

А.А. Пископелъ

ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП ЛИЧНОСТИ И ПРЕДМЕТ ПСИХОЛОГИИ

Обосновывается тесная связь вопросов о предмете психологии и предмете психологии личности. Рассматриваются культурно-исторические корни становления категории личности, их связь с различными философско-антропологическими «идеями о человеке». Анализируется связь принципа гуманизма с трактовкой феномена личности под углом зрения культуры как исторического и динамического пространства самообразов и самообразцов человека. Отстаивается точка зрения, согласно которой целостность и идентичность личности (с позиции ее бытия и становления) исходно выступают не в качестве эмпирической данности, а на правах фундаментальной предпосылки человеческого существования и общежития.

Ключевые слова: предмет психологии, принцип гуманизма, идеи о человеке, внутренняя природа человека, культура, категория личности, бытие и становление личности, идентификация, холизация, свобода, ответственность.

По глубокому убеждению многих психологов проблемно-тематическая область, подлежащая юрисдикции категории личности (психология личности), с одной стороны, является важнейшей, центральной для всей психологии, а с другой, в то же самое время наименее разработанной, поскольку психологи так «до сих пор и не нашли пути для построения общепсихологической теории личности» [23, с. 31]. И хотя проблеме личности посвящены сотни статей и десятки монографий, вводящих в научный оборот широкое разнообразие фактических проявлений ее жизнедеятельности, в совокупности они образуют не предметно-теоретическое, а скорее тематическое единство, где «различные направления изучения личности... практически не пересекаются между собой» [4, с. 118].

Довольно распространенной является точка зрения, что поскольку те или иные явления психической жизни чело-

века (психические функции, процессы, качества, свойства и т.п.) не существуют «сами по себе и для себя», а являются результатами-продуктами развития личности, то и закономерности психической жизни человека обусловлены в конечном счете закономерностями развития его личности (см. [11; 24; 28]). И, следовательно, будущее психологии связано с тем, что вся она так или иначе должна будет стать в определенном смысле личностной психологией.

Если принять эту точку зрения за основу, то можно без особого преувеличения утверждать, что какова психология личности, развиваемая тем или иным направлением психологической мысли, таким в конечном счете окажется и понимание в нем сути предмета самой психологии как таковой. Другими словами, это означает, что поиск позитивного ответа на вопрос о предмете психологии в некотором смысле неизбежно предполагает поиск ответа

на вопрос о предмете психологии личности и тесно зависит от характера самой постановки и возможного ответа на вопрос о сути феномена личности.

Неудивительно поэтому, что именно с разработкой психологии личности часто связывается надежда и ставится задача преодоления односторонности и ограниченности существующих подходов к психологии человека — ментализма, интеллектуализма, волюнтаризма, бихевиоризма и т.п., раз предмет психологии личности и предмет психологии как таковой оказываются особым и тесным образом связанными между собой¹. Но одно дело — синергия (интегрированность) разных начал в самом бытии, в жизнедеятельности индивидуальной человеческой личности, а другое — научно-теоретический синтез и организационно-практическое овладения ими средствами существующих психологических и психолого-педагогических подходов и предметных теорий.

I

Концептуальным гарантом предметно-онтологического единства относительно самостоятельной области научного знания является, как правило, соответствующая категория, принципиально-методологически обеспечивающая познавательную систематизацию исходных эмпирических данных и общую на-

правленность их обобщения, впервые создавая объекты для мысли [21]. Ибо, как продемонстрировал уже Л.С. Выготский, даже «факты, добытые при помощи разных познавательных принципов, суть именно разные факты» [12, с. 352]. Отсюда и существующий постоянный интерес именно к категориальному статусу психологии личности.

Как и многие другие, «личность» — категория не только собственно психологии. Ведь реальность, ею обозначаемая, является (в том или ином отношении) предметом почти всех гуманитарных наук (философии и социологии, педагогики и психологии, этики и эстетики и т.п.). Достаточно очевидно поэтому, что без отрефлектированной методологической установки, позволяющей упорядочить возникающий здесь категориальный «спектр», трудно ожидать единства среди психологов, даже если отвлечься от внутриспихологических расхождений по поводу места и значения категории личности в рамках категориального ядра психологии². Здесь явно недостаточна та расхожая формула, согласно которой «личность многокачественна, она изучается разными науками, и психология должна дать свое определение личности, которое отражало бы тот специфический срез, с которым имеет дело психолог» [2, с. 127].

¹ Эта связь всегда так или иначе отмечалась, хотя и выражалась в разной форме. В свое время значимость категории личности и самого предмета психологии личности напрямую связывались с проблемами интеграции психологического знания и общей теории психологии, с потребностями «перехода от аналитического изучения отдельных психических функций, процессов и состояний к синтезу накапливаемых данных, к раскрытию интегральных качеств человека, к пониманию его как целостности» [18, с. 3].

² Ср.: «Как соотносятся понятие свободы личностного действия с такими фундаментальными категориями, как “спонтанность”, “творчество”, “нравственность”, “ответственность”? Одни авторы отождествляют понятия “личность” и “творчество”, другие сближают “личность” и “нравственность”, показывая, что не всякое творчество представляет собой нравственный акт. В каком отношении стоят понятия “личность” и “мотивация”, как вписывается понятие “личность” в контекст более широких представлений о “психическом”, “духовном”, “идеальном” и т.п.» [29, с. 8].

