность, потому что она весома. Или всякий вес может быть измерен только значимостью? Если последнее верно, то спросим снова, что значит: ценность значима»? Значимо что-то,

¹ *Столочич Л.Н.* Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. М., 1994. С. 8.

² *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 56.

потому что оно ценность, или оно ценность, потому что значимо? Что такое сама по себе ценность, что она значимая, стоящая? Значимость все же не нечто, она скорее род и способ, каким ценность, а именно в *качестве* ценности, *есть*. Значимость есть род бытия. Ценность имеет место только в том или ином ценностном бытии»¹.

Сегодня немало пишут о том, что поведение человека весьма сильно зависит от господствующей культуры. Многие оказывают воздействие на наше сознание. Как же можно проявить собственную уникальность? Возможно, мы только полагаем, будто у нас есть идеалы. А на самом деле они взяты из наличной культуры, некритически восприняты нами.

Каждый из нас выбирает ценностные ориентации из наличной культуры. По словам Людвиг Витгенштейна, культура — это как бы грандиозная организация, указывающая каждому, кто к ней принадлежит, его место, где он может работать в духе целого, а его сила с полным правом может измеряться его вкладом в смысл этого целого. «Я понимаю, — отмечал он, — что исчезновение культуры означает исчезновение не человеческих ценностей, а только определенных средств выражения этих ценностей».

Потребность в выражении духовных абсолютов неистребима. Ценности не угасают, а возрождаются в новой реальности. Но это вовсе не означает, будто наши предпочтения жестко сопряжены с тем, что принято в данной культуре. Многие люди обращаются к арсеналу общечеловеческих идеалов, но радикально отвергают ценности, существующие, скажем, сегодня. В истории человечества были эпохи, когда люди следовали заповедям аскетизма. Например, в Древней Греции стоики учили отказываться от призрачных радостей жизни. Так, поступали средневековые монахи и индийские отшельники.

В современной же культуре, напротив, аскетизм не популярен. И уже тем более никем не рассматривается как ценность. Многие люди хотят иметь множество товаров, различных жизненных благ, потреблять все, что может предложить постиндустриальная цивилизация. Господство таких ценностных ориентаций вызывает тревогу у социальных мыслителей. Как отмечал американский социолог Д. Белл, нынешняя цивилизация вызвала потребительский энтузиазм, спровоцировала различные потребности, которые невозможно удовлетворить, поскольку земные энергетические ресурсы не беспредельны. Между тем люди стремятся потреблять все больше и

¹ Там же. С. 71.

больше. Эпиграфом к книге «Культурные противоречия капитализма» Белл мог бы взять слова Н.А. Некрасова:

Идет громадная,
К соблазнам жадная
Толпа...

Как уже отмечалось, люди не просто выбирают ценности. Они придают им различную значимость, т.е. выстраивают в определенную иерархическую систему. И вот получается, что одни ценности, скажем, правила, записанные в кодексе чести, живут в одной эпохе и умирают в другой. Но есть ценности, которые продолжают существовать в разных культурах, сменяющих друг друга. Наконец, такие ценности, которые можно назвать универсальными, или общечеловеческими.

Важнейшая задача аксиологии состоит в том, чтобы обосновать абсолютные ценности. Между тем куда бы мы ни обратили свой взор, мы всюду обнаруживаем ценности относительные. Вот что писал по этому поводу русский философ *Николай Онуфриевич Лосский* (1870—1965):

Быстрый бег гончей собаки, преследующей зайца, — добро для гончей и зло для зайца; в осажденной крепости, где гарнизон страдает от недостатка съестных припасов, съедание хлеба одним солдатом есть благо для него и бедствие для другого солдата; любовь Анны Карениной и Вронского — счастье для Вронского и несчастье для мужа Карениной; преодоление Карфагена Римом — счастье для Рима и бедствие для Карфагена¹.

Блез Паскаль говорил, что ветка никогда не сможет понять смысл всего дерева.

Жизнь требует от человека исключительной гибкости в приспособлении к шансам, которые она ему дает. Ценности, которые реализуются в продуктивных творческих действиях, В. Франкл называет «созидательными». Но есть ценности, которые, по его типологии, реализуются в наших переживаниях. Это «ценности переживания». Они проявляются в нашей чувствительности к явлениям окружающего мира, например, в благоговении перед красотой природы или произведений искусства. Нельзя недооценивать всей полноты смысла, которую приобретает наша жизнь благодаря этим ценностям. Наивысший смысл каждого данного момента человеческого существо-

¹ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 288.

вания определяется просто интенсивностью его переживания и не зависит от какого бы то ни было действия.

Даже несмотря на то, что речь идет об одном-единственном моменте, величие жизни может быть измерено величиим момента: ведь высота горной гряды определяется не высотой какой-нибудь долины, а величиной высочайшей вершины. Так же и жизненные пики определяют осмысленность всей жизни, и единичное событие может задним числом наполнить смыслом предшествующее существование. Спросите альпиниста, наблюдающего горный закат и ощутившего это великолепие природы до «мурашек по коже», — спросите его, сможет ли он когда-нибудь после этих переживаний оцутить такую полноту и осмысленность своей жизни¹.

Франкл выделяет и третью возможную категорию ценностей — поскольку жизнь остается в основе своей осмысленной, даже когда она бесплодна в созидательном смысле и небогата переживаниями. Эта третья группа ценностей заключается в отношении человека к факторам, ограничивающим его жизнь. Именно реакция человека на ограничения его возможностей открывает для него принципиально новый тип ценностей, которые относятся к разряду высших ценностей. Таким образом, даже очевидно скудное существование — существование бедное в отношении и созидательных ценностей, и ценностей переживания — все же оставляет человеку последнюю и в действительности высшую возможность реализации ценностей. Ценности подобного рода В. Франкл называет «ценностями отношения». Ибо действительно значимым является отношение человека к судьбе, выпавшей на его долю. Другими словами, человек, сталкиваясь со своей судьбой и вынужденный ее принимать, все же имеет возможность реализовывать ценности отношения. То, как он принимает тяготы жизни, как несет свой крест, то мужество, что он проявляет в страданиях, достоинство, которое он выказывает, будучи приговорен и обречен, — все это является мерой того, насколько он состоялся как человек. Возможность реализовать ценности отношения появляется тогда, когда человек оказывается сурово обиженным судьбой и ему не остается ничего другого, как принять ее и нести свой крест. Речь в данном случае идет о мужестве и страдании, о достоинстве даже в падении и неудачах. Но как только мы вовлекли ценности отношения в область возможных ценностных категорий, обнаруживается, что человеческое существование, собственно, никогда не может стать действительно бессмысленным: жизнь человека сохраняет смысл пока он дышит; пока человек осознает себя, он несет ответственность за реализацию ценностей, даже если это лишь ценности отношения. Обязанность реализовывать ценно-

¹ Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 173.

сти не оставляет человека до самого последнего мгновения его существования. И пусть возможности реализации ценностей творчества довольно ограничены, всегда есть возможность реализовать ценности отношения. Так подтверждается значимость мысли, которую В. Франкл принял за исходную точку: быть человеком — значит ясно осознавать свое бытие и свою ответственность перед ним.

В жизни человеку каждый раз предоставляется возможность обратиться то к одной, то к другой группе ценностей. Жизнь требует от нас либо реализации ценностей творчества, либо обращения к ценностям переживания. В первом случае мы можем обогатить мир своей деятельностью, а во втором обогатимся сами благодаря переживанию. В одном случае требование момента может быть реализовано путем деятельности, в другом — посредством нашего восприятия. Следовательно, и к радости человек может быть «обязан». Человека, который сидит в трамвае и становится свидетелем великолепного солнечного заката или чувствует запах цветущих акаций и не отдается переживанию этих природных явлений, а продолжает читать газету, можно считать в каком-то смысле «безответственным», игнорирующим требования момента¹.

Ценности разных культур

В двух разных культурах мы можем обнаружить одни и те же ценности. Однако они выстраиваются в определенную иерархию, т.е. то, что в одной культуре занимает высокое положение, в другой — оказывается на ином месте. Поэтому культура — это выстроенность ценностей, их своеобразное подчинение. Призывы М.С. Горбачева натолкнулись на принципиально иные иерархии ценностей.

Мы, европейцы, осознаем, к примеру, что всякое общественное установление, будь то закон, традиция или социальный институт, должно полагаться интересами личности. Идеальное человеческое поведение может создаваться, судя по всему, на предельном учете особенности каждого индивида, его разума, воли и чувств, все человеческой субъективности. Пренебрежение к слезе ребенка или даже к голосу, который «тоньше писка», оборачивается драмой или даже трагедией для других. Общество — это равнодействующая индивидуальных устремлений. Навязывание воли, парализующей «всех прочих», идеологии, безразличной к личности и фанатически отвергающей «чуждые» ценности, неизменно сопряжено в панораме дрящей истории с возмездием.

В то же время социальные критики с тревогой пишут сегодня о том, что в современном западном мире принцип персонализма уже

¹ Франкл В. Психотерапия на практике. СПб., 2000. С. 30.

демонстрирует свои издержки. Политики жалуются, что многие не хотят служить в армии и защищать страну. Недавние события во Франции показали, что молодежь готова выступить за собственные привилегии, не считаясь ни с какими резонами общенациональной стратегии. Рождается множество индивидуальных стилей поведения, многие из которых направлены против общества и его институтов. Может ли и дальше персоналистская традиция разворачивать только позитивный потенциал?

Другой тип поведения диктуется восточной культурой. В ней индивид считается частью целого: группы, коллектива, общины, государства. Он старается найти свою нишу в обществе, не выставялть преувеличенных требований. Французский социолог Л. Дюмон считает, к примеру, что индийская система каст устояла перед двухсотлетним напором Запада. Индия вообще может, по его мнению, преподать Западу ценный урок. Численность людей на Земле катастрофически растет. Годятся ли европейские формы совместного существования для будущего? Нет ли в азиатском опыте более эффективных форм коллективной жизни, которые могут оказаться полезными для людей?

Европейская персоналистская традиция кажется сегодня западному миру непогрешимой. Но ценности меняются... Не придет ли время и для других ценностных ориентаций?

С точки зрения европейцев, демократия доказала свою жизнеспособность. У нее есть недостатки, но все равно она — наиболее успешный политический режим. Там, где укрепляется демократия, бурно развивается экономика, политическая ситуация обретает стабильность, поскольку удается выравнять противоречивые интересы и идеалы разных слоев общества.

Но этот политический режим совсем не вызывает восторга у жителей восточных стран. Например, любая «демократизация» в Узбекистане приведет к власти радикальное движение «Хизб ут-Тахрир аль-Ислами». А это дестабилизирует регион, в том числе населенный мусульманами Синьцзян-Уйгурский автономный район Китая. Национальные традиции Чечни не сочетаются с единовластием. Судьбы народов всегда решали группы старейшин. Вот почему выборы президента в стране всегда обречены, здесь не сойдись вековым традициям Запада и Востока. Китайское руководство тоже не стремится открыть шлюзы демократическому переустройству. Этот политический режим не рассматривается в качестве единственно целесообразного.

В истории постоянно меняются социальные реалии, рождаются новые духовные абсолюты. Распад старых форм жизни и появление новых ценностных мотивов, подчеркивает немецкий философ В. Виндельбанд, приводят в результате к возбужденному состоянию

поиска и нащупывания, к интенсивному брожению, которое требует своего выражения. Однако далеко не всегда эти искания рождают новую культуру. Но для того чтобы возникла принципиально иная эпоха, нужны новые ценностные ориентации, которые формируют, как показывает философ, совершенно измененную структуру всей жизни.

То, что в одной культуре вызывает невротические реакции, в другой культуре может являться нормой. Приведем некоторые иллюстрации. Человек архаической культуры был убежден в том, что для рождения ребенка, нужно непременно убить чужака. Иначе откуда же возьмется душа, которая перейдет в чрево его жены? И вот он ходит в поисках жертвы, томясь отцовским инстинктом. Но жертва не торопится попасть под его стрелу. Это рождает напряженное, невротическое состояние. Но ведь современному человеку, готовому иметь потомка, совсем не обязательно убивать другого человека.

Или иное. Человек античного мира привык тратить заработанные деньги на собственные нужды. Сколько заработал — столько полагается и благ. Сама идея накопления, т.е. оставления денег на черный день, показалась бы ему странной. Тот же, кто откладывал сбережения, чувствовал себя не вполне уютно. Он невольно оказывался бы в невротической ситуации. Займодавцы постоянно испытывали на себе диктат общих культурных традиций, порицающих «жизнь вперед».

Девушка, которая не стремится найти свое место в обществе, обрести социальный статус, была бы нормальной в культуре пуэбло. Однако в современном мире юная особа оказалась бы в невротической ситуации именно потому, что она не состоялась, не нашла себя. Можно ли считать нормальным человека, который утверждает, будто чувствует приближение животного и может показать на своем теле знаки, благодаря которым об этом узнают? Однако в культуре бушменов это считается обычной нормой. Европейец, попавший в такую социальную среду, видимо, мог бы испытывать невротические состояния.

Для японца совершить в определенных обстоятельствах акт харакири — не что иное, как дело чести. Тот, кто не смог бы соответствовать долгу, стал бы презираем. Однако в православной культуре такой поступок рассматривался бы как погубление души. Брачные контракты стали традицией в западном мире, но в российской культуре они приживаются с трудом. Сама мысль о разделении имущества в момент венчания, когда брак заключается перед Богом, рассматривается как кощунственная.

Человек архаической культуры, разговаривающий с умершим дедушкой, показался бы современному человеку психотиком. Но в древних культурах это было нормой. Для иудея отдать деньги под

огромные проценты — причина радости, а для русского повод для исповеди и раскаяния. В пушкинской трагедии «Скупой рыцарь» Альбер корит ростовщика за то, что он не признает рыцарского слова, а тот не обращает внимания на этот нервный симптом. Трагедия заканчивается словами Герцога: «Ужасный век, ужасные сердца!» И в самом деле, есть от чего содрогнуться. Сын поднимает руку на отца. Угодничество заглядывает в чужие очи, вычитывая в них безжалостную волю. Люди готовы служить богатству, как «алжирский раб, как пес цепной». Страшное, не ведающее милосердия корыстолюбие. Сердце, обросшее мохом. Распад человеческого достоинства.

Однако спросим себя: какой же век оказался жестоким? Тот средневековый, с турнирами? Или последующий, вписавший в историю жуткие страницы первоначального накопления? А истребление целых народов — негров, индейцев, арабов, — сопутствующее эпохе колонизации. А может быть, «ужасные сердца» — это про нас? Ведь это мы, люди нашей эпохи, взметнули к небу грибовидное облако. Мы довели исстрадавшуюся природу до кровоточащих ран. Это нас в глаза смотрит обнаженная женщина из документального фильма Михаила Ромма «Обыкновенный фашизм» о зверствах нацистов. Святая нашего времени, она прикрывает груди руками перед мигмом казни...

У индейцев (да и у белых американцев) о воинской доблести рассказывали скальпы, снимаемые даже с живых людей, а у русских в тот же исторический период и о той же доблести свидетельствовали прощение побежденных и забота о раненых и пленных. Еще несколько десятилетий назад женщина, вступившая в добрачные сексуальные отношения, считалась падшей. Ее презирали, и она испытывала глубокие невротические чувства. Сегодня, похоже, свободные связи становятся популярными.

Индийские дети, которые приезжают в Россию, больше всего удивляются, что наши дети зовут родителей на «ты». В Индии так не принято. К родителям обращаются только на «вы». Давайте подумаем, как лучше строить отношения с близкими. У Пушкина сказано «пустое вы» сменилось «сердечным ты». Выражено это у поэта по другому поводу, но все же — неужели лучше, общаясь с родителями, сохранять дистанцию?

Какая стратегия лучше? Каждая культура выбирает свою стратегию. И в ней, в этой стратегии, есть и положительное, и отрицательное. Наверное, китайская культура, которая ставила перед семьей проблему сохранения традиций, требовала от детей безоговорочного почитания. Философ Конфуций учил, что общество должно почитать большую семью, в которой подданные чтят родителей и любят друг друга как братья. Древние китайцы не только с огромным уважением относились к отцу и матери, но и следовали их воле. Девушка не могла выйти замуж, если родители не одобряли ее выбор.

Нам, европейцам, трудно представить такую ситуацию, чтобы наши взрослые дети выбирали супруга или супругу по совету родителей. Это кажется невозможным. Даже после смерти отца или матери юноша, который хотел жениться на девушке, но не получил согласия родителей, должен был еще несколько лет ждать, когда, согласно традиции, можно было наконец жениться по своей воле.

По законам средневекового Китая, взрослый сын мог поступиться запретом своих родителей только через пять лет после их кончины. Хорошо это или плохо? У каждого народа — свои культурные особенности, свои правила жизни. Человеку европейской культуры может показаться странным, что надо называть родителей на «вы», согласовывать свою любовь с отцом и матерью, чтить их волю даже после их смерти. Однако эти традиции помогли китайцам сохранить высокое достоинство семьи. Наверное, сын или дочь могли видеть у родителей какие-то недостатки. Но они ни на минуту не забывали, что именно эти люди, отец и мать, даровали им жизнь. В китайской культуре не мог появиться такой герой, как Павлик Морозов, потому что по китайским средневековым законам сын, который донес на отца, наказывался сурово, вплоть до смертной казни.

В европейской культуре сердечная близость, возможность говорить с родителями как с равными, т.е. на «ты», ценилась выше, чем в древнекитайской. Дети, рожденные в царских или королевских семьях, не могли жениться или выходить замуж без согласия родителей. Считались с волей отца или матери в тех случаях, когда родители располагали капиталом. Но в целом в европейской культуре не было такого культа семьи, как в Древнем Китае. Дети далеко не всегда выполняли волю родителей.

В результате европейская культура знает такое явление, как конфликт поколений. Родители не считают, что дети должны обращаться к ним только на «вы», близкое «ты» между родственниками гораздо лучше. Дети могут выбирать иной образ жизни, жениться по собственному выбору. Мы знаем тургеневское «Отцы и дети», лермонтовское «Печально я гляжу на наше поколение...». Родители часто страдают, что дети живут своей жизнью, даже не посвящая в нее родителей, не оказывают отцу и матери должного уважения. Далеко не все дети проникаются мыслью, что именно родители подарили им возможность жить на этой земле. Например, можно услышать такое: «А я вовсе не просил меня рожать. Они даже не спросили мое мнение». В древнекитайской культуре такое совершенно невозможно. Юноша и девушка подчинялись воле родителей. Они знали, что сами станут стариками и им будет оказано глубокое уважение, что они будут вознаграждены за свое поведение.

Мысль К. Хорни о том, что характер невроза зависит в первую очередь от социальных факторов, от культурных ценностей, оказа-

лась весьма продуктивной. В результате внутри фрейдизма произошли существенные изменения. Так, оказались отвергнутыми теория сублимации и учение о либидо. Неофрейдисты, по существу, «социологизировали» психологию. Первые попытки объяснить сходства и различия культур предполагали психическое единство человека. Они изучали реакции человеческого организма на разнообразные стимулы и условия жизни. Человеческая психология оценивалась как пластичная и способная к бесконечной изменчивости.

Когда мы имеем дело с другой культурой, нас волнует вопрос, как избежать ошибок, которые связаны со своеобразием менталитета другой страны, другого народа. Почему европейцу трудно, например, войти в восточный бизнес? Деловая жизнь в Восточной Азии имеет «семейный характер». Предприниматели стараются вести дела не в одиночку, а опираясь на самых близких людей. Поэтому у них есть и личные отношения внутри фирмы, и личные обязательства. Понятное дело, что иностранцу оказаться внутри этой восточной деловой этики трудно.

Восточная культура опирается на такие понятия, которые не легко совмещаются в сознании европейца: иерархия и гармония. Для западного человека иерархия, разумеется, позволяет создать некое подобие порядка, но она вряд ли может обеспечить согласие. Ведь европейцу приходится выполнять волю руководителя. Стало быть, до гармонии далеко. Можно говорить лишь о скоординированных действиях.

Столь же различным окажется для европейца и, скажем, японца понятие равенства. В европейском сознании люди рождаются равными и поэтому имеют право ощущать себя равными внутри общества. Для китайца или японца равенство не всеобщий принцип, а возможность оказаться с кем-то на одной ступеньке организации. Равенство обнаруживается только в том смысле, что два маршала или два сержанта могут быть равными, поскольку находятся на одном уровне иерархических ступеней.

В отличие от европейцев китайцы и японцы постоянно отождествляют себя с какой-то группой. Это может быть семья, фирма, профессиональный союз. Поэтому они имеют стойкий навык действовать сообща, но при этом неизменно помнить о своем положении. Европейец, наоборот, приучен к самостоятельности, он пытается оторваться от группы, возвыситься над ней, перейти в другую группу. Для восточного человека ценностью обладает не самостоятельность или отделенность, а, напротив, причастность к чему-то. Это то самое чувство, которое испытывает человек, поющий в хоре или шагающий в строю¹.

¹ См.: Овчинников В. Выход на Восток // Популярная психология. 2004. № 5. С. 21.

Когда вы разговариваете с восточным человеком, вас может разочаровать его интерес к вам не как к личности, а как к выразителю социальной номенклатуры. Японец при первой беседе непременно постарается выяснить, каков ваш социальный статус, какую должность вы занимаете, какой имеете стаж, награды и характеристики. Он обязательно проверит, знают ли о вас более высокопоставленные особы. Судьба делового контакта зависит от всех этих сведений.

В значительной степени деловые отношения предполагают прямой контакт. Если знакомство происходит по факсу или даже по телефону, то оно вряд ли получит продолжение. В Западной Европе или Северной Америке — наоборот. Японца или китайца может удовлетворить только встреча лицом к лицу, обмен визитными карточками. Но еще большее значение будет иметь рекомендация. Ведь именно она может в какой-то степени помочь европейцу войти в систему деловых отношений японского бизнеса. При этом рекомендация не воспринимается как формальная вежливость, ни к чему не обязывающая любезность. Рекомендаторы несут ответственность за ту и другую сторону. Вот почему европейец, создающий деловые отношения на Востоке, стремится установить деловой контакт на как можно более высоком уровне.

Объясняя особенности деловой этики в Китае и Японии, Всеволод Овчинников приводит простую иллюстрацию. Конкуренция на Западе ставит вопрос: кому достанется пирог? На Востоке же спорят: как его поделить? Да и сама конкуренция имеет у японца иной смысл и содержание. Европейец стремится одержать полную победу, устранить и унижить конкурента. Восточные бизнесмены стараются не допустить преобладания одной стороны над другой. Нельзя довести конкуренцию до такого накала, чтобы противник «потерял лицо», оказался униженным, оскорбленным, а тем более раздавленным. Лучше всего это выражает древнее право для рикши. Молодой возчик имел возможность опередить старого, лишь сократив дистанцию, изменив маршрут. Ни в коем случае превосходство не должно обнаруживать себя в болезненной демонстративной форме.

Деловые круги Японии стараются свести прямое соперничество до малозаметного уровня. Если в Англии или США конкуренция базируется на «честной игре», то в Китае или Японии она предполагает получение «подобающей доли». «В каждой отрасли японского бизнеса есть то ли “большая тройка”, то ли “большая четверка”, то ли “большая пятерка”. Они делят между собой львиную долю рынка. К примеру, 22% для “Нисана”, 17% для “Хонды”, 14% для “Мицубиси”, а что осталось — на всех остальных (которые сами делят эту квоту между собой)»¹.

¹ Овчинников В. Там же. С. 21.

Если какая-то фирма при заключении торговой или промышленной сделки пошла на уступки, то она получает преимущество при обсуждении другого вопроса, вообще не связанного с первым. В этом случае оценивается готовность партнеров идти на сделку, стремление к компромиссу рассматривается как безусловная добродетель. Нравственный подход к проблемам у восточных людей предполагает оценку поступка как хорошего или плохого, одобряющего или неодобряющего. Никто из деловых людей Востока не станет настаивать на пунктах контракта, если изменились обстоятельства. Если ситуация иная, стало быть, важно пересмотреть прежние договоренности.

Китайские и японские руководители редко принимают самостоятельное решение. Здесь ценится анонимное общее согласие. В американской фирме именно президент и совет директоров предлагают определенную волю и реализуют ее с помощью коллектива. В Азии нет движения команды сверху вниз. Напротив, все пункты соглашения, все стороны деловой жизни обсуждаются снизу. Поэтому руководитель выражает не чью-то личную волю. Он олицетворяет общее согласие, которое достигнуто путем долгих и разносторонних уступок.

Никто из японцев не станет выделяться из коллектива, участвовать в открытой конфронтации. Поэтому выработка общего согласия длится долго. Каждый руководитель постепенно вносит поправки в свою позицию, ориентируясь на другие интересы. Дискуссия предполагает не желание «додавить партнера», а достижение некоего компромисса. Именно поэтому президент фирмы оказывается лишь арбитром, который выбирает из нескольких вариантов тот, который не вызывает новых дискуссий.

Не случайно европейские предприниматели в деловых переговорах с китайцами или японцами, часто терпят поражение. Они требуют немедленного решения, незамедлительного действия, стараются сразу выложить все карты на стол. Но это не вызывает поддержки у их восточных партнеров. Американский предприниматель, так же как и современный российский, ставит во главу угла собственную прибыль. На Востоке тщательно обсуждаются вопросы, связанные с долгом перед страной, перед персоналом. Тема реальной прибыли возникает в последнюю очередь. Сравните это с российской действительностью, с тщетными попытками склонить олигархов к благотворительности или к выполнению обязательств перед персоналом.

Европеец воспитан в духе идеалов свободы, культа индивидуализма. Дальневосточная мораль ставит общее благо выше личных интересов. По мнению Всеволода Овчинникова, эта черта генетически присуща и россиянам, которые, по сути дела, не столько европейцы, сколько евразийцы. Япония, вступившая на путь информационного развития, ощущает, что традиции порой мешают успешному про-

движению страны. Групповая мораль не содействует творческому соревнованию, автономии индивида. Система пожизненного найма теряет смысл в эпоху информатики. В этом, по мнению В. Овчинникова, первопричина кризиса, который привел в 1990-е годы к феномену «потерянного поколения».

Сознание человека Азии оказывается противоречивым в условиях информационного общества. С одной стороны, образ жизни японцев и традиционная мораль заставляют его быть застенчивым, скрываться за социальной маской. Но, с другой стороны, это рождает чувство одиночества, жажду общения. Так, Япония предполагает выйти из «царства групп» в «царство личностей». Но произойдет ли при этом полное устранение традиционных культурных ценностей? В Японии и раньше происходили радикальные перемены, но она выдерживала их натиск, следуя мудрым принципам дзюдо — уступить натиску, идти на перемены, но при этом остаться собой. «Образно говоря, Япония никогда не станет русоволосой, хотя краситься под блондинов стало нынче модой “золотой молодежи”»¹.

В Йемене очень много предрассудков и правил, доходящих порой до абсурда. Например, женщинам нельзя ходить на кладбище, потому что мертвые могут увидеть, что находится у нее под абайей. Еще один запрет — женщинам нельзя бриться станком, а можно пользоваться только халявой — это смесь из жженого сахара и добавок для эпиляции. Ее наносят горячей на кожу как воск. Кстати, волосы после халявы растут гораздо медленнее, чем после восковой эпиляции. Обычно арабские женщины делают себе эпиляцию всего тела перед свадьбой. Восточные женщины (и танцовщицы не исключение) очень любят тяжелые пряные запахи. Когда возвращаешься с Востока, долгое время не можешь отвыкнуть от сладких духов. Тем более в Йемене и Иордании продаются ароматические эссенции, которые добавляют во все дорогие духи, а стоят они немного. Особенно ценится у тамошних мужчин и женщин бахор — смесь из эссенций. По четвергам в Йемене жена должна обкурить бахором волосы и одежду, зажечь бахоровые кусочки над свечой, чтобы комната пропиталась ароматом, в общем набахориться. На восточных мужчин этот запах действует похлещи ви-агры. Даже маленькие мальчики, почувствовав исходящий от тети аромат бахора, начинают к ней ластиться.

На протяжении четырех столетий в европейской культуре господствовала так называемая протестантская этика. Ее основные черты — труд, бережливость, аскетизм, опора на себя. В какие бы одежды не рядилась мораль, в ней почти всегда присутствовала мысль, что стремление достичь индивидуального спасения с помощью упорного труда, бережливости и конкурентной борьбы состав-

¹ Овчинников В. Указ. соч. С. 23.

ляет суть успеха. Однако создание крупных организаций, корпораций сделало эти ценности незначимыми.

В противовес протестантской этике возникла новая этика, которую американский социолог У. Уайт назвал социальной. Он считал, что резонно было бы именовать ее организационной или бюрократической этикой, но склонялся все-таки к понятию «социальной этики»¹.

Под *социальной этикой* подразумевается свод идей, который ограничивает ценности индивидуализма. Отсюда вера в группу как источник творчества, вера в возможности науки. Человек существует как элемент общества. Сам по себе он изолирован и бессмыслен. Лишь поскольку он сотрудничает с другими, он начинает чего-то стоить, ибо, возвышая себя в группе, он помогает произвести целое, превосходящее сумму его частей. Теперь строгий и эгоистичный индивидуализм, который проповедовали от имени протестантской этики, перестали терпеть.

Сравним некоторые положения протестантской и социальной этики. Протестантский этос утверждал выживание наиболее приспособленных. Находясь на нижней ступени лестницы, вы можете найти в себе силы взобраться наверх. Вы можете это сделать, если имеете волю и силу поддержать себя. На вершине всегда предостаточно места. Успех приходит к тому, кто старается заставить успех покориться себе. Верно Кассий говорил Бруту: «Не звезды, дорогой Брут, виноваты в том, что мы мелкие сошки, а наша природа». Вот почему миллионер, который был когда-то студентом, уверен, что все его одноклассники не стали миллионерами просто потому, что не захотели. Между тем реальные возможности занять верхние этажи власти и богатства резко сократились.

Протестантская этика проповедовала бережливость. «Как только станете зарабатывать деньги, заведите привычку сберегать часть своего жалованья или прибылей. Откладывайте доллар из каждых десяти заработанных. Настанет время в вашей жизни, когда, владея кое-какими деньгами, вы сможете контролировать обстоятельства; иначе обстоятельства будут контролировать вас...»

Обратите внимание на употребление активной лексики: взобраться, сила, заставить, контролировать. Протестантская этика все с таким же упорством, как и раньше, рекомендовала человеку борьбу с его средой — такую практическую, сосредоточенную в «здесь и теперь» борьбу, которая приносит материальные вознаграждения. И духовные вознаграждения тоже. Практическая часть протестантской этики была, конечно, неполной без сопутствующего уверения в том, что такой успех хорош как в практическом, так и моральном плане.

¹ Уайт У. Организационный человек // Личность, культура, общество. М., 2002. С. 284.

В условиях этой свободной системы управления, при которой индивид волен сам выбирать, как ему зарабатывать на жизнь или стремиться к обогащению, обычным результатом является конкуренция. Но тогда очевидно, что конкуренция на самом деле означает свободу трудиться. Так, каждый может сам выбрать для себя род занятий или профессию, а если она ему не нравится, может ее поменять. Он волен работать не покладая рук или не делать этого. Он может выдвигать свои условия при заключении сделок и сам устанавливать свою цену на собственный труд и производимую продукцию. Он свободен приобретать собственность, сколько пожелает, и расстаться с ней. С помощью умноженных усилий или большего мастерства, если он может зарабатывать больше, он свободен жить лучше, равно как и его сосед волен последовать его примеру и придумать, как, в свою очередь, его превзойти. Если у кого-то есть талант делать деньги и распоряжаться ими, он свободен осуществить свой талант, равно как и другой свободен пользоваться этими средствами... Если индивид наслаждается деньгами, заработанными за счет собственной энергии и успешных действий, его соседям надлежит трудиться еще упорнее, чтобы они сами и их дети тоже могли наслаждаться тем же.

Время показало, что такая этика чересчур оптимистична. Если каждый мог верить, что преследование личного интереса автоматически улучшает положение всех, то применение упорного труда должно было установить со временем рай на земле. Один из идеологов этой морали писал:

Америка — поистине такое поле, на котором есть где развернуться человеческому роду. Это надежда и приют для угнетенных и упавших духом со всего мира. Именно воодушевляющий пример Америки — несравненнойшей из наций земли, ярчайшей звезды на политическом небосводе — рассасывает затвердевшую опухоль аристократии и сеет по всему миру демократический дух. Это поистине драгоценная жемчужина, которой мир может смело доверить свои сердца. Здесь одно мерило: заслуги. Рождение ничего не значит. Выживают наиболее приспособленные. Заслуги — высшая и единственная добродетель, необходимая для достижения успеха. Здесь мирами и системами миров правит разум. Это внушающий благоговение монарх беспредельного пространства, и в человеческом обществе, особенно в Америке, он сияет как диадема на лбу у тех, кто стоит в передовых рядах человеческих дерзаний. Здесь признается лишь естественный порядок благородства, и на гербе его красуется не щит и не хвастливый геральдический знак, а лозунг «Разум и честность»¹.

¹ *Clews H. Fifty Years in Wall Street. N.Y., 1908. P. 40.*

Без этой этики капитализм был бы невозможен. Между тем индустриальная революция, которую породила на свет эта в высшей степени полезная этика, начала постепенно ее подтачивать. Наследники этой этики, жившие в XIX в., создавали все более коллективное общество, но упорно отрицали следствия этого. Сегодня начало прошлого столетия выглядит золотым веком индивидуализма, хотя к 80-м годам XIX в. корпорация уже показала то конечное бюрократическое направление, в которое она собиралась последовать. По мере того как учреждения росли в размерах, возникали неувязки. Ведь одно из важнейших допущений протестантской этики состояло в том, что успех определяется не везением или средой, а только естественными качествами самого человека. Если люди богатели, значит, они этого заслуживали. Однако большая организация стала постоянной насмешкой над мечтой об индивидуальном успехе. Для каждого, кто работал в большой организации, было совершенно очевидно, что те, кто лучше выживал, вовсе не обязательно были самые приспособленные. В большинстве своем это были те, кто имел лучшие шансы благодаря рождению или личным связям. В то время как продолжалась экспансия организаций, протестантская этика все больше и больше расходилась с той реальностью, которая создавалась самой Организацией.

Теперь о бережливости. Как может организационный человек быть бережливым? За него бережливы другие люди. Он все еще покупает большую часть своей страховки, но что касается откладывания денег на черный день, то тут он по большей части довернется финансовому и кадровому отделам своей организации. В его профессиональном качестве бережливость тоже становится немного неамериканской. Протестантский человек пришел бы в ужас, если бы увидел современную расточительность публики. Разве не является надежда суметь в один прекрасный день купить какие-то удовольствия и наслаждаться ими великим стимулом к труду и усердию? Разве не может, следовательно, быть, что удовольствие производит больше, чем потребляет, ежели в отсутствие такого стимула люди были бы ленивыми и праздными, какими они естественным образом быть весьма склонны?

Теперь об упорном труде. Чего стоит капитализм, если мы не преобразим нашу производительность в увеличение досуга, в приумножение благодатной жизни? Для организационного человека это имеет огромный смысл. Он так же чувствителен к пугалу трудовой перегрузки и язвы, как его предки были чувствительны к пугалу нерадивости. Он разрывается на части. Он верит в досуг, но также верит в пуританское настаивание на упорном, самоотверженном труде. Он продолжает упорно работать, но теперь он чувствует себя немного виноватым.

Опора на себя? Корпоративные состояния разрастались в последнее время столь динамично, что чуть не до сих пор человек из

менеджмента мог подавлять в себе мысль, что он — бюрократ. Бюрократами, как известно каждому бизнесмену, были те окопавшиеся люди, которые предпочитают авантюре безнаказанность. Младшее поколение менеджеров уже не твердит об опоре на себя.

Итак, в современном мире произошла грандиозная этическая революция. То, что было ориентиром для людей на протяжении четырех столетий, постепенно утрачивает свою силу.

Весной 2005 г. редактор отдела культуры датской газеты *Jyllands-Posten* Флемминг Роуз опубликовал карикатуры на пророка Мухаммеда. Эти материалы вызвали огромный скандал, захвативший исламский мир. Детский писатель, который писал книгу про пророка Мухаммеда, выступил в прессе, заявив, что он не может найти для нее художника: все карикатуристы боялись за свою жизнь. Впоследствии удалось найти художников, но они настаивали на анонимности. Мы восприняли это как самоцензуру. Во-первых, карикатуристы помнили судьбу голландского режиссера Тео Ван Гога, убитого исламистами. Во-вторых, жив в памяти пример голландской женщины-политика Аян Хирши Али, написавшей книгу, по которой и был снят фильм Ван-Гога, — она живет в подполье уже два года.

Недавно один известный датский комик давал интервью и сказал, что он без проблем может изобразить сюжеты из Библии, но боится делать то же самое, используя Коран. Последний подобный пример — это когда на недавней встрече с имамами один из религиозных лидеров призвал главу государства вмешаться в работу датской прессы, с тем чтобы ислам получил более положительный образ. В Дании этот призыв был воспринят как призыв к цензуре датской прессы, а это противоречит ценностям западного мира, в частности свободе слова. Тогда у Ф. Роуза возникла идея написать письмо членам Союза карикатуристов и попросить их нарисовать Мухаммеда так, как они его видят (это было принципиальным требованием), а потом опубликовать работы.

Гнев мусульман вызвала лишь одна карикатура, где пророк Мухаммед был изображен в тюрбане, из которого торчит тлеющий фитиль. Но из этого рисунка, по мнению Роуза, ни в коем случае не следует, что Мухаммед или все мусульмане — террористы. Карикатуры были напечатаны исключительно для внутренней датской, максимум для скандинавской дискуссии о взаимоотношении свободы слова и религии. В Дании большинство мусульман интегрируются в общество, они — мирные люди, которые хотят спокойной и обеспеченной жизни. Но есть небольшая группа радикалов, которые хотят, как полагает Роуз, учредить в Дании закон шариата. Мусульманам запрещено изображать пророка, в каком бы то ни было виде. Но Дания — не религиозное государство, а современное светское, и ни одна религия не может навязать датчанам свои порядки и табу.

Роуз считает, что все, что происходит сейчас на Ближнем Востоке, ничего общего с рисунками не имеет. Те люди, которые жгут посольства, не видели карикатур и не читали текста. На протяжении последних месяцев группа радикальных имамов из Дании ездила в Ливан, Сирию и Египет и нарочно подогревала общество. Они сказали, что в Дании готовится новый перевод Корана, в котором цензуре подвергается слово «Бог», и это по исламским традициям серьезный грех.

В Нигерии протесты местных мусульман, спровоцированные карикатурным скандалом, обернулись христианскими погромами. Озверевшая толпа, вооруженная железными прутьями, мачете и дубинками, спалила одиннадцать церквей. Забиты были насмерть более полутора десятков человек, и это несмотря на то, что христианская община осудила датские карикатуры. В числе погибших — несколько детей. Одну из жертв сожгли заживо: на человека надели автомобильную покрывку, облили бензином и подожгли. Конечно, противостояние между мусульманами и христианами в Нигерии родилось не сегодня и не вчера, однако картинки в датской газете стали подходящим поводом для резни.

Кровью обернулась карикатурная истории и в Ливии. Несколько сот ливийцев пытались взять штурмом итальянское посольство в Бенгази. Полиция применила силу — погибли одиннадцать человек. За гнев против Италии, по-видимому, ответственен итальянский министр по делам реформ Роберто Кальдероли, член праворадикальной Северной Лиги. Этот сеньор появился недавно на публике в футболке с карикатурами на пророка Мухаммеда в знак солидарности, по его словам, с теми, кто стал жертвой «слепого религиозного насилия». В Ливии — некогда итальянской колонии — этот жест расценили как вызов.

Итальянскому премьеру Берлускони не осталось ничего иного, как возложить вину за кровавые события в Бенгази «на бессмысленные действия нашего министра», в результате чего Роберто Кальдероли пришлось подать в отставку. Ливийского министра внутренних дел за неадекватное применение насилия также сняли с должности. Из-за карикатур будут, видимо, убивать и дальше. Пламенных призывов на этот счет хватает, да к тому же подкрепленных обещаниями материальной выгоды: так, один пакистанский мулла посулил миллион долларов тому, кто сумеет убить кого-нибудь из датских карикатуристов.

Столкновение ценностей разных цивилизаций вызвало множество разноречивых мнений. Верующие мусульмане сочли себя оскорбленными, их реакция, полагают некоторые, была чрезмерной. Однако карикатуры на пророка для мусульманина равносильны разрушению храма. Но в то же время возникло мнение, что исла-

мисты посягают на такую ценность западной культуры, как свобода слова. Другие люди безоговорочно стали на сторону исламистов: нельзя оскорблять чужую веру.

Вопросы для повторения

1. Что такое ценность и в чем ее отличие от интереса?
2. Существуют ли общечеловеческие идеалы?
3. Когда возникла аксиология и в чем ее сущность?
4. Какие три категории ценностей выделял Виктор Франкл?
5. Как выстраивается иерархия ценностей?
6. Почему М. Хайдеггер считает, что никто не умирает за голые ценности?

Библиографический список

1. *Гайдено П.П.* Аксиология // *Философский словарь*. М., 2001.
2. *Гуревич П.С.* Трансформация ценностей на рубеже тысячелетий // *Характер и личность. Многообразие и интеграция культурных ценностей на исходе XX века*. М., 1999.
3. *Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. М., 1994.
4. *Столлович Л.Н.* Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. М., 1994.
5. *Тоффлер Э.* Метаморфозы власти. М., 2001.
6. *Франкл В.* Основы логотерапии. Психотерапия и религия. СПб., 2000.
7. *Франкл В.* Психотерапия на практике. СПб., 2000
8. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., 1990.
9. *Фромм Э.* Бегство от свободы. Человек для самого себя. М., 2004.
10. *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993.

Темы докладов и рефератов

1. Ценность как понятие аксиологии.
2. Иерархия ценностей в современную эпоху.
3. Ценность как культурно-исторический стандарт.
4. Ломка ценностных ориентаций в наши дни.
5. Общечеловеческие ценности и их значение.

Любовь как глубинное личностное переживание

24

*Яд в глубине его страстей,
Спасенье — в силе отрицанья,
В любви — зародыши идей,
В идеях — выход из страданья.*

Я.П. Полонский

Любовь — глубинное экзистенциальное переживание

Общепринятого определения любви не существует. Слово «любовь» используется для описания различных взаимоотношений человека как с одушевленными, так и с неодушевленными объектами. В библейской Песне Песней говорится: «Стрелы любви — стрелы огненные». Это чувство давно стало предметом философского постижения. *Платон* перенес рассуждение о Любви с мифологического на философский уровень. Любовь — всеобщий принцип, проявляющийся в стремлении к благу и счастью. Платон создал учение об иерархии видов любви. На низшей — получение физического удовольствия, затем любовь к конкретным образцам физической красоты, любовь к красоте в целом и, наконец, агапе (*греч.* любовь), а также любовь к мудрости, которая, как и религиозные переживания, позволяет познать абсолютную истину. Платон полагал, что наслаждение, к которому стремится человек, должно быть в определенной степени обуздано.