Если «вершинную» психологию противопоставлять «глубинной», то именно категория личности венчает и завершает здание вершинной психологии, если и не актуально, то, по крайней мере, интенционально. В ней выражена и закреплена последняя истина о человеке, известная современной психологии. Это та истина, в свете которой, так или иначе, артикулируется ответ на вопрос: как вообще возможна сама человеческая личность вопреки здравому смыслу и соображениям рассудка?

Отечественную психологию всегда волновал вопрос о вторичности концептуального аппарата психологии, в котором практически невозможно обнаружить категорий, присущих только лишь психологии. Ибо все ее важнейшие категории – субъект, деятельность, сознание, отражение и т.п. (за исключением, быть может, тавтологической категории психики) – принадлежат всем человековедческим дисциплинам и рождены за ее непосредственными пределами. Опасения и заботы ведущих психологов оправданы. Ведь именно категории (категориальное «ядро») в конечном счете очерчивают контуры психической реальности в ее целостности и тем самым фундируют предмет психологии. А спрашивается: «Что же это за самостоятельный предмет психологии, если он формируется непсихологическими категориями?» Каков же выход? Чаще всего он видится на путях своего рода феноменологической редукции, когда в каждой из непсихологических по происхождению категорий ищется собственно «психологическое содержание». Но единственен ли он? А, может быть, вместо того, чтобы разоблачать инопредметное происхождение очередной категории стоит по-новому осмыслить проблемную ситуацию в целом и увидеть в ней и за ней проявление осо-

бенностей самой психологии, т.е. вовсе не недоразумение и слабость психологической мысли, а ее необходимое условие.

В свое время В.В. Давыдов, для того чтобы с той или иной степенью достоверности разобраться в ситуации, сложившейся в отечественной психологии вокруг категории личности, и определить детерминирующую тенденцию всего хода обсуждения ее содержания, предлагал в качестве необходимой предпосылки продуктивного обсуждения поставить перед собой вопрос: «Какова теоретическая необходимость вводить новый термин “личность” при рассмотрении, с одной стороны, иерархии составляющих деятельности (потребностей, мотивов, задач), с другой – реализующих ее психологических свойств человека (способностей, характера и т.д.), если термины “субъект” и “общественный индивид” и соответствующие им понятия вполне охватывают эту область» [14, с. 127].

Для методологической рефлексии теоретическая необходимость введения нового понятия (категории) всегда так или иначе связана с определенной проблемной ситуацией, средством разрешения которой ей предназначается быть, воспроизводя в себе (и снимая) обнаруженное противоречие теоретического разума. Какой же проблемной ситуации обязаны своим рождением различные попытки введения и разработки категории личности?

Существует широкое разнообразие внешне различающихся ответов на такого рода вопрос. Она может быть обозначена в явном виде как арена столкновения «между двумя различными подходами к человеку, двумя методологиями – естественно-научной и гуманитарной» [17, с. 10]; как «проблема соотношения свободы и детерминации личностного акта» [29, с. 18]; неявно проявляться в

антиномичности тех или иных описаний ее бытия, когда «исходной является зависимость личности от объективных характеристик жизнедеятельности как общественного процесса. Но одновременно личность включается в совокупность причин и следствий своей жизни уже не только как зависимая от внешних обстоятельств, но и как активно их преобразующая, более того, как формирующая в определенных пределах и линию своей жизни» [1, с. 18].

Но так или иначе речь идет, по сути дела, о разрешении противоречий между такими атрибутами жизни личности, как *свобода, активность, спонтанность, самостоятельность, самоопределяемость* и т.п. и ее же *общественно-историческая обусловленность, природная ограниченность, социальная сущность, социобиологическая детерминированность* и т.п. При всей феноменологической оправданности взаимопротивоположных «определений» личности, их равноприменимость — не результат, а скорее лишь форма проблематизации и неперемное условие развертывания ее категориального содержания, которое требует осмысления и концептуализации.

В основе подобного развертывания лежит теоретическая необходимость в определении меры «субстанциональности» личности в ее отношениях с миром и обществом. При всей нераздельности и неслиянности сторон такого отношения эта мера в отдельных дисциплинах социально-гуманитарного цикла может быть различной, существенно зависимой от особенностей парадигмального строя каждой из них.

Так, становление позитивной социологии, как известно, происходило во многом под влиянием взглядов О. Конта, согласно которым личность — ничто, и подлинной реальностью обладает только

общество. И хотя современная социология, объектом которой является общество в целокупности его существования и частные социальные науки, изучающие отдельные компоненты социальной целостности (сферы социальной жизни), далеко ушли от подобных воззрений, но и для них личность есть прежде всего и по преимуществу производное, вторичное явление, а ее свобода и самостоятельность в общественной жизни сугубо функциональны.

Но если личность не является самостоятельно сущим явлением, то она вольно или невольно становится лишь условием существования общественного целого и существует в нем и через него не столько как его часть, сколько как частность. Отсюда — неизбежная девальвация ценности человеческой личности как таковой и прагматический подход к установлению значимости и приоритета общественных явлений³. И тогда реальному отрицанию подвергается сам *принцип гуманизма* (И. Кант), согласно которому *человек не может и не должен быть средством ни для другого человека, ни для общества, а только их целью, ибо обладает не только относительной, но и внутренней ценностью* (достоинством).