Аристотель же считал, что усаждение тела есть все-таки благо. Любовь имеет в качестве истока сексуальную чувственность, но не исчерпывается ею. В ней есть союз душ, самораскрытие личности. Древние греки различали разные формы любви: эрос, обожествленный эрос, любовь-страсть, любовь как влечение без роковых последствий.

Христианство принесло с собой радикальное переосмысление Любви. Ее стали понимать не только как человеческую страсть, но и как державную основу человеческого бытия. Братская любовь —

это любовь ко всем людям. Средневековый мистик М. Экхарт цитирует Библию: «Сильнее, чем страсть, любовь». Это она повелевает любить ближнего своего. Любовные чувства архетипны, но культура оказывает воздействие на эротику. Плоть в христианстве рассматривается как причина всех человеческих злоключений. Подлинной святостью окружается лишь фигура аскета, великомученика, страстотерпца. Вместе с тем Любовь понимается как святыня. Любовное переживание не только уникально, оно носит также всеобъемлющий характер, потому что объекты этого чувства — Бог, ближний, дальний...

В *Средние века* рыцарские возвышенные чувства соседствуют с образами грубой телесности, животной чувственности. Внетелесная любовь прославляется, плотские влечения осуждаются. Между XI—XIV вв. в Западной Европе возникло принципиально новое понимание любви. Речь идет о феномене придворной (куртуазной) любви. Ее расцвет пришелся на XI в. с его крестовыми походами, организованными папством против ислама в Испании и на среднем Востоке. Вслед за установлением связей с исламскими государствами в Южной Франции, а затем и во всей Западной Европе возникла поэзия, прославляющая страстную любовь к женщине. Из королевства в королевство ее несли трубадуры и миннезингеры. Поэзия куртуазной любви сохранилась в романах о Тристане и Изольде, Ланселоте и Джиневре, Троице и Крессиде, рыцаре Парсифале, а также в подлинной истории любви Элоизы и Абеляра. В этих романах прославлялись разного рода страдания во имя земной любви.

Наивысшим счастьем считалась возможность испытывать неутоленную страсть. Вокруг любви возник своеобразный культ. Сущность куртуазной любви составляла свободно избранная и свободно дарованная Любовь. В XIII—XIV вв. платоническая любовь становится модой в европейской литературе. Она вдохновляет лирику Данте, Кавальканте, Петрарки. Плотское ощущение одухотворяется до степени самых отвлеченных привязанностей.

Любовь понимается как страсть, но в противовес этой возвышенной традиции укреплялась другая — прозаическая, реалистическая, низменная. В ней любовь принимала земные, грубые черты. На этой почве возник культ чувственности (Д. Боккаччо). Культура *Возрождения* прославляла телесную любовь. В эпоху *Реформации* произошло переосмысление средневековых и возрожденческих представлений о любви. В соответствии с новой этикой человек должен отказываться от наслаждений. Протестантская этика исповедовала супружескую верность, семейные добродетели. Викторианский кодекс требовал соблюдения предельного целомудрия. Однако в следующую эпоху — барокко — усиливается культ плоти. С одной стороны, чувст-

венность предполагает погибельную страсть, телесные наслаждения. С другой стороны, рождается мир пленительных иллюзий, где любовь оказывается манерной, изысканной, прихотливой.

В эпоху *Просвещения* многие идеалы барокко, равно как и протестантизма, пересматриваются. Провозглашается, что душа не имеет пола. Неповторимость чувства отвергается. XVIII в. стал временем культа женской красоты. Эпоха абсолютизма подчеркивает рафинированность всего телесного. Однако мир человеческих страстей оказался принципиально нерегулируемым. Не случайно именно в этом веке родилось понятие «садизм», по имени маркиза де Сада, автора многих произведений о причудливых проявлениях страсти.

Однако и в постпросветительскую эпоху протестантская этика не выветрилась. Немецкий поэт XIX в. Л. Эйхродт стал печатать стихи о семье, доме, патриархальных традициях. Он помещал их под псевдонимом Готлиб Бидермейер. Стиль «бидермейер» проявил себя в искусстве, литературе, архитектуре. В нем прославлялся образ кроткой, благородной, женственной красавицы. Распад протестантской этики привел к новым трактовкам любви.

В *русской философии и литературе* проблемам любви уделялось огромное внимание. В.С. Соловьев задумывается над смыслом любви, над ее предназначением. Он противопоставил свое истолкование этого чувства западным трактовкам разнообразных уклонов от половой нормы. О последствиях, к которым ведет потворство похотям тела, размышлял Л.Н. Толстой. Целый комплекс вопросов философии пола и любви затронули в своих работах В.В. Розанов, Н.А. Бердяев. Сексуальная революция XX в. с ее требованием устранить «репрессивность» в половой сфере сменяется сейчас очередным культом романтической Любви.

Эрос как человеческая страсть

Эрос — человеческая страсть, глубинное сексуальное влечение человека. В древнегреческой мифологии — бог любви, вначале имевший космические черты. Слово «эрос» встречается уже у Гомера. Оно обозначало не имя бога, а использовалось как существительное, выражающее желание. В теогонии Гесиода Эрос означает одного из богов (два других — Хаос и Земля). Эрос в мифологии не имел потомков, не играл ни какой роли в продолжении рода богов. Однако он имел огромную власть над смертными существами. Он мог ослабить члены или преодолеть веление разума, как у богов, так и у людей.

В «Антигоне» Софокла Эрос характеризуется как непобедимый, разрушительный бог, мечущийся над морями и пустынями. Никто не может избежать его воли, ни боги, ни люди. Он доводит свои жертвы до безумия, превращая добро во зло. В подобных поэтических образах отражались наблюдения за человеческой природой, подчеркивались коллизии между рациональным и иррациональным.

В западноевропейской философии используются также близкие понятия «агапе» и «амор», а также позднее предложенное психоанализом понятие «либидо», рассматриваемое как вариант эроса. Платон в диалоге «Пир» повествует о том, что люди когда-то не имели пола мужчин или женщин и существовали как бессмертные гермафродиты. Зевс поделил их пополам. Поэтому эрос понимается как смутное томление людей по прежнему единению, таинственная устремленность людей, обреченных на смерть, найти в потомстве бессмертие. Возникновение пола — это разрыв в первоначальной единой и могучей природе.

В древних космогониях эрос — это изначальная, стихийная мощная страсть, которая приводит в действие механизм порождения мира. Эрос — это желание и страсть, природные, сексуальные инстинкты человека. Агапе — высший, преображающий вид любви. Хотя эрос и агапе относятся к противоположным полюсам, они сходны, потому что универсальны и безличны, т.е. почти не зависят от личных качеств предмета любви. С появлением в XI в. представления об амор огромное значение приобрели как раз личные качества возлюбленных. С возникновением фрейдизма эрос стал рассматриваться с психической точки зрения. Это открыло новые возможности для анализа коллизий эроса. Для Фрейда понятие «либидо» стало одним из ключевых. Он отождествлял его с эротической психической энергией.

Образы любви в разных эпохах

Этот случай произошел в одной из московских школ. Накануне Международного женского дня девочки восьмого класса решили коллективно начать взрослую жизнь. Но вот несчастье — одной девочке не удалось в тот злополучный вечер расстаться со своей девственностью. Она была потрясена своей невостремленностью и повесилась.

Неужели во все века девушки поступали именно так? Или в другие эпохи любили иначе? Когда древние говорили: «Я человек и ничто человеческое мне не чуждо», они подразумевали эмоции и вожделения, тайные умыслы и страсти. Эти движения души уни-

кальны: их нет в животном мире. Драма человеческого существования раскрывается именно в «упоении страстями». Среди них первозванной кажется любовь... Ведь человечество ни одного дня не смогло бы прожить без нее...

Будучи универсальной и напряженной страстью, эрос пронизывает человеческое существование на протяжении всей жизни. По сути дела им определяются фундаментальные основы бытия. И в то же время эрос проявляется как глубоко индивидуальное, сугубо личностное, уникальное чувство. Эта страсть всеобъемлюща и неповторима, она принадлежит человеческому роду и лично мне, вам, ему. Знойное пламя эроса — вечное повторение и вечное открытие...

Итак, размышляя об эросе, о его влиянии в разных культурах на глубинную тайну пола, о пасторальной и темной страсти дадут представление об удивительных сексуальных существах, о неожиданных и поразительных соблазнах сладострастия, о могучем предвозвещении необыкновенного чувства, о любви, которую Максимилиан Волошин назвал «лампадой снов, владычицей зачатий». Эрос как одна из человеческих страстей, приближающих нас к философскому постижению человека.

В нашей стране еще сравнительно недавно любовь находилась под надзором. Так, вообще говоря, происходит в любом тоталитарном государстве. В эротическом увлечении человек проявлял себя крайне индивидуально и свободно. Вот почему тоталитарные правители стараются взять под контроль интимную жизнь человека. Карающий меч обрушивался на каждого, кто не сумел удержать собственные страсти в предуказанных пределах.

Сегодня — совсем иное... Запретно лишь то, что находится за рамками закона. Можно, например, купить древние китайские трактаты об «искусстве спальни» или индийскую «Камасутру», эротические гороскопы, рекомендации. Есть ли нужда в пылком осудительном слове? Не думаю...

Изживая пуританство, невозможно не впасть в противоположную крайность. В истории человечества так было не раз. В разных культурах к любви к эросу относились неодинаково. Любовные чувства человека вечны, неизменны. Но культура, несомненно, оказывает воздействие на эротические нормы. Господствующие стандарты поведения определяют форму не только массовых, но и личных переживаний. Сексуальное буйство сменяется целомудрием, и наоборот. И все-таки в этом чувстве во все века и времена больше общего, чем различного. Каждому из нас по-прежнему близка и понятна любовная драма Суламифи и царя Соломона, Дафниса и Хлои, Тристана и Изольды, Ромео и Джульетты.

Мистерии древних цивилизаций

В храме Изиды на горе Вати-эль-Хав только что отошла первая часть великого тайнодействия, на которую допускались верующие малого посвящения... Сегодня был седьмой день египетского месяца Фаменота, посвященный мистериям Озириса и Изиды. С вечера торжественная процессия трижды обходила вокруг храма со светильниками, пальмовыми ветвями и амфорами, с таинственными символами богов и со священными изображениями Фаллуса.

Это строчки из рассказа А.И. Куприна «Суламифь». Они вводят нас в первый фрагмент нашей темы. Эрос — изначальная, стихийная, мощная страсть, которая запускает в действие механизм порождения мира. Образ живительной природы был непременным компонентом мистических культов начала времен. Поклонение ей проявлялось в разнообразных формах, иногда аскетических, иногда бурных, оргиастических.

О том, каким был эрос в древних цивилизациях, мы можем судить по уникальным памятникам культуры — мистериям древнего мира, сугубо секретным обрядам с участием лишь посвященных. Только в Средние века они превратились в театрализованные представления, доступные зрителям. Вот одна из мистерий. Бог Сет решил погубить собственного брата, божественного Озириса. Пригласил его на пиршество. Там с помощью лукавых слов заставил лечь в роскошный гроб. Затем захлопнул крышку. Так свершилось задуманное. Гроб с телом великого бога оказался в Ниле.

Жена Озириса только что родила сына и совершенно ничего не знала о судьбе супруга. В тоске и рыданиях она отправилась на поиски. Рыбы рассказали ей историю о гробе, который волнами отнесло в море и прибило в Библосу. Там выросло громадное дерево и скрыло в своем стволе труп бога и его плавучий дом. Царь той страны даже не догадывался, что в мощной колонне, которую он приказал сделать из дерева, покоится сам бог Озирис, великий податель жизни.

Изида отправляется в Библос. Тяжелая каменистая дорога, жажда и зной окончательно подрывают ее силы. Однако ей удается освободить гроб из середины дерева. Она уносит его и прячет в городскую стену. Но Сет опять тайно похищает тело Озириса, разрезает его на 14 частей и рассеивает по городам и селениям Египта. И все равно верная супруга не прекращает странствий и поисков.

В Древнем Египте оргии входили в высший культ скопического служения Изиде. Мистерия как раз и воспроизводила тайный смысл происходящего. Вот десять жрецов в белых одеждах, испещренных

красными узорами, вышли на середину алтаря. Двое других, одетых в женское платье, изображают Нефтис и Изиду, оплакивающих Озириса... Мистерия рассказывала также об обряде скопической жертвенности. Вернейшие поклонники Изиды соглашались на оскотление, ибо эта кровавая жертва напоминала о расчлененном теле бога.

Многочисленные философы, мудрецы, ученые и писатели пытались распознать ускользающий смысл древних мистерий. Какие реальные события человеческой истории нашли отражение в этих культовых действиях? Отчего они вновь и вновь разыгрывались на протяжении веков? Почему священная жертва отрекалась от страсти во имя божественного плодородия? Наконец, какие стороны человеческой природы проявлялись в культовых действиях?

Разгадать смысл священных историй значит проникнуть в тайну человеческой природы. Раскрыть феномен любви, по существу, распознать феномен человек. Ведь каждый из нас, независимо от того, к какой культуре принадлежит, пытается преодолеть одиночество, обрести сладчайший миг единения. В человеческой любви и коренится та сила, которая создала миф.

Древние мистики утверждали, что любовь духа первична по отношению к любви тела. Любовь открывалась в мистериях во все времена и у всех народов. Это единственный путь к богу, к жизни вечной. Любовь нисходит с неба. Только она возвышает землю и освещает ее. Возможно, здесь и таится первоначальная разгадка. Любовь плоти делается великой и святой, когда она становится реализацией и завершением любви духа.

Какие чувства испытывал человек благодаря мистерии?

Возвращаясь к обыденной жизни, он не мог забыть о глубинных переживаниях. Человек испытывал необыкновенное потрясение, завораживающее все его существо. В сравнении с этим очарованием рутинная жизнь казалась пресной и малопривлекательной. Она воспринималась как пролог к новой мистериальной реальности.

Вот, скажем, мистерии, которые воспроизводили историю убийства Загрея. В переводе с греческого это имя означает «великий ловчий», «великий охотник». Сказание об его убийстве и последующем воскресении в новом облике — образе священного козла — сопровождалось ритуальным действием. Разыгрывался акт кровавой оргиастической драмы. Люди превращались в иступленных богоубийц, жестоких сладострастников. Эрос обнажал свою природную стихию. Темные слепые страсти приводили к злодеянию. Но вместе с тем они несли в себе символический смысл. Этим достигался эффект катарсиса, целебного психологического взрыва.

Ужаснувшись разверзшейся бездне, участники мистерии завершали драму глубочайшим раскаянием. Они оплакивали жертву,

рвали на себе одежды, покрывали собственное тело ранами, посыпали голову пеплом. Однако наступал и третий акт этой истории — возвращение в мир обновленного бога. Оно сопровождалось всеобщим примирением и ликованием. Эрос увлекал не только в «недр души помраченье» (М. Цветаева), он просветлял душу, пробуждал совесть. Не позволяйте себе превратить этот ужас в повседневность. Оказавшись действующими лицами драмы, опомнитесь, прокляните разрушительные страсти — таков урок древних мистерий.

Любовь имеет в качестве истока сексуальную чувственность. Но не исчерпывается ею. В ней есть нечто неизмеримо большее. Союз душ, самораскрытие личности.

Происхождение любви

О том, как возникла любовь между людьми, размышлял античный мудрец Платон. В своем произведении «Пир» философ пересказывает миф о рождении любви. Оказывается, люди изначально совмещали в себе мужские и женские признаки. Это были исчезнувшие ночные гермафродиты. Тело человека было округлым, с удвоенным числом частей и органов: четырьмя руками, ногами и ушами, двумя повернутыми в противоположные стороны лицами... Эти люди были прекрасно приспособлены к жизни. Но боги почувствовали в них соперников.

Обитатели Олимпа решили ослабить человеческий род. Они разделили каждого человека на две половинки. С тех пор тела и души тоскуют в своей разделенности. Люди, разумеется, перестали мешать богам и сосредоточились на собственных проблемах. Каждый ищет свою половину, чтобы обрести утраченную цельность. Это единственный путь к тому, чтобы исцелить человеческую природу.

Мифы несут в себе глубинную правду о человеческих чувствах. До сих пор речь шла о любви человека к человеку. Но, оказывается, эрос много богаче. Он выводит нас за пределы земного. Древняя мифология рассказывает о том, как боги влюблялись в смертных. Древний шумерский миф повествует о Гильгамеше, существе одновременно земном и небесном. Внимание небожителей должно быть лестным для полубога, его пылко любит богиня Иштар, но Гильгамеш отвергает ее. Иштар повелевает небесному быку убить того, кто не загорелся от ее любовного пламени. Вот какие испепеляющие страсти, как выясняется, испытывают вседержители. К счастью, герой не погибает.

Верховный греческий бог, восходящий к индоевропейскому божеству неба, Зевс имел потомков не только от богинь — и земные

женщины испытывали его неукротимую страсть. Под золотым тоном громовержца рокочет гром. Через две выбоины в скалах несутся к Зевсу молитвы и клятвы смертных, их покаянные признания. Бог слушает и принимает решения. При этом сам он обнаруживает обыкновенные человеческие чувства.

Приглянулась ему смертная женщина. Зевс в диковинном одеянии слетает с Олимпа и в поле, благоухающем чабрецом, достигает предмет своей необузданной, божественной страсти.

Бог подземного царства Аид похитил дочь Деметры и Зевса Персефону. Однажды она рвала на лугу цветы, стараясь не смотреть на нарциссы, как ей наказывала мать. Но вот перед ней оказался огромный нарцисс, пылающий белизной и пурпуром. Не одолев искушения, Персефона протянула руку к его лепесткам. И тут разверзлась земля, из бездны появилась колесница, запряженная черными конями. Дочь Деметры оказалась в подземном царстве, где о ее красоте, судя по всему, знали... Глубокие недра таинственным образом связаны с небесным Олимпом. Любовная страсть соединяет богов, титанов и смертных.

Эрос восседает на Олимпе. Древний певец Гесиод открывает нам правду — бог любви столь же древен, сколь Земля и Тартар. Он возник из хаоса. Он сын Ночи и Эфира. Для одних он был сыном Крона, владыки старых, дозевовых времен. Толкуют еще о том, что родился он от любви Зефира, бога капризных ветерков, и Ириды, богини радуги. Многочисленные версии и догадки. Признано, однако, что родители его — Арей и Афродита — пара любовников, которые попались в искусные сети хромого Гефеста.

Да что там боги! Перенесемся на миг в мир кельтских преданий.

Эльфы — таинственные существа, сотканые из лучевой энергии, исполнены любовного томления, они тоже не безразличны к земным женщинам. Они, словно обыкновенные люди, тоскуют по ним. Эльфам в своих чувствах не уступают тролли.

Современные мистики, мысленно разорвав земные покровы, устремляются в запредельное пространство, где ясновидческому взору открываются другие миры. Вот, например, дух воздуха. Его описание мы находим в книге известного поэта и мистика Джорджа Рассела «Светильник видения»: «Тело сильфа было пронизано светом, и, казалось, в нем струится не кровь, а огонь солнца. Потоки света пронизывали его насквозь. Он плыл надо мной по ветру, держа арфу, и золотые пряди волос ниспадали на струны... На его лице была вечная радость красоты и бессмертной юности».

Давно ушли античные времена. Но о странных созданиях, которые могут соединиться с человеком, рассказывают во все времена. И даже в наше, презревшее мистику... Человеческая психика двой-

ственна. Романтическое обожание уживается в ней с помышлением о грехе. В античной мифологии мы находим рассказы о многоликости эроса...

Сравнительно недавно в одном американском городе собрались ведущие теологи разных стран. Они размышляли о том, как могут сложиться судьбы церкви в будущем веке. С тревогой говорили о падении веры. Толковали про то, как обмирщить религию, т.е. приблизить ее к чувствам и потребностям обыкновенного человека. Один из выступавших сделал предположение, которое поначалу показалось кощунственным: в храме будущего может звучать рок-музыка. Мало того, возможно даже возрождение языческих оргий. Непредсказуемы пути к вере.

Христианская культура существует в Европе более двух тысячелетий. Отчего же вдруг проклюнулось в ней языческое, первозданное? Выскажем крамольную мысль. Язычество, пожалуй, гораздо ближе к человеческой природе, нежели христианство. Ведь оно обращается к варвару, не знающему диктата культурных стандартов. Человек воспринимается таким, каков он есть, без всяких немых требований. Иное дело — христианство...

Античный грек, предаваясь наслаждениям, сам определял меру своей аскезы, воздержанности. Кто мог указывать ему черту, за которой улада утрачивает свою естественность? Только он сам. Иначе выглядит эта ситуация для современного человека. Он обладает определенным знанием, которое как бы подсказывает ему, что надлежит считать нормой, а что — отклонением от нее. Отныне человек обращается не столько к собственному опыту, к спонтанно возникающим чувствам, сколько к тому, что говорит наука или сложившаяся в обществе система ограничений.

Зачатки самых различных проявлений эроса есть в каждом человеке. Будучи целомудренным, он знает подземные толчки страсти. Посвящая себя Богу, испытывает силу земных наваждений, содрогаясь от дьявольских внушений, обретает себя в живой любви...

Любовные чувства архетипичны, т.е. изначально одинаковы. Но культура, несомненно, оказывает воздействие на эротику. Господствующие стандарты поведения определяют форму массовых переживаний. Аскетизм замещает оргиастические страсти.

Но отчего в истории эти кровавые оргии соседствуют с примерами возвышенного целомудрия, одухотворенной любви? Почему романтические платонические чувства сменяются почитанием разнuzданных наслаждений? Отчего даже в одной культуре мы видим разноликость эроса? Отчасти ответ прост: все это заложено в человеческой природе.

Что думает человек о любви? Ценит ли он свое тело? Воспринимает ли его как священный сосуд или как вместилище мерзких вожделений? Ощущает универсальность эроса или знает только одну его грань? Например, в греческой философии и искусстве природа человека, его облик, его тело — все представлялось идеалом совершенства и гармонии.

Поскольку сын природы воспринимался как перл создания, греческое искусство стремилось воспроизвести, выразить человеческое тело в порыве одухотворенной страсти. Пластика эллинского искусства красноречиво говорит об этом. Жители Афин толпились на улице, наблюдая, как Фидий лепит человеческое тело. Древние философы высоко отзывались и о духе человека. Они говорили о достоинстве человека, о его высоком предназначении. Любовь соответственно воспринималась как глубокое чувство, освященное богами. У изголовья влюбленных вставала Афродита, которая благословляла сближение тел и душевное влечение как радость жизни.

Постепенно в сознании античных греков возникало различие любви плотской и духовной. Чувственное влечение отражает представление о красоте человеческого тела. Поэтические переживания все более индивидуализируются. Платон полагал, что наслаждение, к которому стремится человек, должно быть в определенной степени обуздано. Аристотель же в противовес ему считал, что услаждение тела есть все-таки благо...

Однако любовь — это не только вихрь наслаждений. К концу древней эпохи эллинское представление о человеке сменилось другим воззрением. Римский философ Сенека, например, не мог совместить моральные нормы стоиков с господствовавшим благоговением пред человеческой природой и чувственным наслаждением. Он отверг идею благодати человеческого существа.

Убеждение, согласно которому индивид нравственно не стоек и не может противостоять всеильному пороку, подвел Сенеку к мысли, что в самом человеке гнездятся неразумие и греховность. Поэтому тело может рассматриваться лишь как временное хранилище души. Ей же надлежит бороться с телом, ибо плоть приносит лишь одни муки. Культ тела уступил место в средневековой культуре прославлению нетленной души, которая понималась как чистая и неприкосновенная.

Любовь имеет в качестве истока сексуальную чувственность. Но не исчерпывается ею. В ней нечто большее: союз душ, самораскрытие личности. Поэтому древние греки различали разные формы любви. Выделяли, например, Эроса — обожествленный эрос. Или любовь-страсть, которая отождествлялась с безрассудством. Или любовь как

влечение без роковых последствий. В целом же человеческая натура понималась как единство ума, страстей и воли.

Христианство принесло с собой радикальное переосмысление любви. Отныне она стала пониматься не только как человеческая страсть, но и как державная основа человеческого бытия. Братская любовь — это любовь ко всем людям. Не случайно главный объект человеческой любви в Ветхом Завете — бедняк, чужестранец, вдова и сирота и даже тот, кто является национальным врагом, — египтянин.

Личность при христианстве несет на себе отпечаток абсолютной благодати творца. Она берет некую самоценность. Реальный земной человек во всей неповторимости присущих ему физических и психических черт оценивался отныне как непреходящая и неоспоримая ценность. Телесность, которую прославляли древние эллины, в христианском идеале признается только как сосуд духовности.

Любовь воспринимается отныне как святыня. Человеку, захваченному страстью, надлежит возвращать в себе чувства, через которые и раскрывается личностное богатство. Любовное переживание не только уникально. Оно носит всеобъемлющий характер, потому что безграничные объекты этого чувства — Бог, ближний, дальний...

Агапе — братская любовь

Агапе (*греч.*) — основное понятие любовного чувства в христианстве. Обозначает любовь к ближнему. В противоположность эросу, т.е. страстной любви, агапе имела значение длительной альтруистической любви.

Благодаря христианству, расцвет которого пришелся на первые века нашей эры, произошли радикальные изменения в представлениях о любви.

К тому времени древнегреческие традиции и традиции других культур вошли в жизнь Римской империи, испытывавшей постоянное давление варварских племен и раздираемой собственными внутренними противоречиями.

Женская эмоциональность, осмеянная древнегреческой культурой с ее мужской рационалистической ориентацией, нашла новый способ выражения — поклонения мистическим культам, пришедшим с Ближнего Востока. Христианство представляло собой творческий сплав древнегреческого мышления, мессианской веры и нравственности, заимствованных из иудаизма, символизма и эмоционально-сти мистических культов.

Новое вероучение оказало на повседневную жизнь мужчин и женщин большее влияние, чем учение о платонической любви.

В основе христианского учения лежит понятие о любви. Являясь сущностью Бога, любовь расценивается как абсолютная истина, а любовь к Богу считается равнозначной любви к человечеству в целом. Как сказано в «Евангелии от Матфея», «Он (Бог) повелевает солнцу Своему всходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных».

Любовь человека к Богу складывается из его любви к самому себе и любви к другим людям. Примером тому является типичное христианское изречение апостола Павла из «Послания к Галатам»: «Люби ближнего своего, как самого себя». Снова и снова христианские проповедники говорили о необходимости любить прежде всего тех, которые нам не нравятся. В конце концов, именно благодаря такой любви мы осознаем, что любовь к духовно близким людям не требует усилий.

Эта мысль выражена еще в одном изречении из «Евангелия от Матфея»: «Любите врагов ваших и молитесь за гонящих вас».

Новое вероучение считало способность платить добром за зло признаком истинного христианина и призывало разорвать порочный круг мести, соединив любовь со страданием и прощением. Эта непостижимая идея, воплотившаяся в Христовых муках, изображалась как знак любви Господа к человечеству. На протяжении веков она привлекала внимание христианских писателей. Эту же идею подчеркивал Сёрен Кьеркегор, писавший, что «совершенная любовь — это любовь к тем, кто приносит несчастье».

Предполагалось, что, распространившись, новое вероучение, основанное на принципах любви, милосердия, смирения и целомудрия, войдет в повседневную жизнь христиан и изменит все стороны жизни людей. Проповедуя пылкую, страстную любовь, христианство отделило ее от секса. Христианство с его неприятием чувственности подчеркивало несправедливый, преступный характер многих типов поведения, которые были сопряжены с прелюбодеянием.

Христианство запретило получать удовольствие от секса, любви и брака как таковых, осудило проституцию, супружескую измену и гомосексуализм. В то же время оно затрудняло возможность в получении одновременного удовольствия от любви и от брака, поскольку, как указывал апостол Павел в «Послании к Галатам», «плоть желает противного духу, а дух — противного плоти». Обет безбрачия и девственность прославлялись в качестве высочайших идеалов, а мужчин и женщин поощряли к сожителству в духовном браке.

Как ни странно, неприятие секса в христианстве привело к противоположному результату, придав любви и сексу такую ценность, какой они прежде не имели. Как отмечал З. Фрейд, «легко доказать, что психическая значимость эротических потребностей снижается,

как только упрощается возможность их удовлетворения. Для усиления либидо необходимо подавление препятствий... В связи с этим можно утверждать, что аскетическое течение в христианстве придало любви такую психическую значимость, какой она никогда не обладала для древних язычников».

Одолеть веление плоти мало кому дано. Об этом писал Максимилиан Волошин:

Природа мстила, тело издевалось,
Могучая, заклепанная хоть
Искала выходы. В глухом подполье
Монах гноил бунтующую плоть
И мастурбировал, молясь Мадонне.
Монахини, в экстазе отдаваясь
Грядущему в полночи жениху,
В последней спазме не могли различить
Иисусов лик от лика Сатаны...

После крушения Римской империи и возникновения первых христианских государств обнаружилось, что пропаганда обета безбрачия мешает рождаемости. Предпочтительнее стало не пылать от страсти, а жениться. Со временем брак превратился в священный обет, защищающий супругов от беспорядочных связей и прелюбодеяния и служащий цели деторождения.

В противоположность античному браку он провозглашается нерасторжимым. Все, что в браке считалось законным и незаконным, в одинаковой степени относилось как к мужчинам, так и к женщинам. Как отмечается в «Первом послании к Коринфянам», секс ради удовольствия достоин предания анафеме: «Блудник тот, кто слишком пылко любит свою жену». Многие сочли поставленную новым вероучением дилемму неразрешимой и предпочли вести безбрачную жизнь в монастыре.

Тем не менее под эгидой христианской любви брак приобрел значение, которого не имел в античном мире. По крайней мере, дружеское расположение, взаимная привязанность и уважение стали идеалами, к которым должна была стремиться каждая супружеская пара. Эта идея отражена в «Послании к Ефесянам»: «Мужья, любите своих жен, как Христос возлюбил Церковь». В данном случае Церковь расценивает собственную сущность как женскую.

Возникновение женского элемента в христианстве можно проследить на примере постепенной эволюции культа Богоматери, величайшей посредницы между небом и землей, напоминающей в этой роли матерей в обыкновенных семьях. Дева Мария не была включена в Святую Троицу по причине смертности, однако в XI в., во

времена Крестовых походов, она по своей популярности превзошла Троицу. В те времена даже ходили слухи о том, что Господь изменил свой пол. Деве Марии приписывались бесчисленные чудеса; она была вдохновительницей создателей готического стиля в архитектуре, в ее честь было воздвигнуто множество храмов и церквей, строительство которых требовало колоссальных людских и материальных затрат.

Культе Девы Марии привел к появлению совершенно нового объекта любви — им впервые стала не священная богиня, а земная смертная женщина.

По мнению Э. Фромма, агапе — это любовь равных. Но в действительности, даже будучи равными, мы не всегда равны. Поскольку все мы люди, всем нам нужна помощь: сегодня мне, завтра тебе. Однако то, что мы нуждаемся в помощи, еще не значит, что одни из нас беспомощны, а другие могущественны. Беспомощность — преходящее состояние. Способность же стоять и ходить на своих ногах есть способность постоянная и всеобщая.

Тем не менее, по мнению Э. Фромма, любовь к слабому, любовь к бедняку и чужестранцу есть начало братской любви. Любить собственную плоть и кровь немудрено. Животное тоже любит своих детенышей и заботится о них. Беспомощный любит своего хозяина, потому что от него зависит его жизнь. Ребенок любит своих родителей, потому что они ему нужны.

И только в любви к тем, кто не служит никакой цели, любовь начинает раскрываться по-настоящему. Сочувствуя беспомощному, человек развивает любовь к брату. И в любви к самому себе он тоже любит того, кто нуждается в помощи, любит хрупкое, незащищенное существо. Сочувствие предполагает знание и отождествление. В Ветхом Завете говорится: «Пришельца не обижай... вы знаете душу пришельца, потому что вы сами были пришельцами в земле Египетской» (Исх. 23:9).

Э. Фромм отличал братскую любовь от других видов этого чувства — материнской любви, эротической, любви к себе и любви к Богу.

Любовь романтическая и плотская

Любовь может быть разной. Чувственной или, наоборот, бесполой, эгоистичной или бескорыстной, жертвенной, романтической и даже сугубо приземленной.

Попытаемся разобраться в этом разнообразии.

Средневековая христианская аскеза наложила свой отпечаток на чувственный мир людей. Между XI и XIV веками в Западной Европе

возникло принципиально новое понимание любви, которое выразилось в возникновении так называемой любви куртуазной, или *амор*. Мужчина испытывал к женщине нежнейшие чувства, боготворил свою избранницу, готов был рыдать возле ее ног. Но при этом вовсе не стремился продвинуться в собственных чувствах. В такой любви исключалось иногда даже обыкновенное знакомство.

Мировая история не знает больше подобного феномена. Нигде никогда не культивировалась ни раньше ни позже такая любовь, которая могла дышать только на расстоянии. Предполагалось только беспредельное обожание, трепетное переживание окрыляющего, но невозможного чувства.

Любовь даже не к женщине, а к ее образу, без которого нет настоящего счастья в жизни. Любовь Дон Кихота к Дульсинее Тобосской.

В подобных романах прославлялись разного рода страдания на почве земной любви. Наивысшим счастьем считалось испытывать неутоленную страсть. Вокруг любви возник своеобразный культ. Можно сказать, что слова в христианском изречении «Бог есть Любовь» поменились местами. В центре этого культа оказалась конкретная женщина. Куртуазная любовь была личным и избирательным чувством.

Предмет любви всегда тщательно выбирался любящим и не мог быть заменен никем иным. Чтобы стать достойной поклонения, женщине, в свою очередь, полагалось иметь мужа и быть недостижимой. Куртуазную любовь часто осуждали за прославление супружеской измены и неуважение к браку. Однако это вовсе не так. Супружеская измена вовсе не являлась целью куртуазной любви, а ее «безнравственность» обусловлена самой природой средневекового брака.

Сущность куртуазности составляла свободно избранная и свободно дарованная любовь. В Средние века считалось, что такая любовь недоступна супругам. Ведь они ориентировались вовсе на другое: на продолжение рода и увеличение собственности. Тайна семьи была сопряжена с политическими амбициями. Глубокое и неподдельное чувство могло возникнуть только за пределами семьи.

Правила *амор* строятся на том, что рыцарь поступает на службу к своей возлюбленной. Эта служба возвышает и облагораживает его: служа даме, рыцарь должен доказать свою доблесть. Здесь уместно вспомнить слова средневекового автора: «Какая чудесная вещь любовь. Она заставляет мужчину обрести многие добродетели и развивает в любом человеке многие положительные качества».

Отношения рыцаря с дамой походили на взаимоотношения вассала и феодала и предлагали взаимные права и обязанности. Рыцарь должен был вынести любые испытания, изобретенные его дамой. При европейских дворах были учреждены так называемые «любв-

ные суды», которые решали споры между возлюбленными. Обычно рыцарь доказывал свою доблесть на турнирах и поединках. Мучения, которым подвергал себя рыцарь, добывающий расположение дамы, зачастую напоминали самоистязания кающегося грешника. Однако считалось, что каждое успешно пройденное испытание ведет к сближению влюбленных.

Характер и правила куртуазной любви в огромной степени определялись стремлением военной аристократии отмежеваться от крестьянства и духовенства. Наряду с рыцарским кодексом чести аристократия изобрела сложный ритуал совершенствования рыцаря как воина.

Многие историки, культурологи, размышляя над странным и уникальным феноменом любви, пришли к выводу, что со времен Древнего Рима куртуазность и куртуазный гуманизм оказались наиболее мощным фактором развития культуры. Ни в одну другую эпоху идеал цивилизации не сливался в такой степени с идеалом любви.

Куртуазная любовь в Средние века — это своего рода подвиг. Исследовать романтическое чувство в средневековом религиозном обществе означало совершать нечто святотатственное и еретическое. Романтические переживания были присущи людям, живущим на окраинах Римской империи, среди народов, сравнительно поздно обращенных в христианство. С этой точки зрения куртуазная любовь выглядела протестом против претензий христианской церкви на обладание абсолютной истиной.

Отстаивая принципы куртуазной любви, рыцарство утверждало собственную систему ценностей. Оно содействовало раскрепощению личности, достигшему расцвета в эпоху Реформации XIV в. Несомненно, церковь видела в куртуазной любви угрозу собственному авторитету и потому в XIII в. организовала на юге Франции так называемый Крестовый поход, во время которого приверженцы куртуазной любви попали в число тех, кого следовало уничтожить.

Между идеалами куртуазной любви и реальной жизнью существовало глубокое расхождение. Один из авторов заметил: «Цивилизация всегда стремится обрядить любовь в фантастические одежды, возвеличить ее и дать ей определение, забыв тем самым о суровой реальности». Возвышенное отношение к женщине в куртуазной любви во многом обусловлено потребностью мужчин проявить в любви такой же героизм, как и в сражении.

Но здесь любопытно привести суждение и противоположное, принадлежащее Кристиан де Пизан, которая жила в XIV в. и считалась одной из первых писательниц-феминисток. Она писала: «Все правила любви изобретены мужчинами. Даже когда речь идет об идеальной любви, эротическая культура все равно остается прони-

занной мужским эгоизмом. Именно стремление замаскировать этот эгоизм и ведет к бесконечным выпадам против брака и женщины с ее слабостями».

Средневековая поэзия разнообразна, утонченна. Но в ней есть один органический изъян: она не улавливает тончайшие переделы чувства. Конечно, выраженная в ней любовь не абстрактна. Ощутимы тоска, энергия даже боль. Но в лирических описаниях ощущается трафаретность. Поэт ищет яркой, но стереотипной формулы, с помощью которой выражает свое восхищение дамой сердца.

Разумеется у этой дамы есть имя, она проживает в старинном замке, и мы кое-что знаем о ее судьбе. Однако поэта интересует не она сама в своей подлинности, а скорее ее поэтический образ, некий идеальный архетип. Иногда между прототипом и его образом возникает огромная дистанция. Дон Кихот страстно увлечен Дульсиной Тобосской. Но читатель предупрежден: она заколдована. Для всех прочих она — простая крестьянская девушка. Роман Сервантеса, разумеется, не поэзия трубадуров. Это скорее попытка создать иронический подтекст, высмеять отвлеченную, придуманную страсть.

Рыцарская этика располагала особыми ритуалами, которые предписывали влюбленному, как надлежит ухаживать, строить амурные отношения, добиваться изысканности чувств. Соблюдение этих правил оказывалось столь же неукоснительным, сколь совершение рыцарских подвигов. Воин не мог считаться доблестным, если у него не существовало дамы сердца. В то же время влюбленный был просто обязан совершать ратные подвиги, без чего его чувство лишалось всякой ценности. Конечно, неподдельное влечение прорывалось сквозь череду формальных установлений. Но оно в известной мере все-таки было условным.

Средневековье пестовало два типа любви — религиозный экстаз и мирское чувство. Средневековый мистик Мейстер Экхарт цитирует Библию: «Сильнее, чем смерть — любовь». Но здесь речь идет о любви к Богу. Это чувство возникает из потребности человека преодолеть отчужденность и достичь соединения с другим существом. Любовь к Богу не менее многогранна, чем обычная земная страсть.

Во всех религиозных системах, даже в мистических, обходящихся без учения о Боге, предполагается реальное существование духовной сферы, которая выходит за пределы человека, придает значение и ценность его земному существованию, вызывает страстное стремление к спасению и внутреннему возрождению.

Любовь к Богу — сугубо духовное чувство. При чем здесь эрос?

Возможна ли здесь игра страсти? Или, напротив, говорить можно только о воздержании, об искуплении греховных чувств? И теологам, и психологам известно: чем возвышеннее переживание, тем

глубже в нем неистовое буйство темных желаний. Вот почему религиозные влечения несут в себе множество психологических оттенков. В них прихотливо сплетаются различные побуждения.

Экхарт утверждает: в любви к Богу человек достигает предельного самоотречения. Он преодолевает свою индивидуальность. Как и в смерти, он отказывается от всего бренного. Соединяясь с божественным ничто, человеческая душа, по мнению средневекового мистика, становится орудием вечного порождения Богом самого себя. Куртуазная поэзия носит другой характер. Она создает идеальный образ женщины в рамках светской культуры.

Обычному человеку всегда мнится: любовь как чувство, как влечение всегда одинаково проявляет себя. Во многом такое представление правильно. Действительно, любовь архетипна в своих обнаружениях. Однако в разных культурах по-разному переживается не только эротическая привязанность. Даже на секс оказывает свое воздействие культура. Любовь может представлять в сексуально-животных картинах или, напротив, в образах романтического чувства.

Сегодня читателям доступна масса изданий по вопросам эротики и секса, люди, пришедшие на психоаналитическую консультацию, задают совсем иные вопросы, нежели прежде. Они, в частности, интересуются особенностями сексуального поведения тех или иных людей, носителей конкретного характера. Они осознают, что формы проявления чувств могут в значительной степени зависеть от императивов культуры. В одной культуре правит бал целомудрие, платоническое чувство, в другой — девочка, не сумевшая за один день расстаться со своей девственностью, уходит из жизни...

Вопросы для повторения

1. Почему любовь можно назвать глубинным экзистенциальным переживанием?
2. Что такое эрос?
3. Отчего любовь — это проявление человеческой страсти?
4. Какую роль в жизни людей играли древние мистерии?
5. Как философы объясняют происхождение любви?
6. На каком основании можно сказать, что любовные чувства архетипичны?
7. Что такое романтическая любовь?
8. Что такое агапе?
9. В чем специфика христианского понимания любви?
10. Какие виды любви выделяет Э. Фромм?
11. Что такое куртуазная любовь?

12. В чем специфика религиозного чувства как вида любви?
13. Что такое сексуальная революция?
14. Верно ли, что любовь сопряжена со страданием?
15. Что такое любовь в жизни человечества?

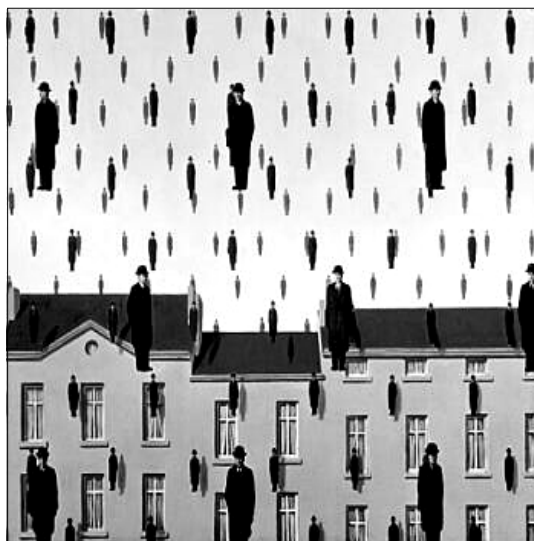
Библиографический список

1. *Берн Э.* Секс в человеческой любви. М., 1990.
2. *Вейнингер О.* Пол и характер. М., 1999.
3. *Вишма Л.* Светлый источник любви. Саранск, 2000.
4. *Кон И.* Лунный свет на заре: Лики и маски однополой любви. М., 1998.
5. *Лоуэн А.* Радость. М., 1999.
6. *Норвуд Р.* Не будьте рабой любви. М., 1999.

Темы докладов и рефератов

1. Агапе как форма любовного переживания.
2. Куртуазная любовь.
3. Образы любви в разных эпохах.
4. Любовь и страдание.
5. Христианское понимание любви
6. Сексуальная революция.
7. Архетипы любви.

Внешний мир личности



Р. Магритт. Голконда (фрагмент)

*Покуда ловишь мяч, что сам бросаешь,
Все дело в ловкости и в чередѣ удач;
Но ежели с Извечною играешь,
Которая тебе бросает мяч,
И с точностью замысленный бросок
Тебе направлен прямо в средостенье
Всей сути (так мосты наводит Бог), —
Осуществляется предназначенье,
но мира, не твое.*

Р.М. Рильке

Социальное взаимодействие

Социальная психология — отрасль психологии, содержащая в себе знания об общении, взаимодействии, взаимоотношениях и взаимовлиянии людей, ставящая и решающая соответствующие проблемы. Социальная психология изучает закономерности поведения людей, обусловленные фактом их включения в социальные группы, а также психологические характеристики самих этих групп. В течение долгих столетий социально-психологические воззрения формировались в лоне философии. Прежде всего философы рассматривали социальные отношения, которые складываются между людьми, живущими в обществе. Все мы, обитающие в этом мире, связаны между собой определенными узами. Мать лелеет свое дитя. Если она откажет ему в опеке, он просто погибнет. Но мать и не собирается бросать на произвол судьбы свое родное чадо. Между ней и ребенком с самого его зарождения сложились кровно-родственные отношения. Не будь таких уз, человечество вообще не могло бы существовать. Представьте себе, что было бы, если бы новорожденных сразу помещали в то место, где нет ни любви, ни заботы, ни взаимного общения, ни воспитания?

Однако малыши подрастают. У них появляется свой круг сверстников. Ребята не связаны между собой тайной рождения в одной

семье. Они вообще не родственники. Что же их объединяет? Подростки ходят в школу, и здесь рождаются уже совершенно новые узы. Ребята вместе учатся, играют... У них даже вырабатывается свой язык общения и некие правила совместного поведения. В вузовской аудитории преподаватель может наблюдать уже совсем иные контакты. Учитель, преподаватель — это воспитатели, духовные наставники, носители знаний. Но вот юноша закончил вуз и поступил на работу. Сразу для него изменился тип отношений. Руководитель фирмы, в которую он устроился, ждет от своего служащего конкретных результатов труда. Отношения во многом формальные, без эмоций. Ты выполняешь свою работу — я тебе плачу зарплату.

Создав общество, люди создали и новую форму коллективной, совместной жизни — социальную. Словом «социальный» называют все межчеловеческое, что связано с узами людей, с разными формами их общения. В обществе люди объединены благодаря целенаправленной и разумно организованной совместной деятельности. Но общество может быть формальным объединением, а может быть и подлинной общностью. В таком случае необходимо понять, что такое общность? В самом широком смысле общность — это естественная (органическая) совместная жизнь людей, связанных одинаковым происхождением, сходными взглядами, общей судьбой и устремлениями. В более узком смысле общность — это совокупность, группа людей, объединенных общими признаками. Причем если семья есть общность, членов которой соединяет любовь, имущество, труды и судьбы, то народ — это носитель такого общего духа, который отражается в языке, культуре и исторической судьбе.

Стратегии выживания

Морская черепаха откладывает яйца в горячий песок. Когда на свет появляются маленькие черепашата, они, влекомые инстинктом, ползут к морю. Там, в морских просторах, они, возможно, встретятся со своей мамой. Однако, наверное, даже не узнают ее. Детеныши не погибают без материнской опеки.

Человек — социальное животное. Он не может выжить, если не будет социализирован, т.е. приспособлен к жизни в обществе. Глухонемые, которых ничему не учат, живут растительной жизнью. Это может относиться и к здоровым, нормальным детям. Их нужно воспитать. Понятие «социализации» обозначает взаимодействие человека с обществом. Оно появилось в конце 40 — начале 50-х годов прошлого столетия. Под ним подразумевается процесс приспособ-

ления индивида к господствующим в обществе нормам и правилам. **Социализация** — это усвоение индивидом социального опыта, в ходе которого создается конкретная личность.

Какова возможная роль воспитания в жизни человека? С незапамятных времен сложились в равной степени ошибочные точки зрения. Одни говорят: «Воспитанием можно сделать из человека все, что угодно». Другие возражают: «Человека могут изменить только направленные воздействия на наследственность, и результаты проявятся не ранее, чем через несколько поколений». Немецкий просветитель Г. Лессинг утверждал: «Дайте нам воспитание, и мы изменим характер Европы меньше чем за столетие». Согласно противоположному взгляду, все врожденное неизменно, а воспитание только вуалирует его качества.

Каждая из сторон в чем-то права. Конечно, воспитание способно развить только те возможности, которые и так содержатся в человеке. Оно не в силах изменить сущность человека. В то же время никто не знает, какие именно возможности дремлют в каждом отдельном индивиде. Поэтому воспитание способно привести к совершенно неожиданным результатам. Характер воздействия любой формы воспитания непредсказуем. Последствия непременно будут содержать в себе элемент неожиданности. Человек становится тем, что он есть, благодаря непрерывности культурной традиции.

С помощью социализации общество воспроизводит социальную систему. Оно также сохраняет свои социальные структуры, формирует социальные стандарты, образцы поведения. Социализация — это непрерывный процесс, который длится на протяжении всей жизни, но наиболее активно он осуществляется в детстве. В ходе воспитания индивид как бы примеривает на себя различные социальные роли, которые дают ему возможность проявить, раскрыть себя.

В отличие от животных, человек проявляет почти безграничную приспособляемость. Он может есть почти все, жить практически в любых климатических условиях. Вряд ли найдется такое психическое состояние, которого он не мог бы вынести и в котором не способен был бы жить. Он может быть свободным или рабом, жить в богатстве и роскоши или влачить полуголодное существование, может вести мирную жизнь или жизнь воина, быть эксплуататором и грабителем или членом мирной коммуны.

Не существует общества «вообще». Это всегда конкретные социальные структуры, которые функционируют различными способами. Поведение человека в значительной степени зависит от того, как общество формирует и направляет человеческую энергию. Например, современное общество не могло бы достичь своих целей, если бы оно не ориентировало людей на труд. Надо было так духовно

преобразовать человека, чтобы он стремился тратить большую часть своей энергии на общественно полезную работу, стал дисциплинированным, приверженным к порядку и точности в такой степени, какой не знали многие прежние культуры.

Хотя человек действительно может приспособиться почти к любым условиям, он тем не менее вовсе не чистый лист бумаги, на который культура наносит свои письмена. В каждом обществе человек стремится максимально реализовать себя. Людям присущи такие потребности, как стремление к счастью, гармонии, любви и свободе. Мощным регулятором человеческого поведения являются *ценности*, т.е. представление о том, что свято для человека, группы или общества в целом.

Человек сам определяет, какие святыни для него дороги. Ценности упорядочивают действительность, вносят в ее осмысление приоритетные моменты, придают смысл человеческой жизни. Люди по-разному относятся к жизни и даже к самой ее значимости, к труду, к земным радостям, к нравственным нормам. Каждый из нас выбирает ценности из наличной культуры. В истории человечества были эпохи, когда люди следовали заповедям скромной, даже убогой жизни. Например, в Древней Греции стоики учили отказываться от призрачных радостей жизни. Так же поступали средневековые монахи и индийские отшельники. В современной же культуре, напротив, аскетизм не популярен. И уж тем более никем не рассматривается как ценность. Люди хотят получать различные жизненные блага, потреблять то, что может предложить современная цивилизация. Господство таких ценностей вызывает тревогу у многих социальных мыслителей.

Каждый человек стремится упорядочить свои представления, выработать отношение к существующим ценностям и нормам. Так складывается мировоззрение человека. *Мировоззрение* — это *устойчивая совокупность человеческих представлений и идеалов*. Люди живут в ситуации напряженной духовно-психологической мотивации. Они пытаются придать своему поведению осмысленный, ценностный характер.

Вот собрались несколько человек — ровесники. Они, возможно, читают одни и те же книги, обсуждают одни и те же вопросы, решают одни и те же проблемы... Можно подумать, что люди одного возраста — непременно единомышленники. В известной мере это так. Но есть нечто, решительно разделяющее их, и это нечто составляют прежде всего их жизненные установки, представления о том, что дорого сердцу. Один ценит доброту, отзывчивость. Другой усмехнется: всех не пережалеешь... Для одних нравственные заповеди очень значимы, другие, напротив, относятся к ним равнодушно...

Может быть, смысл человеческой жизни заключается в том, чтобы обрести свободу? Издревле человека, который стремился к свободе, подвергали изощренным пыткам, предавали проклятиям и даже казнили. Но никакие кары и преследования не могли погасить свободолюбие. Сладкий миг свободы нередко оценивался дороже жизни... И вдруг обнаруживается: свобода вовсе не благо, а скорее жестокое испытание.

Правда ли, что свобода во все века воспринималась как святыня? Увы, история свидетельствует и о другом. Она полна примеров добровольного закабаления, бегства от свободы — красноречивых иллюстраций психологии подчинения. Свобода оказалась сложным явлением. Человек может быть свободен в одном смысле, но несвободен в другом. Я могу отправиться в заграничный вояж, но это практически невозможно из-за отсутствия денег. Политическая свобода может быть скована экономической несвободой. Человек, свободный экономически, не всегда свободен в своей политической воле...

Нигде и никогда человек не бывает полностью независимым. Реализуя свои желания, он ограничен во времени и в своих возможностях. Свобода всегда призвана знать свои пределы. Иначе она оказывается не свободой, а своеволием. Реализуя свою свободу, личность одновременно ощущает собственную ответственность. Скажем, я вправе купить себе новый костюм, но тогда пострадает мой младший брат, который тоже мечтает о покупке. Я могу также расстаться с любимым существом, зная, что это создание будет страдать. В дружбе я могу проявить себя как деспот, но какая же эта будет дружба? Итак, моя свобода оборачивается несвободой для других. Не захочет ли некто в той же мере ограничить и мою раскрепощенность?

В каждой культуре существуют свои стратегии выживания и самореализации. Уже упомянутый на страницах этой книги античный грек, который стал бы копить деньги, а не тратить их на жизненные нужды, воспринимался бы окружающими людьми как странный. В этой культуре идея накопления еще не родилась. Если у человека есть достаток, он может обеспечить себе более высокий уровень проживания. Но не копить же деньги! В современном мире господствуют иные стратегии. Они связаны с достижением благополучия, успехов и самореализации.

Социальная идентичность личности

В современной психологии проблема соотношения личности и социальной среды долгое время понималась достаточно упрощенно. Господствовавшая в США и под их влиянием в Западной Европе

бихевиористско-механическая методология сузила эту важнейшую — и в философском, и в конкретно-научном, психологическом плане — проблему до анализа форм прямого и непосредственного влияния, которое оказывает на поведение человека его принадлежность к той или иной социальной группе.

Формирование малой группы, процессы групповой динамики, процессы лидерства и доминирования в малой группе, закономерности принятия группового решения, влияние и давления группы на личность — вот некоторые из основных направлений исследований в социальной психологии.

Полученные данные в ходе исследований экстраполировались затем на более широкие уровни социального взаимодействия. Например, закономерности неформального лидерства в малой группе привлекались для объяснения техники менеджмента, для объяснения деятельности политических лидеров и т.п. Однако в последние десятилетия наблюдается резкая оппозиция прямолинейности, механистичности и упрощенности бихевиористской парадигмы в психологии. Одним из главных оппонентов бихевиоризма наряду с так называемой гуманистической психологией, интеракционизмом, неофрейдизмом и другими направлениями в психологии явился *когнитивизм*, теоретическая ориентация, поставившая своей целью вернуть в научную психологию некогда изгнанные бихевиоризмом категории сознания, ментальности, Я-образа (и другие более специальные психологические теоретические конструкции — когнитивные структуры, схемы, элементы и т.д.) и на этой методологической основе попытаться по-новому интерпретировать проблемы соотношения личности и среды, объяснить социальное поведение и самосознание личности.

Остановимся на теории социальной идентичности, разработанной британскими психологами Г. Тэджфелом и Дж. Тэрнером в начале 1980-х годов. Эта теория в чрезвычайно короткие сроки обрела популярность и последователей в других странах. Значительное влияние в этой концепции уделяется категории «социальная группа» и межгрупповым аспектам социального управления. По мнению Тэджфела и Тэрнера, существующие в психологии бихевиористские определения группы даются на основании следующих характеристик: мотивации и взаимозависимости — когда индивидов связывают друг с другом удовлетворение своих потребностей или в других отношениях они зависят друг от друга; социальной структуры и целей — когда связи между индивидами организуются и регулируются системой ролей и разделяемых норм или же они кооперируются, чтобы достичь общих целей или осуществить общие намерения; интеракции — когда индивиды находятся в постоянном и до некоторой степени непосредственном контакте, коммуникации или взаимодействуют друг с другом.

Все эти определения идут от исследований малых групп, и именно на него направлено острое критики, поскольку в этих определениях остаются за бортом такие социальные категории, как нации, расы, классы, религии, профессии и т.д. Например, члены большой группы «французы» не кооперируются как одна общность для достижения общей цели, не интегрируются в одну согласованную систему ролей и норм, а разделяются на множество организаций, не могут вступить в непосредственный контакт и т.д. Что же их объединяет психологически в некоторую социальную группу? Ничего из того, что выдвигалось ранее бихевиористами в качестве детерминанты группового образования и группового функционирования.

Таким образом, Я-концепция личности может быть представлена как когнитивная система, выполняющая роль регуляции поведения в соответствующих условиях. Она включает в себя две большие подсистемы: личностную идентичность и социальную идентичность. Первая относится к самоопределению в терминах физических, интеллектуальных и нравственных личностных черт. Вторая подсистема — социальная идентичность — складывается из отдельных идентификаций и определяется принадлежностью человека к различным социальным категориям: расе, национальности, классу, полу и т.д. Наряду с личностной идентичностью социальная идентичность оказывается важным регулятором самосознания и социального поведения. Важнейшие положения социальной идентичности сводятся к следующим положениям.

1. Социальная идентичность складывается из тех аспектов образа Я, которые вытекают из восприятия индивидом себя как члена определенных социальных групп. Так, например, в Я-образ может входить осознание себя как мужчины, европейца, англичанина, студента, представителя средних слоев общества, члена спортивной команды, молодежной организации и т.д.

2. Индивиды стремятся к сохранению или повышению своей самооценки, т.е. пытаются создать положительный образ самих себя.

3. Социальные группы и членство в них связаны с сопутствующей им положительной или отрицательной оценкой, существующей в обществе, следовательно, социальная идентичность может быть и положительной и отрицательной. Например, на протяжении столетий принадлежность к мужскому полу ценилась выше, чем к женскому, аристократические слои общества — выше плебейских и т.д. В условиях современной Англии, где деление на классы осуществляется по успехам в учебе и способностям, восприятие себя учеником слабо успевающего класса создает предпосылки для формирования негативной социальной идентичности.

4. Оценка собственной группы индивидом определяется во взаимоотношениях с некоторыми другими группами через социальное сравнение ценностно значимых качеств и характеристик. Сравнение, результатом которого становится положительное отличие своей группы от чужой, порождает высокий престиж, отрицательное — низкий.

Из этих постулатов выводится ряд взаимосвязанных друг с другом следствий.

1. Индивиды стремятся к достижению или сохранению позитивной социальной идентичности.

2. Позитивная социальная идентичность в большой степени основана на благоприятных сравнениях индивида (группа, членом которой считает себя индивид) с несколькими релевантными аутгруппами (группа, членом которой индивид себя не считает): ингруппа должна восприниматься как позитивно отличная от релевантных групп. Так, школьнику, воспринимающему себя членом своего класса (ингруппы) для формирования позитивной социальной идентичности необходимо осознавать, что его класс по каким-то параметрам (успеваемости, спортивным достижениям, дружеским отношениям) лучше других классов (аутгрупп). При этом сравнение он будет делать не по вертикали (свой пятый класс с первым или десятым), а по горизонтали (свой пятый с другими пятыми), так как именно эти возрастные группы релевантны его ингруппе.

3. Поскольку позитивная оценка своей группы возможна лишь как результат ее сравнения с другими группами, а для такого сравнения нужны отличительные черты, то члены группы стремятся дифференцировать, отделить свою группу от любых других групп. Особенно важна такая дифференциация для тех групп, которые не определены формально (как это бывает в случае школьного класса), но тем не менее реально существуют. Так, стремление некоторых групп молодежи отличаться от поколения «консервативных» взрослых зачастую приводит к нетрадиционным формам одежды, прически, образованию молодежного сленга.

4. Существуют по меньшей мере три класса переменных, которые оказывают влияние на межгрупповую дифференциацию в конкретных социальных ситуациях:

- Во-первых, индивиды должны осознавать свою принадлежность к группе как один из аспектов своей личности, субъективно идентифицировать себя с релевантной им группой. И если половая идентичность осознается, как правило, автоматически уже в раннем детстве, то принадлежность, например, к социальному классу может не входить в Я-образ на протяжении всей жизни. В таком случае дифференциации и

сравнения по классовому признаку (а также других форм поведения, связанных с классовой идентичностью) не происходит.

- Во-вторых, социальная ситуация должна быть такой, чтобы имели место межгрупповые сравнения, которые дают возможность выбора и оценивания релевантных качеств. Не все межгрупповые различия имеют одинаковую значимость. Например, для больших групп в одной социальной ситуации наиболее значимым признаком является цвет кожи, в другой — язык, в третьей — исповедуемая вера, в четвертой — классовая принадлежность.
- В-третьих, ин-группы не сравнивают себя с каждой мысленно доступной аутгруппой; аутгруппа должна восприниматься как релевантная для сравнения. Сходство групп, их близость и ситуационные особенности — вот некоторые из переменных, которые определяют сопоставляемость с аутгруппой. Например, для жителей Вест-Индии маловероятно сравнение своей группы с народами Азии. Однако ситуация резко меняется, когда иммигранты из этих частей света сталкиваются друг с другом в Англии. Здесь налицо сходство различных групп иммигрантов в их судьбе, чисто территориальная близость и постоянная конкуренция, касающаяся работы, жилья, образования и других социальных ценностей. Все это увеличивает вероятность сопоставления, сравнение друг с другом в поиске положительных отличий и, как следствие, стремление к ин-групповой обособленности.

5. Цель дифференциации — достигнуть или сохранить превосходство над аутгруппой по некоторым параметрам. Следовательно, любой акт дифференциации будет в значительной степени актом соперничества. Такое соперничество требует сравнения и дифференциации по значимым признакам. В этих условиях можно предсказать возникновение межгруппового соперничества, которое может и не зависеть от «объективных» конкурентных взаимоотношений между группами. Так, в школах среди детских групп можно наблюдать непреходящее выяснение вопроса: чей класс лучше? Одни считают себя самыми дружными, другие — самыми сильными, третьи — самыми активными, хотя такое «соперничество» не дает никакой реальной выгоды и не имеет под собой никакой реальной основы, т.е. его цель — поиск позитивных отличий.

6. Когда социальная идентичность не удовлетворяет членов группы, они стремятся либо покинуть группу, к которой в данный момент принадлежат, и присоединиться к более высоко оцениваемой

ими группе, либо сделать так, чтобы их настоящая группа стала позитивно отличной от других.

Таковы основные характеристики социальной идентичности, которая вместе с личностной идентичностью (осознаваемыми индивидуальными особенностями) образуют единую когнитивную систему «Я-концепция». В целях приспособления к различным ситуациям Я-концепция регулирует поведение человека, делая более выраженным осознание своей либо социальной, либо личностной идентичности. Большая выраженность в самосознании социальной идентичности и влечет за собой переход от межличностного поведения к межгрупповому.

Основной чертой последнего является то, что оно контролируется восприятием себя и других с позиции принадлежности к социальным группам. Как только на первый план в Я-концепции выходит социальная идентификация, личность начинает воспринимать себя и других членов группы как имеющих общие, типичные характеристики, которые и определяют группу как целое. Это ведет к акцентуации воспринимаемого сходства внутри группы и воспринимаемого различия между теми, кто относится к разным группам.

Выделение в Я-концепции подструктур является одним из важнейших пунктов социальной психологии. Деление поведения на межличностное и межгрупповое не есть деление между индивидом и чем-то другим. И в том и в другом случае действуют отдельные люди, обладающие определенными чертами, установками, интересами и т.д. Но в первом случае они действуют как индивиды, а во втором — как члены группы.

Рассматривать поведение полицейских и забастовщиков как межгрупповое следует не потому, что в ситуации много действующих лиц, и не потому, что они действуют определенным образом, и даже не потому, что они принадлежат к разным социальным группам. Межгрупповым это поведение становится только потому и только тогда, когда явно выражена их социальная идентификация как забастовщиков и полицейских и когда взаимодействие обеих групп осуществляется с позиции разделяемого всеми членами единообразия их социальных установок. Намного труднее отнести взаимодействие к одному из двух типов, когда в ситуации участвуют только два человека, принадлежащих к различным социальным группам. Те же самые люди могут в один момент взаимодействовать как личности, а в другой — как члены разных групп, в зависимости от выраженности социальной идентификации, которая, в свою очередь, определяется ситуацией.

Проведенные исследования показывают, что в определенных условиях неудача может вести к большей сплоченности, чем груп-

повой успех, т.е. награда (моральная или материальная) не является необходимой детерминантой групповой сплоченности. В эксперименте такими условиями, в частности, оказались: добровольное согласие на участие в дальнейшем эксперименте или добровольное согласие остаться именно в этой группе и не переходить в другую, несмотря на исход решения задания. При наличии такой личной ответственности проигравшие группы демонстрировали большую сплоченность, чем группы, добившиеся успеха.

Объяснение можно найти в теории когнитивного диссонанса американского психолога Л. Фестингера. Согласно этой теории, в случае поведения, противоречащего социальным установкам субъекта, у человека возникает потребность изменить свои установки для оправдания своих действий.

Согласно же теории атрибуции, люди стремятся объяснить свое поведение внутренними факторами в тем большей степени, чем меньше они могут объяснить его факторами внешними: ситуацией, ролевыми требованиями, наградой и т.д. Обе эти теории могут объяснить изменение социальных установок на ингруппу у испытуемых, потерпевших неудачу в экспериментальном исследовании.

Любые факторы, которые усиливают выраженность ингрупповой-аутгрупповой самокатегоризации, ведут к увеличению воспринимаемой идентичности между собой и членами ингруппы и таким образом деперсонализуют индивидуальное самовосприятие. Деперсонализация относится к процессу самостереотипизации, посредством которого люди больше воспринимают себя как взаимозаменяемые экземпляры социальной категории, чем как уникальные личности. Это, однако, не потеря индивидуальной идентичности и не растворение себя в группе в отличие от деиндивидуализации, а скорее изменение от личностной к социальной идентичности.

Стереотипы и установки

Стереотип (от *греч.* stereos — твердый, прочный и typos — форма, образец) — обобщенная и стойкая система представлений, упрощающих восприятие мира. Стереотип — это ложная картинка. Вводя это понятие в социальную психологию, классик американской журналистики Уолтер Липпман называл стереотипом «предвзятое мнение», которое управляет решительно всем процессом восприятия мира, создавая широкий спектр представлений «от истинного индекса до определенной аналогии».

Ход рассуждений Липпмана таков. Идет война. Газеты печатают сводки о фронтовых действиях. Предполагается, что люди, ориен-

тируясь на собственные познания и жизненный опыт, наглядно представляют себе, как разворачиваются события. Но ведь огромные массы людей никогда не были на войне. Означает ли это, что в их сознании не могут возникнуть конкретные образы происходящего? Нет, не означает, в их головах складываются «картинки», которые подсказаны сравнениями, ассоциациями. Древние старушки, например, воспринимают войну, как единоборство двух всадников, скрестивших клинки. Реальное восприятие сопровождается интенсивной работой фантазии. В итоге рождается стереотип.

«Из огромного мира, наполненного разнообразными звуками и красками, — пишет Липпман, — мы извлекаем лишь то, что наша культура предопределила за нас, отлила в некие картинки. Из потока жизни мы схватываем скрытые образы, стереотипизированные для нас господствующей культурой». Вот почему «самые тонкие и самые убедительные из всех факторов, оказывающих влияние на человека, именно те, которые создают и поддерживают повторяющийся характер стереотипов».

Индивид подделяется под окружающую среду с помощью игры воображения, которая охватывает весь процесс социальной ориентировки, «от галлюцинации до научной истины». При этом стереотип трактуется как свехупрощенная модель, помогающая постигать смысл мира, вернее, приспособливаться к нему, как простой, но легко схватываемый образ общественных процессов, политических событий, расовых, национальных или религиозных групп.

Стереотипизированные формы получены как «выжимка» из свода моральных норм, социальной философии и политической агитации. Все это при помощи пропаганды преподносится сознанию индивида, которое оказывается лишенным самостоятельности и творческого потенциала. В сугубо потребительском сознании человека живут недостроенные и нелепые «картинки» внешнего мира. Стоит обратиться, говорил Липпман, к истории, чтобы убедиться, насколько превратны представления людей. А раз мир прошлого иллюзорен, точно театр, на подмостках которого действуют герои, то спрашивается: почему нынешняя эпоха должна быть исключением? Правда, современному человеку не дано в полной мере видеть нелепость созданного им мира, ибо лишь время отенит его несуразность.

Таким образом, Липпман полагает, что между человеком и его окружением возникает мир превратных образов — псевдоокружение. Это окружение достаточно «плотно», и если поведение не представляет собой практического действия, а является мыслью и эмоцией, то может пройти много времени, прежде, чем станет заметен разрыв в ткани фиктивного мира. Следовательно, на уровне социальной жизни человек приспособливается к своему окружению

посредством фикций. Речь идет не о лжи, не о заблуждениях, а о конкретных психических образованиях, которые служат для индивида реальными ориентирами поведения.

Теперь вернемся к основному вопросу о несоответствии сообщения и его образа в сознании людей. Если сообщение вызывает пучок несогласованных реакций, то как же можно обеспечить согласие? Я посылаю сообщение, и оно отпечатывается в сознании аудитории в виде совершенно разнородных уникальных образов. Что должны в таком случае делать психологи? Бесконечно коллекционировать множество несводимых психических реакций?

Почти за год до начала Второй мировой войны американский режиссер и актер Орсон Уэллс решил подготовить радиоспектакль по роману Герберта Уэллса «Война миров». В эти годы в радиожурналистике началось массовое увлечение радиорепортажами. Журналисты поднимались с микрофоном в воздух, опускались в шахты. Орсон решил использовать этот прием.

Стремясь к репортажной форме изложения событий, которая, по мнению режиссера, подчеркивала динамизм происшествия, он перенес место действия в США и несколько изменил его. Режиссер вовсе не рассчитывал на готовность публики перепутать реальные и вымышленные факты. Инспирация ужаса не входила в его намерения. Однако когда первого октября 1938 г. радиопостановка прозвучала в эфире, тысяча слушателей восприняла передачу за сообщение о событиях, якобы имеющих место в действительности. Около миллиона человек кинулись вон из Нью-Йорка. Дороги мгновенно заполнились беженцами.

Паника, вызванная радиопостановкой «Вторжение с Марса», едва ли не первый пример коллективного психоза под влиянием пропаганды. Он наглядно продемонстрировал то, что в отчетливой форме было давно зафиксировано психологами. Многие из них пришли к выводу, что индивидуальное восприятие сообщения, уникальность стереотипа вовсе не говорят о том, будто исключены массовые стихийные реакции, вызванные сообщением.

После передачи в эфир инсценировки романа Г. Уэллса «Война миров» многие психологи решили, что настала пора инспирируемых пропагандистами массовых психозов. Действительно, уже после войны еще одна постановка по роману закончилась трагически. В начале 1950-х годов радио Кито (Эквадор) вознамерилось повторить опыт Орсона Уэллса. На этот раз передача в эфир носила характер откровенной провокации. В городе немедленно началась паника. К месту, которое называлось в постановке как пункт высадки марсиан, отправили войска. Но солдаты взбунтовались, убили командира и паниче-

ски отступили, усилив атмосферу всеобщего ужаса. Убедившись в подверженности аудитории массовым страхам, радиостанция передала сообщение о том, что в эфире звучала инсценировка. Тогда разъяренная толпа ворвалась в студию, убила несколько человек, в том числе режиссера и диктора, а затем сожгла здание радиостанции.

Еще в 1940 г. Г. Кэнтрил, Г. Годе и Г. Герцог провели массовый опрос участников паники, вызванной радиопостановкой, переданной из нью-йоркской студии. Поначалу они хотели ограничиться рассмотрением проблемы на уровне массовой психологии. Но вскоре убедились в том, что поведение отдельных людей и групп невозможно вывести из общих закономерностей массового сознания. Последовательный анализ фактов, которые обусловили панику среди людей, прослушавших радиопередачу «Вторжение с Марса», привел психологов, предпринявших в 1960-е гг. многочисленные попытки новой трактовки события, к выводу о том, что само сообщение было лишь катализатором, своего рода предлогом, а не причиной массового психоза. Мотивы же стереотипной реакции оказались весьма разнородными и не поддающимися однозначному определению.

В частности, обнаружилось, что своеобразная наэлектризованность аудитории перед Второй мировой войной, приведшая к повышенной внушаемости людей, определялась во многом ощущением предгрозовых событий, приближающейся катастрофы, о которой ежедневно писали газеты. Не случайно в то время, как некоторые слушатели поверили в фантастическое пришествие марсиан, другие полагали, что на самом деле произошла высадка немцев или японцев. Таким образом, ни сам факт, вызвавший панику, ни его предумышленное повторение не дали доказательств первоначальному представлению, будто сама толпа виновата в разразившихся событиях.

Немецкие психологи провели своеобразный эксперимент. Они собрали большую группу людей и предложили им нарисовать обнаженную женщину. Многие из приглашенных отказались выполнить это задание, обвинив руководителей лаборатории в безнравственности. Другие, напротив, с удовольствием взялись за дело и снабдили свои рисунки непристойными подписями.

Исследователи еще раз убедились в справедливости рассуждений У. Липпмана: люди по-разному реагируют на одно и то же сообщение. Но вместе с тем опыт показал, что множество психологических реакций можно свести все же к некоторым общим стандартам. В данном случае одни разглядели в предложении экспериментаторов повод для демонстрации собственных ханжеских умонастроений, другие нисколько не сомневались в том, что от них ждут неприличного поступка.

Итак, некоторые впечатления носят сходный характер и их можно классифицировать или, по крайней мере, определять по типу. Порой разные люди видят в человеке конкретную персонификацию. Напомним, в частности, опыты отечественного профессора-психолога А. Бодалева. Двум разным группам показывают один и тот же портрет, но в одном случае просят описать этого героя, а в другом охарактеризовать по портрету внешность преступника.

Что же пишут испытуемые в порыве откровенности? «Высокий открытый лоб свидетельствует об интеллекте, честности и открытости характера. Густые брови выдают волевой настрой, смелость. Улыбка показывает, как добр человек...» А в другой группе о том же: «Низкий лоб демонстрирует кретинизм, выступающий подбородок говорит о жестокости и замкнутости, подобие улыбки — о садистских наклонностях...»

Здесь мы сталкиваемся с некоторой предварительной подготовленностью сознания, готовностью психики воспринимать сообщение определенным образом. Установка — это готовность, предрасположенность человека оценивать определенный объект в соответствии с ранее выработанными представлениями. Понятие установки первоначально было введено в экспериментальной психологии немецкими психологами для обозначения обусловленного прошлым опытом фактора готовности действовать тем или иным образом.

Позднее понятие социальной установки вводится в социальную психологию и социологию для обозначения субъективных ориентаций индивидов как членов группы (или общества) на те или иные ценности, предписывающие индивидам определенные социально принятые способы поведения (У. Томас, Ф. Знанецкий). В качестве объяснительного принципа изучения психических явлений установка наиболее глубоко разработана *Дмитрием Николаевичем Узнадзе* (1886—1950) и его школой.

В обществе люди взаимодействуют друг с другом. Социальные психологи по-разному стремились описать характер и структуру такого взаимодействия. Например, большое распространение получила так называемая теория действия, или теория социального действия, в котором в различных вариантах предлагалось описание индивидуального акта действия. К этой идее обращались и социологи (М. Вебер, П. Сорокин, Т. Парсонс), и социальные психологи. Все фиксировали некоторые компоненты взаимодействия: люди, их связь, воздействие друг на друга и, как следствие этого, их изменения.

Вопросы для повторения

1. Каков спектр социальной психологии как области психологического знания?
2. Почему не существует общества «вообще»?
3. Что такое социальная идентичность?
4. В чем смысл теории когнитивного диссонанса Л. Фестингера?
5. Каково содержание концепции атрибуции?

Библиографический список

1. Агеев В.С. Межгрупповое взаимодействие. М., 1990.
2. Андреева Г.М. Социальная психология. М., 2001.
3. Гуревич П.С. Методы групповой терапии. М., 1998.
4. Донцов А.И. Проблемы групповой сплоченности. М. 1979.
5. Кемеров В.Е. Введение в социальную психологию. М., 1996.
6. Кричевский Р.Л., Дубовская Е.М. Психология малых групп. М., 1979.
7. Роббер М.А., Тильман Ф. Психология индивида и группы. М., 1988.
8. Шибутани Т. Социальная психология. М., 1969.
9. Шихирев П.Н. Современная социальная психология в Западной Европе. М., 1985.

Темы докладов и рефератов

1. Личность и социальное взаимодействие.
2. Стратегии выживания индивида и культуры.
3. Феномен социальной идентичности.
4. Концепция когнитивного диссонанса.
5. Какую роль в жизни личности играет стереотип.
6. В чем смысл понятия «установки»?

*Молчи, бессмысленный народ,
Поденщик, раб нужды, забот!
Несносен мне твой ропот дерзкий.
Ты червь земли, не сын небес;
Тебе бы пользы все — на вес
Кумир ты ценишь Бельведерский.
Ты пользы, пользы в нем не зришь.
Но мрамор сей ведь бог!... так что же?
Печной горшок тебе дороже:
Ты пищу в нем себе варишь.*

Александр Пушкин

Социально-психологическая ориентация личности

Конформизм (от *позднелат.* *conformis* — подобный, сходный) — социально-психологическая ориентация личности, которая проявляется не в самостоятельном, глубоко продуманном выборе жизненных и социальных ценностей, а лишь в пассивном, приспособительном отношении к существующему порядку вещей. Конформное поведение — это поведение согласное, некритическое. Конформистом называют того, кто без критического разбора присоединяется к суждениям, господствующим в определенных кругах.

В день недавних президентских выборов одна из центральных газет вышла со слоганом: «Не будь бараном...» Упомянутое животное заведомо не относится к рефлектирующим созданиям. Поэтому оно и поступает стадно. Иначе говоря, придерживается общей бараньей линии. Может, и шашлык из нас сделают, но зато из всех вместе.

В откликах на результаты голосования ликование по поводу общественного единодушия перемежается с сетованиями, связанными с рабской психологией, бездумной послушностью и наркотической зависимостью от политтехнологий. Может быть, мы снова стали заложниками стереотипного поведения, трафаретов мысли.

Между тем просвещенное человечество так и не выработало окончательного мнения относительно конформизма. В новейшей истории едва ли не первым ополчился против безропотного послушания Артур Шопенгауэр. Слова «конформист» тогда еще не было, его успешно заменяло «филистер». Толкуя про такой социальный персонаж, немецкий философ констатировал: «устрицы и шампанское — вот апогей его бытия». Цель жизни филистера — добыть все, что способствует его телесному благоденствию. Вот почему такой человек испытывает, по мнению Шопенгауэра, особое влечение к чину, богатству, власти и влиятельности. Оттого-то он и сговорчив во всем, что касается привычных общественных установлений.

Не жаловали филистеров ни Карл Маркс, ни Фридрих Энгельс. Оба с сарказмом критиковали тех, кто, как они выражались, был прикован к своей жизненной среде и не был способен на энтузиазм во имя свободы. Получил свое даже Гёте, который, по мнению классиков, был то колоссально велик, то безмерно мелок. В силу своего таланта он мог быть непокорным, а Гёте вел себя как довольный и узкий мещанин. Заодно получали на орехи все, кто испытывал мещанский трепет перед «великим ледоходом». Что таила в себе эта метафора, мы сегодня хорошо представляем.

В большевистской идеологии филистера заменили обыватель и мещанин. Люди, которые выращивали хлеб, добывали уголь, торговали, воспитывали детей, приумножали собственный достаток, не медленно изобличались, поскольку не обнаруживали в себе революционного энтузиазма. Большевики звали людей на баррикады, а безропотные мещане тупо цеплялись за собственную жизненную колею. Их вразумляли словом и пулей...

Советская историография изо всех сил прославляла бунтовщиков, повстанцев, мятежников, головорезов и ниспровергателей. В героях числились те, кто умел проливать кровь, а в злодеях — кто подчинялся власти, обычаям и жизненным обстоятельствам. И тем не менее большевистская идеология впала в неразрешимое противоречие, когда наряду с фанатизмом надо было распространять верноподданничество, идейное послушание, вождизм. Поразительные строчки Михаила Исаковского были свидетельством подавления в себе личности, полного подчинения победившей идеологии.

Мы так вам верили, товарищ Сталин,
Как, может быть, не верили себе...

Понятие «конформизм» в литературе претерпело конкретное переосмысление. Вплоть до 1990-х годов он имело безусловно критический и даже иронический оттенок. Этот механизм Фромм срав-

нивал с защитной окраской некоторых животных: они настолько похожи на свое окружение, что практически неотличимы от него. Многие современные аналитики усматривают в поведении избирателей, готовых согласно проголосовать за «Единство», за Путина, предвещие авторитарности.

Опираясь на психологические опыты, проведенные в 40—50-х годах прошлого века по разным методикам, многие психоаналитики и социологи утвердились в мысли о том, что конформность (уступчивость внешнему влиянию) является имманентным свойством индивидуального сознания. Успехи пропаганды все чаще объясняли податливостью сознания, а в самой пропагандистской технике усматривали искусство использования скрытых пружин конформизма.

Психоаналитики подчеркивали такие характеристики конформистски ориентированного человека, как стертость индивидуальности, стандартность, манипулируемость, консерватизм. Конформизм рассматривался как один из механизмов бегства от свободы. Индивид перестает быть самим собой. Он полностью усваивает тип личности, предлагаемый ему в качестве общепринятого образца, и становится таким же, как все остальные, таким, каким его хотят видеть. Исчезает различие между собственным Я и окружающим миром, а вместе с тем пропадает и осознанный страх перед одиночеством и бессилием. Отказавшись от собственного Я и превратившись в робота, подобного миллионам других таких же роботов, человек уже не ощущает одиночества и тревоги. Однако за это приходится платить утратой своей личности.

Э. Фромм анализировал также псевдомышление, которое известно лучше, чем аналогичные явления в сфере желаний и чувств. Спросите рядового читателя газеты, развивает свою концепцию психоаналитик, что он думает о такой-то политической проблеме, и он вам выдаст как собственное мнение более или менее точный пересказ прочитанного. Но при этом он верит, будто все сказанное им является результатом его собственных размышлений. Если он живет в небольшой общине, где политические взгляды передаются от отца к сыну, он может не отдавать себе отчета в том, до какой степени его собственное мнение определяется авторитетом строгого родителя, сложившимся в детские годы. У другого читателя мнение может быть продуктом минутного замешательства, страха показаться неосведомленным — так что «мысль» его оказывается лишь видимостью, а не результатом естественного сочетания опыта, знаний и политических убеждений. То же явление обнаруживается и в эстетических суждениях.

Подавление критического мышления, как правило, начинается в раннем возрасте. Например, пятилетняя девочка может заметить

неискренность матери: та всегда говорит о любви, а на самом деле холодна и эгоистична или, скажем, постоянно подчеркивает свои высокие моральные устои, но имеет связь с посторонним мужчиной. Девочка ощущает этот разрыв, оскорбляющий ее чувства правды и справедливости, но она зависит от матери, которая не допустит никакой критики и, предположим, не может опереться на слабохарактерного отца, поэтому ей приходится подавить свою критическую проницательность. Очень скоро она перестанет замечать неискренность или неверность матери. Она утратит, как считал Э. Фромм, способность мыслить критически, поскольку выяснит, что это безнадежно и опасно. Вместе с тем девочка усвоит шаблон мышления, позволяющий ей поверить, что ее мать искренний и достойный человек, что брак ее родителей — счастливый брак. Она примет эту мысль как свою собственную.

Утрата собственной личности и замещение ее псевдоличностью, подчеркивал Э. Фромм, ставят индивида в крайне неустойчивое положение. Превратившись в отражение чужих ожиданий, он в значительной степени теряет самого себя, а вместе с тем и уверенность в себе. Для того чтобы преодолеть панику, к которой приводит эта потеря собственного Я, он вынужден приспособливаться дальше, добывать себе Я из непрерывного признания и одобрения других людей. Пусть он сам не знает, кто он, но хотя бы другие будут это знать, если он поведет себя не так, как им нужно; а если будут знать они, узнает и он, стоит только поверить им.

Утрата своего Я вызывает глубокие сомнения в собственной личности и тем самым усиливает потребность в приспособлении. Если я представляю собой лишь то, что, по моему мнению, от меня ожидают, то кто же я? С крушением средневекового строя, в котором каждый индивид имел свое бесспорное место, начались сомнения относительно собственной сущности. Начиная с Декарта, подлинная сущность индивида стала одной из основных проблем современной философии.

Сегодня мы считаем бесспорным, что мы — это мы. Однако сомнение — что же это такое? — не только не исчезло, но, может быть, даже увеличилось. Это ощущение современного человека выражено в пьесах итальянского писателя и драматурга *Луиджи Пиранделло* (1867—1936). Он ставил вопросы: кто я? Есть ли у меня доказательства собственной идентичности, кроме моего физического тела? Его ответы не были похожи на ответы Р. Декарта. Тот утверждал индивидуальную личность. А Пиранделло ее отрицал. У Я нет собственной сущности, личность является лишь отражением того, чего ожидают от нее остальные, личность — это «что вам будет угодно».