Во многом в противовес именно подобной точке зрения гуманистическая психология, опирающаяся на феноменологическую и экзистенциальную философию, сделала центром своего «мироздания» целостную и уникальную, непрерывно самоактуализирующуюся

³ Ср. например: «Если сохранение и развитие коллектива противоречит сохранению и развитию индивида, то более существенным является сохранение и развитие коллектива, а сохранение и развитие человечества в целом более существенно, чем сохранение той или иной его части» [10, с. 165].

личность⁴. Вряд ли можно сомневаться в том, что заявленная таким образом мировоззренческая позиция стала прямым продолжением и утверждением кантовского принципа гуманизма. Но стало ли такое полагание действительным и действенным в собственном научно-психологическом или даже просто в психологическом смысле? Каковы основания для подобной персонологической и персонотрагической перспективы?

То, что ответ на подобный вопрос отнюдь не очевиден и проблематичен, может показать хотя бы анализ философско-психологических взглядов А. Маслоу — одного из основателей гуманистической психологии — на онтологический и онтический статус *внутренней природы* человека в структуре личности [26]. А ведь, может быть, никто не отстаивал в современной психологии личностный принцип с таким пафосом и неизменным пиететом.

Первоначальной и основной является его трактовка сути «внутренней природы» как неизменного и автономного начала человеческой индивидуальности и личности. А признание безусловности существования такой «внутренней природы» у каждого или в каждом человеческом существе в свою очередь — первая предпосылка самой психологии развития и самоактуализации. А. Маслоу, чтобы подчеркнуть эту безусловность «внутренней природы», часто именует ее «естественной», «изначальной», «подлинной», «врожденной», «биологической», «наследственной»,

«неизменной». Отсюда — постоянное педалирование биологической сущности внутренней природы человека.

Но это не ординарный, а, своего рода, *этический натурализм*, в силу которого внутренняя природа человека выступает, с одной стороны, в роли *нерукотворного и внесоциального* (квазибиологического) *начала*, а с другой — своеобразного неизменного *эталона* человеческого и человеческого⁵. Но использование категории природы «в чистом виде» по отношению к человеческому бытию здесь невозможно, ибо оно бы раз и навсегда оставила бы его в «царстве природы». Поэтому А. Маслоу помещает «внутреннюю природу» в свою конструкцию самоактуализирующейся личности и человека как такового в так сказать «ослабленном» виде. «Эта внутренняя природа не так сильна и ярко выражена, как инстинкты животных. Она слаба и уязвима, и поэтому легко становится жертвой привычки, давления цивилизации и неадекватного отношения» [22, с. 27]. Человек, в отличие от животных — подлинных детей природы, способен действовать и наперекор и вопреки своей собственной природе. Для того чтобы стать действительной, активной в человеке, его внутренняя природа нуждается в осознании и санкции со стороны более высокой личностной инстанции. А. Маслоу выделяет даже особый элемент или тип сознания, функцией которого является

⁴ За что и удостоилась критики с узкосоциологической точки зрения на природу личности: «Личность не является самостоятельно существующим наряду с обществом явлением, как это представлено в исследованиях А. Маслоу и представителей гуманистического направления» [15, с. 120].

⁵ «...Сердцевина» человека *должна* быть в какой-то мере наследственной, иначе во всех остальных аспектах возникнет слишком много путаницы... Мы не можем одновременно стоять на позиции биологов и на позиции социологов. Мы не можем утверждать, что цивилизация все определяет и за все отвечает, и в то же самое время говорить о том, что человек обладает врожденной природой. Одно не совместимо с другим» [22, с. 200–201].

рефлектирование человеком своей собственной внутренней природы⁶. Другими словами, — внутренняя природа человека, это не та природа, которая действует «сама по себе» и «для себя», это природа, которая скромно напоминает человеку о себе не всегда различимыми «голосами-импульсами», природа, к которой надо прислушиваться и которую человек может игнорировать⁷. Она — природа — скорее по своему генезису, а не по статусу. Правда, это игнорирование голосов внутренней природы отнюдь не безопасно, оно — прямой путь к болезням личности. Поскольку именно она, внутренняя природа, есть подлинное начало человека («аутентичная самость») и только обращаясь к ней можно найти ответы на извечные вопросы «чего ты на самом деле хочешь, а чего — нет, на что способен, а на что — нет и т.п.» [22, с. 232].

Стягивая все подлинно человеческие качества в аутентичную самость, внутреннюю природу («изначальную», «истинную», «сущностную», «глубинную» и т.д.), А. Маслоу мыслит ее обладающей собственными «внутренними» законами, самодетерминантами, обеспечивающими автономное, независимое существование. Он наделяет эту внутреннюю природу «присущими» ей тенденциями, направляющими и соор-

ганизирующими протекающие в ней процессы (к реализации и воплощению психологическому здоровью, движению вперед, единству личности, положительным ценностям, полноценности, развитию человеческих качеств, самоактуализации и т.п.). Другими словами, он противопоставляет внешнему, объективному миру, мир внутренний, интрапсихический, по его убеждению — собственно человеческий, подчиняющийся своим автохтонным правилам и законам, изначально не соотношенным с внешней реальностью, не сформированным ею и не предполагающим обращения к ней, мир, в котором человек находится у самого себя (став полноценной, самореализующейся личностью) и который он никогда бы не покидал, если бы не был «вынужден» пребывать во внешнем мире большую часть своей жизни⁸.