«Такая потеря собственной сущности, — писал Э. Фромм, — превращает конформиста в императив: человек может быть уверен в себе лишь в том случае, если живет в соответствии с ожиданиями других. Если мы живем не по общему сценарию, то рискуем вызвать не только неодобрение и возросшую изоляцию, но и потерять уверенность в своей сущности, что угрожает психическому здоровью»¹.

По мнению многих исследователей, социальный конформизм служит фундаментальной основой авторитаризма и тоталитаризма. З. Фрейд рассматривал такие механизмы формирования конформизма, как насилие, устрашение, национальный и социальный нарциссизм, отождествление с вождем и правящими группами, сексуальное подавление. Австрийско-американский психолог *Вильгельм Райх* (1897—1957) усматривал причину универсального конформизма в консервативной структуре характеров, которые формируются путем сексуального подавления существующей формой семьи, а через нее — репрессивными социальными системами.

«Безбрежный конформизм», «всеобщее умопомрачение», «манипуляторская игра представлениями людей» — эти характеристики назойливо проходят уже через первый солидный библиографический справочник «Пропаганда, коммуникация и общественное мнение», выпущенный в США в 1946 г. В последующих изданиях данная тенденция стала выявляться все более отчетливо. В хрестоматиях по проблемам пропаганды конформизм превратился в ключевое понятие.

Общая точка зрения исследователей сводилась к тому, что социально и психологически обусловленный конформизм не имеет предела (коль скоро это признавалось, тоталитаризм выступал в качестве неизбежного итога слепого исторического движения). Складывалось убеждение, что в сложном искусстве идеологического воздействия сознание индивида, точнее, лабильность (податливость) его психики служит единственным доминирующим фактором.

Изучая поведение человека, многие исследователи стремятся отыскать в психике человека конформность как извечное психологическое свойство. Не случайно сам термин, заимствованный у психологов, был перенесен затем в социологию и стал там ключевым понятием. При этом, однако, психоаналитические наблюдения не были преобразованы и переосмыслены в другой системе анализа — социальной.

Проблема поставлена авторами по существу так: коренится конформизм в сознании индивида или нет. Нельзя не видеть, что такая постановка вопроса крайне искусственна и неконкретна, она лишена реально-исторической определенности. Если конформность —

¹ Фромм Э. Бегство от свободы. С. 212.

неотъемлемое свойство человеческой природы, то исследователю остается выявить меру присутствия этого свойства у того или иного индивида, иначе говоря, выделить психологические группы, характеризующиеся слабо или ярко выраженной конформностью.

Но что может дать такая фиксация? Если конформность присуща всем, то логично считать ее проявлением «здоровой психики». Отсюда весьма характерный и не лишенный здравого смысла ход рассуждений, согласно которому конформное поведение нередко расценивается в психологической литературе как естественное, нормальное. Ведь именно она служит основой для закрепления в обществе принятых идей, ценностей и норм. Без него невозможны общественный порядок и стабильное развитие. При этом неконформистские проявления индивидуального сознания оцениваются как патология, как пример «отклоняющегося поведения».

Показательна в этом отношении классификация американского психолога Ирвинга Джаниса, который исследовал связь между лабильностью психики и типологическими характеристиками личности. По его мнению, самые убедительные примеры сильного сопротивления воздействию массовой коммуникации можно найти среди людей с ярко выраженными параноидальными тенденциями или среди тех, кто обнаруживает склонность к откровенно асоциальному поведению и сознательно избегает общения.

Логика рассуждений И. Джаниса примерно такова. Нормальный человек должен обладать стремлением и способностью к приспособлению. Невротик плохо подготовлен к тому, чтобы выполнять свои социальные роли: его психика неподатлива. В работе И. Джаниса он выступает как неконформист поневоле. У нормальных людей, подчеркивает И. Джанис, сознание легко поддается внешнему воздействию. Поэтому всякое сопротивление влиянию пропаганды — это психическая аномалия. Ее осложненными формами являются агрессивность, стремление продемонстрировать свою власть над другими людьми.

Согласно классификации И. Джаниса, неподатливость к внешнему воздействию наблюдается также среди людей, безразличных к социальным интересам. Ярче всего это безразличие проявляется у тех, кто страдает параноидными расстройствами или обладает нарциссическим характером.

Мы видим, таким образом, что соотношение между конформизмом и неконформизмом изображается И. Джанисом как противоречие между нормальной и «смещенной», аномальной психикой. Его эмпирическая классификация узаконивает жесткую предустановленность социальных ориентаций, а ее плохо замаскированной общей тенденцией оказывается призыв к лояльности.

Может быть, такой подход к проблеме характерен для стабильных, благоустроенных обществ и совершенно неуместен в нашей стране? Однако пора обратить внимание на уже открывшуюся параноидальность неконформизма. Мы видим, что многие социальные мыслители, которые в качестве неконформистов активно изобличали коммунистическую идеологию, теперь проявляют несговорчивость по отношению к другой реальности. Не является ли неконформизм постоянной психологической установкой, которая не различает самой действительности?

Может быть, надо радоваться нарастанию конформизма в обществе? Возможно, неконформизм в своих глубинах параноидален? Все-таки хочется думать, что фундаментальной личностной установкой является не приспособление к господствующим мнениям, а постоянный поиск подлинной социальности, предполагающей проверку, корректировку и пересмотр однажды найденных общественных стандартов, осознание своей социальной позиции, жизненных устремлений и социальных интересов. Лично мне понятно отчаяние шекспировского персонажа, который говорит: «О, научи меня, как разучиться думать!»

Два типа социального поведения

В научных публикациях явление конформизма рассматривается на двух уровнях:

1) в границах исследования типологии обществ, психических типов либо общей теории общественных явлений; сюда можно отнести работы Токвиля, Милля, Гарда, Дюркгейма, Мертона, Рисмана, Знанецкого, Оссовского;

2) в границах эмпирических исследований общественной психологии с применением группового эксперимента, стандартизированной ситуации, шкалирования, тестов, социометрии и т.д.; здесь наиболее значительными являются работы Аша, Шерифа, Торндайка, подтверждающие тезис о склонности людей подчиняться мнению большинства либо тех, кто в их глазах является авторитетом.

Чаще всего в науке пользуются понятиями конформизма и неконформизма, взятыми из обыденного языка, т.е. уже имеющими эмоциональную окраску и оценочную характеристику. В результате такой интерпретации понятие конформизма получает отрицательную оценку, а характеризуемый этим понятием субъект морально дисквалифицируется. Конформизм лишается тех положительных аспектов, которыми он, несомненно, обладает, так как определенная

степень конформизма для любого общества столь же необходима, как и система норм.

В то же время в неконформистам в обществе отношение неодинаковое: существуют три оценки.

1. Неконформистов считают людьми смешными и безвредными, и в общении можно пренебречь их неконформизмом.

2. Неконформисты вызывают наше возмущение, и мы порицаем их.

3. Оцениваем таких индивидов положительно, усматривая в их исключительности наличие позитивных ценностей, например, признаков гениальности и т.п.

Конформизм часто снабжается прилагательными «правдивый», «здоровый» и т.д. Примером здорового конформизма служат один из рисмановских идеальных типов приспособления к обществу «автономного человека», а также эпизоды из книги французского писателя и поэта Анри Мюрге «Сцены из жизни богемы». Элементы неконформизма выступают в элитарных моделях, которые становятся тогда фоном для выражения требований, предъявляемых обществу. Неконформизм революционеров XIX в., модель стоического мудреца в учении Сенеки и т.д. Неконформизм как протест против мещанских взглядов был существенной чертой художественной богемы.

Если обратиться к художественной литературе, на память приходит ряд литературных портретов в произведениях писателей различных стран: герой повести К. Филипповича «Памятник Антигерою», Отто Бэббит, «воплощенный конформист», в романе американского писателя С. Льюиса «Бэббит», итальянский вариант конформизма — Марчелло с его стремлением быть таким, как все, — в произведении А. Моравио «Конформист». Конформизм, воплощенный в этих образах, имеет ярко выраженную отрицательную характеристику.

Иногда конформизм понимают как свойство, присущее людям определенного психического типа, — например, в исследованиях общественной психологии часто пользуются понятием «авторитарной личности». Такой подход присущ, в частности, Д. Рисману и Ф. Знанецкому. Так, Рисман различает три психических типа, являющихся продуктом определения определенных стадий развития общества:

1) руководствующийся традицией — доминирует в статичных обществах (средневековая Европа и современная Индия);

2) руководствующийся внутренними принципами и ценностями — доминирует в динамических обществах (например, Америка периода индустриализации);

3) руководствующийся внешними ценностями — доминирует в современном урбанизированном обществе.

Знанецкий в работе «Люди сегодняшние и цивилизации будущего» утверждает, что в каждом современном обществе существуют три типа людей, формирующихся в период своего детства и юности тремя различными общественными средами: воспитывающей средой (родители и школа), средой труда и средой увеселений, выделяет соответственно: а) людей хорошо воспитанных; б) людей труда; в) людей зрелищ. У Знанецкого конформизм неотделим от «хорошего воспитания».

При обыденной отрицательной оценке конформизма к этической эмоции часто присоединяется эстетическое осуждение: отвращение людей искусства к мещанству в большей степени было эстетическим. Конформист для нас — это человек невыразительный, «маленький человечек», бесцветный либо, подобно хамелеону, приобретающий любую окраску, не вызывающий положительных эстетических ассоциаций как в силу своей посредственности, так и из-за отсутствия физической красоты.

Нонконформизм обычно отличается совершенно иными эстетическими характеристиками, что легко проследить, обратившись, например, к истории автопортрета XIX—XX вв. Художники подчеркивают в своих автопортретах высокий лоб, выразительные глаза, экспрессивные руки или — в период романтизма — развеваемые «ветром творчества» волосы, небрежно наброшенный на плечи плащ — все то, что в различные эпохи означало бунтарство и одаренность.

Касаясь специфики образования понятий конформизма и нонконформизма, автор отмечает живучесть в некоторых кругах индивидуалистических традиций, вызванных годами национальной зависимости и поддерживаемых романтической литературой, восхваляющей героя-индивидуалиста, противостоящего всему обществу.

Автор критикует понимание конформизма современной социологией как типичного для жизни современных обществ, в которых человек не имеет «крайностей», т.е. иначе говоря, лишен индивидуальности.

Факт «униформизации» личности в буржуазном обществе несомненен. Эта тенденция была подмечена еще в конце XIX в. Дж.Ст. Миллем в его «Утилитарианизме» и с ростом урбанизации все более усиливается, но попытки буржуазных социологов объяснить потерю индивидуальности как цену, которую вынужден платить современный человек за блага научно-технической революции, несостоятельны.

Большинство произведений мировой литературы — о трагедии людей, не укладывающихся в чужие правила поведения и систему взглядов. Деадаптантами были и Дон Кихот, и Чацкий, и Мастер, и Остап Бендер. А знаменитое цветаевское: «В Бедламе нелюдей отказываюсь жить, с волками площадей отказываюсь выть!» В лучшем случае о таких говорят: «Родились не в свое время», в худшем — подвергают насмешкам и издевательствам. Их удел — непонимание и одиночество. Они были и будут всегда. Но ведь они не посланы на Землю инопланетянами, они оттуда же родом, что и все остальные, — из детства.

Конформизм и авторитарная личность

Авторитаризм (от *фр.* *autoritarisme* — влияние) — стремление подчинить себе других людей или оказаться в невротической зависимости от них. «Отчетливые формы этого механизма можно найти в стремлении к подчинению или господству или — если использовать другую формулировку — в мазохистских и садистских тенденциях, существующих в той или иной степени и у невротиков, и у здоровых людей»¹.

Наиболее частые формы проявления мазохистских тенденций — это чувство собственной неполноценности, беспомощности, ничтожности. Анализ людей, испытывающих подобные чувства, показывает, что, хотя сознательно они на это жалуются, хотя от этих чувств избавиться, в их подсознании существует какая-то сила, заставляющая их чувствовать себя неполноценными или незначительными. Эти люди, подмечает Фромм, постоянно проявляют отчетливо выраженную зависимость от внешних сил: от других людей, от каких-либо организаций, от природы. Они стремятся не утверждать себя, не делать то, чего им хочется самим, а подчиняться действительным или воображаемым приказам этих внешних сил. Часто они попросту не способны испытывать чувство «я хочу», чувство собственного «я».

Авторитарная личность — конкретный тип человека, своеобразный психологический персонаж, имеющий такие черты, как реакционность, консерватизм, агрессивность, жажда власти, ненависть к интеллигенции.

Фромм говорил об авторитарном характере, когда речь шла не о невротиках, а о нормальных людях. Этот термин, по его мнению, вполне оправдан, потому что садомазохистская личность характеризуется особым отношением к власти. Такой человек восхищается

¹ Фромм Э. Догмат о Христе. М., 1998. С. 292.

властью и хочет подчиниться ей, но в то же самое время он хочет сам стать властью, чтобы другие подчинялись ему. Есть еще одна причина, по которой Э. Фромм считал этот термин правомочным. Фашистские системы называют себя авторитарными в силу доминирующей роли власти в их общественно-политической структуре. Термин «авторитарный характер» включает в себя и тот факт, что подобный склад характера может служить «человеческой базой» фашизма.

Наиболее специфической чертой авторитарного характера является отношение к власти и силе. Для него существуют, так сказать, два пола: сильные и бессильные. Сила автоматически вызывает его любовь и готовность подчиниться независимо от того, кто ее проявил. Сила привлекает его не ради тех ценностей, которые за ней стоят, а сама по себе, уже просто потому, что она сила. И подобно тому, как сила автоматически вызывает его любовь, так бессильные люди и организации непроизвольно вызывают его презрение. При одном лишь виде слабого человека он испытывает желание напасть, подавить, унижить его. Человек другого типа ужасается при самой идее напасть на слабого, но авторитарная личность ощущает тем большую ярость, чем беспомощнее ее жертва.

У авторитарного характера есть одна особенность, которая вводила в заблуждение многих исследователей — тенденция сопротивляться власти и отвергать любое влияние сверху. Иногда это сопротивление затемняет всю картину, так как тенденция подчинения становится незаметной. Такой человек постоянно бунтует против любой власти, даже против той, которая действует в его интересах и совершенно не применяет репрессивных мер. Иногда отношение к власти раздваивается: люди могут бороться против одной системы власти, особенно если они разочарованы недостаточной силой этой системы, и в то же время (или позже) подчиняться другой системе, которая за счет своей большей мощи или больших обещаний может удовлетворить их мазохистские влечения.

Наконец, существует такой тип, в котором мятежные тенденции совершенно подавлены и проявляются только при ослаблении сознательного контроля (они могут быть узнаны лишь впоследствии по той ненависти, которая поднимается против этой власти и в случае ее ослабления или крушения). Относительно людей, у которых мятежность преобладает, можно легко ошибиться, решив, что структура их характера прямо противоположна характеру мазохистского типа. Кажется, что протест против любой власти основан на крайней независимости. Она выглядит так, будто внутренняя сила и целостность толкают их на борьбу с любыми силами, ограничивающими их свободу.

Однако борьба авторитарного характера против власти является, по сути дела, бравадой, попыткой утвердить себя, преодолеть чувство собственного бессилия, но мечта подчиниться, осознанная или нет, при этом сохраняется. Человек с авторитарным характером никогда не бывает «революционером». Э. Фромм назвал его «бунтовщиком». Множество людей, да и политических движений изумляют не очень внимательного наблюдателя кажущейся необъяснимостью перехода от радикализма к крайнему авторитаризму. Психологически эти люди — типичные бунтовщики.

Отношение человека, обладающего авторитарным характером, к жизни, вся его философия определяются его эмоциональными стремлениями. Такой человек любит условия, ограничивающие его свободу, он с удовольствием подчиняется судьбе. Определение же судьбы зависит от социального положения. Для солдата судьба может означать волю или прихоть начальника, которую он «рад стараться» выполнить. Для мелкого предпринимателя судьбой являются экономические законы, кризисы же или процветание — это не общественные явления, которые могут быть изменены человеческой деятельностью, а обнаружения высшей цели, которой приходится подчиняться. У тех, кто находится на вершине пирамиды, тоже есть своя судьба. Различие лишь в масштабе власти и силы, которым подчиняется индивид, а не в чувстве подчиненности как таковом. Как неумолимая судьба воспринимаются не только силы, непосредственно определяющие личную жизнь человека, но и силы, от которых зависит жизнь вообще. По воле судьбы происходят войны, по воле судьбы одна часть человечества должна управлять другой. И так же убежденность, что никогда не уменьшится страдание на этом свете.

Судьба может рационализироваться. В философии — это «предназначение человека», «естественный закон», в религии — «воля Господня»; в этике — долг, но для авторитарной личности это всегда высшая внешняя власть, которой можно только подчиниться.

Авторитарная личность преклоняется перед прошлым: что было — будет вечно; хотеть чего-то такого, чего не было раньше, работать во имя нового — это или безумие, или преступление. Чудо творчества — а творчество всегда чудо — не входит в ее понятия.

Общая черта любого авторитарного мышления состоит в убеждении, что жизнь определяется силами, лежащими вне человека, вне его интересов и желаний. Единственно возможное счастье состоит в подчинении этим силам. В писаниях Гитлера мы находим проявление такого же духа. Авторитарная личность может обладать и активностью, и смелостью, и верой, но эти качества имеют для

нее совсем не тот смысл, какой имеют для человека, не стремящегося к подчинению.

У авторитарного человека активность основана на глубоком чувстве бессилия, которое он пытается преодолеть. Активность в этом смысле означает действие во имя чего-то большего, чем собственное Я. Оно (действие) возможно во имя Бога, во имя прошлого, долга, природы, но никогда не во имя будущего, во имя чего-то такого, что еще не имеет силы, во имя жизни как таковой.

Авторитарная личность обретает силу к действию, лишь опираясь на высшую силу. Она должна быть несокрушима и неизменна. Недостаток силы служит для такого человека безошибочным признаком вины и неполноценности. Если власть, в которую он верит, проявляет признаки слабости, то его любовь и уважение превращаются в презрение и ненависть. В нем нет наступательной силы, позволяющей атаковать установившуюся власть, не отдавшись перед тем в рабство другой, более сильной власти.

Мужество авторитарной личности имеет вполне определенный смысл: она должна выдержать все, что ниспослет ей судьба или живой ее представитель — вождь. Страдать безропотно — в этом высшая добродетель и заслуга такого человека, а не в том, чтобы попытаться прекратить страдания или по крайней мере уменьшить их. Не изменять судьбу, а подчиняться ей — таков девиз авторитарного характера.

Авторитарный человек верит власти, пока эта власть сильна и может повелевать. Но ведь такая вера коренится в конечном счете в его сомнениях и является попыткой компенсировать их. Однако если понимать под верой твердое убеждение в достижимости некоторой цели, в данный момент существующей лишь в виде возможности, то такой веры у него нет. По своей сути авторитарная философия является нигилистической и релятивистской (понимающей все как нечто относительное), несмотря на видимость ее активности, несмотря на то что она часто и рьяно заявляет о своей победе над релятивизмом. Вырастая на крайнем отчаянии, на полнейшем отсутствии веры, эта философия ведет к нигилизму и отрицанию жизни.

В авторитарной философии нет понятия равенства. Человек с авторитарным характером может иногда воспользоваться словом «равенство» в обычном разговоре (или ради своей выгоды), но для него это слово не имеет никакого реального смысла, поскольку относится к понятию, которое он не может осмыслить. Мир для него состоит из людей, имеющих или не имеющих силу и власть, т.е. низших и высших. Садомазохистские стремления приводят его к тому, что он способен только к господству или к подчинению. Он не может испытывать солидарности. Любые различия, будь то пол

или раса, для него обязательно являются признаками превосходства или неполноценности. Различие, которое не имело бы такого смысла, для него просто невообразимо.

Приведенное описание садомазохистского стремления и авторитарного характера относится к наиболее резко выраженным формам «бегства от свободы» путем симбиотического отношения к объекту поклонения или господства. Лишь отдельные индивиды либо социальные группы могут рассматриваться как типично садомазохистские, но садомазохистские побуждения, считал Э. Фромм, существуют практически у всех.

По мнению Э. Фромма, автобиография Гитлера служит прекрасной иллюстрацией авторитарной личности. Авторитарный характер определяется одновременным присутствием садистских и мазохистских влечений. Садизм может определить как стремление к неограниченной власти над другими, более или менее связанное с разрушительными тенденциями. Мазохизм — стремление раствориться в подавляющей силе, приобщившись тем самым к ее мощи и славе. И садистские, и мазохистские тенденции вызываются неспособностью индивида к самостоятельному существованию, его потребностью в симбиотической связи для преодоления одиночества.

Концепция «авторитарной личности» была поддержана такими исследователями, как немецкие философы *Макс Хоркхаймер* (1895—1973), *Теодор Адорно* (1903—1969) и немецко-американским философом и социологом *Гербертом Маркузе* (1898—1979). Она оказала огромное воздействие на развитие всей западной культуры.

Сразу же после окончания Второй мировой войны Т. Адорно становится руководителем крупного эмпирического исследования по изучению корней авторитаризма. Оно началось в Западной Германии, а закончилось в США. Исследователь указал на опасное сползание человеческого миропонимания в сторону укрепления пустого автоматизма сложившихся стереотипов, действий по правилам, узаконенным лишь одной привычкой. Адорно выявил весьма симптоматичное для антидемократической структуры сочетание таких личностных черт, как конвенциональность, покорность власти, деструктивизм и цинизм, и отметил, что комплекс власти непосредственно связан с определенными аспектами этноцентризма. Индивид, воспринимающий все в таких категориях, как сильный — слабый, скорее всего перенесет эту схему на соотношение собственная группа — чужая группа, т.е. будет различать «вышестоящие» и «неполноценные» расы. А самый дешевый с психологической точки зрения трюк, позволяющий получить чувство превосходства, — это притязание на принадлежность к особой «расе»¹.

¹ Адорно Т. Исследование авторитарной личности. М., 2001. С. 62.

В предисловии к работе «Авторитарная личность» Хоркхаймер писал, что авторитарная личность — это новый антропологический тип человека, который сложился в XX в.

Мы осудили практику тоталитаризма. С горечью убедились и в том, что скороспелая свобода тоже может закрепить человека. Под видом демократии можно, оказывается, распоряжаться судьбами людей, обеспечить себе неограниченную власть, уйти от ответственности. А ведь это все тот же самый «феномен своеволия», о котором так много писали русские философы.

Своевольный индивид наших дней отказывается признать право, если оно не выражает его вожделений. Он отвергает все, что не соответствует его собственным жизненным установкам, но ведь реальность гораздо сложнее, чем это представляется кому-то из нас... В социальной организации такому индивиду грезится только насилие над ним, хотя социальные институты зачастую поддерживают его. В чужой нации он клеймит «странные» обычаи и «чужую» кровь. В общечеловеческой морали он усматривает абстрактную мудрость, совершенно не пригодную для повседневности.

Грозят ли нам «оковы тяжкие»? Безусловно. Но опасность вовсе не в укреплении порядка, государственности, ответственности, а в печальном опыте своеволия. В XX в. сделано весьма значительное социальное открытие: в основе тоталитарного общества лежит идея вседозволенности. Иначе говоря, любой деспотизм вырастает как логическое продолжение безбрежной свободы. Своеволие растлевает все вокруг, выжигает почву, несет всеобщее уничтожение...

Осудив практику тоталитаризма, мы не сумели избавиться от «болезни своеволия». Свобода — нравственный императив. Она предлагает не только преодоление различных препятствий на пути человека, но и сознательное ограничение определенных порывов, которые могут обернуться несвободой для других. Ущемляя чужую свободу, человек сам рискует оказаться в зоне дефицита свободы.

Киллер свободен пролить чужую кровь. Но и он не застрахован от гибели. Губернатор, преследующий в условиях демократии собственные корыстные намерения, сам оказывается жертвой нечестной игры. Ректор, торгующий дипломами, рискует взять на работу дилетанта, который способен разорить его. Писатель, тоскующий по «законному праву» убивать, сам становится мусорщиком человеческих душ. Чиновник, пекущийся о взятке, разрушает государство, которое является гарантом его благополучия...

Так что же — свобода опасна? Речь идет не об этом. Свобода начинается именно там, где я сознательно ограничиваю себя. Отказываясь от обжорства, я побеждаю инстинкт. Испытывая сострадание к другому и помогая ему, я освобождаю себя от жадности, эгоизма. Признавая право другого на собственную жизненную позицию,

я устраняю собственную ограниченность. Жертвуя собственной жизнью, если это нужно для высокой цели, я проявляю свободу...

Вопросы для повторения

1. Что представляет собой конформизм?
2. Продуктивен ли конформизм?
3. Как происходит подавление критического мышления?
4. Почему Фромм назвал свою книгу «Бегство от свободы»?
5. Что такое группа?
6. Как можно типологизировать группы?
7. Какова психологическая структура группы?
8. Что представляет собой групповая психотерапия?
9. Как развивалась психология толпы?

Библиографический список

1. Гуревич П.С. Массовая буржуазная пропаганда и злоключения американской социологической теории // «Массовая культура»: иллюзии и действительность. М., 1975.
2. Гуревич П.С. Мистерии масс и крик индивида // Книжное обозрение. 1997. 6 ноября.
3. Епискополов С.Н. Толпа агрессивна и переменчива // Архетип. 1995. № 1.
4. Московичи С. Век толп. М., 1996.
5. Райх В. Психология масс и фашизма. М., 1997.
6. Рудестам Н. Групповая психотерапия. М., 1990.
7. Фрейд З., Буллит У. Вудро Томас — 28-й президент США. Психологическое исследование. М., 1992.
8. Фрейд З. Основной инстинкт. М., 1997.

Темы докладов и рефератов

1. Социальный конформизм как феномен.
2. Бегство от свободы.
3. Утрата личности.
4. Феномен группы.
5. Массовые коммуникации.
6. Индустриальная психология.
7. Лидерство как феномен.
8. Психология власти.
9. Психология толпы.
10. Индивид и толпа.

Инстинктивизм как фактор влияния

27

*Иным достался от природы
Инстинкт пророчески-слепой, —
Они им чуют — слышат воды
И в темной глубине земной...*

Федор Тютчев

Идея «поврежденности» человека

Какие факторы влияют на развитие личности? Прежде всего, наследственность, воспитание и выбор ценностных ориентаций. В истории психологии складывались разные взгляды на приоритетность того или иного фактора как решающего в становлении личности.

Инстинкт в физиологии — безусловный рефлекс. В психологии используется в основном в англоязычной литературе как синоним влечения. Фрейд употреблял слово «влечение», но применял и некоторые другие сходные понятия: побуждение, импульс, стремление и пр. Психоаналитики установили, что инстинкты в человеке имеют специфическую «поврежденность».

В отличие от животных с их жесткой генетической запрограммированностью люди действуют по свободной программе. Многие их инстинкты импульсивны и природны и в то же время парадоксально неорганичны. Немецкий философ И. Кант дал интересный комментарий к тому факту, что ребенок, появляясь на свет, громко кричит. В грубом естественном состоянии это было бы опасно для ребенка и его матери. И. Кант откровенно признался, что не знает, как это получилось; он лишь предполагает, что в раннюю пору развития природы детеныши не кричали, а когда появилась культура, такое поведение человеческого чада оказалось возможным. Следовательно, произошел некий природный катаклизм. Философ даже мысли не допускал, что человек был всегда иноприродной особью.

Как показали исследования психоаналитиков, потребности человека не заданы всецело инстинктом. Он свободен в выборе пищи. И подчас платит за это гибелью. Разрушение организма человека связано, судя по всему, с разрастанием искусственных потребностей.

Следовательно, культура человека не имеет четких внутренних ориентиров. Человек может двинуться к природным истокам, но возможен и иной вариант — все больший отход от природы, искажение потребностей, разрушение естественных истоков и связей.

Возьмем, для примера, инстинкт агрессивности. Как любое живое существо, человек готов обороняться. Однако разрушительное начало, заложенное в нем, отнюдь не исчерпывается потребностью в защите. Он терзает природу, демонстрирует разрушительные идеи и тягу к тотальному уничтожению. Многие европейские психологи писали о разрушительных тенденциях, обнаруживаемых повсюду в мире, хотя, скорее всего, они не осознаются таковыми.

Человек едва ли не единственное на свете создание, которое уничтожает себе подобных. Олень, например, вступивший в схватку с соперником, отступает, признавая право сильнейшего. Два оленя сшибаются рогами, но если один повернется боком к другому, тот никогда не ударит его, а дождетя, когда соперник станет к нему рога в рога. Это даже не благородство, а стереотип поведения. Волк, признав свое поражение, подставляет победителю жизненно важную артерию: мол, губи, твоя взяла. Однако природный инстинкт подсказывает разгоряченному триумфатору: остановись, не посягай на жизнь. И только люди способны стрелять в тех, кто поднял белый флаг или руки, опустил на колени. Люди стреляют в спину, бьют лежачего...

В древней архаической истории известны этнографические иллюстрации так называемых ритуальных войн. Речь идет о том, что враждующие племена вставали друг против друга, потрясали оружием. Но постепенно этот обычай исчез. В истории неоднократно пытались уничтожить целые народы, страны. Они демонстрировали национальный, религиозный фанатизм. Обнаруживали поразительную жестокость. Психологи полагали, что этот синдром жестокости в человеке будет изживаться в результате развертывания цивилизации. Однако история опровергала эти иллюзии.

3. Фрейд еще верил в живительные силы истории: возможно, она создаст более человеческие условия жизни, Потеснится и жестокость. Он еще не расценивал разрушительное как тайну, а склонялся к мысли, что деструктивное — это результат непржитой жизни. Иначе говоря, те тенденции, которые могли бы реализоваться в действительности, оставшись без воплощения, рожают огромную энергию уничтожения. Человечество в принципе может спастись от гибели. Однако, возможно, пройдет тысяча лет, прежде чем человек перерастет свою дочеловеческую историю.

Когда ученые сравнивают психику человека и животного, они приходят к выводу: человек в некотором роде аномальное существо.

С первого взгляда видно, что в нем нарушен какой-то баланс. Возьмем, к примеру, половой инстинкт. В природе все целесообразно. Сексуальное возбуждение помогает сохранению вида. Оно рождается в определенное время, когда для продолжения рода сложились лучшие условия. Инстинкт требует утоления. Будучи реализованным, он становится безгласным. Человек может предаваться страсти едва ли не круглосуточно. Его влечение далеко не всегда преследует цель сохранения и приумножения рода.

Вся практика современной цивилизации направлена на то, чтобы люди получали сексуальные утехы без «риска расплаты» в виде потомства. Более того, половой инстинкт можно разрядить галлюцинозным образом. Благодаря этому свойству появилась целая порноиндустрия, которая позволяет зрителям испытывать сладострастие не в натуре, а фиктивно, т.е. глядя на эротические картинки. При этом биологическая природа человека все равно ощущается, но она странном образом деформируется.

Трудно представить себе природную особь, которая испытывала бы блаженство от того, что ее терзают, мучают. Однако мазохистские чувства обычны для определенного числа людей. А для многих садизм становится нормой. Не просто получить сексуальное удовольствие, а догнать жертву, опрокинуть ее, истерзать — это садистский синдром. Следовательно, для понимания феномена жестокости надо знать, что психологическая природа людей разная. Среди нас есть садисты и мазохисты, жизнелюбы и «мертволюбы».

Теория жизни и смерти

Последней важной разработкой Фрейда была его теория инстинктов жизни и смерти. В 1929 г. в труде «По ту сторону принципа удовольствия» Фрейд приступил к основательной ревизии всей своей теории инстинктов. Он отнес свойства инстинктов к «навязчивым повторениям» и здесь же впервые постулировал новую дихотомию «Эрос — инстинкт смерти», сущность которого подробно изложил в работе «Я и Оно» (1923) и последующих сочинениях. Эта новая дихотомия между жизненными инстинктами (Эросом) и инстинктом (инстинктами) смерти заняла место первоначальной дихотомии между Эго и сексуальными инстинктами. Хотя Фрейд и попытался теперь идентифицировать Эрос с либидо, новое противопоставление задело абсолютно иную концепцию перехода от прежней дихотомии.

Создавая «По ту сторону принципа удовольствия», Фрейд был достаточно далек от мысли о том, то его новая гипотеза достаточно

обоснованна. «Меня могут спросить, — писал он, — насколько я сам убежден, что гипотеза, сформулированная на этих страницах, верна. Ответ будет такой: я в этом не убежден и не стремлюсь уговаривать людей, чтобы они мне поверили»¹. Представив себе, что Фрейд попытался сконструировать новое здание теории, угрожающей основам многих его предыдущих концепций, теории, которая потребовала огромных интеллектуальных усилий, Фромм особенно поражен искренностью, которая буквально пронизывает всю эту работу. Фрейд потратил еще восемнадцать лет на разработку теории и со временем добился ощущения убежденности, которого не хватало прежде.

Не то чтобы он добавил совершенно новые аспекты к своим положениям — скорее это был умственная «сквозная проработка», которая давала ему уверенность в себе и, наверное, принесла еще большие разочарования из-за того, что немногие последователи по-настоящему поняли и разделили его взгляды. Впервые новая теория была полностью изложена в работе «Я и Оно». Особую важность имеет следующее предположение:

Каждому из этих двух первичных позывов был бы приписан особый физиологический процесс (рост или распад), и в каждой живой субстанции действовали бы оба первичных позыва, но все же в неравных долях, чтобы одна субстанция могла быть главным представителем Эроса.

Было бы совершенно невозможно представить себе, каким образом оба первичных позыва соединяются, смешиваются сплавляются друг с другом; но что это происходит регулярно и в значительных масштабах — является для нас неопровержимой предпосылкой. В результате соединения одноклеточных организмов в многоклеточные удалось бы нейтрализовать *инстинкт смерти отдельной клетки* и при помощи особого органа *отвести разрушительные склонности* на внешний мир. Этим органом была бы маскалатура, и инстинкт смерти — все-таки, вероятно, только частично — выразился бы в виде разрушительного первичного позыва, направленного на внешний мир и другие живые существа².

В этих формулировках Фрейд раскрыл новое направление своих мыслей более явно, чем в работе «По ту сторону принципа удовольствия». Взамен механико-физиологического подхода старой теории, построенного на модели химически обусловленного напряжения и необходимости снизить это напряжение до нормального

¹ Фрейд З. Либи́до // Основной инстинкт. М., 2008. С. 28.

² Цит. по: Фрейд З. Я и Оно. Труды разных лет. Тбилиси. 1991. Т. 1. С. 375.

порога (принцип удовольствия), в новой теории представлен подход биологический, при котором предполагается, что любая живая клетка снабжена двумя базисными видами живой сущности — Эросом и стремлением к смерти. Тем не менее принцип снижения напряженности сохранен, притом в более радикальном виде: снижение возбуждения до нуля (принцип Нирваны).

Годом позже (в 1924) в «Экономической проблеме мазохизма» Фрейд пошел еще дальше в расшифровке соотношения двух инстинктов. Он писал:

Либи́до делает инстинкт разрушения безвредным, направляя инстинкт в большой мере наружу (обычно с помощью особых органических систем — мускулатуры), на объекты внешнего мира. Тогда инстинкт, называемый деструктивным инстинктом, есть инстинкт господства, или воля к власти.

По этому поводу Фромм замечает:

Фрейд сочетает здесь три очень непростых направления. Инстинкт разрушения в своей основе отличен от воли к власти: в первом случае я желаю разрушить объект; во-втором — желаю его сохранить и контролировать, причем оба полностью отличны от стремления к мастерству, цель которого — творить и производить, что фактически есть точнейшая противоположность воли к разрушению.

Часть инстинкта находится на прямой службе у сексуальной деятельности, в которой он играет важную роль. Это садизм как таковой. Другая часть не имеет отношения к переносу наружу; она остается внутри организма, и либи́до ее связывает с помощью описанного выше соответствующего сексуального возбуждения. Именно эту часть мы должны признать первоначальным эрогенным мазохизмом¹.

В «Новых вводных лекциях» (1933) (в русском издании — «Продолжение лекций по введению в психоанализ») ранние формулировки усилены: Фрейд говорит об «эротическом инстинкте, который стремится сочетать все больше и больше живых субстанций в еще большие совокупности, и об инстинкте смерти, который противостоит этим устремлениям и ведет все жизненное назад, к состоянию неведения».

В этих же лекциях Фрейд писал об исходном инстинкте разрушения.

...Кажется, что мы можем его воспринять лишь при этих двух условиях — если оно соединяется с эротическими влечениями в мазо-

¹ Фромм Э. Величие и ограниченность теории Фрейда. М., 2000. С. 441.

хизме или оно как агрессия направлено против внешнего мира — с большим или меньшим эротическим добавлением. Напрашивается мысль о значимости невозможности найти удовлетворение агрессии во внешнем мире, так как она наталкивается на реальные препятствия. Тогда она, возможно, отступит назад, увеличив силу господствующего внутри саморазрушения. Мы еще увидим, что это происходит действительно так и насколько важен этот вопрос. Не нашедшая выхода агрессия может означать тяжелое повреждение; все выглядит так, как будто нужно разрушить другое и других, чтобы не разрушить самого себя, чтобы оградить себя от стремления к саморазрушению. Поистине печальное открытие для моралиста!¹

В двух последних статьях (одна была написана за год, другая — за два года до его смерти) Фрейд не внес никаких важных изменений в концепцию, как делал в предшествующие годы. В статье «Анализ конечный и бесконечный» он еще энергичнее подчеркнул власть инстинкта смерти, который персонифицируется богом Танатосом. Джеймс Стрэчи в редакторских примечаниях к этой работе писал: «Однако самый сильнодействующий и, сверх того, не поддающийся никакому возможному контролю фактор... — инстинкт смерти». В работе «Очерки психоанализа» (написанной в 1938 г. и опубликованной в 1940 г.) Фрейд вновь подтвердил и систематизировал свои ранние предположения, не внося туда по сути дела никаких дополнений.

Представленное выше краткое изложение Фроммом новой теории Фрейда об Эросе и инстинкте смерти не может дать полного представления о том, как радикально новая теория отличается от прежней, или о том, как Фрейд не замечал всей радикальности этих изменений и потому упорствовал во многих теоретических несообразностях и существенных противоречиях.

После Первой мировой войны у Фрейда появились два новых воззрения. Первое: могущество и интенсивность агрессивного-деструктивных устремлений человека не зависят от сексуальности. Однако такое понимание выражалось в явной форме лишь sporadически; оно никак не изменило главную гипотезу о фундаментальной противоположности сексуальных и Эго-инстинктов и даже, впоследствии, когда теория была дополнена концепцией нарциссизма. Уверенность в деструктивных устремлениях человека проявилась в теории инстинкта смерти с полной силой, деструктивность стала полюсом бытия; в сражении со вторым полюсом, Эросом, она формирует самую сущность жизни. Деструктивность стала важнейшим явлением жизни.

¹ Цит. по: Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М., 1991. С. 365.

Второе воззрение Фрейда, отличающее новую теорию, не имеет предшественников в старой; мало того, оно полностью ей противоречит. Согласно этому воззрению Эрос, присутствующий в каждой клетке живой субстанции, имеет своей целью унификацию и интеграцию всех клеток, а затем и служение цивилизации, объединение малых групп в единое человечество. Фрейд открывает внесексуальную любовь. Он называет инстинкт жизни также и «инстинктом любви»; любовь идентифицируется с жизнью и возрастом; она — в сражении с инстинктом смерти — определяет человеческое бытие.

В прежней теории Фрейда человек выглядел изолированной системой, ведомой двумя побуждениями: стремлением выжить (Эгоинстинкт) и стремлением получить удовольствие, сняв напряжения, порожденные химическими процессами в организме и локализованные в эрогенных зонах, одной из которых являются гениталии. Человек представляется прежде всего изолированным; в отношении с представителями противоположного пола он вступает, чтобы удовлетворить свое стремление к удовольствию. Взаимоотношения между полами представляются чем-то вроде людских контактов на рыночной площади. Каждый заинтересован только в удовлетворении собственных нужд и исключительно ради этого вступает в отношения с теми, кто предлагает желаемое и желает того, что он может предложить сам.

В теории Эроса все это выглядит совершенно по-иному. Человек теперь не рассматривается как нечто изначально изолированное и эгоистическое, как человек-машина; он прежде всего связан с другими людьми, к единению с которыми его побуждают жизненные инстинкты. Жизнь, любовь и возрастание едины и неделимы, они коренятся глубже и более фундаментальны, чем сексуальность и удовольствие.

Перемена в воззрениях Фрейда ясно видна в его новой оценке библейской заповеди «Возлюби ближнего своего как самого себя». В письме к А. Эйнштейну «Почему война?» говорится:

Все, что устанавливает эмоциональные связи между людьми, должно противостоять войне. Такие связи могут быть двоякого рода. Прежде всего это отношения, подобные отношению к объекту любви — *даже при отсутствии сексуальной цели*. Психоанализ не нуждается в том, чтобы стыдиться, говоря о любви, — ведь религия говорит то же самое: «Возлюби ближнего своего как самого себя». Только это легко предписать, но трудно исполнить. Другого рода эмоциональная связь возникает через идентификацию. Все, что представляет собой для людей общезначимый интерес, возбуждает подобную общность чувств, идентификацию. На этом в значительной мере покоится здание человеческого общества.

Эти строки были написаны тем же самым человеком, который тремя годами раньше завершил комментарий к той же библейской заповеди вопросом: «Какой смысл в наставлении, провозглашаемом с такой торжественностью, если его *нельзя рекомендовать к употреблению как разумное?*»

Произошло коренное изменение взглядов. Фрейд, противник религии, называвший ее иллюзией, которая не дает человеку достигнуть зрелости и независимости, теперь в подтверждение своих психологических допущений цитирует едва ли не самую важную заповедь из имеющихся во всех гуманистических религиях. Он подчеркивает, что «не нужно психоанализа, чтобы устыдиться разговоров о любви по этому поводу». На деле Фрейд нуждался в таком утверждении, чтобы преодолеть неловкость, которую он должен был ощущать, делая столь решительный поворот во взглядах на братскую любовь.

Понимал ли Фрейд, насколько решительной была перемена в его подходе? Сознал ли он глубокое и непримиримое противоречие между старой и новой теориями? Совершенно очевидно, что нет. В «Я и Оно» он идентифицировал Эрос (инстинкт жизни или инстинкт любви) с сексуальными инстинктами (плюс инстинкт самосохранения).