Характерно, что, описывая свое понимание процесса индивидуального развития человека, он исходит из *предсуществования* специфически человеческих (родовых) качеств в прямом, натуралистическом смысле этого слова до, вне и помимо процесса развития, в некоей «зачаточной или эмбриональной форме». В этой форме они суть потенциальные возможности индивида. «Источники развития и человеческой

⁶ «... В сознании есть и другой элемент или, если хотите, существует другой тип сознания, который в большей или меньшей степени всем нам присущ. Это есть внутренне присущее нам сознание. Основой его является бессознательное и предсознательное восприятие нашей собственной природы, нашей судьбы, или наших способностей, нашего призвания в жизни» [22, с. 30].

⁷ Скорее она напоминает природу, ассимилированную человеком и задействованную в технических устройствах с теми или иными целями. Говоря методологическим языком, это не естественная, а скорее *оестественная* природа.

⁸ «Психолог действует, исходя из предположения о существовании двух миров, двух типов реальности: естественного мира и мира психического, мира упрямых фактов и мира желаний, надежд, страхов, эмоций; мира, который живет по непсихическим законам, и мира, который живет по психическим законам» [22, с. 244]. Правда, это противопоставление и противоположение, как, впрочем, и везде, где А. Маслоу вынужден принципиально самоопределяться в онтологическом или методологическом плане, носит у него не субстанциональный, а скорее функциональный характер. Ибо при всей своей исходной внеположности эти миры для него не только связаны, но и могут даже сливаться воедино.

полноценности находятся исключительно внутри самого индивида и не созданы или изобретены обществом, которое может только помогать или мешать развитию личности...» [22, с. 256].

Весьма характерно также, что для него способ существования потенциальных возможностей высших проявлений человеческой личности, таких, как творчество, спонтанность, самостоятельность и т.п., ничем не отличается от способа существования потенциальных возможностей анатомического строения человека — рук, ног, глаз и т.п. Они «присущи» человеку в одном и том же смысле.

Общество для человека (по А. Маслоу) — та же «окружающая среда», что и первая природа для жизнедеятельности его организма. Поясняя с помощью аналогии принцип взаимоотношений индивида и общества, он сравнивает общество с садовником, способным помочь или помешать росту розового куста, но не способным превратить его в дуб. Ибо «одна и та же мать или одна и та же цивилизация, став точно таким же образом относиться к котенку или щенку, не могут превратить их в человеческие существа. Цивилизация — это солнце, воздух и вода, а не само зерно» [22, с. 199]. Человеческий индивидуум, как и «зерно», содержит в себе свою полнообъемную и полноценную личностную форму. И эта форма как аристотелевская *энтелехия* нуждается лишь в материале для предметного жизнестроительства.

Больше того, сами средства и формы социализации — язык, абстрактное мышление и т.п., традиционно относимые не к индивиду, а к социуму, цивилизации, — для А. Маслоу также «существуют, в качестве потенциальных возможностей, в плазме человеческого зародыша,

которая старше любой цивилизации» [22, с. 256]⁹.

При всей привлекательности и гуманистическом пафосе *биологизм* психологии развития и самоактуализации будучи ее имманентным «первородным грехом» многое вольно или невольно предопределяет в контурах доступного ей горизонта существования и развития. Эта ограниченность психологии самоактуализации и развития не ускользнула от внимательного взгляда В. Франкла.

В отличие от А. Маслоу, адресовавшего человека при решении экзистенциальных проблем к своей изначальной «внутренней природе», В. Франкл видел суть современной социокультурной ситуации как раз в том, что «в отличие от животных инстинкты не диктуют человеку, что ему нужно, и в отличие от человека вчерашнего дня традиции не диктуют сегодняшнему человеку, что ему должно. Не зная ни того, что ему нужно, ни того, что он должен, человек похоже утратил ясное представление о том, чего же он хочет» [30, с. 25]. Поэтому, споря с теми представителями гуманистической психологии, которые ставят во главу угла возможности человека и озабочены реализацией этих возможностей («потенциалистами»), он не уставал настаивать, что проблемы современного человека состоят не в осуществлении каких-либо *возможностей*, а, напротив, в осуществлении *необходимости*, причем не «вообще», а применительно к конкретной ситуации и моменту, т.е. в том, чтобы стремиться всякий раз не к *возможному*, а к *должному*.

⁹ Помещение «потенциальных возможностей» социокультурных реалий в зародышевую плазму ничуть не мешает А. Маслоу, в соответствии с психоаналитической традицией, рассматривать их как вторичные, внешние и, в общем, чуждые индивиду образования.

Смыслоутрата, безразличие к собственной жизни, экзистенциальный вакуум и т.п. проявления душевного нездоровья – все это переживания отсутствия в жизни какой-либо необходимости и, соответственно, наполненности и завершенности делами и поступками. Ибо невозможно события в жизни человека, им лишь претерпеваемые, одинаково проживаемые, и в качестве состоявшихся, и в качестве несостоявшихся, т.е. *пассивно*, отнестись к делам и поступкам. Разработка им категории смысла и построение на ее фундаменте концепции «психологии смысла», увенчанной логотерапией как особой психотехникой и психопрактикой, – стали его ответом на проблему утверждения должного в жизни человека и предлагаемыми им средствами и способами (прежде всего и по преимуществу психологическими) ее решения.

А. Маслоу полагал, что «цивилизация – это солнце, воздух и вода, а не само зерно». Другими словами, они лишь строительный материал, из которого «зерно», как родовое начало человека и человеческого, как своего рода определенная программа, «возрастает» (выстраивается) в личностную индивидуальность. Но так ли это? Насколько продуктивно такое полагание? Откуда у человека появляются те «богоподобные качества» (согласно А. Маслоу), которые отличают зрелую человеческую личность, если все за него решено (Природой ли, Богом ли) и заложено в зародышевую плазму до начала человеческой истории? Идея *развития* и идея *предопределения* (преформации) в такой абстрактной схеме явно противоречат друг другу.

Насколько убедителен А. Маслоу, полагая, что «о человеке никак нельзя сказать, что окружающая среда придает ему форму человека или учит его быть человеком. Роль окружающей среды состо-

ит исключительно в том, чтобы позволить (или помешать) ему реализовать его потенциальные возможности, а не потенциальные возможности окружающей среды» [22, с. 199]. Кто же как не «окружающая среда» «учит его быть человеком»? Сначала в лице мамы с папой, которые начинают говорить с ребенком, когда он еще не способен отличать человеческую речь от других звуков, укладывают в коляску и постель, сажают на стульчик и на горшок, дают ему в руку ложку (или он сам берет, подражая взрослым) и направляют ее в рот. А затем – в лице множества других «учителей жизни». И в такое учение-обучение тому, чтобы «быть человеком», любой нормальный человек так или иначе включен всю свою сознательную жизнь. Ведь именно так «должное» начинает определять его жизнь. То, что это «должное» организует не пассивный материал, а жизненную активность, жизненный порыв не может отменить или изменить саму суть подобного отношения. И только в этом случае у «потенциальных возможностей» появятся история и развитие, через призму которых в конечном счете и предлагает смотреть на внутреннюю природу человека сам А. Маслоу.

II

Внесение в обсуждение проблемы и понятия личности исторической перспективы заставляет взглянуть на проблемы предмета психологии и предмета психологии личности с более широкой точки зрения¹⁰. «Человек есть мера всех вещей, – существующих, что они существуют, не существующих, что они не существуют» – эти слова Протагора чаще всего истолковываются гносеологически,

¹⁰ См. например, обсуждение их А.Г. Асмоловым [5].

как философское обоснование релятивизма. Но они могут быть поняты не только как разоблачение иллюзорности мира, который есть лишь человеческое *мнение*, но и как утверждение бесконечной вместимости самого человека, его открытости миру и самому себе. Именно этот мотив явственно слышим и в христианской идее личной свободы самому определить себе место на мировой лестнице и в ренессансном убеждении в беспредельных возможностях человека стать тем, кем он захочет. Недаром в эпоху Возрождения разрабатывается своего рода антропный принцип в виде учение о человеке как о микрокосме.

Между *миром* племенных тотемов и табу на стадии собирательства и *миром* человека, живущего на планете Земля, вращающейся вокруг одной из звезд на периферии галактики «Млечного Пути» в расширяющейся после «Большого Взрыва» Вселенной, дистанция огромного размера. Как ее умудрился пройти «один и тот же» (с био-антропологической точки зрения) человек?

Очевидно, это стало возможным только в силу необычайной пластичности и самой витальной основы, и «внутреннего мира» человека, наличия в нем, по крайней мере, еще одного измерения. Будучи физически ограничен первыми четырьмя, он обрел свободу, выйдя в «пятое», культурное измерение, где родились и рождаются его *замыслы о самом себе*. Вступив раз и навсегда в «мир культуры», человек оказался обречен на развитие и совершенствование как на неминуемый результат рокового несовпадения идеальных замыслов и их земного воплощения.

Культура, как динамическое пространство *самообразов* и *самообразцов* человека (пространство работы над собственным культурно-антропологическим прототипом), как специализированный

социокультурный орган управления его развитием и человек как творец и порождение культуры — вот реальность, предшествовавшая появлению современной науки (прежде всего человековедческих дисциплин). Современная психология вошла в пространство многовекового спора человека с самим собой, намереваясь наконец-то поставить этот изнурительный спор на строгую основу научных фактов и обобщений и прекратить тем самым бесконечное словопрение и вопрошание.

Но странное дело, она сохраняет эту позицию стороннего наблюдателя лишь до тех пор, пока рассматривает человека как «психофизический препарат», лишая себя возможности сказать что-либо по существу ведущегося спора. И наоборот, перестает быть судьей, как только вмешивается в этот спор, становясь одним из его участников. Ибо такое участие предполагает использование языка, понятного другой (другим) стороне (сторонам). А это означает, что и категориальный аппарат (независимо от путей его формирования) как логико-онтологическая основа такого языка становится общим достоянием как самой психологии, так и ее «объекта».

Образующаяся между ними связь такова, что все «обнаруживаемое» в себе человеком неминуемо появляется и в психологии, но и все, что «обнаруживает» в нем психология, неизбежно появляется и в самом человеке *вне зависимости от истинности-ложности подобных обнаружений в хронотопе «здесь и теперь»*¹¹. Происходит раз-объективация, в процессе которой наука утрачивает свой объект, «на

¹¹ Э. Эриксон отмечал: «Со времен раннего Фрейда образованные люди под влиянием его теорий изменились: они громко произносят названия своих неврозов — и не желают расставаться с ними» [33, с. 37].