Я думаю, что следует различать два вида первичных позывов, из которых один — *сексуальные инстинкты, или Эрос* — гораздо более заметен и более доступен для изучения. Этот вид охватывает не только непосредственный безудержный сексуальный первичный позыв и исходящие от него целепрегражденные и сублимированные движения первичного позыва, но и инстинкт самосохранения, который мы должны приписать Я. В начале аналитической работы мы по веским причинам противопоставляли этот инстинкт сексуальным позывам, направленным на объект¹.

Несомненно, из-за того что это противоречие не осознавалось, он пытался согласовать новую теорию со старой и свести их в единое целое без резких переходов. Такие попытки привели ко многим существенным противоречиям и несообразностям в новой теории. Фрейд снова и снова пробовал с ними справиться, сгладить или истолковать по-другому, но успеха добиться не удавалось

Фрейд, как считал Фромм, построил прежнюю теории по научной модели, которую легко распознать: механистическая и материалистическая модель, в свое время она была идеально научной с точки зрения его учителя фон Брюкке и широкого круга механи-

¹ Цит. по: *Фрейд З. Я и Оно. Труды разных лет. Т. 1. С. 374, 375.*

стических материалистов, включая Гельмгольца и Бюхнера. Они полагали человека механизмом, управляемым химическими процессами; ощущения, аффекты и эмоции — следствиями специфических и распознаваемых физиологических процессов. Большая часть открытий в эндокринологии и нейрофизиологии за последние десятилетия была неизвестна этим людям, однако они отважно и изобретательно отстаивали корректность своих воззрений.

Те потребности и интересы, для которых нельзя отыскать телесных первопричин, игнорировались, а процессы, которыми они не пренебрегали, трактовались в границах механистического мышления. Физиологическая модель фон Брюкке и модель человека Фрейда сегодня могут быть воспроизведены хорошо запрограммированным компьютером. У этой «личности» разовьется некоторый объем напряжений, за некоторым порогом им полагается снизить давление и ослабнуть, причем эта процедура будет контролироваться другой частью программы, Эго, которое наблюдает за реальным миром и затормозит процесс расслабления, когда он вступит в противоречие с нуждами выживания. Фрейдистский робот был похож на фантастического робота Айзека Азимова, но программа у него была бы иная. Его первым законом взамен правила «не навреди человеку» стало бы правило «не навреди себе» или «не разрушь себя».

Инстинкт в трактовке бихевиоризма и необихевиоризма

Основателем бихевиоризма является *Джон Уотсон* (1878—1958). Главной предпосылкой этого психологического направления еще в 1914 г. стала идея о том, что предметом психологии является человеческое поведение. Как и представители логического позитивизма, бихевиористы выносят за скобки все субъективные факторы, которые не поддаются непосредственному наблюдению, такие как ощущение, восприятие, представление влечение и даже мышление и эмоции, коль скоро они имеют субъективную природу.

На пути развития от чуточку наивных формулировок Уотсона до филигранных необихевиористских конструкций Скиннера бихевиоризм претерпел довольно заметные изменения, и все же речь идет скорее о совершенствовании первоначальной формулировки, чем о возникновении новых оригинальных концепций.

Всякий анализ поведения с точки зрения намерений, целей и задач Скиннер квалифицирует как донаучный, ненаучный и как совершенно бесполезную трату времени. Психология должна заниматься изучением того, какие механизмы стимулируют челове-

ское поведение и как они могут быть использованы с целью достижения максимального результата. Психология Скиннера — это наука манипулирования поведением; ее цель — обнаружение механизмов стимулирования, которые помогают обеспечивать необходимое зазачку поведение.

Вместо условных рефлексов павловской модели Скиннер говорит о модели «стимул — реакция». Иными словами, это означает, что безусловно-рефлекторное поведение приветствуется и вознаграждается, поскольку оно желательно для экспериментатора. (Скиннер считает, что похвала, вознаграждение являются более сильным и действенным стимулом, чем наказание.) В результате такое поведение закрепляется и становится привычным для объекта манипулирования. Например, Джонни не любит шпинат, но он все же ест его, а мать его за это вознаграждает (хвалит, одаривает взглядом, дружеской улыбкой, куском любимого пирога и т.д.), т.е., по Скиннеру, применяет позитивные «стимулы». Если стимулы работают последовательно и планомерно, то дело доходит до того, что Джонни начинает с удовольствием есть шпинат. Скиннер и его единомышленники разработали и проверили целый набор операциональных приемов в сотнях экспериментов. Скиннер доказал, что путем правильного применения позитивных «стимулов» можно в невероятной степени менять поведение как животного, так и человека и это даже вопреки тому, что некоторые слишком смело называют «врожденными склонностями».

Доказав это экспериментально, Скиннер, без сомнения, заслужил признание и известность. Одновременно он подтвердил мнение тех американских антропологов, которые на первое место в формировании человека выдвигали социокультурные факторы. При этом важно добавить, что Скиннер не отбрасывает полностью генетические предпосылки, И все же, чтобы точно охарактеризовать его позицию, следует подчеркнуть: Скиннер считает, что невзирая на генетические предпосылки поведение полностью определяется набором «стимулов». Стимул может создаваться двумя путями: либо в ходе нормального культурного процесса, либо по заранее намеченному плану.

Цели и ценности

Эксперименты Скиннера не занимаются выяснением целей воспитания. Подопытному животному или человеку в эксперименте создаются такие условия, что они ведут себя вполне определенным образом. А зачем их ставят в такие условия — это зависит от руководителя проекта, который выдвигает цели исследования. Практика-

экспериментатора в лаборатории в общем и целом мало занимает вопрос, зачем он тренирует, воспитывает, дрессирует подопытное животное (или человека), его скорее интересует сам процесс доказательства своего умения и выбора методов, адекватных поставленной цели. Когда же мы от лабораторных условий переходим к условиям реальной жизни индивида и общества, то возникают серьезные трудности, связанные как раз с вопросами: зачем человека подвергают манипуляции и кто является заказчиком (кто ставит, преследует подобные цели)?

Создается впечатление, что Скиннер, говоря о культуре, все еще имеет в виду свою лабораторию, в которой психолог действует без учета ценностных суждений и не испытывает трудностей, ибо цель эксперимента для него не имеет значения. Это можно объяснить по меньшей мере тем, что Скиннер просто не в ладах с проблемой целей, смыслов и ценностей. Например, он пишет: «Мы удивляемся, когда люди ведут себя необычно или оригинально, не потому, что подобное поведение само по себе достойно удивления, а потому, что мы не знаем, каким способом можно простимулировать оригинальное, из ряда вон выходящее поведение»¹. Подобное рассуждение движется в порочном кругу: мы удивляемся оригинальности, ибо единственное, что мы в состоянии зафиксировать, — так это то, что мы удивляемся.

Однако зачем мы вообще обращаем внимание на то, что не является достойной целью? Скиннер не ставит этого вопроса, хотя минимальный социологический анализ способен дать на него ответ. Известно, что в различных социальных и профессиональных группах наблюдается различный уровень оригинальности мышления и творчества. Так, например, в нашем технологически-бюрократическом обществе это качество является чрезвычайно важным для ученых, а также руководителей промышленных предприятий. Зато для рабочих высокий творческий потенциал является совершенно излишней роскошью и даже создает угрозу для идеального функционирования системы в целом. О расплывчатости скиннеровских представлений свидетельствует следующее высказывание.

Большинство людей согласится, что решение о путях и способах создания атомной бомбы не содержит ценностных суждений, зато они не согласятся с утверждением, что решение о создании такого оружия в принципе было свободно от ценностных суждений.

Главное различие между этими позициями, видимо, состоит в том, что ученые-практики, руководящие конструированием бомбы, — все на виду, а то время как создатели культуры, в рамках которой

¹ Цит. по: *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности М., 1998. С. 71.

возникла бомба, остаются в тени, И мы не можем предсказать успешность или провал культурных открытий с такой же степенью точности, как это имеет место в отношении физических открытий. А потому в этих случаях мы прибегаем к ценностным суждениям, догадкам, предположениям и т.д. Ценностные суждения лишь там выходят на верный след, где этот след оставила наука. А когда мы научимся планировать и измерять мелкие социальные взаимодействия и другие явления культуры с такой же точностью, какой мы располагаем в физической технологии, то вопрос о ценностях отпадет сам собой¹.

Главный тезис Скиннера сводится к следующему. Не вызывает сомнения тот факт, что ценностные суждения отсутствуют как при решении построить атомную бомбу, так и при техническом решении этой проблемы. Разница состоит лишь в том, что мотивы построения бомбы не совсем «ясны». Может быть, профессору Скиннеру они и впрямь неясны, зато многим историкам эти мотивы понятны.

На самом деле решение о создании атомной бомбы имело под собою более чем одну причину (то же самое относится и к водородной бомбе). Первая — это страх, что Гитлер сделает такую бомбу, кроме того, желание обладать сверхмощным оружием в будущих конфликтах с Советским Союзом; и наконец, внутренняя логика развития общественной системы, которая вынуждена постоянно наращивать вооружение, чтобы чувствовать уверенность перед лицом конкурирующих систем.

Однако, кроме этих чисто военных стратегических и политических оснований, я полагаю, была еще одна не менее важная причина. Я имею в виду ту максиму, которая превратилась в аксиоматическую норму общества: «Нечто должно быть сделано, если только это технически возможно». И когда возникает возможность производства ядерного оружия, оно не может не быть произведено, даже если это несет угрозу всеобщего уничтожения. Если появляется возможность полететь на Луну или другие планеты, то это должно произойти даже ценой многочисленных лишений людей, живущих на Земле. Этот принцип означает отрицание всех гуманистических ценностей, место которых занимает одна высочайшая ценностная норма «технотронного» общества.

Скиннер не дает себе труда изучить причины создания бомбы и предлагает нам подождать, пока бихевиоризм раскроет эту тайну. В своих воззрениях на социальные процессы он проявляет такую же беспомощность, как и при обсуждении психических процессов: т.е.

¹ Цит. по: *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности М., 1998. С. 72.

он совершенно неспособен понять скрытые (невербальные) мотивы тех или иных общественных явлений. А поскольку все то, что люди говорят о своих мотивах и в политической и в личной жизни, фактически является фикцией, поскольку вербально выражаемые мотивы лишь скрывают истину, то понимание социальных и психических процессов оказывается заблокировано, если исследователь довольствуется лишь словесным материалом. Но иногда, сам того не замечая, Скиннер потихоньку протаскивает ценностные категории. Например, он пишет: «Я уверен, что никто не хочет развития новой системы отношений типа хозяин — слуга, никто не хочет искать новых деспотических методов подавления воли народа власть имущими. Это образцы управления, которые были пригодны лишь в том мире, в котором еще не было науки»¹.

Разве сейчас нет стран с эффективной диктаторской системой подавления воли народа? И разве похоже, что диктатура возможна лишь в культурах «без науки»? Скиннер все еще верует в устаревшую идею «прогресса», согласно которой средневековье было «мрачным», ибо тогда еще не было наук, а развитие науки с необходимостью ведет к увеличению человеческой свободы. На самом деле ни один политический лидер и ни одно правительство никогда не признаются в своих намерениях подавить волю народа; у них на устах сегодня совсем другие слова, совершенно иная лексика, которая, казалось бы, имеет диаметрально противоположное значение. Ни один диктатор не называет себя диктатором, и каждая политическая система клянется выражать волю народа. К тому же в странах «свободного мира» в труде, в воспитании и в политике место явного авторитета занимают «анонимный авторитет» и система манипулирования.

Ценностные суждения Скиннера проявляются и в других его высказываниях. Например, он утверждает: «Если мы достойны нашего демократического наследия, то, естественно, мы будем готовы оказать противодействие использованию науки в любых деспотических или просто эгоистических целях. И если мы еще ценим демократические достижения и цели, то мы не имеем права медлить и должны немедленно использовать науку в деле разработки моделей культуры, при этом нас не должно смущать даже то обстоятельство, что мы в известном смысле можем оказаться в положении контролеров»². Что же является основанием для подобного ценностного понятия внутри необихевиористской теории? И при чем здесь контролеры?

¹ Скиннер Б. Технология обучения. Минск, 2000. С. 28.

² Там же. С. 40.

Ответ находим у самого Скиннера: «Все люди осуществляют контроль и сами находятся под контролем»¹. Это звучит почти как успокоение для человека демократически настроенного, но вскоре выясняется, что речь идет всего лишь о робкой и почти ничего не значащей формулировке.

Когда мы выясняем, каким образом господин контролирует раба, а работодатель рабочего, мы упускаем из виду обратные воздействия и потому судим о проблеме контроля односторонне. Отсюда возникает привычка понимать под словом «контроль» эксплуатацию или по меньшей мере состояние одностороннего преимущества; а на самом деле контроль осуществляется обоюдно. Раб контролирует своего господина в такой же мере, как и господин своего раба, в том смысле, что методы наказания, применяемые господином, как бы определяются поведением раба. Это не означает, что понятие эксплуатации утрачивает всякий смысл или что мы не имеем права спросить *cui bono?* (кому это выгодно? *лат.*) Но когда мы задаем такой вопрос, то мы абстрагируемся от самого конкретного социального эпизода и оцениваем перспективы воздействия, которые совершенно очевидно связаны с ценностными суждениями. Подобная ситуации складывается и при анализе любых способов поведения, которые производят инновации в практике культуры².

Скиннер окончательно констатирует, что за понятием эксплуатации «легко просматриваются» ценностные суждения. Быть может, Скиннер полагает, что эксплуатация или грабёж, пытки, убийства только слова, а не «факты», коль скоро эти явления связаны с ценностными суждениями? Это должно означать следующее: любые психологические и социальные феномены утрачивают характер фактов, доступных научному исследованию, как только их можно охарактеризовать с точки зрения их ценностного содержания. (Исходя из такой логики отношения между жертвой пыток и ее мучителем следует считать «взаимными», ибо жертва, демонстрируя свою боль, стимулирует мучителя к применению все более действенных методов.)

Идею Скиннера о взаимности отношений раба и рабовладельца можно объяснить только тем, что он употребляет слово «контроль» в двояком смысле. В том смысле, в котором оно употребляется в реальной жизни, вне всякого сомнения, рабовладелец контролирует раба, и при этом не может быть речи о «взаимности», если не считать, что при определенных обстоятельствах раб располагает минимумом обратного контроля — например, он угрожает бунтом. Но

¹ Скиннер Б. Технология обучения. Минск, 2000. С. 41.

² Скиннер Б. Наука и человеческое поведение. СПб., 2004. С. 28.

Скиннер не это имеет в виду. Он подразумевает контроль в самом абстрактном смысле лабораторного эксперимента, который не имеет ничего общего с реальной жизнью. Он вполне серьезно повторяет то, что часто рассказывают как анекдот. Это история про крысу, которая рассказывает другой крысе, как хорошо ей удается воспитывать своего экспериментатора: каждый раз, когда она нажимает на определенный рычаг, человек вынужден ее кормить.

Поскольку бихевиоризм не владеет теорией личности, он видит только поведение и не в состоянии увидеть действующую личность, для необихевиориста нет никакой разницы между улыбкой друга и улыбкой врага, улыбкой хорошо обученной продавщицы и улыбкой человека, скрывающего свою враждебность. Однако трудно поверить, что профессору Скиннеру в его личной жизни это также безразлично. Если же в реальной жизни эта разница для него все же имеет значение, то как могла возникнуть теория, полностью игнорирующая эту реальность?

Необихевиоризм не может объяснить, почему многие люди, которых обучили преследовать и мучить других людей, становятся душевнобольными, хотя «положительные стимулы» продолжают свое действие. Почему положительное «стимулирование» не спасает многих и что-то вырывает их из объятий разума, совести или любви и тянет в диаметрально противоположном направлении? И почему многие наиболее приспособленные человеческие индивиды, которые призваны, казалось бы, блистательно подтверждать теорию воспитания, в реальной жизни нередко глубоко несчастны и страдают от комплексов и неврозов? Очевидно, существуют в человеке какие-то влечения, которые сильнее, чем воспитание; и очень важно с точки зрения науки рассматривать факты неудачи воспитания как победу этих влечений. Разумеется, человека можно обучить чуть ли не любым способом, но именно «чуть ли не». Он реагирует на воспитание по-разному и вполне определенным образом ведет себя, если воспитание противоречит основным его потребностям. Его можно воспитать рабом, но он будет вести себя агрессивно. Или человека можно приучить чувствовать себя частью машины, но он будет реагировать, постоянно испытывая досаду и агрессивность глубоко несчастного человека.

По сути дела, Скиннер является наивным рационалистом, который игнорирует человеческие страсти. В противоположность Фрейдю Скиннера не волнует проблема страстей, ибо он считает, что человек всегда ведет себя так, как ему полезно. И на самом деле общий принцип необихевиоризма состоит в том, что идея полезности считается самой могущественной детерминантой человеческого поведения; человек постоянно апеллирует к идее собственной пользы, но при этом старается вести себя так, чтобы завоевать расположе-

ние и одобрение со стороны своего окружения. В конечном счете бихевиоризм берет за основу буржуазную аксиому о примате эгоизма и собственной пользы над всеми другими страстями человека.

Вопросы для повторения

1. Как Кант комментирует тот факт, что ребенок, появляясь на свет, громко кричит?
2. Почему потребности человека не заданы целиком инстинктом?
3. Как Фрейд обосновывал веру в живительную силу истории?
4. На каком основании Фрейд трактовал человеческую деструктивность как результат непрожитой жизни?
5. Каким образом Фрейд пришел к мысли об Эросе и Танатосе?
6. В чем основные идеи бихевиоризма?
7. Каковы основные идеи необихевиоризма?

Библиографический список

1. Торндайк Э., Уотсон Дж. Бихевиоризм. М., 1998.
2. Гуревич П.С. Клиническая психология. М., 2001.
3. Скиннер Б. Наука и человеческое поведение. СПб., 2004.
4. Скиннер Б. Технология обучения. Минск, 2000.
5. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1998.

Темы докладов и рефератов

1. Инстинкт агрессивности.
2. «Поврежденная» природа человека.
3. Эрос и Танатос.
4. Роль наследственности в воспитании личности.
5. Роль инстинкта в трактовке бихевиоризма
6. Идея воспитания у Б. Скиннера.

*Век шествует путем своим железным;
В сердцах корысть, и общая мечта
Час от часу насущным и полезным
Отчетливей, бесстыдней занята.
Исчезнули при свете просвещенья
Поэзии ребяческие сны,
И не о ней хлопочут поколенья,
Промышленным заботам преданы.*

Евгений Баратынский

Просветительская модель человека

Другой значимый фактор — воспитание. Диаметральную противоположную инстинктивизму позицию занимают представители теории среды. Они утверждают, что поведение личности формируется исключительно под воздействием социального окружения, т.е. определяется не врожденными свойствами, а социальными и культурными факторами. Это касается и агрессивности, которая является одним из главных препятствия на пути человеческого прогресса.

Уже философы-просветители рьяно отстаивали эту идею в самой радикальной ее форме. Они утверждали, что человек рождается добрым и разумным. И если в нем развиваются дурные наклонности, то причиной тому — дурные обстоятельства, дурное воспитание и дурные примеры. Многие просветители считали, что не существует психических различий между полами и что реально существующие различия между людьми объясняются исключительно социальными обстоятельствами и воспитанием. Следует отметить, что в противоположность бихевиористам эти философы имели в виду вовсе не манипулирование сознанием, не методы социальной инженерии, а социальные и политические изменения самого общества. Они верили, что «хорошее общество» обеспечит формирование хорошего человека или, по крайней мере, сделает возможным проявление его лучших природных качеств.

Фрейд во многом сохранил верность просветительской модели человека, как она сложилась в XVIII в., но в то же время и поколебал представление о человеке, существовавшее в то время. Философские искания просветителей сводились к постижению человеческой природы. Под ней понимали совокупность стойких неизменных черт, общих задатков и свойств, выражающих особенности человека как живого существа и присущих человеку разумному во все времена независимо от биологической эволюции и исторического процесса. Раскрыть эти признаки — значит понять человеческую природу.

Просветительскую модель человека можно описать с помощью трех основных положений.

1. Просветители создали *культ разума* как основного достижения человека. Человек обладает необыкновенным даром. Он может вызывать в собственном воображении давно ушедшие миры. Он способен с предельным погружением войти в сферу собственных мыслей и критически воспринять их. Человек может рассуждать, познавать, оценивать. Выстраивать логически стройную последовательность умозаключений. Разум — огромная сила, которая помогает человеку принимать решения. Осмысливать социальные процессы¹.

Традиции классического Просвещения отводили огромную роль способностям личности проявлять несомненную критическую настроенность, готовность отличать истинное знание от ложного. Просветительская реакция на религиозное мировоззрение заключалась именно в подчеркивании и даже абсолютизации разума, в превеличенной оценке рационально-критических возможностей сознания как такового в борьбе против традиционных догм и идолов.

Первоначальные либерально-просветительские представления о неисчерпаемых возможностях разума были связаны с идеалом независимой и критической личности. Эпоха Просвещения породила культ «автономного человека», способного трезво и глубоко оценивать явления, идеи, нравственные поступки и их следствия. Рационализм и критицизм объявлялись универсальной характеристикой человека.

Пафос разума, знания и основанного на них прогресса выразился в идеологии Просвещения наиболее полно и отчетливо. Вневременная, внеисторически понятая, всегда тождественная себе разумность в противоположность «заблуждениям», «страстям», «тайнствам» рассматривалась просветителями и как универсальное средство совершенствования общества. Прогресс осмыслялся ими как результат

¹ Гуревич П.С. Теория и практика психоанализа. М., 2000. С. 121.

распространения истинных идей, которые постепенно устраняют загадки и чудеса мира, пропитывая его светом разумности.

Понимание социального смысла идеологии строилось на противопоставлении «истинных» идей неорганизованной эмпирии повседневного опыта. Разумеется, мыслитель Просвещения отдавал себе отчет в том, что масса, к которой он обращается со своим учением, не обладает развитым интеллектом, знанием, целостностью мировоззрения. Но не это представлялось в ту пору существенным для мыслителя. Вслед за Бэконом многие философы полагали, что разум вполне можно очистить от предрассудков.

Функционирование общественного сознания понималось мыслителями Просвещения как такой процесс, в ходе которого философ обязан донести до людей открывшиеся ему истины. Им казалось, что выключенность из системы материального производства служит творцам культурных ценностей достаточной гарантией, позволяющей преодолеть эгоистические интересы, прагматические расчеты, эмоциональные пристрастия и другие поводы сокрытия истины. Раннебуржуазные мыслители видели свое призвание и общественную миссию в том, чтобы донести до масс полное, не искаженное ничем знание¹.

В соответствии с этой установкой масса мыслилась как вполне благодарный объект просвещения. Разумеется, многие сограждане подвержены предрассудкам, заражены корыстью, погрязли в суетности, в повседневности. Но эти изъяны «практического сознания» идеологи Просвещения объясняли тем, что люди вынуждены добывать себе хлеб насущный и их зависимое положение мешает им самостоятельно проникать в сокровищницу знаний. Все это, однако, не препятствует методически планомерному и развернутому прояснению обыденных представлений, ибо человек по природе своей разумен, открыт для просвещения.

2. Человек *вменяем* и *социально ответствен*. Если у него есть разум, то он вполне способен обдумать любую сложную ситуацию и поступить в соответствии с собственным критическим сознанием. Нет такой преграды, которая не позволила бы независимой личности уйти от суда совести, от подверженности предрассудкам. Критическое сознание — залог человеческой ответственности².

3. Человек во многом *подвержен животным страстям, инстинктам*. В его поведении проступают следы природного мира. Здесь

¹ Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия и наука. М., 1972. Ст. 57.

² Гуревич П.С. Теория и практика психоанализа. М., 2000. С. 123.

обнаруживаются агрессивные и жестокие поступки. Однако чем дальше развивается история, тем в большей степени «окультуривается» и облагораживается человек. Однако Фрейд считает, что инстинкты не «окультуриваются»¹.

Хотелось бы отметить, что при всей своей приверженности к идеям Просвещения, З. Фрейд находился под сильным влиянием взглядов, рожденных философией жизни, как она предстала в творчестве А. Шопенгауэра, Ф. Ницше и других мыслителей.

Следуя за философами жизни, он склоняется к мысли, что культура стала бременем для природного человека. Иначе говоря, он следует за Ницше, который предлагал вернуться к дионисийскому (природному) человеку, преодолев в себе аполлоническое начало. Рассуждая о либидо, Фрейд видит в любви, и особенно в ее поэтических формах, восстание против инстинкта и берется лечить любовь как невротическое переживание. Для Фрейда, как и для Ницше, важно возвращение к природному человеку.

Философская антропология XIX в. показала, что человек является не столько венцом творения, сколько «дезертиром природы, ее вольноотпущенником». О каждом живом существе на нашей планете можно в принципе сказать: оно сложилось окончательно.

Итак, антропологический персонаж З. Фрейда — это человек, вытолкнутый из природы, переживающий постоянный конфликт сознания и подсознания, рационального и иррационального. Романтики XIX в. исходили из культа бессознательного как глубинного источника творчества. Их усилиями в общественном мнении укрепилась мысль о том, что сознание не является единственной формой духовной жизни. Однако до конца столетия не было ясного представления о том, как рождается бессознательное, какова его структура, что связывает его с сознанием. На рубеже веков З. Фрейд разработал психологическую концепцию, «направленную на изучение скрытых связей и основ человеческой душевной жизни»².

Фрейд нанес сокрушительный удар по главным установкам просветительского сознания, но при этом он остался верен просветительской традиции в трактовке разума. Просветители оценивали разум как главенствующее свойство человека, величайший дар. Фрейд в целом остался на этой позиции. В своей деятельности он беспредельно доверял разуму как способности аналитического постижения реальности. Характерно, что, критически оценивая наследие Фрейда, Фромм тем не менее подчеркивает верность австрийского аналитика принципу истины. «Ничто не способно выразить этот принцип

¹ Гуревич П. С. Теория и практика психоанализа. М., 2000. С. 123.

² Фрейд З. Психоаналитические этюды // Тотем и табу. М., 1997.

точнее, чем слова Евангелия “и истина сделает вас свободными”. Идея о том, что истина спасает и лечит, является древним прозрением; о ней знали до радикализма и прямоты Будды. Конечно, не все доходили до радикализма и прямоты Будды. Но мысль о спасительности истины является тем не менее общей для иудаизма и христианства, для Сократа, Спинозы, Гегеля и Маркса»¹.

Фрейд задался вопросом определения закономерностей в поведении и мышлении человека. Его попытка представить психику как сложившуюся структуру помогла прежде всего организовать наши представления о внутреннем мире человека. Она показала сложность человеческой субъективности. Раскрыв во внутренней жизни человека действие разных инстанций, Фрейд первым указал на многослойность психики. Он утверждал, что наша психика не сводится к сознанию.

Однако бессознательное снова стремится ворваться в сознание. В глубинах психики складываются конфликты, которые становятся причиной и содержанием морали, искусства, религии. Эти истоки поступков людей часто скрыты от непосредственного сознания. Бессознательное, стало быть, оказывает воздействие на большинство психических действий человека, а также и на исторические события и общественные явления. Бессознательное, по Фрейду, не только противостоит сознанию, но оно также обволакивает его. В глубинах его теснятся разного рода порывы, импульсы. Они стремятся вырваться на поверхность. Когда мы совершаем тот или иной поступок, нам кажется, что будто он подтвержден сознанием. Ведь мы мыслящие люди. Однако на самом деле, это подтверждает Фрейд, те или иные резоны, конкретные мысли вырастают из сферы бессознательного. «Моя воля реализует себя, а разум угодливо обслуживает ее, подыскивая мыслительные оправдания», — говорит ученый.

Открытие Фрейда радикально изменило образ человека. Со времен Просвещения человек рассматривался как рассудочное, разумное создание. Теперь выяснилось, что в человеке много неразумия, иррациональных страстей, бессознательных комплексов. Просветительскому идеалу человека был нанесен страшный удар. Теперь исследователи обратили внимание на тот факт, что к сознанию надо относиться с большой осторожностью. Ведь оно может просто-напросто поставить себя на службу неразумию. Вся мыслительная деятельность человека способна мобилизоваться, чтобы доказать правомерность индивидуальных или коллективных побуждений человека. Сознание по-своему оправдывает, облагораживает эти побуждения.

¹ Фромм Э. Величие и ограниченность Фрейда. М., 2000.

Вместе с тем человек предстал у Фрейда созданием гораздо более сложным, чем у просветителей. Фрейд открыл, что человек как духовная целостность представляет собой структуру, составленную из сил, — писал Фромм, — в значительной степени противоречивых и заряженных энергией¹. В данном случае мы также имеем дело с научной проблемой специфики, интенсивности и направленности действия этих сил, решение которой позволит понять прошлое и предсказать будущее.

Здесь мы вновь возвращаемся к проблеме человеческой природы. Общеизвестно, что всем людям свойственны одни и те же основные антропологические и физиологические черты, и каждый врач понимает, что любого человека, вне зависимости от расы и цвета кожи, он мог бы лечить теми же методами, какие он применяет к человеку своей расы. Но имеет ли человек столь же общую психическую организацию? Все ли люди обладают одной и той же человеческой природой? Существует ли такой феномен вообще?

Фромм, рассматривая концепцию человека у Фрейда, отмечает, что эти вопросы нельзя считать академическими. Если бы люди различались в своей психической и духовной основе, как бы мы могли говорить о человечестве в более широком смысле, нежели на физиологическом и анатомическом? По мнению Фромма, все концепции человечности и гуманизма основываются на идее человеческой природы, которая присуща всем людям. Это — исходное положение как буддизма, так и иудейско-христианской традиции. Буддизм разрабатывал представление о человеке в экзистенциальных и антропологических понятиях. Буддисты утверждали, что одни и те же психические законы распространяются на всех людей, поскольку «человеческая ситуация» одинакова для всех. Все мы, учили буддисты, живем под влиянием иллюзии отдельности и нерушимости нашего Я, мы пытаемся найти ответ на вопрос о человеческом существовании, алчно цепляясь за вещи, в том числе и за такую специфическую вещь, как Я. При этом, говорили буддисты, мы все страдаем, поскольку такой ответ на запрос жизни ошибочен. Избавиться же от страдания можно только, преодолев иллюзию отдельности, алчность, и пробиться к тем фундаментальным истинам, которые управляют нашим существованием.

Стремясь понять и изучить человека во всей полноте и многообразии подходов, Фрейд прослеживает динамику развития человека, выделяет отдельные этапы его развития. Он утверждает, что характер и основные свойства личности закладываются еще в детстве.

¹ Фромм Э. Величие и ограниченность Фрейда. М., 2000. С. 64.

По Фрейд, фундамент жизни взрослого человека закладывается на протяжении первых пяти лет. Затем развитие, по сути дела, состоит в повторении, раскрытии и формировании того, что было заложено в тот период, в более широком контексте отношений. Удовлетворение детских потребностей происходит в контакте с близкими. Не все желания ребенка могут быть удовлетворены, поскольку при известных обстоятельствах это противоречило бы укладу жизни и требованиям ближних. Поэтому часть желаний от раза к разу остается неудовлетворенной. Причем степень неудовлетворенности возрастает. Однако нередко встречается и другая крайность, когда потребности удовлетворяются чрезмерно.

Воспитание, подчеркивает Фрейд, подобно Одиссею, проплывающему между Сциллой и Харибдой. Поэтому факторами, которые в той или иной степени могут нарушить раннее детское развитие, оказываются порой как строгость, так и баловство. По Фрейд, неизжитые импульсы или неудовлетворенные потребности никуда не исчезают, они вытесняются.

Таким образом, они сохраняют свою энергию, и эта энергия поступает в бессознательную систему и ею усваивается. Избалованный ребенок рано или поздно попадает в более широкий круг людей. Вследствие своей избалованности он испытывает сильную, а порой и травматическую фрустрацию, которая в конце концов снова приведет к вытеснению.

Отрицательная сторона потакающего поведения становится особенно очевидной, если допустить, что личности самого воспитателя каким-то образом был нанесен ущерб и потому потакание ребенку выступает как компенсация его собственных проблем. Это значит, что за потворство в одной области, например оральной, ребенок расплачивается тяжелым поражением в других областях, а именно в области самоутверждения и способности добиваться успеха.

Это вытеснение в раннем развитии ребенка приводит к фиксации на соответствующей стадии, зависящей также от вида ущерба. Фиксация означает, что человек, потребности которого на этой стадии были ущемлены, стремится получить удовлетворение в дальнейшем, даже если развитие ушло далеко вперед и сама жизнь диктует совсем другие потребности и формы удовлетворения.

Когда потребности ребенка отвергаются, он отвечает на это определенными бессознательно задаваемыми формами поведения, которые могут закрепиться и превратиться в черты характера. Имевшие в детском возрасте фиксации становятся теперь образцом, по которому совершается вытеснение у взрослого человека. Взрослый защищается от импульсов точно так же, как он это делал ребенком,

но, кроме того, использует образцы реакций — защитные механизмы, возникшие в результате вытеснения импульсов.

Порой случается, что осознающему себя Я не удается заметить беспрепятственно повторяющиеся эпизоды неадекватного поведения, а изменить его не удается даже ценой величайших волевых усилий. В аналитической терапии в процессе осознания скорее проявляется доселе неосознанное, чем осознанное и прочувствованное переживание, то бессознательное, которое связано с преображением всего человека. Человек, отыскавший доступ к своим вытесненным потребностям и импульсам, способен отныне бороться с ними. Теперь он, помимо бессознательной защиты, может найти для этого другой путь — либо действительно отказаться от их удовлетворения, либо удовлетворить их иным способом, либо непосредственно их изжить.

В работах Фрейда, написанных с 1914 («Введение в нарциссизм») по 1923 год («Я и Оно»), заметен решительный поворот в отношении многих представлений и понятий. В начальный период на переднем плане стояли проявления бессознательно вытесненного или отвергнутого. Именно их исследование прежде всего и привело к возникновению психоанализа. Следующий этап работы Фрейда характерен его обращением к Я, происхождение, развитие и функционирование которого отныне стало предметом его интересов.

Существующие до сих пор понятия бессознательного, предсознательного, сознательного и связанный с ними взгляд на бессознательное как обособленную систему в значительной мере были изменены под влиянием новых результатов, из которых следовало, что область, доньше считавшаяся областью сознательного, может также включать часть бессознательного.

Теперь стало ясно, что бессознательное не совпадает с вытесненным. Остается верным, что все вытесненное бессознательно, но не все бессознательное есть вытесненное. Прежнее понятие бессознательного изменилось. Его значение, с одной стороны, сузилось. Термин бессознательного теряет значение как в смысле сферы, имеющей четкие границы, так и в смысле «только» вытесненного.

С другой стороны, значение термина расширяется. Бессознательное рассматривается отныне как качество, свойство. Все психические функции могут быть бессознательными. Что побудило Фрейда внести столь серьезные коррективы в прежнее понятие бессознательного? Вначале упор в бессознательном делался на вытесненном. «Запретные утехы» в бессознательном совпадали с традиционным представлением о животной сфере человеческого естества, служащей «обиталищем низменных инстинктов». В ходе психоаналитической терапии выяснилось, что важную роль в душевной жизни играют функции самонаблюдения и самонаказания, которые работают бес-

сознательно и могут быть столь же бессознательно действенными, как и вытесненные.

Бессознательную самоанализирующую функцию части человеческого Я Фрейд связывает с феноменом совести. Совесть ни в коем случае нельзя отнести к бессознательной, инстинктивной стороне человеческой природы. Поэтому Фрейд обозначил эту критическую инстанцию как Сверх-Я. Здоровый Я-идеал дает веру в себя, способность вдохновляться высокими целями и примером других людей. Если же Сверх-Я имеет патологическую структуру, то в нем могут возобладать бессознательные карательные тенденции, последствия которых могут быть самыми разными, вплоть до самоубийства, — например, чувство одиночества, заброшенности, мания преследования, мания самоуничтожения, неверие в собственные силы и ощущение своей полнейшей ненужности.

Итак, бессознательное рассматривается Фрейдом как продукт индивидуального развития. Однако результаты наблюдений Фрейда вскоре навели его на мысль, что не все содержание бессознательного может быть унаследовано в процессе развития. Во многих сферах, прежде всего в сфере Эдипова комплекса, ум у маленького ребенка присутствует как «своего рода трудноопределимое знание», которое личность не может почерпнуть из своего опыта.

Часть бессознательных фантазий рассматривается Фрейдом не только как инфантильные желания — фантазии. Сюда относятся представления и образы архаического наследия. Фрейд приводит три основные темы, играющие большую роль в жизни его больных и повторяющиеся у них с редкостным постоянством: «наблюдение за половой жизнью родителей, совращение взрослым и угроза кастрации». В рассказах на эти темы трудно установить, что было в действительности, а что является плодом фантазии пациента.

Зачем же нужны такие фантазии и откуда берется для них материал? Почему у совершенно разных людей присутствуют совершенно одинаковые фантазии с одинаковым содержанием? Фрейд пытается обратиться к коллективной истории человечества. Если вытесненные содержания и принципы действия бессознательного объяснять исходя из эпизодов жизни конкретного человека, из биографии индивида, то все, что не умещается в эту отдельную историю жизни, относится к коллективной истории человека.

Однако относительно истории человечества эмпирические наблюдения исключены. Основываясь на феноменах табу и тотемизма у первобытных людей, в своей книге «Тотем и табу» (1912—1913) Фрейд выдвигает гипотезы, повторенные затем в работе «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1937—1939), о происхождении совести, чувства вины, этики и религии. Данные весьма акту-

альных для той эпохи этнографических исследований побудили Фрейда изложить теории о связи табу, навязчиво-невротических запретов и совести. Фрейд приходит к выводу, что наличие у всех народов бессознательного чувства вины говорит о том, что в древние, доисторические времена было совершено убийство родоначальника и воспоминание об этом убийстве по-прежнему живо в памяти человечества. Психоаналитическое толкование коллективного аспекта бессознательного по образцу учения Дарвина о происхождении видов уже к моменту своего оформления противоречило не только данным этнографов, которые с особым единодушием отвергали взгляд на тотемизм, почерпнутый Фрейдом у Уильяма Смита, но и выводам учения о наследственности. Уже давно были известны факты, исключавшие возможность наследования благоприобретенных свойств. К сожалению, Фрейд как естествоиспытатель обнаружил полное равнодушие к этим фактам.

Он продолжал утверждать, что в ходе биологического развития ничто не теряется.

Развивая понятие архаического наследия, Фрейд вплотную приблизился к концепции коллективного бессознательного. Но ничто не могло сбить его с натуралистической позиции. Он утверждал, что понятие «коллективного бессознательного» вряд ли уместно. Ведь содержание бессознательного коллективно и человечество владеет им сообща.

Фрейд также неоднократно указывал на общую для всех людей способность к созданию символов. Эта способность, как и связанный с нею дар речи, заложена в бессознательном человека. Легенды, сказки, мифы и многие символы Фрейд рассматривал как порождение бессознательного. Однако натуралистический взгляд на человека привел к тому, что он считал это архаическое наследие чем-то вроде инстинктов у животных.

Фрейд, как и просветители, был убежден в том, что человеческая природа складывалась постепенно. Человек на ранних этапах развития был так непохож на современного человека. «Знания о доисторическом человеке, — писал Фрейд в работе «Тотем и табу», — мы получаем благодаря предметам и утвари, оставшимся после него, благодаря сохранившимся сведениям о его искусстве, религии и мировоззрении, которые дошли до нас непосредственно или же традиционным путем в сказаниях, мифах и сказках, и по сохранившимся рудиментам в наших собственных обычаях и нравах. Кроме того, в известном смысле он является нашим современником. Еще живут люди, которые, как полагают, очень близки первобытным народам, гораздо ближе нас...»¹

¹ Фрейд З. Тотем и табу. М., 1997. С. 162.

Изучая душевную жизнь этих народов, диких и полудиких, мы можем, считал Фрейд, обнаружить в ней хорошо сохранившуюся «предварительную ступень нашего собственного развития». В процессе становления культуры, как считал Фрейд, у человека складывались различные теоретические представления, которые на самом деле отражали его психическое развитие.

Фрейд определяет культуру как «сумму достижений и установлений, отличающих нашу жизнь от жизни наших предков из животного мира и служащих двум целям: защите человека от природы и урегулированию отношений между людьми». Но как характерные черты культуры проявляют себя в человеческих коллективах? Фрейд, прежде всего, пытается соединить собственную концепцию происхождения культуры с представлениями об орудийно-эволюционном характере этого процесса. «Заглядывая достаточно далеко в прошлое, — пишет он, — можно сказать, что первыми деяниями культуры были применение орудий, укрощение огня, постройка жилища». Человек, по Фрейду, появляется на свет как беззащитный младенец. Однако благодаря культуре он может усовершенствовать свои органы или расширить рамки их возможностей.

С давних времен человек создал себе идеальное представление о всемогуществе и всезнании, которые он воплощал в образе своих богов. Боги, следовательно, были идеалами культуры. Теперь же, как выражается Фрейд, человек значительно приблизился к достижению этих идеалов и сам стал почти богом («чем-то вроде бога на протезах»). Будущие времена принесут еще больший прогресс и увеличат «богоподобие человека».

Однако счастлив ли человек? Фрейд отвечает отрицательно. Он пытается осмыслить причины недостаточности культуры для человека. «Никакая другая черта культуры не позволяет нам, однако, охарактеризовать ее лучше, чем уважение к высшим нормам психической деятельности, к интеллектуальным, научным и художественным достижениям и забота о них, чем ведущая роль, которую он отводит значению идей в жизни человека».

Культурологи и философы отмечают огромное значение культуры. Мысль Фрейда движется совершенно в противоположном направлении. Среди идейных комплексов он отмечает религии, философские системы и этические программы, которые формируют человеческие идеалы. Далее Фрейд приступает к психологическому исследованию их генезиса. Общий ход мысли австрийского психиатра нам уже известен. И теперь у Фрейда просматривается попытка дать целостное изложение собственному пониманию культуры.

Фрейд подходит к проблеме сугубо антропологически, т.е. через истолкование человека. По его мнению, два мотива определяют че-

ловеческое поведение — польза и получение наслаждения. Да еще Фрейд ставит вопрос о том, каким способом регулируются отношения людей между собой, как строятся социальные отношения. «Быть может, следовало бы начать с утверждения, что автор культуры появляется с первой же попытки установить эти социальные взаимоотношения».

Фрейд считает, что совместная человеческая жизнь становится возможной только тогда, когда образуется некое большинство. Каждый жертвует своим инстинктом во имя этой солидарности. Индивидуальная свобода не есть, следовательно, достижение культуры. Культурное развитие представляется Фрейду как процесс изменений, которые происходят в сфере наших инстинктивных предрасположений. Удовлетворение их и есть психоэкономическая задача нашей жизни.

Таким образом, Фрейд утверждает, что культура в большой степени определяет поведение человека, воздействуя на психику, причем как на сознательную, так и на бессознательную ее часть.