глазах» превращающийся просто в иной субъект — *личность* человека, по отношению к которой «наблюдателю» невозможно *самому по себе* занять чисто внешнюю, исследовательскую позицию, пока сама личность «не согласится» занять позицию объекта изучения и «вести себя как объект» в меру своей «откровенности»¹². Ибо в процессе исследования не только «наблюдатель» (в мыследействии), но и «личность» (в ее мыследействии) присваивает себе стороннего «наблюдателя», превращая исследование в «общение по поводу исследования». В результате вырабатываемые в таком общении «знания» становятся источником самоизменения, личностного роста, а, следовательно, «объект изучения» оказывается как зависимым от знания о нем, так и всегда «иным» (объемлющим) в отношении полученного знания.

Но дело не только в значимости своего рода «принципа неопределенности» практики эмпирических исследований в психологии личности. Не менее, а, пожалуй, и более значимым является ее зависимость от той доминирующей *идеи о человеке*, в которой выражается характерный для той или иной исторической эпохи, культурного круга и социальной общности способ и результат самопонимания и самопознания человеком самого себя.

М. Шелер, один из основателей философской антропологии¹³, обращал особое внимание, с одной стороны, на множественность, а, с другой — на ограниченность исторически выработанных *идей о*

человеке: «Идея “animal rationale” в классическом смысле была слишком узка; “homo faber” позитивистов, “дионисийский человек” Ницше, человек как “болезнь жизни” в новых панромантических учениях, “сверхчеловек”, “homo sapiens” Линнея, “l’homme machine” Ламетри, человек только “власти”, только “Libido”, только “экономики” Макиавелли, Фрейд и Маркса, сотворенный Богом и падший Адам — все эти представления слишком узки, чтобы охватить человека целиком» [32, с. 105]. Причем, несмотря на онтологическую и историческую ограниченность каждой из таких идей, все они, даже самые ранние, не являются только данью истории, а демонстрируют удивительную живучесть, так или иначе влияя и на обыденное сознание и на рафинированный интеллект.

По большей части они сложились задолго до зарождения современной научной психологии и через разные формы культурного выражения духовного опыта, прежде всего за счет философской рефлексии, вошли в ткань уже собственно психологических учений и теорий. В чистом виде или в тех или иных сочетаниях они в явном или неявном виде присутствуют в «психологической антропологии» — современных теориях личности, обуславливая и их многочисленность, и их ограниченность. Естественным образом единство предмета психологии личности оказывается взаимозависимым от единства такого рода философско-антропологических фундаментальных *идей о человеке*. Но насколько реально достижение подобного единства?

Сам М. Шелер, разрабатывая свое представление о грядущей мировой эпохе (по сути дела, одну из первых глобализационных теорий) как об эпохе «уравнивания», в качестве одной из непрелюбимых сторон этого процесса выделял

¹² «До тех пор, пока мы “имеем” себя в качестве объекта, мы узнаем человека лишь как вещь среди вещей, его искомая целостность еще не “здесь”. И только когда мы “есть” (и ни при каких других обстоятельствах), она оказывается “здесь” и становится постижимой» [9, с. 71].

¹³ Философско-антропологические идеи М. Шелера оказали значительное влияние на творчество В. Франкла.

«уравнивание односторонних идей о человеке». Причем саму эту тенденцию к уравниванию при постоянно растущей дифференциации духовной личности современного человека он рассматривал не как возможность выбора, а как неотвратимую судьбу человечества, и при этом существующую односторонность *идей о человеке* предполагал преодолеть за счет их синтеза в идеале «всечеловека» как «микрокосма и одухотворенного живого существа»¹⁴.

Среди этих идей особое значение для классического учения о человеке и связанного с ним понятия личности имеют две – раннехристианская (иудео-христианская) и греко-римская («*homo sapiens*») идеи, которые сначала в раннем (платоно-августинство), а потом в позднем средневековье (аристотеле-то-мизм) были объединены в одну, но не потеряли и самостоятельного значения. Дело в том, что существует устойчивое убеждение, что для античности человек никогда не выступал в своем «субстанциональном» значении как личность, но только как определенная «вещь» – проявление природы и эманация чувственно-материального космоса. В свою очередь «открытие универсальной значимости принципа личности было уже достоянием не античной культуры, но средневековья и нового времени» [19,

¹⁴ «Кто хочет культивировать какой-нибудь так называемый “характерный”, “специфический” идеал человека, уже пластически сформированный в ходе истории тот попадет впросак. Словно заваленный бархолом антикварный магазин, сегодняшний мир переполнен желанием реанимировать все возможные стилистические формы вида “человек”: “языческого” человека, “раннехристианского” человека, “готического” человека, “ренессансного” человека, “латинско-католического” человека (Франция), человека-“мужика” и т. д. Человечество молча пройдет мимо таких искусственных романтических устремлений» [32, с. 107].

с. 75], т.е. оформлением понятия «личность» мы обязаны прежде всего религиозно-философской мысли и христианскому вероучению.