В произведениях Фрейда встает вопрос о странности человеческой природы. Ведь в человеке, как оказалось, есть и разум, и неразумие. В каком они соотношении? Иначе говоря, чего больше у человека — рационального или иррационального? Ответ таков: человек по самому своему естеству есть существо иррациональное. Но он имеет способность размышлять. И в этом эксцентричность человека как живого создания.

Но если человек неразумен, то он и невменяем. Нельзя судить человека как вменяемое создание. Можно ли говорить о сознательном выборе со стороны индивида, если поведение человека запрограммировано впечатлениями детства, вытесненными влечениями, подавленными вожелениями? Оказывается, любой поступок, самый сокровенный или совершенно стихийный, можно предсказать, объяснить заранее, доказать его неотвратимость. Но что тогда остается от человеческой вменяемости?

Кроме того, человек может быть «ориентирован» вовсе не изнутри, а со стороны других людей. Многие мыслители считают, что предельная свобода индивида находит свое отражение в акте самоубийства. Этот поступок требует внутренней концентрации сил, отчаянной решимости, готовности к последнему шагу. Религиозно настроенный французский философ Г. Марсель полагает, что в наши дни средства психологического нажима на личность столь изощренны, тонки, неуловимы и вместе с тем так действенны, что и этот акт вовсе не воплощает теперь свободной воли индивида.

Фрейд показал, что путь избавления от болезненных душевных состояний заключается в проникновении человека в собственные глубины психики — только так можно ощутить гармонию бытия.

И все же каков человек Фрейда? Что он собой представляет? Итак, человек в психоанализе — это субъект, сознание и бессознательное которого все время находятся в конфликте. Отсюда возникают неврозы, психозы, навязчивые идеи и прочие неадекватные психологические состояния. Где же выход? Фрейд отвечает, что выход в осознании собственных проблем через призму глубоких детских переживаний, воспоминаний и психических травм. Ведь психику взрослого человека составляют детские обиды, ревность, иногда месть, хотя это редко осознается.

Фрейд пишет: «Мои многочисленные наблюдения показывают, что детская душевная жизнь тех людей, которые впоследствии стали психоневротиками, протекала под знаком доминанции их родителей: любовь к одному из них и ненависть к другому неизменно присутствуют как часть психического материала, образованного в то время, чрезвычайно важного для симптоматики и последующего невроза. Я не думаю, что психоневротики резко отличаются в этом от других людей. Гораздо вернее — и это подтверждается периодическими наблюдениями над нормальными детьми, — что их любовь или враждебность по отношению к своим родителям является лишь гиперболизацией тех процессов, которые более или менее интенсивно и отчетливо протекают в голове большинства детей. В подтверждении этой истины древность оставила нам чрезвычайно убедительный миф, глубокое и всеобъемлющее значение которого становится понятным лишь благодаря открытию вышеуказанных особенностей детской психологии»¹.

Фрейд подразумевает миф о царе Эдипе и одноименную трагедию Софокла. Эдип, сын фиванского царя Лая и Иокасты, был увезен и подкинут вскоре после своего появления на свет, так как еще до его рождения оракул возвестил отцу, что его сын станет его убийцей. Эдипа спасают, и он воспитывается при дворе другого царя, пока сам, сомневаясь в своем происхождении, не отправляется к оракулу и не получает от него совет покинуть родину, поскольку ему суждено стать убийцей собственного отца и супругом матери. По дороге он встречает отца Лая и убивает его во время внезапно вспыхнувшей ссоры. Затем Эдип прибывает в Фивы, разрешает загадку преграждающего ему путь сфинкса и в благодарность за это получает фиванский престол и руку Иокасты. Долгое время он правит в покое и мире и в браке со своей женой-матерью становится отцом двух дочерей и двух сыновей, как вдруг поражается чума, заставляющая фиванцев вновь обратиться к оракулу с вопросом.

¹ Фрейд З. Два фрагмента об Эдипе // Между Эдипом и Озирисом: Становление психоаналитической концепции мифа. М., 1998. С. 43.

Именно с этого момента и начинается трагедия Софокла. Гонец приносит ответ оракула, что чума прекратится тогда, когда из города будет изгнан убийца Лая. Потрясенный своим невольным преступлением, Эдип ослепляет себя и покидает родину. Предсказание оракула сбылось¹.

На основе этого трагического мифа Фрейд строит свою концепцию зависимости поведения человека от внутренних мотивов и причин, идущих из детских переживаний и желаний.

Фрейд говорит о том, что судьба Эдипа нас потрясает потому, что она могла бы стать нашей судьбой. «Все нам, вероятно, суждено направить наше первое сексуальное чувство на мать и первую ненависть и агрессию на отца; наши сновидения убеждают нас в этом. История царя Эдипа, убившего своего отца Лая и женившегося на своей матери Иокасте, представляет собой лишь осуществление желания нашего детства. Но мы более счастливые, чем он. Мы сумели отщепить наше сексуальное чувство от матери и забыть нашу ревность к отцу. Человек, осуществивший такое первобытное детское желание, заставляет нас содрогнуться, мы отстраняемся от него со всей силой процесса вытеснения, которому это желание подверглось в нашей психике. Освещая преступление Эдипа, поэт приводит нас к познанию нашей собственной души, в которой все еще существуют — хотя и в подавленном состоянии (иногда во сне) эти импульсы»².

Сновидение о половой связи с матерью наблюдается — как тогда, так и теперь — у многих людей, сообщающих о нем с возмущением и удивлением. «Безусловно, — считает Фрейд, — оно является ключом к трагедии и тесно связано со сновидением о смерти отца. Миф об Эдипе представляет собой реакцию фантазии на эти типические сновидения, и подобно тому как оба сновидения переживаются взрослыми с чувством отвращения, так и сам миф должен вызывать своим содержанием ужас и самобичевание»³.

Фрейд утверждает, что сон — это важное соединительное звено между сознательными и бессознательными процессами. Психическая жизнь человека скрыта от него в глубинах бессознательного, и лишь отдельные ее стороны и акты попадают в сферу сознательного. Подобно тому как наш слух не воспринимает слишком высокие или слишком низкие колебания, а зрение не воспринимает слишком короткие или слишком длинные волны, так и наше сознание отражает лишь малую часть огромного бессознательного мира на-

¹ Там же.

² Там же. С. 44.

³ Фрейд З. По ту сторону удовольствия. М., 1992. С. 422.

шей души. Оно — только видимая верхушка айсберга, почти полностью скрытого от нас¹.

Бессознательная сфера — это как бы «комната», где теснятся наши неудовлетворенные желания, аффекты, животные инстинкты, недостойные мысли, страшные чувства. Они содержат в себе мощный импульс вырваться наружу, однако путь им преграждает цензура — наше сознательное. В дверях этой «комнаты» происходит постоянная борьба, успех в которой имеет переменный характер. На долю цензуры выпадает и другая важная задача: когда в «прихожую» снаружи забредают «уличные звери», ей необходимо остановить их, вытеснить и посадить под замок.

До Фрейда о сновидениях и их значении для человека спорили ученые самых разных областей, таких как философия, богословие и медицина. Исходя из совершенно различных точек зрения, они хотя и выдвигали разного рода интересные предположения, однако это не могло сложиться в какую-то одну общепринятую теорию сновидений, на которую мог бы опереться Фрейд. В 1894 г. З. Фрейд в письме Иозефу Брейеру впервые упоминает, что «он сумел бы сейчас перевести сновидения».

В это время Фрейд интенсивно занимается собственными сновидениями и сновидениями пациентов. Решающий шаг к пониманию сновидений последовал тем не менее лишь в 1895 г., когда Фрейд приступил к анализу первого собственного сновидения. Это сновидение вошло затем в его книгу «Истолкование сновидений» под названием «инъекция Ирме»². Между 1895 и 1897 гг. он работал над этим сочинением, которое и опубликовал в 1899 г. (в выходных данных значится 1900 г.). В 1905 г. появляется очерк о лечении истерии, ядро которого составили два сновидения его пациентки Доры, с помощью которых Фрейд хотел продемонстрировать практическое приложение его теории сновидений. Уже в 1901 г. была подготовлена работа под названием «Сновидение и истерия», но опубликовать ее удалось только через четыре года под названием «Фрагмент анализа одного случая истерии».

Наряду с научным изучением сновидений и их значением в истории человечества даже среди неспециалистов обнаруживается особая склонность придавать сновидениям определенный смысл. Сновидения понимались по преимуществу символически. В них искали диагностические, прогностические и терапевтические указания для сновидца. Среди известнейших в истории сновидцев был библейский фараон. Ему приснилось, что семь тощих коров пожра-

¹ Фрейд З. Истолкование сновидений. М., 1999.

² Там же. С. 69.

ли семь тучных. Иосиф истолковал семь тучных коров как богатый урожай на протяжении семи лет, за которым должен последовать столь же долгий период неурожая, и посоветовал фараону во время достатка и изобилия заранее позаботиться о том времени, когда наступят нужда и голод.

Прежде отправной точкой всякого толкования сна — как научного, так и дилетантского — являлось то, каким образом сновидение всплывает в памяти бодрствующего человека, а именно в форме образов, нелепых ситуаций, противоречивых чувств или ощущений. Фрейд называет это сознательное воспоминание о сне явным сновидением. За ним, согласно его теории, скрыто истинное выражение сновидения, для которого он создает термин «скрытое содержание сновидения»¹.

Это скрытое содержание сновидения всегда включает исполнение желания или, как позднее модифицировал это Фрейд, «попытку исполнения желания». В бодрствующем состоянии сновидец, как правило, не осознает скрытого содержания сновидения. С помощью так называемых свободных ассоциаций по отношению к отдельным элементам ясного сновидения удастся сделать доступным для сознания скрытое содержание сновидения.

Исходя из этого Фрейд развивает, подкрепляя своими исследованиями ошибочных действий и остроумия, топографическую теорию, которую он подробно излагает в седьмой главе «Толкования сновидений»². Он различает три системы: бессознательное, предсознательное и сознательное, каждая из которых имеет свою функцию, свою форму защиты, свою катектическую энергию и отличается специфическим для каждой из систем содержанием. Между отдельными системами Фрейд предполагает наличие цензоров. Системы могут работать как прогрессивно, так и регрессивно.

Четко выраженное понимание сновидения, равно как и психики, как многослойного комплексного образования — вот то принципиально новое в теории Фрейда, что составляет фундамент для дальнейшего глубинно-психологически ориентированного исследования. Сновидения возникают во сне. Сон соматически соответствует пребыванию зародыша в организме матери: тело находится в состоянии покоя, в тепле, отсутствуют раздражители.

Сновидения, по Фрейду, возникают тогда, когда душевное работает в условиях регрессии, т.е. с пониженным сознательным контролем и смещением внутреннего равновесия сил в сторону бессознательного. Согласно топографической теории, инфантильный

¹ Фрейд З. *Истолкование сновидений*. М., 1999.

² Там же. С. 143.

характер всех душевных событий во время работы сновидения является следствием единой и тотальной регрессии от системы подсознательного (проявляющейся также в качестве вторичного процесса) к системе бессознательного (первичному процессу). Фрейд называет это топической регрессией.

Каждое сновидение представляет собой попытку исполнения желания. В большинстве случаев это желание остается для Я бессознательным, прячась в скрытом содержании сновидения. Лишь иногда желание и его удовлетворение проявляются непосредственно в явном сновидении. Такие сновидения называются непосредственно сновидениями. Основной потребностью сознательного оказывается желание сохранить сон, однако лишь в некоторых сновидениях это желание цензурировано в столь слабой степени, что испытываемая в сновидении потребность фактически удовлетворяется сама.

Прежде всего в содержании явного сновидения находят выражение и удовлетворяются во сне такие элементарные потребности, как голод, жажда или утоление боли. Этот феномен особенно наблюдается в экстремальных или угрожающих жизни условиях, как, например, при тяжелых заболеваниях, в полной изоляции или концлагере. У маленьких детей желания, оставшиеся неисполненными на протяжении дня, часто непосредственно исполняются в явном содержании их сновидений.

Фрейд различает два вида сновидений: во-первых, инфантильные, или непосредственные, сновидения, позволяющие у детей, а подчас и у взрослых распознать уже в явном сновидении практически неискаженное желание; во-вторых, прочие — искаженные сновидения. Под искажением Фрейд понимает психический процесс, с помощью которого бессознательный или предсознательный предсудительный материал меняется до неузнаваемости. Только тогда, когда предсудительное желание становится неузнаваемым для Я, оно может беспрепятственно пройти через цензуру, расположенную между системами подсознательного и бессознательного, и проявиться в искаженном виде в явном содержании сновидения.

Понятие об искажении сновидения входит в разработанное позже Фрейдом понятие работы сновидений. Термины Фрейда происходят исключительно из топографической модели и подвергаются изменениям только в ходе дальнейших теоретических и метапсихологических работ Фрейда, а поэтому неизбежно перекрываются. Так и термин «цензура сновидений» изначально исходит из топографической модели. Позднее Фрейд попытался включить функцию цензуры как функцию системы подсознательного, а в структурной модели он рассматривает ее как функцию Я под влиянием Сверх-Я.

Следовательно, в состоянии бодрствования этот цензор сновидений во многом соответствует защитной функции.

Цензуру можно распознавать непосредственно в явном сновидении, но также и в стоящих за ним скрытых мыслях сновидения. Повсюду, где есть пробелы в явном содержании сновидения, причиной их оказывается цензура сновидений. Также и то, что тот или иной элемент сновидения вспоминается среди прочих, более четко оформленных элементов.

Однако в столь неприкрытой форме цензура сновидений встречается крайне редко. Чаще всего она дает о себе знать по второму типу, именно в самых скрытых мыслях сновидения. Из-за того что места настоящих элементов занимают их ослабленные, приближенные, едва обозначенные отражения, из-за смещения акцентов или полной перегруппировки элементов, явное содержание сновидения становится совершенно не похожим на скрытые мысли сновидения, так что эти последние уж невозможно угадать в первом. Только работа по толкованию во время анализа способна обнаружить эти столь измененные скрытые мысли сновидения. Часто, однако, такие реконструкции оказываются весьма несовершенными, осознанию бессознательного препятствует сопротивление. Этому сопротивлению, с которым мы сталкиваемся при толковании сновидений, соответствует цензура во время работы сновидения. Цензура сновидения представляет собой одну сторону работы сновидения, тогда как погашение сновидения — другую. Эти понятия, как уже говорилось, Фрейд всегда разграничивал¹.

Если сны — это отражение внутреннего мира человека, то, по мнению Фрейда, культура — это внешний мир, который не просто окружает, но и активно воздействует на него.

Австрийский ученый останавливается не только на культурологических аспектах человеческого бытия. Он ставит перед собой более глобальную задачу. Фрейд хочет познать суть человека, понять основу его бытия. Что представляет из себя человек? Зачем и для чего живет он в мире? Что определяет нашу деятельность? На все эти вопросы и старается ответить Фрейд. И отчасти ему это удастся. Ведь он утверждает, что в природе человека заложено два инстинкта — инстинкт жизни (Эрос) и инстинкт смерти (Танатос). Эрос связан с продолжением рода, поддержанием необходимых условий существования, стремления к совершенству и т.д.

Фрейд под Эросом подразумевает не только инстинкт к жизни, но и разнообразные формы сексуальности. Энергия сексуальных инстинктов получила название «либидо» (от *лат.* хотеть или желать).

¹ Фрейд З. Истолкование сновидений. С. 143.

Либи́до — это определенное количество психической энергии, которая находит разрешение исключительно в сексуальном поведении.

Фрейд полагал, что существует не один сексуальный инстинкт, а несколько. Каждый из них связан с определенным участком тела, называемым эрогенной зоной. В каком-то смысле все тело представляет собой большую эрогенную зону, но психоаналитическая теория особо выделяет рот, анус и половые органы. Фрейд был убежден в том, что эрогенные зоны являются потенциальными источниками напряжения и что манипуляции в области этих зон ведут к снижению напряжения и вызывают приятные ощущения. Так, кусание или сосание вызывают оральное удовольствие, опорожнение кишечника ведет к анальному удовлетворению, а мастурбация дает генитальное удовлетворение.

О любви Фрейд в отличие от Платона размышляет в ракурсе творческого духа. Опыт в области медицины и эмпирической психологии навел ученого на мысль, что любовь есть не что иное, как род недуга. Концепцию либи́до, по Фрейду, можно назвать чем-то вроде симптоматологии и этиологии (т.е. учения о причинах болезни) любви. Если человек захвачен этим чувством, признаки потом можно дифференцировать и классифицировать. Что касается самой любви как наваждения, то ее, если необходимо, можно вообще излечить.

Платон создавал умозрительную конструкцию типов любви. Фрейд двигался в рамках эмпирической традиции, в духе позитивистского времени. Отгалкиваясь от идеи эволюции, он возвращался к такой диагностике, которая раскрывала происхождение и развитие опыта любви. Фрейд подчеркивает: либи́до наших сексуальных порывов совпадает с объединяющим все живущее Эросом поэтов и философов.

Фрейд открыл феномен ранней сексуальности и ее роли во всей жизни человека. Этиология любви сформировалась у него в сексуальную археологию, т.е. в попытку найти в ранней сексуальности человека все предпосылки его дальнейшей жизни. В теоретическом плане Фрейд ставит, казалось бы, немислимый вопрос: как возникла любовь? По его убеждению, все разновидности любви, в том числе романтическая, семейная, дружеская, включая также влечение к харизматическому лидеру, рождены сексуальными побуждениями. Более того, такую же природу имеют все проявления привязанности к конкретным объектам, абстрактным идеям и отношению к человечеству в целом.

Платон, ценя телесную красоту, вовсе не рассматривал ее как источник сексуальности. Фрейд же, напротив, усматривал концепцию полового влечения в анатомии и физиологии человека. Именно

сексуальные импульсы, которые обнаруживаются у детей с младенческого возраста, обуславливают природу всякой любви. В фокусе наблюдения у Платона только взрослые люди. Он не проявляет исследовательского интереса к ранним обнаружениям сексуальности. Правда, в истолковании понятия «эрос» античный философ использует аргументы генетического и исторического характера. Однако Платон имеет в виду не пору младенчества, а предшествующее существование душ, свободных к тому же от телесного покрова.

Фрейд видел в Эросе инстинкт огромной созидающей силы. Однако он не мог не видеть таких обнаружений человеческой психики, которые никак не соотносились с представлением о животворной энергии. Откуда рождается агрессия? Чем объясняется феномен регрессии? Регрессия (от *лат. regressio* — движение назад) — процесс возвращения человека к ранее пройденным этапам, состояниям, формам и способам проявления эмоциональной и мыслительной деятельности. Так называется механизм обретения изжитых, утраченных форм поведения. Фрейд описывает также регрессию и как защитный механизм личности.

Фрейд основательно описал этот процесс. Анализируя его как механизм психологической защиты, он толковал регрессию как форму возвращения либидо от генетически поздней стадии развития к более ранней. Фрейд высказал предположение, что накопленный человеком инфантильный психический опыт не устраняется в процессе взросления индивида. Он остается в человеческой субъективности, в психике личности. А это означает, что всегда есть опасность неожиданной экспансии данного опыта. Человек способен вернуться к ранним формам психосексуальности¹.

Фрейд описывает три типа регрессии, типологически единых, но различных по формам своего обнаружения. Во-первых, топическая регрессия, которая вызвана функционированием психического аппарата. Она выявляет себя в сновидениях, в развертывании различных патологических процессов, в разломах памяти. Во-вторых, Фрейд выделяет временную регрессию. Она обусловлена активностью прежних способов психической организации. Так обнаруживается возврат к существовавшим ранее уровням эволюции, либидозной организации и отношениям к объектам.

В-третьих, Фрейд называет еще формальную регрессию. Она вызвана сменой обратных представлений и ментальных реакций на более примитивные, архаические. Так реализует себя возврат от вторичных процессов к первичным. Посредством регрессий человек старается избежать психического разлада, напряжения, тревоги.

¹ Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности. СПб., 1997. С. 219.

Взрослый человек, впавший в регрессию, обнаруживает детские формы восприятия жизни. Он решительно отказывается от самостоятельных решений и поступков, оказывается предельно зависимым от других, предается грезам и неожиданно «впадает в болезнь».

Австрийский психиатр обратил внимание и на поэтизацию смерти в культуре. «Мифология полна подобных примеров. Прославление героической смерти, высокая оценка самоубийства, презрение к смерти отражают представление, что через активное предупреждение смерти достигается состояние вечного величия. Наиболее грандиозно с психологической точки зрения это представление запечатлено в христианской теологии креста. Одержав победу на кресте, Христос избавил человечество от вечной гибели»¹.

Эти обстоятельства принудили Фрейда к поиску еще одного основного инстинкта, кроме Эроса. Инстинкт влечения к смерти Фрейд назвал именем древнегреческого бога смерти Танатоса. Он и стал для него олицетворением инстинкта смерти, влечения к смерти, инстинкта и влечения к агрессии и разрушительности².

Бог смерти Танатос в древнегреческой мифологии был сыном Никты (Ночи) и братом-близнецом бога сна Гипноса. Его изображали обычно в виде крылатого юноши с погашенным факелом в руке. Иногда в его руках был карающий меч. Танатос, как считали древние греки, обладал железным сердцем, не принимал даров и вызывал ненависть других богов. Культ Танатоса был весьма продолжительным в Спарте.

Существовала и иная мифологическая версия. Согласно ей Танатос числилась богиней (а не богом) смерти. Она выполняла поручения Зевса. Миф рассказывает, будто Сизиф, за которым была послана Танатос, обманул ее, заковал в цепи и держал несколько лет. Люди в ту пору вообще не умирали. Однако Танатос в конце концов освободилась и увлекла Сизифа в ад. Но тот сумел обмануть ее и вернуться на Землю. Это был единственный умерший, которому удалось вернуться к живым. В дикой и суровой Фракии, которая находилась к северу от Эллады, жили племена, которые, как свидетельствуют историки культуры, поклонялись неведомому богу. На жизнь эти люди смотрели как на тяжкое несчастье. Рождение ребенка встречалось у них плачем. «Близкие, — рассказывает Геродот, — сидели вокруг новорожденного и оплакивали его, и скорбели о несчастьях, которые ждут его в жизни, и перечисляли все человеческие страдания. Умерших же погребали с радостью и ликованием и

¹ Хензелер Х. Теория нарциссизма // Энциклопедия глубинной психологии. М., 1998. Т. 1. С. 478.

² Гуревич П.С. Теория и практика психоанализа. М., 2000. С. 109.

говорили: теперь он избавился от всех зол и живет в блаженстве». Жены умершего ссорились друг с другом за честь быть зарезанной на могиле мужа. Люди с радостным одушевлением шли в бой на встречу смерти, потому что смерть казалась им прекрасною.

Смерть — естественное завершение живого организма, тело которого после этого подвержено действию только законов неорганической природы. В психоанализе рассматриваются психологические проблемы контакта со смертью, а также действие инстинкта смерти, который получил обозначение Танатос. Фрейд был первым психологом, который в противоположность предшествующей традиции исследовал все богатство человеческих страстей — любовь, ненависть, тщеславие, жадность, ревность и зависть. «Страсти, которые ранее были доступны лишь романтикам и трубадурам, — пишет Э. Фромм, — Фрейд сделал предметом научного исследования»¹.

Фрейд уделял феномену агрессии мало внимания, считая сексуальность (либидо) и инстинкт самосохранения главными и преобладающими силами в человеке. Однако в 20-е годы он изменяет свои представления. Уже в работе «Я и Оно», а также во всех последующих трудах он выдвигает новую дихотомическую пару: влечение к жизни (Эрос) и влечение к смерти (Танатос).

Фрейд писал: «Размышляя о происхождении жизни и о развитии различных биологических систем, я пришел к выводу, что наряду с жадной жизни (инстинктом живой субстанции к сохранению и приумножению) должна существовать и противоположная страсть — страсть к разложению живой массы, к превращению живого в первоначальное неорганическое состояние. То есть наряду с Эросом должен существовать инстинкт смерти»². Инстинкт смерти направлен против самого живого организма и потому является инстинктом либо саморазрушения, либо разрушения другого индивида. Если инстинкт смерти оказывается связанным с сексуальностью, то он находит выражение в формах садизма или мазохизма. И хотя Фрейд неоднократно подчеркивал, что интенсивность этого инстинкта можно редуцировать, основная его теоретическая посылка гласит: человек одержим одной лишь страстью — жадной разрубить либо себя, либо других людей, и этой трагической альтернативы ему вряд ли удастся избежать.

Человеческая природа — совокупность стойких, неизменных черт, общих задатков и свойств, вмещающих особенности человека как живого существа и присущих человеку разумному во все времена

¹ Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1998. С. 36.

² Фрейд З. Основной инстинкт. М., 1997. С. 235.

независимо от биологической эволюции и исторического процесса. Раскрыть эти признаки — значит выразить человеческую природу.

Обладает ли человек некоей неизменной константой или он постоянно преобразует собственное естество? Стабильна ли человеческая природа? Идея о том, что человек имеет определенную неизменную природу, поначалу не вызвала в истории философии конкретных дискуссий. Важно было угадать, что представляет собой эта природа.

Однако идея стабильности человеческой природы оказалась подорванной изнутри. Дело в том, что многие философы и политики вкладывали в это понятие диаметрально противоположное содержание. Поневоле рождалось подозрение: не есть ли философское определение природы нечто условное? Нередко подразумевалось радикально иное значение самого выражения «человеческая природа».

Когда политик или социальный мыслитель пытается оправдать господствующий порядок, он, естественно, исходит из убеждения, что человеческая природа неизменна. Говоря, скажем, о неизбежности экономической конкуренции, идеологи раннего капитализма, без сомнения, подразумевали, что человек от природы тянется к наживе, стремится к обогащению. В противовес им социалисты изобличали конкуренцию как нечто искусственное, деформирующее человеческую природу. Они были убеждены в том, что натура человека позволяет воспитать в людях изначально заложенный в них альтруизм. Последний воспринимался как соприродный человеку.

Разумеется, из этих констатаций можно сделать различные мировоззренческие выводы. Например, можно говорить о том, что люди проживают свою жизнь в условиях медленных или стремительных социальных перемен. Иногда поколение успеваеt оказаться в самых неожиданных обстоятельствах, повороты истории погружают его в иную реальность. Выходит, человеческая природа способна адаптироваться к различным ситуациям. Она вовсе не преобразуется по мановению рук социальных утопистов и инициаторов.

Например, классический либерализм уповал на изначально позитивную человеческую природу: на то, что политическая демократия, экономический успех, социальная стабильность и индивидуальное счастье являются составляющими единого процесса, предвосхищают друг друга и наступают параллельно; на то, что силы разума и рациональности человеческого поведения порождают естественную гармонию интересов; на то, что эти изменения могут произойти без особых трудностей при условии устранения искусственных преград и благодаря способности человека контролировать социальную и окружающую среду.

Однако либеральная утопия подверглась критике. Не логичнее ли говорить о различном понимании человеческой природы, которое в конечном счете подводит к убеждению, что ее можно преобразовать? Ведь многое в человеческом естестве оказывается не врожденным, а благоприобретенным. Китайский философ Мэн-цзы, констатируя соприродную человеку доброту, добавил: «Человеческая природа подобна стремительному потоку: пустите его на восток — потечет на восток, пустите на запад — потечет на запад. Ей безразличны добро и зло, как воде безразличны восток или запад»¹. Сен-цзы, напротив, толкуя о злой природе, заключил: «Доброе в человеке — это благоприобретенное»².

Многие философы убеждены в том, что человек не имеет собственной фиксированной природы. Люди рождаются пластичными и в ходе социализации оказываются предельно разными. Вольтер подчеркнул: сельские жители имеют о человеке одно представление, король — другое, священник — третье.

Если бы кто решил, что наиболее полной идеей человеческой природы обладают философы, он очень бы ошибся: ведь если исключить из их среды Гоббса, Локка, Декарта, Бейля и еще весьма небольшое число мудрых умов, прочие создают себе странное мнение о человеке, столь же ограниченное, как мнение толпы, и лишь еще более смутное. Спросите у отца Мальбранша, что такое человек, он вам ответит, что это субстанция, сотворенная по образу Божьему, весьма подпорченная в результате первородного греха, но между тем более сильно связанная с Богом, чем со своим собственным телом, все усматривающая в Боге, все мыслящая и чувствующая в нем³.

Каждый человек, если следовать мысли Вольтера, видит человеческую природу сквозь призму собственной социальной или культурной роли. Но дело не только в этом. Биологически унаследованные задатки могут развиваться у человека в самых неожиданных направлениях. Человек прежде всего живое, природное существо. Он обладает пластичностью, несет на себе следы биогенетической и культурной эволюции.

Если сравнить дикую и домашнюю лошадь, можно отметить, что между ними есть различие. Но имеет ли оно принципиальный характер? Ведь биологическая организация, повадки, видовые особенности окажутся, несомненно, одинаковыми. Однако возможно ли такое рассуждение, если иметь в виду сопоставление дикаря-

¹ Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 26.

² Там же. С. 27.

³ Вольтер. Метафизический трактат // Мир философии: Книга для чтения. М., 1991. Ч. 2. С. 20.

антропоида и современного человека? Тут обнаружится масса различий... Например, Э. Фромм в работе «Анатомия человеческой деструктивности» отмечал, что первоначально человек вообще не был хищником. Разрушительное в нем — это благоприобретение истории. Культура накладывает глубокий отпечаток не только на поведение человека, но и на его особенности как вида.

Вот почему многие ученые, указывая на способность человека изменять самого себя, приходят к выводу, что никакой однажды преднаденной природы человека не существует. Эту точку зрения поддерживают многие антропологи. Они утверждают, что человеческая натура восприимчива к бесконечным пересотворениям, а внутренне устойчивое ядро этой природы может быть расколото, разрушено. Нетрудно преобразовать изначальную природу в соответствии с той или иной программой.

Представление о том, что человеческую природу можно радикально изменить, складывалось уже в религиозном сознании. Так, в христианстве возникло воззрение, согласно которому в результате нравственных усилий можно создать «нового человека». Облагораживание человека предполагает изживание устойчивых задатков Адамова потомка, присущих ему животности, разрушительных наклонностей, греховности.

Мысль о том, что существует единая человеческая природа, казалась сомнительной еще по одной причине. Когда рождались те или иные социальные доктрины, их творцы доказывали разумность своих проектов, ссылаясь на человеческую природу. Но эта ссылка оправдывала самые неожиданные и различные программы. Например, Платон, Аристотель и большинство мыслителей вплоть до Французской революции, апеллируя к человеческой природе, возвеличивали рабство.

Нацизм и расизм, обосновывая собственные установления, полагали, что прекрасно осведомлены о человеческой природе, и действовали на основе этого, с их точки зрения, непреложного знания. Консерваторы разных эпох, критикуя радикальные проекты, указывали на тот факт, что человеческая природа не может соотнестись с общественными «мутациями». Наконец, идеологи казарменного социализма, вербуя своих сторонников и разворачивая дальние социальные перспективы, ссылались на то, что такова уж человеческая природа: она, мол, согласуется с их социальными программами.

Вполне понятно, что если различные идеологические течения имеют в виду неадекватно понятую человеческую природу, то можно предположить, что таковая в качестве некой тотальности вообще отсутствует. Данное воззрение укреплялось также тем, что многие ученые выдвигали идею такой личности, которая создает себя, меняет себя, преображает себя. Столь разные философы, как, например, С. Кьеркегор или У. Джеймс, А. Бергсон или Т. де Шарден, полагали, что человек — творец собственной истории. Иначе говоря, в исторической реальности человек все время — другой...

Такая позиция характерна для тех мыслителей, которые отстаивают тезис об абсолютном приоритете культуры, общественных форм жизни над природными предпосылками человеческого бытия. В частности, среди структуралистов бытует убеждение, что человек есть слепок формирующих его культурных условий. Отсюда вывод: хочешь проникнуть в тайну человека, изучай те или иные структуры самой культуры, ибо индивид отражает их изменчивые формы.

Не только биологическая конституция человека, не только культурная символика наводят на мысль о некой единой человеческой природе. Несомненно, общей чертой служит также высокая гибкость поведения, которая, в свою очередь, связана с человеческой способностью включаться в символическую коммуникацию. У всех людей есть какой-то язык. Человек повсеместно обнаруживает дар к рефлекторному мышлению. Следовательно, ему присуща возможность предвидеть последствия своего поведения.

Итак, человеческая природа сохраняет свою внутреннюю устойчивость. Противоположное положение, о котором мы говорили («человеческая природа беспредельно мобильна и не фиксирована»), наталкивается на определенные парадоксы. Идея безграничного формообразования человека может привести к далеким и неожиданным следствиям. Представим себе, что человек как существо безграничен и бесконечно подвижен. Он создал некие институты, которые вполне отвечают его благополучию. Дальнейший импульс к пересотворению утрачен. Человек вполне доволен общей жизненной ситуацией.

Не означает ли это, что человек полностью выявил собственный потенциал? Разумеется, нет. В таком случае человек оказался бы заложником или марионеткой определенных жизненных обстоятельств. Именно эти обстоятельства стали бы его лепить. Формообразование человека стало бы прерогативой общества, истории.

Подытожим: человеческая природа как некая данность, безусловно, существует. Она раскрывает себя в различных культурных и социальных феноменах. Человеческая натура, следовательно, не сводится к перечню каких-то устоявшихся признаков. Наконец, эта природа не является беспредельно косной. Сохраняя себя в качестве определенной целостности, она тем не менее подвержена изменениям.

Философы обычно указывали на какой-нибудь доминирующий признак, который заведомо характеризует человеческую стать: разум, социальность, общение, способность к труду. То, что человек необычен для природного царства, казалось, ни у кого не вызывает сомнений. Вот почему его оценивали как особую форму жизни, которая похожа на другие формы жизни, но вместе с тем принципиально отличается от них.

Некоторые мыслители пытались превзойти сложившуюся традицию в трактовке человеческой природы. Они говорили о человеке как об особо организованном сознании, специфическом витке эво-

люции Вселенной. Однако на поверку оказалось, что все эти, на первый взгляд, разнородные подходы все-таки не выходят за рамки понимания человека как особой формы жизни. Ведь и особым образом структурированное сознание не существует без живой плоти. Эволюция, в ходе которой рождается косная и живая материя, мыслящий дух, не раскрывает в человеке никаких иных качеств, кроме тех, что присущи живой одухотворенной материи.

Но вот парадокс: человек, несомненно, часть природы, он всей плотью и кровью принадлежит природе. В то же время естественные функции не выглядят у него органичными. Природные потребности то и дело воспринимаются у человека как искусственные. Стало быть, нужен какой-то иной подход к оценке человека, ибо перечисление признаков, которые можно множить до бесконечности, по сути дела, ничего не проясняют в определении его природы.

Вопросы для повторения

1. Почему Фрейд разделял некоторые просветительские взгляды на личность?
2. Каким образом Фрейд преодолел просветительское представление о человеке?
3. Как сложился в просветительской идеологии идеал независимой критической личности?
4. В чем смысл мифа об Эдипе?
5. Какую роль отводил Фрейд воспитанию человека?

Библиографический список

1. *Гуревич П.С.* Теория и практика психоанализа. М., 2000.
2. *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия и наука. М., 1972.
3. *Ницше Ф.* Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990.
4. *Фрейд З.* Тотем и табу. М., 1997.
5. *Фрейд З.* Основной инстинкт. М., 1997.
6. *Фромм Э.* Величие и ограниченность Фрейда. М., 2000.

Темы докладов и рефератов

1. Просветительская модель человека.
2. З. Фрейд как критик просветительской модели человека.
3. Классическое представление о человеческой природе.
4. Неопросветительские варианты истолкования человека.
5. Человеческая природа как антропологическая данность.

*Не говори о счастье, о свободе,
Там, где царит железная судьба.*

Александр Фет

Характер как общественный феномен

Когда человек рождается, он осознает себя индивидом. Он может сказать о себе Я. Но означает ли это, что сформировалась личность? Нет. Я — это изначальная данность. Личность же развивается, обогащается. Человек со слабо развитым Я не способен на ответственное решение, на продуманный поступок. Личность — это целостность и единство.

Проблематика личности многообразна. Это и структура личности, и психологические типы, мотивация и способности, одаренность и темперамент. Социальный характер — это стабильная и четко выраженная система ориентации. В каждом конкретном обществе может оказаться несколько типов ориентации. Однако условия жизни, ценности и вся социальная структура в целом влияют на формы адаптации по-разному.

Социальный характер обозначается Фроммом как стабильная и четко выраженная система ориентации.

Процесс социализации начинается уже с того мгновения, когда индивид определяет себя и свое отношение к другим людям через те или иные формы человеческих отношений. Развитие конкретного типа общения приводит к формированию социального характера.

Структура личности определяет не только мысли и чувства человека, но и его действия. Заслуга этого открытия принадлежит З. Фрейдю. Однако Э. Фромм считал, что его теоретическое обоснование неверно. То, что деятельность человека обуславливается преобладающими тенденциями структуры личности, совершенно очевидно у невротиков. Когда человек испытывает потребность считать окна домов или камни на мостовой, нетрудно понять, что в основе этой потребности лежат какие-то принудительные внутренние влечения. Действия же нормального человека, как можно подумать,

определяются лишь разумными соображениями и условиями реальной жизни.

Однако с помощью методов наблюдения, введенных психоанализом, удалось установить, что и так называемое рациональное поведение в значительной степени определяется структурой личности индивида. Какова функция социального характера в служении индивиду и обществу? В том случае, если характер более или менее совпадает с социальным характером, доминантные стремления индивида побуждают его делать именно то, что необходимо и желательно в специфических социальных условиях его культуры.

Скажем, человек одержим страстью к накоплению и отвращением к любому излишеству. Такая черта характера может быть весьма полезна ему, если он мелкий лавочник, вынужденный к бережливости или... советский служащий. Вот отрывок из фельетона Ильфа и Петрова «Широкий размах»:

Вечером, сидя за чаем, Семен Семенович со скучающим видом слушал жену, которая что-то записывала на бумажке и радостно говорила:

— Будет очень хорошо и дешево. Четыре бутылки вина, литр водки, две коробочки анчоусов, триста граммов лососины и ветчина. Потом я сделаю весенний салат со свежими огурцами и сварю кило сосисок.

— Здравствуйте.

— Ты, кажется, что-то сказал?

— Я сказал: здравствуйте.

— Тебе что-нибудь не нравится? — забеспокоилась жена.

— Да, кое-что, — сухо ответил Семен Семенович. — Мне, например, не нравится, что каждый огурец стоит один рубль пять копеек.

— Да ведь на салат пойдет всего два огурчика.

— Да, да, огурчики, лососина, анчоусы. Ты, знаешь, во сколько все это станет?

— Я тебя не понимаю, Семен. Мои именины, придут гости, мы уже два года ничего не устраивали, а сами постоянно у всех бываем, просто неудобно.

— Почему неудобно?

— Потому что невежливо.

— Ну, ладно, — сказал Семен Семенович томно. — Дай список. Так вот, все это мы вычеркиваем. Остается... собственно, ничего не остается. А купи ты, Катя, вот что. Купи ты, Катя, бутылку водки и сто пятьдесят граммов сельдей. И все.

— Нет, Семен, так невозможно.

— Вполне возможно. Каждый тебе скажет, что селедка — это классическая закуска. Даже в литературе об этом где-то есть, я читал.

- Семен, это будет скандал.
- Хорошо, хорошо, в таком случае приобрети еще коробку шпрот. Только не бери ленинградских шпрот, а требуй тульских. Они хотя и дешевле, но значительно питательнее.
- Можно подумать, что мы нищие! — закричала жена.
- Мы должны строить свою жизнь на основах строжайшей экономии и рационального использования каждой копейки, — степенно ответил Семен Семенович.
- Ты получаешь тысячу рублей в месяц. К чему прибедняться?
- Катя, я не вор и не растратчик и не обязан кормить на свои трудовые деньги банду жадных знакомых.
- Тьфу!
- Я оставляю твой выпад без внимания. У меня есть бюджет, и я не имею права выходить за его рамки. Понимаешь, не имею права!
- И в кого ты такой сквалыга уродился? — сказала жена, обращаясь к стене.
- Ругай меня, ругай, — сказал Семен Семенович, — но предупреждаю, что финансовую дисциплину я буду проводить неуклонно, что бы ты там ни говорила.
- Говорила и будут говорить, — закричала жена. — Коля уже месяц ходит в рваных ботинках.
- При чем тут Коля?
- При том тут Коля, что он наш сын.
- Ладно, ладно, не кричи! Купим этого пирату ботинки. С течением времени! Ну, что там еще надо? Говори уж скорее. Может быть рояль надо купить, арфу?
- Арфу не надо, а табуретку на кухню надо.
- Табуретку! — завизжал Семен Семенович. — Зачем табуретку? Чего уж там! Купим для кухни сразу кожаную мебель! Всего только пятнадцать тысяч. Нет, Катенька, я наведу в доме порядок.
- И он долго еще объяснял жене, что пора уже покончить с бессмысленными тратами, пирами и тому подобным безудержным разбрасыванием и разбазариванием социалистической копейки.
- Спал он спокойно¹.

Наряду с этой экономической функцией черты личности имеют и другую, не менее важную функцию — чисто психологическую. Человек, для которого накопительство оказывается потребностью, коренящейся в его личности, получает и более глубокое психологическое удовлетворение от возможности поступать в соответствии с данной потребностью. Он выигрывает не только экономически, но и психологически.

¹ Ильф И. и Петров Е. Собр. соч. в 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 47—48.

В этом легко убедиться, понаблюдав, например, за женщиной из низов среднего класса, на рынке: сэкономив на рынке два цента, отмечает Фромм, она будет так же счастлива, как человек с другим типом личности, испытавший чувственное наслаждение. Такое психологическое удовлетворение появляется у человека не только тогда, когда он сам поступает в соответствии со стремлениями, коренящимися в структуре его характера, но и когда читает или когда слушает изложение близких ему (по этой причине) идей.

Для авторитарной личности чрезвычайно притягательна идеология, изображающая природу как могучую силу, которой следует покоряться, содержащая садистские описания политических событий. Читая или слушая это, человек с таким типом личности получает психологическое удовлетворение.

Итак, для нормального человека субъективная функция его характера состоит в том, чтобы направлять его действия в соответствии с его практическими потребностями и давать ему психологическое удовлетворение от его деятельности. Если рассматривать социальный характер с точки зрения его функции в общественном процессе, то мы должны начать с того же утверждения, какое было сделано по поводу функции социального характера для индивида. Приспосабливаясь к социальным условиям, человек развивает в себе те черты характера, которые побуждают его *хотеть* действовать именно так, как ему *приходится* действовать.

Тогда как структура личности большинства людей в данном обществе, т.е. их социальный характер, приспособлена к объективным задачам, которые индивид должен выполнять в этом обществе, психологическая энергия людей превращается в производительную силу, необходимую для функционирования этого общества, психологическая энергия людей превращается в производительную силу, необходимую для функционирования всего общества.

Обратимся к примеру с интенсивностью труда. Современная промышленная система требует, чтобы основная часть человеческой энергии была направлена на работу. Если бы люди работали только под давлением внешней необходимости, то возникал бы разрыв между тем, чего им хочется, и тем, что они должны делать. Это снижало бы производительность труда.

Но динамическая адаптация личности к социальным требованиям приводит к тому, что энергия приобретает формы, побуждающие ее действовать в соответствии со специфическими требованиями экономики. Современного человека не приходится заставлять работать так интенсивно, как он это делает. Вместо внешнего принуждения в нем существует внутренняя потребность в труде, имеющем важное значение для человека как личности. Иными словами, вме-

сто подчинения открытой власти человек создал в себе внутреннюю власть — совесть или долг, — которая управляет им так эффективно, как никогда не смогла бы управлять ни одна внешняя власть.

Таким образом, социальный характер преобразует внешнюю необходимость во внутреннюю потребность индивидов и тем самым мобилизует человеческую энергию на выполнение задач данной социально-экономической системы. Если в характере уже развились определенные потребности, то соответствующее им поведение одновременно дает и психологическое удовлетворение, и практическую пользу в плане материального успеха. Когда общество обеспечивает индивиду удовлетворение в обеих этих сферах одновременно, можно считать, что налицо ситуация, в которой психологические силы цементируют социальную структуру.

Однако рано или поздно возникает разрыв: традиционный склад характера еще существует, но возникают новые экономические условия, при которых прежние черты личности становятся бесполезными. Люди стремятся действовать в соответствии со своим складом характера, но при этом либо их поведение превращается в помеху для достижения экономических целей, либо они просто не в состоянии действовать согласно своей «природе».

Фромм разъяснил это положение на примере структуры личности прежнего среднего класса в странах с жесткой классово-обособленностью, таких как Германия. Добродетели прежнего среднего класса — экономность, бережливость, осторожность, недоверчивость — в современном бизнесе гораздо менее ценны, чем такие, как инициативность, способность к риску, агрессивность.

Даже если эти старые добродетели кое-где и полезны, как в случае с мелким лавочником, то возможности мелкого предпринимательства настолько сузились, что лишь меньшинство сыновей прежнего среднего класса может успешно «использовать» свои традиционные черты характера в экономической деятельности. Воспитание развило в них черты характера, которые в свое время были приспособлены к социальным условиям существования их класса. Но экономическое развитие шло быстрее, нежели развитие характера, и разрыв между эволюцией экономической и эволюцией психологической привел к тому, что в процессе обычной экономической деятельности психологические потребности уже не удовлетворяются.

Однако эти психологические потребности существуют, и приходится искать какие-то другие способы их удовлетворения. Тогда узкоэгоическое стремление к собственному преимуществу, характерное для низов среднего класса, переходит из личной плоскости в плоскость национальную. Садистские импульсы, прежде находившие применение в конкурентной борьбе, усиленные фрустрацией в эко-

номической сфере, выходят на общественно-политическую арену, а затем, освободившись от каких-либо ограничений, находят удовлетворение в политических преследованиях и в войне.

Многие психологи считают метод воспитания в раннем детстве и технику обучения подростка причиной развития определенного характера. Термин «воспитание» можно определять по-разному, но с точки зрения социального процесса функция воспитания, очевидно, состоит в том, чтобы подготовить индивида к выполнению той роли, которую ему предстоит играть в обществе. То есть воспитание должно формировать характер таким образом, чтобы его собственные стремления совпадали с требованиями его социальной роли.

Система воспитания в любом обществе не только выполняет эту функцию, но и определяется ею. Поэтому структуру общества и структуру личности членов этого общества, согласно Э. Фромму, нельзя объяснять воспитанием, принятым в данном обществе. Наоборот, само воспитание членов общества, система воспитания объясняется требованиями, вытекающими из социально-экономической структуры данного общества. Однако методы воспитания чрезвычайно важны: их можно рассматривать как средства, с помощью которых социальные требования преобразуются в личные качества людей. И хотя методы воспитания не являются причиной формирования определенного социального характера, они тем не менее служат одним из механизмов, формирующих его.

Фрейд показал, что на формирование личности решающее влияние оказывают самые ранние переживания ребенка. Однако если это верно, то как понять утверждение, что ребенок, имеющий очень мало контактов с обществом, тем не менее формируется обществом? Ответ состоит в том, что родители — за редким исключением — не только применяют методы (способы) воспитания, широко распространенные в их обществе, но и собственной личностью представляют социальный характер своего общества как класса.

Человек меняется в связи с потребностями экономической и социальных структур общества. Но его приспособляемость не безгранична. Кроме определенных физиологических потребностей, удовлетворение которых является жизненно важной необходимостью, существуют еще и неотъемлемые психологические свойства человека, которые также нуждаются в удовлетворении.

Процесс социализации, по Э. Фромму, начинается уже с того мгновения, когда индивид определяет себя и свое отношение к другим людям через специфические способы и формы человеческих отношений. Развитие той или иной формы общения приводит к формированию социального характера, т.е. стабильной и четко выраженной системы ориентации. Соответственно пяти способам

социализации (мазохизм, садизм, деструктивность, конформизм, любовь) возникают и пять форм приспособления к обществу: рецептивная, эксплуататорская, накопительская, рыночная и продуктивная ориентации.

В каждом конкретном обществе может оказаться несколько типов ориентации. Однако условия жизни, ценности и вся социальная структура в целом влияют на формы адаптации по-разному. Например, одно может активно выявлять и культивировать конформизм, другое — эксплуатирующий тип поведения.

Рецептивный характер

В концепции Э. Фромма: специфическая психологическая и ценностная ориентация, когда человек полагает, что источник всех благ находится во внешнем мире. Как правило, человек этой мировоззренческой установки считает, что единственный путь обрести желаемое, будь то нечто материальное или какое-то чувство, знание, удовольствие, — это получить их извне. В таком случае проблема любви сводится к тому, чтобы «быть любимым», а не любить самому. Такие люди неразборчивы в выборе любовных партнеров, поскольку быть любимым для них является настолько захватывающим переживанием, что они отдаются любому, кто дает им любовь или, по крайней мере, нечто похожее на нее.

Люди рецептивной ориентации, как показал Э. Фромм, крайне чувствительны к уходу от них или резкому разрыву отношений с ними со стороны любимых ими. В сфере мышления рецептивная ориентация обнаруживается аналогичным образом. Если такие люди умны, то они будут лучшими слушателями, поскольку их ориентация связана с поглощением идей, а не с их выработкой. Представленные самим себе, они чувствуют себя несостоятельными.

Важным средством людей рецептивной ориентации является поиск кого-нибудь, кто дал бы им требуемую информацию, вместо того чтобы приложить хотя бы минимум усилий и получить ее самостоятельно. Если же они религиозны, то их понимание Бога таково, что все, чего они ожидают, они ожидают от Бога, а не от собственной деятельности. И даже если они не религиозны, то все равно их отношение к людям или к общественным институтам такое же. Они всегда ищут доброго волшебника. К руке вечно дающей такие люди всегда испытывают особое чувство преданности и постоянно переживают страх ее утраты. Но поскольку они нуждаются в поддержке многих, чтобы чувствовать себя в безопасности, постольку они вынуждены проявлять преданность большинству лю-

дей. Им трудно сказать «нет», и они легко в подтверждение своей преданности дают обещание. Но постигающий их вследствие этого паралич критической способности делает их в высшей степени зависимыми от других.

Люди такой ориентации зависимы не только от авторитетных личностей в областях знания или деятельности, но и вообще от людей, оказывающих им хоть какую-то поддержку. В одиночестве они чувствуют себя совсем потерянными, ибо не в состоянии ничем заниматься без посторонней помощи. Их беспомощность особенно проявляется в тех делах, которые по самой своей природе требуют самостоятельности, и в первую очередь — в деле принятия решений и несения ответственности за них. Что же касается межличностных отношений, то они спрашивают совета именно у тех, по поводу кого необходимо принять какое-либо решение.

Люди рецептивной ориентации любят хорошо поесть и выпить. Для того чтобы справиться с волнением или подавить депрессию, они все время что-нибудь едят или пьют. Наиболее выразительная черта их лица — это их рот: губы полуоткрыты так, словно они все время готовятся к принятию пищи. И даже в их снах сытость часто символизирует для них любовь, а голод — депрессию и разочарование.

В целом лица с рецептивной ориентацией обладают оптимистическим мировоззрением и дружелюбием. Они испытывают определенное доверие к жизни, но впадают в состояние тревоги и даже безумия, если «источник их поддержки» находится под угрозой. Они часто бывают сердечны и испытывают искреннее желание помочь другим, но при этом предполагают определенную поддержку со стороны тех, кому оказывают благорасположение.

Эксплуататорский характер

В концепции Фромма носителями такого характера являются люди, специфическая психологическая и ценностная ориентации которых позволяет им не ожидать помощи от других как дара, а отбирать ее силой или обманом.

Э. Фромм подчеркивал, что эксплуататорская ориентация, подобно рецептивной, основана на допущении (постулате), что источник всех благ находится вовне, и все, что человеку хотелось бы получить, он должен искать именно там, а вовсе не добиваться собственными силами. Эксплуататорская функция обнаруживается во всех сферах деятельности.

В области любви и чувств люди такой ориентации имеют тенденцию захватывать и уворовывать. Они испытывают влечение только к

тем, кого можно отнять у другого. Привлекательность для них обусловлена привязанностью человека к кому-то другому. Они, как правило, не влюбляются в тех, кто не принадлежит никому.

То же проявляется и в отношении интеллектуальной деятельности. Такие люди стремятся не продуцировать идеи, а красть их. Это может быть сделано грубо — в виде плагиата либо более тонко — путем словесного варьирования в разных формах чужой идеи, а затем преподнесения ее как своей собственной. Поразительно, как часто многие достаточно интеллектуальные люди поступают таким образом, тогда как, положись они на собственные возможности, могли бы иметь и свои оригинальные идеи.

Недостаток собственных оригинальных идей или независимых результатов у одаренных в других отношениях людей объясняется скорее типом ориентации их характера, чем врожденным недостатком оригинальности. То же следует сказать и об их отношении к материальным вещам: вещи, которые можно отнять у других, всегда кажутся привлекательнее и лучше, чем свои собственные. Они эксплуатируют всех и вся, от кого или чего только они могут извлечь что-нибудь для себя. Их девиз: «Краденое всегда слаще». Поскольку они стремятся использовать людей, постольку они «любят» только тех, кто явно или неявно может быть объектом эксплуатации, и получают максимум, выжимая из этих людей все до последней капли. Ярким примером такого типа ориентации могут быть клептоманы, которым нравятся лишь краденые вещи, хотя у них и есть деньги, чтобы купить их.

Символом эксплуататорской ориентации может быть злобная линия рта. Они часто делают ядовитые замечания в адрес других. Их отношение к другим окрашено смесью враждебности и стремления манипулировать ими. Любой человек является для них объектом эксплуатации и воспринимается только с точки зрения его полезности. Вместо доверительности и оптимизма, свойственных людям с рецептивной ориентацией, эти люди подозрительны, циничны и источают зависть и ревность. Коль скоро их удовлетворяют только те вещи, которые они отнимают у других, то они, как правило, недооценивают то, что есть у них, и переоценивают то, чем обладают другие. Их принцип точно выражен поговоркой: «У соседа всегда лучше».

Рыночная ориентация

Рыночная ориентация в концепции Э. Фромма — это психологическая и ценностная ориентация людей в системе рыночных отношений. Развилась и выкристаллизовалась преимущественно в современную эпоху.

Для того чтобы понять природу рыночной ориентации, по мнению Э. Фромма, следует экономическую функцию рынка в современном обществе рассматривать не только по аналогии с данным типом характера, но и как основу, главное условие развития этого типа характера у современного человека.

Товарообмен — один из наиболее древних экономических механизмов. Однако традиционный местный рынок, каким он был в эпоху его зарождения, существенным образом отличается от современного капиталистического рынка. Торговля на местном рынке давала возможность людям встречаться с целью обмена предметами потребления. Товаропроизводители и покупатели, составляющие, как правило, небольшие группы людей, знакомились между собой, знали друг друга. Спрос был более или менее известен, и товаропроизводители могли производить товара ровно столько, сколько необходимо было для того, чтобы удовлетворить этот спрос.

Современный рынок, напротив, не только не представляет место встречи товаропроизводителей и покупателей, но и характеризуется абстрактным и обезличенным спросом. Ориентацию характера, для которой свойственно отношение к себе и к другим людям как к товару, ценность которого определяется меновой стоимостью, Э. Фромм назвал рыночной ориентацией.

В наше время рыночная ориентация чрезвычайно быстро прогрессирует вместе с развитием нового рынка, рынка личностей — феномен последних десятилетий. Чиновники и коммерсанты, администраторы и врачи, ученые, юристы и артисты — все выходят на рынок. Разумеется, их правовой статус и экономическое положение различны: одни из них свободно зарабатывают, оказывая разного рода услуги или выполняя определенные виды работ, другие ходят на службу и получают жалованье. Но все в равной степени в своем материальном благополучии зависят от тех лиц, кто нуждается в их услугах, либо от тех, у кого (на чьих предприятиях или в чьих учреждениях) они работают.

Э. Фромм показал, что рыночный принцип одинаков и для рынка товаров, и для рынка личностей: на одном на продажу предлагаются товары, на другом — личности. Ценность в обоих случаях выступает лишь как меновая, а потребительная стоимость хотя и необходимое, но все же недостаточное условие. Разумеется, экономическая система, в основе которой лежит рыночный принцип, не могла бы функционировать эффективно, если бы люди не обладали высокими профессиональными качествами, а были бы наделены только приятными личными свойствами.

Даже умение подойти к больному и прекрасно оборудованный офис на Парк-авеню не принесут нью-йоркскому доктору успеха,

если у него не будет необходимого минимума профессиональных знаний и навыков. Однако если мы попытаемся выявить, каков относительный вес квалификации и личностных качеств как условий успеха, то увидим, что лишь в исключительных случаях успех коренным образом зависит от квалификации, а также некоторых других качеств, таких как честность, благопристойность и прямота.

Пропорция между такими предпосылками успеха, как квалификация и личностные качества, с одной стороны, и личностью — с другой, конечно же, варьируется, однако фактор личности всегда играет решающую роль. Успех в большей мере зависит от того, насколько хорошо удастся человеку продать себя на рынке, а это, в свою очередь, зависит от того, насколько он окажется приветливым, элегантно одетым, будет ли он «добр», «агрессивен», «надежен», «честолюбив». Далее, из какой он семьи, к какому клубу принадлежит, знает ли нужных людей и т.п. Люди должны иметь спрос и должны уметь отвечать на него.

Современный человек ощущает себя одновременно и товаром, и продавцом, поэтому его самоуважение зависит от условий, которые он не может контролировать. Если он добивается успеха, то осознает себя достойной личностью а если нет, то считает себя неудачником, и даже ничтожеством. Но дело не только в самоуважении и самооценке, но и в самоидентификации, в ощущении своей независимости. У зрелых и продуктивных личностей чувство самоидентификации возникает в результате понимания, что сам человек является источником своих сил. Это самочувствие кратко можно передать словами: «Я есть то, что я из себя делаю».

При рыночной ориентации человек рассматривает свои силы и возможности как товар, отчужденный от него. Человек и его силы не составляют более единого целого, ибо последние не принадлежат ему, поскольку теперь для него имеет значение не процесс самореализации с помощью этих сил, а всего лишь выгодная продажа их. В условиях рынка его силы становятся отчужденными, отторгнутыми от него, превращаясь в предмет использования и оценки со стороны других. Тем самым его чувство самоидентификации так же колеблется, как чувство самоуважения. Оно зависит от той суммы ролей, которые человеку приходится играть: «Я таков, каким вы хотите меня видеть».

Норвежский драматург *Г. Ибсен* (1828—1906) в «Пер Гюнте» выразил это состояние так: Пер Гюнт, пытаясь найти себя, обнаруживает, что он подобен луковице, в которой много слоев, но нет сердцевины. Но человек не может жить без самоидентификации, и он вынужден самоутверждаться, опираясь на мнение о нем других, а не на собственные силы. Его престиж, статус, успех, факт, что его

знают как такого и такого-то, — все это заменяет его подлинное чувство самоидентификации. Такое положение делает человека крайне зависимым от того, как смотрят на него другие, и заставляет его играть именно ту роль, в которой он пользуется наибольшим успехом. Если я и мои силы существуют порознь, тогда, безусловно, мое Я утверждается ценой, которую мне дают другие, а не «назначаю» Я сам. Когда пренебрегают человеческой индивидуальностью, тогда отношения между людьми неизбежно становятся поверхностными, неглубокими: ведь люди взаимодействуют уже не как личности, а как взаимозаменяемые товары. Люди либо не позволяют себе, либо просто не в состоянии относиться друг к другу как к имеющим в себе нечто уникальное, «особенное».

Однако рынок создает своеобразный тип товарищества. Каждый включен в одну и ту же конкурентную битву, разделяет одни и те же стремления к успеху. Все встречаются с одинаковыми или аналогичными условиями рынка (по крайней мере, они так думают). Каждый хорошо представляет, что чувствует другой, поскольку все они пребывают в одной лодке. Каждый сам по себе боится неудачи и жаждет улыбки судьбы. Никого не щадят, но ни от кого и не ждут пощады в этой борьбе.

Рыночной ориентацией, по мнению Фромма, охвачена не только сфера чувств, но и сфера мышления. Именно мышление обеспечивает быстроту реакции, возможность быстро овладеть ситуацией и успешно ориентироваться в ней. Существующая система образования направлена на развитие смысленности, сообразительности, рассудка, но не разума.

Рецептивная, накопительская и эксплуататорская ориентации имеют одну общую черту: каждая из них, будучи доминирующей в качестве формы человеческих отношений, выступает специфической характерной чертой человека. Между тем рыночная ориентация не развивает каких-либо качеств, потенциально заложенных в человеке (в противном случае мы приходим к абсурдному утверждению, что ничто есть также черта человеческого характера).

Сокровенная природа рыночной ориентации заключается в том, что она не направлена на развитие какого-то специфического и постоянного вида отношений. Именно чрезвычайная изменчивость этих отношений — единственная постоянная черта данного типа ориентации. При рыночной ориентации у человека на каждый момент развиваются именно те качества, которые могут быть проданы на рынке с наибольшим успехом. То есть не какая-то постоянная, доминирующая черта в характере человека, а именно пустота, которая максимально быстро может быть заполнена любым из требуемых на данный момент качеств.

Однако это даже не черта в собственном смысле слова, а всего лишь роль, претендующая быть качеством, чертой, быстро уступающей место другой роли, если последняя более желательна. К примеру, порой в качестве желаемой черты оказывается респектабельность. Продавцы в определенных сферах торгового бизнеса должны производить на публику впечатление своей добросовестностью, спокойствием и рассудительностью, что было подлинным качеством многих бизнесменов XX в.

Сегодня существует спрос на людей, которые внушают доверие, поскольку они выглядят так, будто действительно обладают таким качеством. То, что человек продает на рынке личностей, — это его способность играть свою роль, а что за человек скрывается за этой ролью, не имеет значения и никого не интересует. Да и сам он заинтересован не в том, чтобы быть действительно правдивым и искренним, а только в том, что эти качества могут дать ему на рынке.

Предпосылкой рыночной ориентации является пустота, т.е. отсутствие каких-либо определенных качеств, не подверженным изменениям, ибо любая постоянная черта характера в один прекрасный день может вступить в конфликт с требованиями рынка. Разумеется, не все роли можно приспособить к особенностям характера человека. А тогда с ними надо распрощаться — не с ролями, конечно, а с особенностями характера. Личность с рыночной ориентацией должна быть свободна и еще раз свободна от всяких индивидуальных особенностей.

Рыночная ориентация, считал Э. Фромм, вышла не из недр культуры XVIII—XIX вв., она определено продукт нашего времени. Ведь именно в наше время упаковка, ярлык, марка стали символами не только товаров, но и людей. «Евангелие от труда» утратило свое влияние, главным стало «Евангелие от продажи». В феодальную эпоху социальная мобильность чрезвычайно ограничена, а следовательно, и возможность реализации своих сил — не здесь, так там — была ограниченной, что явно не способствовало личному преуспеванию.

В условиях рыночной конкуренции социальная мобильность значительно возросла. Если человек выполнил взятые на себя обязательства, он вполне мог преуспеть в своей карьере. Сегодня возможность индивида, в одиночку строящегося свою судьбу, по сравнению с предыдущим периодом значительно сократились. Тот, кто хочет преуспеть в каком-нибудь деле, должен стать членом большой организации, в которой проявится его главное качество — способность играть требуемую роль.

Деперсонализация, пустота, бессмысленность жизни приводят к росту неудовлетворенности, к потребности поиска новых, более

адекватных способов жизни, а также норм, которые вели бы человека к истинно человеческим целям.

Накопительский характер

Человеку, имеющему накопительский характер, присуща специфическая психологическая и ценностная ориентация, связанная с приобретением и бережливостью. В то время как рецептивная и эксплуататорская ориентации одинаковы в том, что направлены на внешний источник получения требуемого для жизни, накопительская ориентация в этом отношении существенно отличается от них.

Все новое, что может быть почерпнуто извне, вызывает у людей этого типа характерное чувство недоверия. Безопасность их основывается на накоплении и сохранении уже накопленного, тогда как траты воспринимаются как угроза. Они как бы ограждают себя от внешнего мира оборонительной стеной; их главная цель — принести как можно больше в свою крепость и как можно меньше вынести из нее. Их скупость одинаково распространяется и на деньги, и на чувства, и на мысли. Любовь для них — это владение, обладание. Они не дают любви, а стараются овладеть возлюбленными. Лица с накопительской ориентацией часто проявляют своеобразную преданность людям и привязанность к воспоминаниям. В силу сентиментальности прошлое видится им как золотые дни. Они держатся за него и с удовольствием предаются воспоминаниям о прошлых чувствах и переживаниях. Они многое знают, но бесплодны и не способны к продуктивному мышлению.

Людей с накопительской ориентацией можно опознать по мимике и жестам. Они молчаливы, их жесты свидетельствуют о замкнутости. Если у людей с рецептивной ориентацией жесты округлы и манящи, а у лиц с эксплуататорской ориентацией агрессивны и резки, то у людей с накопительской ориентацией они угловаты и чопорны, как будто они хотят установить границу между собой и внешним миром.

Другая характерная черта этих людей — приверженность к порядку до педантизма. У них всегда можно наблюдать порядок в вещах, мыслях и чувствах, но, как и в случае с памятью, их аккуратность бывает бесплодной и жесткой. Такой человек не терпит, когда вещи находятся не на привычном для него месте, и автоматически расставляет все по «своим» местам. Внешний мир для него всегда содержит угрозу проникновения за воздвигнутую им границу, а аккуратность означает способ избавления от этой угрозы путем оттал-

кивания и сохранения определенной дистанции по отношению к внешнему миру во избежание возможности его вторжения.

Фанатичная чистоплотность — еще одно проявление потребности человека с накопительской ориентацией очиститься от контактов с внешним миром. Все, что не принадлежит «его» миру, кажется ему опасным и «нечистым», и он постоянно моет руки, моется, совершая что-то вроде ритуала религиозного омовения, предписанного после каждого прикосновения к «нечистым» людям или вещам. Что касается вещей, то они не только должны находиться на своем месте, но и в свое время. Навязчивая пунктуальность, которая тоже есть один из способов избежать угрозы со стороны внешнего мира, — характерная черта людей с данным типом ориентации.

В связи с тем, что внешний мир воспринимается людьми этой ориентации как угроза, то логической реакцией на нее оказывается упрямство. Постоянное «нет» служит почти автоматической защитной реакцией. Такие люди думают, что у них вполне определенный запас сил, энергии, умственных способностей и что этот запас постепенно уменьшается и истощается и практически никогда уже не восстановится. Они не понимают, что живой субстанции присуща функция самовосполнения и что активность и трата сил приводит к их увеличению, тогда как стагнация — к полной парализации.

Для людей с накопительской ориентацией смерть и разрушение представляются более реальными, чем жизнь и рост. Акты творчества — это чудо, о котором они слышали, но в которое не верят. Их самыми высшими ценностям являются порядок и безопасность; их девиз — «Ничто не вечно под луной». Даже близость в отношениях с другими людьми воспринимается как угроза, поэтому безопасность гарантируется либо отдалением от человека, либо его овладением. Люди с этим типом ориентации склонны к подозрительности и обладают своеобразным чувством справедливости, которое, в сущности, может быть выражено словами: «Мое — это мое, ваше — это ваше».

Продуктивный характер

Это — фундаментальное свойство человека, способ его отношения к миру во всех сферах деятельности. Данная ориентация охватывает психические, эмоциональные и сенсорные реакции на других людей, на самого себя и на вещи. Продуктивность есть способность человека применять свои силы, реализуя заложенные в нем возможности. Если мы говорим, что *он* должен приложить *свои* силы, то мы имеем в виду, что он должен быть свободен, а не зависеть от кого-либо, кто контролирует его силы. Мы далее подразумеваем,

что он руководствуется собственным разумом, так как для реализации своих сил надо понимать, каковы они, как и для чего они должны применяться. Продуктивность означает, что человек ощущает себя неким воплощением своих сил и в то же время как бы «актером», т.е. чувствует себя чем-то единым со своими силами (иначе говоря, он есть то, что есть его силы), и в то же время они не скрывают его, как маски, не отчуждаются от него.

Для чего Э. Фромм ввел понятие «продуктивная ориентация»? Дело в том, что со времен классической и средневековой литературы и вплоть до конца XIX в. предпринимались попытки описать представления о том, какими должны быть хороший человек и хорошее общество. Идеи подобного рода отчасти находили выражение в философских и теологических трактатах, отчасти в форме утопий. XX столетие, по мнению Э. Фромма, не блещет наличием таких воззрений. Главное внимание уделяется критическому анализу человека и общества и лишь подразумевается позитивное понимание того, каким должен быть человек. При том что практически никто сегодня не сомневается в полезности и значимости подобного критицизма, в частности, как условия улучшения общества, отсутствие позитивного взгляда на человека и общество привело к печальному результату; человеческая вера в себя и в свое будущее оказалась парализованной.

Современная психология и отчасти психоанализ не являются в этом отношении исключением. З. Фрейд и его последователи дали блестящий анализ невротического характера. Написанный ими клинический портрет непродуктивного типа характера (в терминологии З. Фрейда прегенитального) является вполне точным и исчерпывающим, даже несмотря на то что используемые ими теоретические понятия нуждаются в пересмотре. Но это, повторимся, непродуктивный тип характера.

Что же касается характера нормальной, зрелой, здоровой личности, то он едва-едва обозначен. Этот тип характера, названный Фрейдом генитальным, остался в значительной степени неопределенным и абстрактным понятием. З. Фрейд определил его как структуру характера, свойственного человеку, у которого оральное и анальное либидо утратило свое доминирующее значение. И далее он развивается под влиянием генитальной сексуальности, целью которой служит соединение с лицом противоположного пола. Однако описание генитального характера не идет дальше того утверждения, что это структура характера индивида, способного нормально функционировать в сексуальном и социальном отношениях.

Фромм пытался дать представление о продуктивной ориентации как выражении полноценной личности. У него речь шла о природе

полностью развитого характера и одновременно идеале гуманистической этики. Э. Фромм подчеркивал, что стадия половой зрелости как раз и имеет тот смысл, что человек обретает способность к естественной производительности. Путем соединения спермы с яйцеклеткой зарождается новая жизнь. Но данный тип продуктивности является общим для человека и животного, и лишь способность к материальному производству — свойство сугубо человеческое. Человек не только разумное и социальное животное. Он также и производящее животное, способное преобразовывать материал, данный природой, используя разум и воображение. Однако человек не только *может* производить, он *должен* производить, чтобы жить.

Продуктивность, по Фромму, — это отношение, к которому способен любой человек, если у него нет эмоциональных и психических отклонений. Термин «продуктивный» можно легко спутать с понятием «активный», а продуктивность — с активностью. Хотя эти термины могут выступать как синонимы (например, в аристотелевской концепции активности), тем не менее в современном словоупотреблении термин «активность» часто обозначает прямую противоположность продуктивности. Активность обычно определяется как поведение, которое приносит изменение в существующую ситуацию путем затраты энергии.

Пассивным же человек признается в том случае, если он либо не в состоянии изменить ситуацию или существенно повлиять на нее, либо сам находится под влиянием и воздействием внешних ему сил. Эта общепринятая концепция активности учитывает только актуальную затрату энергии и вызываемые ею изменения. Она не принимает во внимание различия между самой активностью и лежащими в ее основе психическими структурами, которые и составляют условия ее возможности.

Итак, продуктивность есть реализация человеком его потенциальных возможностей, его сил. Способность человека продуктивно использовать свои силы — это его потенция, неспособность — импотенция. Силой разума человек способен проникать в глубь явлений, понимать их сущность. Силой любви он способен преодолевать преграды, отделяющие людей друг от друга. Силой воображения он может представить себе нечто еще не существующее, планировать и осуществлять задуманное. Тогда же, когда у человека оказывается недостаточно этих сил, его отношение к миру постепенно превращается в желание доминировать, оказывать давление на других людей, т.е. относиться к ним так, как если бы они были вещами. Доминирование связано со смертью, потенция — с жизнью. Доминирование вытекает из импотенции и, в свою очередь, усиливает ее, ибо

если человек принуждает кого-то служить ему, то его собственная продуктивность неизбежно парализуется.

Что же представляет собой продуктивное отношение человека к миру? Отношение к миру может быть двояким: *репродуктивное*, когда восприятие действительности остается всегда одним и тем же, вроде фильма, бесконечно воспроизводящего во всех деталях отснятый материал (хотя даже простое репродуктивное восприятие требует активной работы ума), и *генеративное*, при котором осуществляется оживляющее и преобразующее постижение мира с помощью спонтанной активной работы умственных и эмоциональных сил человека. Каждому человеку в той или иной мере свойственны оба этих способа отношения к миру, однако диапазон между ними весьма широк. Временами какой-то из них атрофируется, а другой предельно активизируется, и тогда изучение крайних проявлений второго представляет собой лучший из возможных подходов к пониманию его сущности. В свою очередь, при временном атрофировании второго удается лучше изучить первый тип отношения к миру.

Нашей культуре, по мнению Фромма, весьма свойственна относительная атрофия генеративной способности. Человек может осознавать некую реальность такой, как она есть (или так, как принято в данной культуре), но он не в состоянии привести в нее что-либо новое, оживить ее по-своему, исходя из собственного восприятия. Такой человек — «реалист» в буквально смысле слова. Он видит все, что можно увидеть на поверхности явлений, но не способен проникнуть за пределы видимого, в их сущность и ментальным взором увидеть невидимое. Он видит детали, но не целое, деревья, но не лес. Действительность для него лишь совокупность того, что выступает в явном материальном виде. Нельзя сказать, что такой человек обладает небогатым воображением, что его воображение функционирует как вычислительная машина, комбинирующая уже известное и существующее, выводя таким образом свои последующие действия.

Человек, утративший способность воспринимать действительность, — это душевнобольной. Психотик строит свой собственный внутренний мир, в существовании которого уверен, как в истинной реальности, а то, что воспринимается всеми, для него не существует. Человек, который видит предметы, не существующие в действительности, но являющиеся целиком и полностью продуктом его большого воображения, страдает галлюцинациями. Все происходящее он интерпретирует на языке собственных ощущений, независимо от реальной действительности или мало считаясь с нею. Из сознания психотической личности реальная действительность как бы стирается, а ее место занимает внутренний мир больного.

Реалист, как разъяснил Э. Фромм, видит лишь внешность вещей, только мир явлений. Он фотографически запечатлевает их в своем мозгу и может действовать с вещами и людьми только так, как они представлены на этой картинке. Душевнобольной не в состоянии видеть мир, как он есть на самом деле; он воспринимает его только как символ и отражение собственного внутреннего мира. В сознании больного и мир предстает больным. Болезнь психотика, утратившего реальный контакт с внешним миром, приводит к тому, что его действия становятся социально неадекватными. Болезнь «реалиста» обедняет его как человека. Он способен вполне успешно функционировать в обществе, но его видение действительности настолько искажено из-за отсутствия способности проникать в глубь явлений и видеть их в перспективе, что заставляет его заблуждаться в тех случаях, когда от него требуется нечто большее, чем просто манипулирование непосредственно данным или достижение ближайших целей. Реализм хотя и кажется прямой противоположностью психотизму, на самом деле дополняет его.

Истинной противоположностью реализму и психопатизму является продуктивность. Нормальный человек воспринимает мир таким, каков он есть, и одновременно оживляет его, обогащает его своими силами, способностями. Если одна из этих двух способностей атрофирована, можно точно сказать, что человек болен. Однако нормальный, здоровый человек обладает, как считал Э. Фромм, обеими способностями, несмотря на то что их относительный вес у каждого различен. Наличие обеих — репродуктивной и генеративной — способностей составляет необходимое условие продуктивности. Это два полюса, взаимодействие которых и есть живительный источник продуктивности, Продуктивность — не сумма или комбинация обеих способностей, а нечто новое, возникающее в результате их взаимодействия.

Итак, Э. Фромм описывал продуктивность как особый способ отношения человека к миру. Но возникает вопрос, существует ли нечто такое, что продуктивная личность создает, и если существует, то что оно представляет собой? Утверждая, что человеческая продуктивность может создавать материальные ценности, произведения искусства, системы мышления, мы должны признать и другое: гораздо более важным объектом продуктивности оказывается сам человек. Однако трагедия человека отчасти заключается в том, что его развитие никогда не завершается. Даже при наиболее благоприятных условиях человек реализует лишь часть своих возможностей, ибо он успевает умереть прежде, чем «полностью родится».

Фромм считал, что в поэтической форме концепция продуктивной деятельности замечательно выражена И.В. Гёте и Г. Ибсенем.

Фауст — символ вечных поисков человеком смысла жизни. Ни наука, ни удовольствие, ни могущество, ни даже красота не дают ответа на вопрос: в чем же смысл человеческой жизни? Единственным ответом, по мнению Гёте, может быть такой: деятельность та, что равносильна добру.

Если в образе Фауста выражена вера в человека, присущая всем прогрессивным мыслителями XVIII—XIX вв., то образ Пер Гюнта, написанный Г. Ибсенем во второй половине XIX в., олицетворял собой критический взгляд на современного человека и его отношение к действительности. Можно было бы дать пьесе «Пер Гюнт» подзаголовок: «Современный человек в поисках самого себя». Пер Гюнт был убежден, что, действуя энергично с целью достижения богатства и успеха, он все делает для себя, ради пользы своей жизни. Он живет по принципу «Будь сам по себе», провозглашенному Троллем, а не в соответствии с принципом человеческой морали «Будь самим собой».

Но в конце жизни он вдруг обнаруживает, что именно его страсть к приобретательству, его эгоизм не позволили ему полностью реализоваться, стать тем, чем он должен стать, если бы его деятельность была направлена на реализацию и развитие его возможностей и способностей. Нереализованные возможности Пер Гюнта предьявляют ему обвинение в грехе небрежения и даже отказе от творческой личностной деятельности, что и привело его в конце концов к краху.

Теперь следует поставить вопрос: какова функция социального характера в плане служения индивиду и обществу? В первом случае ответ прост. Если характер индивида более или менее совпадает с социальным характером, то доминантные стремления индивида побуждают его делать именно то, что необходимо и желательно в специфических социальных условиях его культуры.

Если рассматривать социальный характер с точки зрения его функции в общественном процессе, то мы должны начать с того же утверждения, какое было сделано по поводу функции социального характера для индивида: приспособляясь к социальным условиям, человек развивает в себе те черты характера, которые побуждают его хотеть действовать именно так, как ему приходится действовать. Если структура личности большинства людей в данном обществе, т.е. социальный характер, приспособлена к объективным задачам, которые индивид должен выполнять в этом обществе, то психологическая энергия людей превращается в производительную силу, необходимую для функционирования этого общества. Рассмотрим снова пример с интенсивностью труда. Наша современная промышленная система требует, чтобы основная часть нашей энергии была на-

правлена в работу. Если бы люди работали только под давлением внешней необходимости, то возникал бы разрыв между тем, чего им хочется, и тем, что они должны делать; это снижало бы производительность их труда.

Как мы видели, если в характере уже развились определенные потребности, то соответствующее этим потребностям поведение одновременно дает и психологическое удовлетворение, и практическую пользу в плане материального успеха. Пока и поскольку общество обеспечивает индивидууму удовлетворение в обеих этих сферах одновременно, налицо ситуация, в которой психологические силы цементируют социальную структуру. Однако рано или поздно возникает разрыв.

Тогда узкоэгоистическое стремление к собственному преимуществу, характерное для низов среднего класса, переходит из личной плоскости в национальную. Психологические силы, слившись с раздражением, вызванным общей фрустрирующей ситуацией, превратились из цемента, скреплявшего общественный строй, в динамит, который и использовали группы, стремившиеся разрушить политическую и экономическую структуру демократического общества.

До сих пор мы не касались роли воспитания в формировании социального характера, но многие психологи считают методы воспитания в раннем детстве и технику обучения подростка причиной развития определенного характера. Прежде всего нужно уточнить, что мы называем воспитанием. Этот термин можно определить по-разному, но с точки зрения социального процесса функция воспитания, очевидно, состоит в том, чтобы подготовить индивида к выполнению той роли, которую ему предстоит играть в обществе. То есть воспитание должно сформировать его характер таким образом, чтобы он приближался к социальному характеру, чтобы его собственные стремления совпадали с требованиями его социальной роли.

Система воспитания в любом обществе не только выполняет эту функцию, но и определяется ею; поэтому структуру общества и структуру личности членов этого общества нельзя объяснять воспитанием, принятым в данном обществе. Наоборот, само воспитание членов общества, система воспитания объясняется требованиями, вытекающими из социально-экономической структуры данного общества. Однако методы воспитания чрезвычайно важны, их можно рассматривать как средства, с помощью которых социальные требования преобразуются в личные качества людей. Хотя методы воспитания и не являются причиной формирования определенного социального характера, они служат одним из механизмов, формирующих этот характер. В этом смысле знание и понимание воспитательных методов — важная составная часть общего анализа каждого общества.

Только что сказанное справедливо и в отношении семьи, которая является одним из секторов воспитательного процесса. Родители передают ребенку то, что можно назвать психологической атмосферой, духом общества; передают уже одним тем, что они таковы, каковы они есть, они — представители этого духа. Таким образом, семью можно считать психологическим агентом общества.

Утверждая, что социальный характер формируется образом жизни, следует вернуться к проблеме динамической адаптации. Верно, что человек меняется в связи с потребностями экономической и социальной структуры общества, но верно и то, что его приспособляемость не безгранична. Кроме определенных физиологических потребностей, удовлетворение которых является императивной необходимостью, существуют еще и неотъемлемые психологические свойства человека, которые также нуждаются в удовлетворении, фрустрация которых вызывает соответствующие реакции. Что же это за свойства? По-видимому, реализация способностей, возникших у человека в ходе истории, например, способности к творческому и критическому мышлению, «тонким» эмоциональным и чувственным переживаниям. Каждая из этих способностей имеет собственную динамику. Однажды возникнув в процессе эволюции, все они стремятся к тому, чтобы проявиться. Эти тенденции могут фрустрироваться и подавляться, но такое подавление приводит к новым реакциям, в частности, к появлению разрушительных и симбиотических стремлений. Далее, эта общая тенденция к росту, которая является психологическим эквивалентом аналогичной биологической тенденции, вероятно, приводит к таким специфическим тенденциям, как стремление к свободе и ненависть к угнетению, поскольку свобода — основное условие любого роста. Опять-таки стремление к свободе может быть подавлено, исчезнуть из сознания индивида, но и в этом случае оно продолжает существовать в потенциальной форме, заявляя о своем существовании сознательной или подсознательной ненавистью, всегда сопровождающей такое подавление.

Как уже было сказано, у нас есть также основания предполагать, что стремление к справедливости и правде является столь же неотъемлемым свойством человеческой природы, хотя и оно может быть подавлено и извращено, как и стремление к свободе. Было бы просто, если бы мы могли опереться на религиозную или философскую доктрину, объясняющую наличие таких тенденций либо верой, что человек создан по образу и подобию божьему, либо соответствующим законом природы. Но строить нашу аргументацию на таких объяснениях мы не можем. Как мы полагаем, единственный способ объяснить это стремление к справедливости и правде состоит в анализе всей истории человека — как истории общества, так и

истории индивида. При таком анализе мы обнаружим, что для всех слабых справедливость и правда являются важнейшим оружием в их борьбе за свободу и развитие. Мало того, что на протяжении всей истории большинство человечества было слабой стороной, вынужденной защищаться от более сильных групп, подавлявших и эксплуатировавших его; каждый отдельный человек тоже проходит в своем развитии — в детстве — через такой период бессилия. Мы полагаем, что в этом состоянии бессилия и возникают такие черты, как чувство справедливости и правды, превращаясь в потенциальную способность, присущую человеку вообще. Мы приходим, таким образом, к пониманию того факта, что, хотя личность формируется основными условиями жизни, хотя не существует биологически обусловленной природы человека, человеческая природа имеет собственную динамику, которая является активным фактором в эволюции социального процесса. Мы еще не можем точно определить с точки зрения психологии, в чем именно состоит эта человеческая динамика, но мы должны признать, что она существует. Стараясь избежать ошибочных биологических и метафизических концепций, мы не должны впасть в столь же серьезную ошибку социологического релятивизма, который рассматривает человека как простую марионетку, управляемую нитями социальных условий. Неотъемлемое право человека на свободу и счастье основано на внутренне присущих ему свойствах: на его стремлении к жизни, развитию и реализации способностей, возникших у него в процессе исторической эволюции.

Здесь уместно повторить, в чем состоят важнейшие различия между психологическим подходом, развитым в этой книге, и точкой зрения Фрейда. Первое различие состоит в том, что Фрейд считает человеческую природу обусловленной главным образом исторически, хотя и не следует преуменьшать значения биологических факторов, так что проблема никак не обусловлена в терминах противопоставления биологических и культурных факторов.