Даже если не соглашаться с подобным суждением в его полном объеме, сам по себе тезис о существенном влиянии христианства и его религиозно-философской мысли на утверждение личностной парадигмы в ее современном выражении вряд ли может быть подвергнут сомнению, ведь «личность» – одно из центральных понятий любой из богословских систем, аккумулирующих духовный опыт восточного и западного христианства¹⁵. А через призму идеи «богоподобности» вырабатывали свой взгляд на человека многие теории личности (сравнить, хотя бы, с теми же «богоподобными качествами» человека у А. Маслоу).

В данном контексте для нас важно, что богословская гносеология и свойственная ей система категорий не самодостаточны. Здесь гносеологическое отношение выступает лишь средством утверждения отношения духовно-практического, т.е. в основе своей психотехнического и психопрактического. Ибо в конечном итоге религиозно-философские мотивы богословия всецело подчинены «сверхзадаче» *изменения сознания верующего* так, чтобы «прийти к созерцанию

¹⁵ Обращаясь к содержанию богословского понятия «личность», так сказать «извне», следует иметь в виду его укорененность в онтологии религиозно-философской картины мира, которая такова, что концептуальная схематизация богословской мысли за пределами религиозного сознания принципиально неполна. По сути дела, речь может идти об определенной когнитивной интерпретации, где теологическая мысль берется со стороны своей регулятивной функции, какую для античной философии выполняла идея эстетико-космологическая, а для философии Нового времени – идея научного знания.

богооткрывающейся реальности, восходя к Богу и соединяясь с ним в большей или меньшей степени» [20, с. 27].

Другими словами, в свете христианского духовного опыта богословие понимается не столько как богопознание, целью и результатом которого выступает *знание* (система знания) о таком трансцендентальном субъекте, как Бог, сколько как жизнестроительная духовно-практическая деятельность, определенный предуказанный *жизненный путь* (преображение) к достижению сокровенной цели истинно христианской жизни – соединению с Богом (обожение). Поэтому на все онтологические «определения» христианской антропологии имеет смысл смотреть (их оценивать) через призму религиозного *образования* (обучения и воспитания) и их специфических средств.

Центральное положение человека в «тварном» мире (антропоцентризм), его абсолютное отличие от всей остальной «божьей твари» определено здесь тем, что согласно христианскому преданию он единственный сотворен по *образу и подобию* Божию. Сущность взаимоотношений между человеком и Богом – двумя полюсами мироздания – и выражена христианским понятием «личность».

Основная предпосылка этих взаимоотношений – дуализм человеческой природы, наличие в ней двух начал тварного (конечного, относительного) и несотворенного (бесконечного, абсолютного). Причем, хотя эти два начала только в совокупности определяют особенности человеческого бытия, их онтологический статус различен. Христианская антропология исходит из абсолютного преобладания родовой сущности человека (образ Божий), которая остается неизменной (незатемняемой) в любых внешних (усло-

виях) и внутренних (состояниях) обстоятельствах его пре-бывания.

Эта неизменность, безусловность божественного начала человеческого существования составляет основу оптимизма христианской этики, согласно которой каждый человек на любом этапе жизненного пути в состоянии «вернуться к себе» (к Богу) и обрести (духовную) опору для продолжения старой или устройства новой жизни. Присущее человеку личное (абсолютное) начало и определяет в конечном итоге его достоинство (неотъемлемое достояние), которое не может быть ничем и никем унижено (отнято)¹⁶.

В христианской антропологии безусловный онтологический приоритет такого личностного начала в самом основании человеческой жизни не определяет еще непосредственно становление каждого отдельного человека и особенностей его жизненного пути, он лишь предопределяет «тайну» человеческой личности. Ибо через образ и подобие человек оказывается сопричастным божественному (абсолютному) бытию, приобщенным к Богу через его дар (благодать).

Богообразность человека (личное начало) предполагает его свободное самоопределение даже по отношению к такой абсолютной ценности и абсолютному благу, как Бог, другими словами, оно само имеет абсолютный характер. Поэтому только от человека в конечном итоге зависит принять или отвергнуть дар Божий. Стать ли «подобием» Божиим или нет, ибо «одна воля в творении,

¹⁶ «Личность, несокрушимый образ Божий, всегда устремляется к этой полноте, хотя и ищет ее иногда вне Бога; она познает, желает и действует по помраченной грехом природе, не имеющей больше подобия Божия» [20, с. 125].

но две в обожении». Бог только создает условия (благодать) и указывает путь к спасению (обожение), но не может заставить человека вступить на этот путь, ибо в этом случае он окажется путем к «твари», а не к «творцу». Перед человеческой свободой Бог становится бессильным.

Другими словами, дарование человеку *благодати* есть одновременно дарование ему возможности *стать кем угодно* в мировом универсуме, занять в нем любое место. *У него одного нет вполне определенного, предуказанного Богом места в созданном им мире*. Свое место в нем он *волен* выбрать себе сам.

Исходное противоречие между низкой (конечной) природой человека и его высоким (бесконечным) предназначением накладывает отпечаток антиномичности (диалектичности) на все христианское учение о человеке. Но сама по себе противоречивость — лишь условие преобразования человека, которое для христианина есть ничто без Божьего соизволения (участия) в его судьбе, без «личных» взаимоотношений человека и Бога, которые возможны лишь между двумя равными («образ и подобие») в определенном отношении существами.