Второе различие состоит в том, что Фрейд полагал, будто человек является «вещью в себе», закрытой системой; будто природа наделила его определенными биологически обусловленными стремлениями и развитие личности является лишь реакцией на удовлетворение или фрустрацию этих стремлений. Однако основной подход к изучению человеческой личности должен состоять в понимании отношения человека к миру, другим людям, природе и к себе самому. Человек изначально является социальным существом, а не самодостаточным, как полагал Фрейд, и испытывающим лишь вторичную потребность в других людях ради удовлетворения своих инстинктивных потребностей. Поэтому мы убеждены, что в основе

индивидуальной психологии лежит психология социальная, или, по определению Салливена, психология межличностных отношений; ключевая проблема психологии состоит не в удовлетворении или фрустрации отдельных инстинктивных стремлений, а в отношении индивида к миру. Что происходит с инстинктивными стремлениями человека — это отнюдь не вся проблема человеческой личности, а лишь часть общей проблемы его взаимосвязи с миром. Поэтому, с нашей точки зрения, потребности и стремления, возникающие из отношений индивида к другим людям, такие как любовь, ненависть, нежность, симбиоз, — это основные психологические явления; по Фрейду, они представляют собой лишь вторичные явления, результат фрустрации или удовлетворения инстинктивных потребностей.

Различие между биологическим подходом Фрейда и социальным подходом особенно важно в вопросах теории личности. Фрейд и вслед за ним, опираясь на его открытие, Абрахам, Джонс и другие полагали, что младенец испытывает наслаждение в так называемых эrogenных зонах (рот и анальное отверстие) в связи с процессами кормления и испражнения, что в результате чрезмерной стимуляции или фрустрации (или за счет врожденной повышенной чувствительности) эти эrogenные зоны сохраняют характер либидо и в последующие годы, когда при нормальном развитии главная роль должна перейти к генитальной зоне; что эта задержка, фиксация на прегенитальном уровне ведет к сублимациям и комплексам реакций, которые и входят в структуру личности, становясь составными частями характера.

Наблюдения Фрейда очень важны, но он дал им неправильное толкование. Он верно понял необузданную и иррациональную природу «оральных» и «анальных» черт личности. Он понял также, что такие стремления охватывают все сферы личности — и сексуальную, и эмоциональную, и интеллектуальную жизнь человека, окрашивая всю ее деятельность. Но он неверно понял причинное отношение между эrogenными зонами и чертами личности, поменяв местами причину и следствие. Желание пассивно получать извне все, что человек хочет иметь, — любовь, защиту, знания, материальные блага, — развивается в личности ребенка как реакция на его опыт общения. Собственные силы подрываются страхом, если его инициатива и уверенность в себе парализуются, если в нем развивается, а затем подавляется враждебность и если при этом его отец или мать предлагают ему свою любовь, заботу лишь при условии подчинения, то такое сочетание приводит к установке, при которой ребенок отказывается от активного владения миром, и вся его энергия направляется на внешние источники, от коих он ждет в конечном итоге исполнения всех своих желаний. Такая установка приобретает

необузданный характер, ибо настойчивое отчаянное требование является единственным способом, которым подобный человек может попытаться удовлетворить свои желания. И если такие люди часто видят во сне, что их кормят, дают им грудь, это объясняется тем фактом, что их рот более чем любой другой орган подходит для выражения рецептивной установки. Но оральные ощущения являются не причиной этой установки, а лишь ее выражением на языке тела.

То же верно и для «анальной» личности, которая на основе своего жизненного опыта больше уклоняется от других людей, чем личность «оральная», ищет безопасности, стараясь превратить себя в замкнутую самодостаточную систему, и ощущает любовь или любую другую направленную наружу привязанность как угрозу для себя. Верно, конечно, что во многих случаях эти установки первыми развиваются в связи с кормлением или испражнением, которые в раннем детстве являются главными видами деятельности и главной областью, где проявляются любовь или угнетение со стороны родителей и соответственно дружелюбие или неповиновение со стороны ребенка. Но фрустрация или чрезмерная стимуляция в связи с эrogenными зонами сама по себе не приводит к закреплению таких установок в личности человека. Хотя ребенок испытывает определенные ощущения удовольствия, связанные с кормлением или испражнением, эти удовольствия не так уж важны для развития характера, если только в них не проявляется — на физиологическом уровне — установка, коренящаяся в самой структуре личности.

Если ребенок уверен в любви своей матери, то внезапное прекращение кормления грудью не вызовет сколько-нибудь серьезных последствий для его личности. Напротив, ребенок, недостаточно доверяющий материнской любви, может приобрести «оральные» черты, даже если процесс выкармливания протекал без особых нарушений. Важность «оральных» или «анальных» фантазий и физических ощущений в последующие годы состоит не в связанном с ними наслаждении и не в какой-то мистической сублимации этого наслаждения, а в том, что они выражают стоящее за ними специфическое отношение к миру.

Только с этой точки зрения открытия Фрейда о структуре личности могут найти применение в социальной психологии. Если мы предполагаем, например, что анальный характер, типичный для низов среднего класса в Европе, определяется только ранними переживаниями, связанными с испражнением, то у нас нет никаких данных, которые позволили бы нам понять, почему именно этот определенный класс отличается анальным социальным характером. Если же рассматривать этот характер как форму связанности с другими людьми, которая коренится в структуре личности, будучи обу-

словлена опытом контактов с внешним миром, мы получаем ключ к пониманию того, почему и каким образом весь жизненный уклад низов среднего класса, их узость, изоляция и враждебность содействуют развитию характера именно этого типа.

Третье важное различие тесно связано с предыдущими. Фрейд, исходя из своей ориентации на инстинкты и своего глубокого убеждения в порочности человеческой природы, склонен объяснять все идеальные мотивы человека как порождение чего-то низменного. Возьмем хотя бы его объяснение, что чувство справедливости — это производная от первоначальной зависти ребенка к любому, у кого есть больше, чем у него. Как уже было сказано выше, мы полагаем, что хотя такие идеалы, как истина, справедливость, свобода, часто оказываются лишь пустыми стремлениями человека, но любой анализ, не учитывающий эти стремления в качестве динамических факторов, ошибочен. Эти идеалы не метафизического характера, а коренятся в условиях человеческой жизни, и их можно анализировать с этой точки зрения. Такому анализу не должно препятствовать опасение снова впасть в метафизику или в идеализм. В задачи психологии как эмпирической науки входит изучение и мотиваций, производимых идеалами, и связанных с идеалами моральных проблем с целью освободить наше мышление в этой области от неэмпирических и метафизических элементов, затемнявших эти вопросы в их традиционной трактовке.

Наконец, надо отметить еще одно различие. Оно касается дифференциации психологических явлений нищеты и изобилия. Прimitивный уровень человеческого бытия — это уровень нищеты. Есть императивные потребности, которые необходимо удовлетворить прежде всего. Лишь тогда, когда у человека остаются время и энергия после удовлетворения этих первичных потребностей, может развиваться культура, а вместе с нею и те стремления, которые относятся к явлениям изобилия. Свободные, спонтанные действия — это всегда явления изобилия. Психология Фрейда — это психология нищеты, психология нужды. Он определяет наслаждение как удовлетворение, возникающее при снятии болезненного напряжения. Явления изобилия, такие как любовь или нежность, не играют никакой роли в его системе. Но он упустил из виду не только их; даже то явление, которому он посвятил столько внимания, — секс — он понимал ограниченно. В соответствии со своим общим определением наслаждения Фрейд видел в сексе лишь элемент физиологической потребности, а в сексуальном удовлетворении — лишь снятие болезненного напряжения. В его психологии не нашли себе места сексуальное влечение как явление изобилия и сексуальное наслаждение как непосредственная радость, сущность которой не сводится к негативному снятию напряжения.

Каков же наш подход к пониманию человеческого базиса культуры? Прежде чем ответить на этот вопрос, напомним существующие подходы, которые отличаются от предлагаемого.

1. Психологический подход, характерный для мышления Фрейда; согласно этому подходу культурные явления обусловлены психологическими факторами, проистекающими из инстинктивных побуждений; на эти побуждения общество влияет лишь путем полного или частичного подавления. Авторы, следовавшие направлению Фрейда, объяснили капитализм как результат анального эротизма, а развитие раннего христианства — как результат амбивалентности по отношению к образу отца.

2. Экономический подход, выросший из искажения того понимания истории, которое разработал Маркс. Согласно этому подходу причиной таких явлений культуры, как религия и политические идеи, следует считать субъективные экономические интересы. С этой псевдомарксистской точки зрения можно пытаться объяснить протестантство как прямое отражение определенных экономических потребностей буржуазии, и только.

3. Наконец, существует идеалистический подход, представленный в работе Макса Вебера «Протестантская этика и дух капитализма». Он утверждает, что новый тип экономического поведения и новый дух культуры были обусловлены появлением новых религиозных идей, хотя и подчеркивает, что это поведение никогда не определялось исключительно религиозными доктринами.

В отличие от всех этих концепций предлагаемый подход исходит из того, что идеологии и культура вообще коренятся в социальном характере; сам социальный характер формируется образом жизни данного общества, но доминантные черты этого характера, в свою очередь, становятся созидательными силами, формирующими социальный процесс. Рассматривая с этой точки зрения проблему духа протестантства и капитализма, можно сделать вывод, что крушение средневекового общества угрожало среднему классу, что эта угроза вызвала чувство изоляции, бессилия и сомнения. Подобная психологическая перемена обусловила привлекательность доктрин Лютера и Кальвина, а эти доктрины усилили и закрепили изменения в структуре личности, и развившиеся новые черты личности стали эффективными силами развития капитализма, который, в свою очередь, возник в результате экономических и политических перемен.

Тот же подход применим и в отношении фашизма. Низы среднего класса реагировали на экономические перемены, такие как растущая мощь монополий и послевоенная инфляция, усилением определенных черт характера, а именно садистских и мазохистских устремлений. Нацистская идеология еще более усилила их, а затем эти новые черты характера стали эффективными силами, работаю-

щими на экспансию германского империализма. В обоих случаях совершенно очевидно, что когда определенному классу угрожает опасность новых экономических тенденций, этот класс реагирует на угрозу психологически и идеологически. Причем психологические изменения, вызванные такой реакцией, способствуют развитию все тех же экономических тенденций вопреки экономическим интересам данного класса.

Мы видим, что экономические, психологические и идеологические факторы взаимодействуют следующим образом: человек реагирует на изменения внешней обстановки тем, что меняется сам, эти психологические факторы, в свою очередь, способствуют дальнейшему развитию экономического и социального процесса. Здесь действуют экономические силы, но их нужно рассматривать не как психологические мотивации, а как объективные условия. Действуют и психологические силы, но необходимо помнить, что сами они исторически обусловлены; действуют и идеи, но их основой является вся психологическая структура членов определенной социальной группы. Несмотря на взаимозависимость экономических, психологических и идеологических факторов, каждый из них обладает и некоторой самостоятельностью. Особенно это касается экономического развития, которое происходит по собственным законам, будучи обусловлено такими объективными факторами, как природные ресурсы, техника, географическое положение и т.д. Однако это касается и психологических сил: они определяются внешними условиями жизни, но имеют и свою собственную динамику, т.е. являются проявлением человеческих потребностей, которые могут быть как-то видоизменены, но уничтожены быть не могут. В сфере идеологии мы обнаруживаем аналогичную автономию, которая связана с законами логики и с традицией научного познания, сложившейся в ходе истории.

Теперь можно изложить основной принцип нашего подхода, пользуясь понятием социального характера. *Социальный характер — это результат динамической адаптации человеческой природы к общественному строю.* Изменения социальных условий приводят к изменению социального характера, т.е. к появлению новых потребностей и тревог. Эти новые потребности порождают новые идеи, в то же время подготавливая людей к их восприятию. Новые идеи, в свою очередь, укрепляют и усиливают новый социальный характер и направляют человеческую деятельность в новое русло.

Иными словами, социальные условия влияют на идеологические явления через социальный характер, но этот характер не является результатом пассивного приспособления к социальным условиям; социальный характер — это результат динамической адаптации на основе неотъемлемых свойств человеческой природы, заложенных биологически либо возникших в ходе истории.

В 1960—1970-е годы Фромм пишет научную автобиографию под названием «По ту сторону иллюзий», а также другие важнейшие труды: «Психоанализ и дзен-буддизм» и «Душа человека». В эти годы он занимается в основном исследованием корней и типов человеческой агрессивности. Результатом пятилетнего труда оказались два объемных произведения: «Революция надежды» и «Анатомия человеческой деструктивности». Последняя была оценена позднее в ученом мире как самостоятельная «теория личности». Здесь рассматривались разнообразные типы характеров и отдельных представителей, включая таких тиранов, как Сталин и Гитлер. Эта книга Э. Фромма усилила интерес к его творчеству, который достиг своего апогея в Европе после публикации его последней крупной работы «Иметь или быть»¹.

Человек отнюдь не является простым отражением социального окружения. Если бы это было так, то все люди одной культуры мало бы отличались друг от друга. Социальная среда лепила бы, по мысли Э. Фромма, одинаковых людей. Но в том-то и дело, что каждый человек индивидуален. Его своеобразие проявляется в психологии, мышлении, присущем человеку внутреннем мире. Общество во многом формирует человека, но при этом он не оказывается сырым и податливым материалом, вроде глины или пластилина. Напротив, можно предположить, как человек во всем богатстве присущих ему качеств и сам оказывает воздействие на характер общества, в котором он живет. Вот почему при определении человека важно обращать внимание как на его биологическую природу, так и на его социальную сущность.

Если бы люди различались в своей психической и духовной основе, как бы мы могли говорить о человечестве в более широком смысле, нежели физиологическом или анатомическом? Как бы мы могли понять искусство совершенно иных культур, их мифы, драматическое искусство, скульптуру? С этой точки зрения можно говорить о том, что понятие человеческой природы не бессодержательно. Да, человек постоянно преобразует себя, да, он обладает открытостью, незавершенностью. Но вместе с тем он целостен. Подытожим:

...Человеческая природа как некая данность безусловно существует. Мы не в состоянии представить ее конкретную расшифровку, ибо она раскрывает себя в различных культурных и социальных феноменах. Человеческая натура, следовательно, не сводится к перечню каких-то устоявшихся признаков. Наконец, эта природа не является беспредельно косной. Сохраняя себя в качестве определенной целостности, она тем не менее подвержена изменениям².

¹ Фромм Э. Иметь или быть. М., 1990.

² Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности. СПб., 1997. С. 252.

Вопросы для повторения

1. Какое содержание выражает понятие социального характера?
2. Чем рецептивный характер отличается от накопительского?
3. Что определяет отличие рыночного характера от эксплуататорского?
4. Почему Фромм ввел понятие «продуктивного характера»?
5. Какова функция социального характера в служении индивиду и обществу?
6. Чем объясняется система воспитания в любом обществе?

Библиографический список

1. *Асмолов А.Г.* Психология личности. Принципы общепсихологического анализа. М., 1990.
2. *Березина Т.Н.* Многомерная психика. Внутренний мир личности. М., 2001.
3. *Брушлинский А.В.* Проблемы психологии субъекта. М., 1994.
4. *Гуревич П.С.* Клиническая психология. М., 2004.
5. *Джеймс У.* Воля к вере. М., 1997.
6. *Лоуэн А.* Физическая динамика структуры характера. М., 1996.
7. Популярная энциклопедия. Психоанализ / Под ред. П.С. Гуревича. М., 1997.
8. Психология личности: новые исследования. М., 1998.
9. *Романов И.Ю.* Психоанализ: культурная практика и терапевтический смысл. М., 1994.
10. Теория личности в западноевропейской и американской психологии. Хрестоматия. М., 1996.
11. Хрестоматия по телесно-ориентированной психотерапии и психотехнике. М., 1997.
12. *Фельдштейн Д.И.* Психология развивающейся личности. М., 1996.
13. *Юнг К.Г.* Психологические типы. М., 1997.

Темы докладов и рефератов

1. Понятие социального характера.
2. Накопительский характер.
3. Рецептивный характер
4. Рыночная ориентация.
5. Эксплуататорский характер.
6. Продуктивный характер.
7. Социальный характер и воспитание.

Общение как антропологическое понятие

30

*Я — это не я. Когда я говорю — я,
это значит — ты,
Это значит — черные от ночного дождя кусты,
Ночь, разорванная молнией, как рубаха,
Недоучившаяся у Рембрандта или у Баха,
Вырывающая признание у хаоса и темноты.*

Александр Танков

Философы и психологи знают, как важно для самоощущения человека глубинное представление о самом себе. Это внутренне устойчивое ядро служит ему жизненной опорой. Человек постоянно задает себе вопрос: кто я? Всю жизнь он корректирует тот образ, который складывается в его сознании. Разумеется, реальность вносит серьезные поправки в самопознание. Юноше не стоит воображать себя аксакалом: известно, что молодые люди стараются быстрее освоить взрослые роли, в том числе и почтенные. Поэт заметил: «Смешон и ветреный старик». Не сразу человек ощущает печать возраста. Да и ценности внутри общества меняются. То, что было значимым, ветшает...

Человеку патриархальной культуры легче приспособиться к данному порядку вещей. Традиция закрепляет не только внутренний образ, но и способы реализации жизненных представлений. Однако коловращение образов — норма общественной жизни, где все-таки обнаруживается динамика. Приходится приспосабливаться к новому возрасту, профессиональному занятию, смене общественных ролей.

Кстати, геронтологи, ищущие тайну долголетия, сделали парадоксальный вывод: что касается, скажем, Грузии, то здесь продолжительность жизни напрямую зависит от национальной традиции. Старость здесь никогда не считается ни смешной, ни эксцентричной, ни презренной. Это важно не только для уникальности самой культуры. Оказывается, это средство сохранить в каждой отдельной душе покой, благоденствие, примиренность с ходом времени...

Персонификация — процесс осмысления своего Я в процессе социализации, поиск образца. Одна из глубинных потребностей человека — стремление к уподоблению. Индивид, заброшенный в мир таинственных вещей и явлений, оказывается просто не в состоянии самостоятельно осознать назначение и смысл окружающего бытия. Он нуждается в системе ориентаций, которые дали бы ему возможность отождествить себя с неким признанным образцом.

Впервые такого рода механизмы были рассмотрены в психоаналитической концепции Фрейда, возникшей на основе патопсихологического наблюдения, а затем были распространены на «нормальную» духовную жизнь.

Современные исследования позволяют расширить представление об этом механизме. Мир человеческих переживаний чрезвычайно сложен. В основе таких эмоциональных состояний, как любовь, нежность, сострадание, сочувствие, ответственность, лежит нечто такое, что неизменно предполагает взгляд не только на самого себя, но и на других. Следовательно, глубинная потребность человека состоит в том, чтобы постоянно видеть перед собой какие-то персонифицированные образцы.

Общение — взаимодействие людей, обусловленное формами совместной жизни и деятельности. В процессе развития культуры складываются разнообразные предметные и знаковые средства, с помощью которых люди осуществляют контакты между собой. В ходе общения люди обмениваются информацией. Она может быть знаковой, чувственной, образной, практической. Интеллектуальная информация кодируется знаками, абстрактными символами, уравнениями.

Коммуникацией называется обмен информацией между людьми, в котором участвуют интеллектуальные, эмоциональные и волевые качества личности.

Кто я такой? Некий парадокс состоит в том, что я ничего не могу сказать о себе, не соотнеся себя с другим. Вот почему «участное мышление» преобладает во всех известных этико-философских системах осознанно и отчетливо. Шопенгауэр полагал, что наша личность является первым и важнейшим условием счастья. В себе самом человек черпает истинное духовное и жизненное богатство.

«Вступая в общество, — пишет Шопенгауэр, — нам приходится отрекаться от 3/4 своего Я, чтобы сравниться с другими»¹. Истинный, глубокий мир, по его мнению, обретается в изоляции, в уединении. Человек может находиться в совершенной гармонии только с самим собой — таков вывод.

¹ Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. М., 1989. С. 10.

Читая М. Бахтина, трудно отделаться от впечатления, что он полемизирует непосредственно с А. Шопенгауэром.

В работе «Проблемы поэтики Достоевского» (М., 1979. С. 208). М. Бахтин написал: «Человек никогда не найдет всей полноты только в себе самом». Нет, речь идет здесь вовсе не только о том, что каждый человек зависит от другого, не о формуле социальности. Мысль эта — открытие... В ней ключ прежде всего к самому человеческому бытию.

Человеческое бытие хрупко, но стойкость его зависит от душевной и умственной отзывчивости. Услышать голос. Далекий, возможно, неслышимый. Но такой нужный лично мне, как весть иного равноправного сознания. Войти в мир другой человеческой вселенной. Ощутить посторонний голос как особую точку зрения на мир и на самого себя, как бытие другого человека.

Но дело не только в том, что человек не найдет всей полноты лишь в себе самом. Он вообще и не сможет, вопреки Шопенгауэру, остаться с самим собой. Бахтин отмечает, что человек не становится одиноким. Ведь он сосредоточивается на себе, направляя на себя лично всю мощь собственного сознания. Стало быть, возникает феномен самоосознания, предвестие диалога. Человек тяготеет своим одиночеством, стало быть, он не самодостаточен. Понять личностное богатство человека можно, только выявив в нем потенциал этой общительности.

Итак, люди общаются друг с другом. Но ведь каждый человек несет собственный образ. Соответствует ли он внутренней природе этого человека или в социальной жизни взаимодействуют только образы? И еще: почему образ не похож на своего прототипа? Как происходит процесс отчуждения сущности от явленного на экране? Почему конкретный человек на экране вдруг вызывает массовое возбуждение, а другой нет? В 1943 г., например, американская радиозвезда Кэт Смит обратилась к радиослушателям с призывом приобретать военные облигации и добилась невероятного успеха. Миллионы женщин мгновенно отождествили себя с образом, который диктовался звучащим из приемников голосом и который одновременно вырастал из внутреннего мира каждой радиослушательницы.

Богатую актрису, не имеющую семьи, сочли за скромную и бережливую хозяйку, за мать, встревоженную опасностью, которая угрожает ее детям. Так что же, создатели передачи сознательно стремились к такой мистификации? Ничего подобного! Она возникла стихийно, в результате коллективного заблуждения слушателей. Слу-

чай с Кэт Смит и ее радиомарафоном может до конца объяснить лишь реальная ситуация, сложившаяся в Америке в канун военного кризиса, когда миллионы смятенных людей искали спасения в символе прочного домашнего быта.....

Человек воспринимает мир как поток персонализированных образцов, постоянно соотносит себя с другими людьми, с их индивидуальными свойствами, обликом, характером.

Психологи натолкнулись на это явление. Они подчеркивали, что поведение человека в значительной степени обусловлено тем, как он оценивает себя, свои социальные роли. Иначе говоря, выяснилось, что поведение человека регулируется не только присущими ему социальными ролями, но и тем, как он сам определяет себя. Например, тщетно искать в поступках скромной консьержки черты того образа жизни, который присущ людям ее профессии, если она сама мысленно отождествляет (идентифицирует) себя с кем-то, кому присущи другие ценностные ориентации.

В процессе социализации человек соотносит себя не только с конкретными социальными ролями, но и с особого рода персонифицированными представлениями, которые созвучны его собственным личностным ориентациям: это могут быть, например, литературные герои, реальные исторические личности, условные социально-психологические или культурно-исторические типажи (романтик, деловой человек, сильная личность и т.д.).

Человеку свойственно анализировать свои душевные переживания. В каждой культуре есть некие механизмы, которые обслуживают человеческие потребности. В религиозной культуре огромную психотерапевтическую роль играет исповедь.

Философская и психологическая литература богата произведениями исповедального жанра. Вот, скажем, «Исповедь» Августина Аврелия (IV—V вв.), одного из самых знаменитых и влиятельных отцов христианской церкви. Обычно такие произведения рождаются на историческом, культурном или экзистенциальном переломе.

В чем самосознание личности? Человек одинок. Он незащищен. Но он и могуч духом. Он знает, что выйдет из покаянного исповедания иным, осознавшим глубины своего естества.

Разве не перешел я, подвигаясь к нынешнему времени, от младенчества к детству? Или, вернее, оно пришло ко мне и сменило младенчество. Младенчество не исчезло — куда оно ушло? — и все-таки его уже не было. Я был уже не младенцем, который не может произнести слова, а мальчиком, который говорит, был я. И я помню это, а впоследствии я понял, откуда я выучился говорить. Старшие

не учили меня, предлагая мне слова в определенном и систематическом порядке, как это было немного погодя с буквами. Я действовал по собственному разуму, который Ты дал мне, Бог мой, — писал Августин Аврелий.

Исповедь и покаяние во имя целостного человека — вот смысл «Истории моих бедствий» Петра Абеляра (XII в.). Она начинается такими словами: «Человеческие чувства часто сильнее возбуждаются или смягчаются примерами, чем словами. Поэтому после утешения в личной беседе я решил написать тебе, отсутствующему, утешительное послание с изложением пережитых мною бедствий, чтобы, сравнивая с моими, ты признал свои собственные невзгоды или ничтожными, или незначительными, и легче переносил их».

Далее Абельяр рассказывает о своей страсти к Элоизе. Он признается, что они не упустили ни одной из любовных ласк с добавлением и всего того, что могла придумать любовь. Затем, как читатель, очевидно, знает, Абельяр был осклопен. Отметим лишь то место, в котором несчастнейший из горемычных пишет: «Я все думал о том, какой громкой славой я пользовался и как легко слепой случай унизил ее и даже совсем уничтожил...» И далее: «Как справедливо покарал меня суд божий в той части моего тела, коей я согрешил...»

«История моих бедствий» — это исповедь-научение. Исповедуетеся страдающее тело и где-то на окраине жизни — страдающая душа.

В романе немецкого писателя Леона Фейхтвангера «Мудрость чудака» рассказывается о том, как французский юноша Фердинанд открывает рукописную тетрадь Жан Жака Руссо. Заголовок «Воспоминания» перечеркнут и вместо него красивым, сильным и в то же время изящным почерком Жан Жака выведено: «Исповедь».

Он читает:

Я принимаюсь за труд, которому нет примеров в прошлом, никогда не будет и впредь. Я хочу показать созданиям, себе подобным, человека в его истинном свете, в его естестве. Показать себя.

Только себя. Я хорошо знаю свое сердце и знаю людей. Я не похож ни на одного из тех, кого я встречал, смею думать, ни на кого из моих современников. Возможно, что я не лучше других, но я, во всяком случае, иной.

Когда раздастся трубный глас страшного суда, я предстану перед всевышним судьей с этой книгой в руках и заявлю: здесь записано все, что я делал, что думал, чем был. Я не утаил своих пороков, не приукрасил себя добродетелями. Я представил себя таким, какой я есть, временами — презренный и низкий, временами — добрый, благородный и великий.

Далее в романе Фейхтвангера передается реакция Фердинанда. Он продолжал читать, и ни с чем не сравнимые по ясности жанжарковские строки действительно потрясали его до ужаса обнаженной правдивостью.

Вообразите себе мальчика, — читал Фердинанд, — застенчивого и послушного, привыкшего к разумному и мягкому обхождению. И вдруг по отношению к этому мальчику совершают несправедливость, и совершают ее те самые люди, которых он больше всего на свете любит и почитает... Это первое столкновение с насилием и несправедливостью так глубоко запечатлелось в моем сердце, что оно вспыхивает всякий раз, как я вижу несправедливость или слышу о ней, безразлично, к кому бы она ни относилась; вспыхивает так, словно жертва ее — я сам. В тот день кончилось мое беззаботное детство.

И Фердинанд читал о том, как восемнадцатилетний Жан Жак, в ту пору лакей в богатом доме, без всякой видимой причины украл старую никудышную серебристо-розовую ленту и взвалил вину за воровство на милую горничную, безобидное существо, не причинившее ему никакого зла. Жан Жак образно рассказывал об этом, он ничего не старался объяснить, это попросту было так, и Фердинанд пришел в ужас от всемогущества безрассудного и злого начала, вновь и вновь одолевающего даже таких людей, как Жан Жак.

Фердинанд читал о горьком, тяжелом разочаровании Жан Жака в друзьях. Среди них были величайшие мужи своего времени — Дидро, Мельхиор Гримм, сам великий Вольтер, и почти все они сплотились против Жан Жака. И единственный, кто устоял перед беспощадным судом Жан Жака, был Жан Жак.

Человек — социальное создание. Он живет среди других людей, и поэтому огромное значение в жизни каждого человека и общества в целом имеет общение. Оно многолико. Между людьми складываются самые разнообразные контакты — деловые, информационные, эмоциональные, интеллектуальные. Каждая культура предлагает собственные типы общения.

Идентичность — это тождественность человека самому себе. Однако эта тождественность самому себе для человека — первый вопрос и главная загадка, не только пределы, но и сами координаты и параметры обсуждения которых обыкновенно не даны человеку сами по себе. Говоря строже, понятие идентичности обозначает твердо усвоенный и личностно принимаемый образ во всем богатстве отношений личности к окружающему миру, чувство адекватности и стабильного владения личностью собственным Я независимо от из-

менений Я и ситуации; способность личности к полноценному решению задач, возникающих перед ней на каждом этапе ее развития. Идентичность — это прежде всего показатель зрелой (взрослой) личности, истоки и тайны организации которой скрыты на предшествующих стадиях онтогенеза.

Становление идентичности Э. Эриксон описывает как развивающуюся конфигурацию, которая постепенно складывается в детстве путем последовательных я-синтезов и перекристаллизаций. Это конфигурация, в которой интегрируются конституционная predisposition, особенности либидных потребностей, предпочитаемые способности, важные идентификации, действенные защитные механизмы, успешные сублимации и осуществляющиеся роли.

Александр Лоуэн начинает свою книгу «Предательство тела» (Екатеринбург. 1999. С. 7) так: «Обычно люди не спрашивают себя «кто я»? Человек принимает свою личность как нечто само собой разумеющееся. У каждого есть удостоверение личности, по которому его можно идентифицировать. Сознанием человек знает, кто он, но существует более глубокая проблема отождествления. На грани сознания человека тревожит неудовлетворенность, он испытывает беспокойство по поводу принятия решений и мучается чувством, что жизнь «упущена». Когда неудовлетворенность перерастает в отчаяние, а небезопасность становится паникой, человек начинает задавать себе вопрос: «Кто я?»

Мне кажется, что Лоуэн не прав. Разумеется, можно предположить, что человек имеет какое-то относительно целостное представление о себе. Он, скажем, не сомневается в том, что он мужчина или женщина, молодой или старый, женатый или холостой. Но вопрос «кто я?» возникает отнюдь не только в критической ситуации, когда, по словам А. Лоуэна, разрушен «фасад», с которым он был отождествлен. Человек постоянно и мучительно задает себе вопрос: «Кто я?». Даже ребенка беспокоит, каков он и чем отличается от других.

Классический психоанализ исходил в целом из представления о конфликте личности и общества. Разделяя фрейдистские воззрения на бессознательное, Эриксон раскрывал биосоциальную природу и адаптивный характер поведения человека. В качестве центрального, интегративного понятия у него выступает идентичность. Это слово в психоанализе выражает психологическое самоощущение человека. Оно показывает, как личность воспринимает индивидуальную самоидентифицированность и целостность.

В работах Э. Эриксона основное внимание уделяется психосоциальной идентичности. Так он обозначает совокупность базовых психологических, социально-исторических и экзистенциальных характе-

ристик личности. Каждому человеку весьма трудно составить ясное представление о себе самом. Ведь его внутренний мир противоречив. Никому не дано раскрыть внутреннее ядро своей личности.

Эриксон показывает, как сопрягаются психологические и социальные параметры человеческого бытия. Внутренние запросы всыскательной, растущей личности примеривают себя к духовному содержанию исторического времени. Но лишь в редкий миг голос, идущий из глубин естества, выражает состояние напряжения и восторга, когда человек может сказать: «Это Я». Только так достигается психосоциальная идентичность.

Это ощущение самого себя субъективно воспринимается как чувство непрерывной самотождественности. Но чтобы личность переживала себя как целостную, неразъемную, она соотносит себя с многочисленными социальными связями. Но ведь социальная среда постоянно меняется. Как удержать собственный образ? Есть только одна возможность: нужно формировать новую идентичность взамен той, которая уже не соответствует социокультурным условиям.

Эго-психология — одно из направлений, которое имеет целью изучение человеческого Я (Эго). Она родилась в конце 1930-х годов. Идеи А. Фрейд и Х. Хартманна нашли отклик в трудах Р. Спизца, М. Малера, Э. Эриксона и других психологов. Едва возникнув, эгопсихология сразу стала изучать защитные механизмы Я. Особое внимание эго-психологи уделяли проблемам «обживания» человеком реальных социальных и культурных условий человеческой жизни. Эго всегда рассматривалось при этом как инструмент индивидуальной адаптации личности.

По сути дела, Э. Эриксон открыл роль целостности Эго при адаптации человека к культуре, к социуму. До сих пор психоанализ мало внимания уделял приспособлению к реальности. Он интересовался в основном патологией индивидуального развития. Меньше его привлекали механизмы эффективного функционирования человека в конкретной культуре и конкретной эпохе.

Однако не следует рассматривать социализацию как линейный, спокойный процесс. В его развитии есть паузы и откаты. Позднейшие консолидации сменяются временем относительной дезорганизации Эго, которая влечет за собой необходимость реорганизации. «Эриксон назвал некоторые подобные периоды регрессии Эго, — пишет Г. Левальд, — с последующим образованием новых консолидаций “кризисами идентичности”. С этой точки зрения анализ можно считать вмешательством с целью стимуляции развития Эго, независимо от того, осуществляется ли он при относительной задержке

в развитии или в тех случаях, когда это развитие, по нашему мнению, носит здоровый и полноценный характер. Подобное достигается при помощи управляемой агрессии, которая представляет собой важный аспект понимания сущности невроза переноса»¹.

Эриксон вводит понятие «диффузии идентичности». Он обозначает этими словами слабо интегрированные представления человека о своей личности, нестойкие зыбкие отношения индивида с другими людьми. Диффузия идентичности фактически является синдромом пограничной организации личности, который не так заметен при менее тяжелых патологиях характера. У невротических пациентов «диффузия идентичности» выражает прямое следствие активного расщепления интроекций (т.е. включением индивидом в свой внутренний мир фрагментов внешнего мира — образов, взглядов, мотивов, установок других людей) и идентификаций. Но именно синтез интроекций и идентификаций (т.е. уподоблений себя другим) обычно приводит к образованию стабильного и целостного Эго.

Если проводить различие между психотическими, пограничными и невротическими пациентами, то можно утверждать, что у психотиков (психотик — человек, у которого нарушена связь с реальностью) Эго развито намного слабее. Образы себя и объектов в основном смешаны друг с другом. Соответственно и границы Эго у них носят неопределенный характер.

Пограничные пациенты обладают более целостным Эго, чем психотические. Они называются пограничными, потому что находятся между неврозом и психозом. Границы Эго выражены у них достаточно четко во всех ситуациях, кроме случаев тесных межличностных контактов. У них обычно присутствует синдром диффузии идентичности.

Невротические пациенты обладают сильным Эго, в котором образы самого себя и объектов полностью отделены друг от друга и четко обозначены границы Эго. Синдром диффузии идентичности у них не выражен.

Первые работы Эриксона были связаны с так называемым игровым анализом. Затем у него сложились тесные исследовательские связи с американскими антропологами. Он начал полевое исследование индейского племени сиу. Некогда это были могучие укротители мустангов и охотники на бизонов. После исторической катастрофы, которая разразилась в середине XIX в., представители сиу стали жить в резервациях.

¹ Левальд Г. О терапевтической работе в психоанализе // Антология современного психоанализа. М., 2000. Т. 1. С. 302.

Здесь у Эриксона складывается психоисторическое мышление. Он творчески применяет изучение психологических факторов при осмыслении истории.

Чтобы понять сущность психоисторического метода Эриксона, поставим вопрос: как сказывается на динамике исторических процессов устремленность в будущее? Ответ кажется ясным. Безусловно, ориентация на грядущее содействует историческому прогрессу, раскрывает возможности общественного развития. Именно так сложилась европейская история.

Иначе воспринимается история в восточных культурах. Здесь ошутима ориентация на прошлое, на традиции.

Какой же путь более продуктивен? Европейский? Но он оказался чреватым потрясениями и катастрофами, которые, возможно, перечеркивают достоинство устремленности в будущее. Восточный? Но он несет в себе иную опасность — склонность к патриархальности, архаике. Да, уважение к традиции не развязывает разрушительные силы истории. Но зато парализует прогресс...

Изучая образ жизни в двух индейских племенах, Эриксон приходит к неожиданному выводу. Идеального сценария для исторического процесса нет. Каждый народ вырабатывает собственную стратегию выживания.

Таким образом, феномен идентичности оказался весьма значимым и разноликим. В нем фокусируется не только проблема обостренного поиска самоидентичности. Проблема состоит также и в распаде самоуподобления, в кризисе самоидентичности.

Вопросы для повторения

1. Одиночество — благо или проклятие?
2. Как понимать механизм идентичности?
3. Что такое самопознание?
4. Как рождается персонификация?
5. Почему прототип отличается от образа?
6. Как рождаются социально-исторические типы?
7. Зачем нужна исповедальность?
8. Какие культурные механизмы помогают человеку излить душу?
9. Чем объясняется, что эпистолярная литература исчезла в XX в.?
10. Что такое роскошь общения?

Библиографический список

1. *Августин А.* Исповедь. М., 2003.
2. *Абеляр П.* История моих бедствий. М., 1992.
3. *Башкирова Г.* Варианты судьбы. Пути в незнаемое. Писатели рассказывают о науке. М., 1982.
4. *Берн Э.* Введение в психиатрию и психоанализ для непосвященных. СПб., 1991.
5. *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995.
6. *Губман Б.Л.* Западная философия культуры XX века. Тверь, 1997.
7. *Гуревич П.С.* Приключения имиджа М., 1991.
8. *Леви В.* Искусство быть другим. СПб., 1993.
9. М.М. Бахтин как философ. М., 1962.
10. *Фейхтвангер Л.* Мудрость чудака. М., 1956.

Темы докладов и рефератов

1. Общение как социальный и личностный феномен.
2. Коммуникация и ее трудности.
3. Механизм идентичности.
4. Таинство персонификации.
5. Образ и его прототип.
6. Культура общения.
7. Исповедальный жанр.
8. Тайны общения.
9. Я и Ты.
10. Самопознание как драматический процесс.

Заключение

Проведенный анализ показывает, что психология личности является значимым разделом социальной психологии. Однако она охватывает такое множество проблем, что вполне резонными представляются позиции тех исследователей, которые считают психологию личности самостоятельным автономным разделом психологического знания. Такое мнение обязывает к пересмотру сложившейся структуры психологических исследований, выдвигая на первый план человековедческую проблематику.

В психологии личности весьма рельефно представлен философско-антропологический аспект. Невозможно рассмотреть ни одну психологическую проблему без истолкования известной триады: индивид, индивидуальность, личность. Индивид живет в нескольких событийных сферах — общеисторической, конкретной культурно-исторической, индивидуальной. Они совмещены в своем взаимодействии и действии в сложно пересеченных плоскостях. Событийность человеческого бытия оказывается сложным самостоятельным полем субъектной рефлексии. Индивидуальность человека обнаруживается во множестве вариантов. Она фокусирует психологические черты, индивидуальные особенности, уникальность человека, раскрывает самобытность людей, специфику присущего им характера, отражает также зону спонтанности как свободного поведения индивида. Личность раскрывает социальность человека, присущую ему духовность, а также его готовность к индивидуации, личностному росту.

Психология личности обращается не только к изучению нормы, к неким идеальным особенностям человека. Она стремится раскрыть огромный потенциал человека, его богатейшую субъективность. Проводимые сегодня в мире исследования по изучению вершинных состояний человека помогают выявить новые, весьма перспективные направления психологических исследований.

Психоаналитические и психологические исследования дают возможность судить также и о поведении человека в экстремальных

ситуациях, об отклонениях от норм и различных патологиях. В этих условиях возникает потребность в более глубоком изучении психологических аспектов здоровья, в рассмотрении природы тех или иных отклонений. Родается необходимость еще раз вернуться к вечной философской проблеме — что такое человеческая природа. Дело в том, что часто психологические исследования осуществляются на локальном уровне и объективно соотносятся с «разорванными» характеристиками человека при отсутствии координации научных сил разных школ и стран. Актуальной становится также потребность в сопоставлении всего многообразия данных об общих и специфических особенностях, тенденциях, намечающихся в развитии человека.

Многочисленные эксперименты, связанные с биоинженерией, вновь возрождают проблему целостности человека. Образ человека постоянно меняется, возникают проекты его радикального преобразования. В этом контексте актуализируется мысль о сущности «специфически человеческого». Социально ответственная психология, судя по всему, должна дать критический анализ современных проектов превращения человека в техноида, гуманоида или нового кентавра. Возникает вопрос об историческом изменении человека в процессе его реального перехода на стадийно новый уровень развития общества.

Нуждается в дальнейшем изучении проблема различения характерологии и типологии человека. Их принципиальная разница состоит в том, что в различных характерологических классификациях человек рассматривается как невротический персонаж. В типологиях же человек выступает гештальтно, целостно. Он не является носителем невротических реакций. Отступление от нормы в данном случае имеет своим истоком разрушение целостности человека.

Психологии личности предстоит освоить новые проблемы, новые темы, рождающиеся с поразительной быстротой. Отразить и объяснить происходящие в человеке перемены — ее задача.

Оглавление

Введение	3
Часть I. Специфически человеческое в личности	9
Глава 1. Человек – уникальное создание	10
Глава 2. Феномен человеческой природы	22
Глава 3. Проблема целостности человека	48
Глава 4. Индивид как понятие	72
Глава 5. Индивидуализация	86
Глава 6. Индивидуальность	100
Часть II. Когда и почему возникла психология личности?	121
Глава 7. Идея Кьеркегора об открытости человека	122
Глава 8. У. Джеймс как основатель психологии личности	139
Глава 9. Образ человека в трактовке К. Ясперса	160
Глава 10. Структура личности по З. Фрейду	177
Глава 11. Понятие проприума у Г. Олпорта	192
Глава 12. Персонализм Н.А. Бердяева	207
Часть III. Феноменология личности	221
Глава 13. Личность – «кто» или «что»?	222
Глава 14. Структура личности	239
Глава 15. Картография психики	255
Глава 16. Я и личность	274
Глава 17. Мотивация и духовность личности	294
Глава 18. Личностный рост	310

Часть IV. Внутренний мир личности	327
Глава 19. Человеческая субъективность	328
Глава 20. Психологические типы	343
Глава 21. Человеческие потребности	361
Глава 22. Смысложизненные ориентации личности	374
Глава 23. Ценностные и практические установки личности	395
Глава 24. Любовь как глубинное личностное переживание	419
Часть V. Внешний мир личности	439
Глава 25. Личность как субъект общественной жизни	440
Глава 26. Конформизм и неконформизм	456
Глава 27. Инстинктивизм как фактор влияния	472
Глава 28. Социальная среда и воспитание	488
Глава 29. Социальный характер	515
Глава 30. Общение как антропологическое понятие	545
Заключение	556