Такое непосредственное (личное) общение с Богом (мистическое откровение), наряду с опосредованным (религиозно-церковные «таинства») в жизни христианской общины, являются непременной основой духовного совершенствования личности, выстилают ей путь к спасению («царству Божию»).

Непрестанное «укрепление в вере», духовная работа над собой составляют в христианской антропологии основу духовного совершенствования человека на пути его восхождения к абсолютной реальности. Это путь преобразования тварного в нем личным началом («образ Бо-

жий»), в ходе которого *божественный прототип* проявляется в человеке как его собственная *личность*, стирая случайные не-достойные черты.

Высокое предназначение человека в христианском вероучении, наличие в нем божественного (личного) начала, позволяющего превзойти ограниченность наличного бытия человека как отдельного существа и существования и обрести всю полноту в единении с Богом, определило универсальный (пределный), субстанциональный характер содержания категории «личность».

«Секуляризация» в эпоху Возрождения категории «личность», ее проникновение в лоно социально-философских учений, политических учений об обществе и государстве в значительной степени удержало эту субстанциональность. Условием такой секуляризации стало, как известно, разложение средневековой схоластики, расхождение внутри нее богословского и философского начал как духовной предпосылки ренессансной культуры. Расхождение религиозного и светского начал в самом основании человеческой жизни неизбежно заставляло искать ответы на «вечные вопросы», казалось бы раз и навсегда разрешенные христианским (догматическим) мирозерцанием. «Для чего мы? Откуда и куда идем?» — сами эти вопросы первого гуманиста Ф. Петрарки зримо свидетельствовали, что духовный авторитет Святых Отцов (опиравшийся на авторитет Священного Писания) пошатнулся. Патристику теснили новые (старые) авторитеты казалось бы ушедшего в небытие мира языческой, античной культуры.

В христианской антропологии индивидуализация человека, суть которой — обретение духовной свободы как

пространства проявления своей индивидуальности, это прежде всего его спиритуализация. Это упование на *силу духа* и возможность непосредственно духовного преодоления и освобождения человека от тварного мира и от самого себя как твари и утверждения в жизни «вечной». В гуманистических же учениях принцип индивидуализации начинается использоваться для утверждения свободы человека не столько в духе, сколько в миру. Уже не спасение человека путем преобразования его бранных покровов, просветления его телесного существа (естества) существом духовным, а обретение им способности счастливо жить среди людей в обществе занимает умы и мысли гуманистов. Другими словами, принцип духовной индивидуализации христианской антропологии в гуманистических учениях претворяется в принцип индивидуализации человека как такового во всех сферах его бытия — от свободомыслия до гражданской свободы. Здесь непосредственное основание духовной свободы — личное начало человека, его богоподобие и богообразность истолковываются в духе учения о *достоинстве и превосходстве* человека (Д. Манетти) и связывается с признанием *особой природы человека*, по сравнению с природой всех других существ. Характерно, что достоинство человека связывалось гуманистами в согласии с христианской идеей с беспредельными *возможностями человека стать тем, кем он захочет*, но уже не для утверждения в жизни «вечной», а в миру (П. Мирандола).

Человек уже не только духовно, но и всесторонне свободен самоопределить и самовоплотить себя, стать господином мира и царем природы. Причем речь идет не о «человеке вообще» или отдельных избранниках судьбы, а о человече-

ской «природе», которая в равной мере и достоинство каждого отдельного человека, и проявляется в нем. Принцип духовного равенства перед Богом превращается в учениях гуманистов в принцип личного равенства, когда «король — каждый добрый человек». Только личное достоинство человека (добродетель) и его социально-значимые качества определяют, кто благороден, а кто, нет, а не преимущества рождения или социального положения¹⁷.

Основная особенность человеческой мысли как таковой с необходимо присущей ей «по природе» внутренней свободой (свободомыслие) состоит прежде всего в том, что, зарождаясь в той или иной ограниченной форме, она рано или поздно снимает свою ограниченность, стремясь выразить и исчерпать себя до конца. Идея человеческой индивидуализации не составляет исключения. В своем предельном выражении она означала освобождение от всякого авторитета и утверждение в себе самом как в последнем и безусловном источнике всякого авторитета, в неотъемлемой и неотчуждаемой личной свободе.

Согласно Л.М. Баткину это происходит в конце XVIII в., когда в горниле эпохи Просвещения рождается

¹⁷ Гуманизм, отрицая средневековую аскезу и прославляя земные плотские радости, не мог и не хотел отказаться и от грядущего спасения, а значит, и от руководства основными морально-этическими, нравственными принципами христианского учения. Нравственное достоинство человека (добродетель) — основа всех других его достоинств, гарантия осмысленности жизни под духовным водительством высшей силы, проникнутой заботой о его спасении. Бунт человека Нового времени против средневековой спиритуализации всей его земной жизни, против оскотления во славу Божию, желание руководствоваться своим разумом в деле устройства земной жизни был направлен скорее против религиозно-церковного, нежели собственно божественного авторитета.

понятие личности в его современном значении¹⁸. Оно заполняет вакуум «образовавшийся вследствие окончательной десакрализации представлений о месте отдельного человека в мире. Индивид, самосознание которого ранее было соотносено с корпоративным или сословным статусом, с религиозно-всеобщей ответственностью и оправданием преходящего существования, вдруг увидел себя посреди неслиянного с ним, часто враждебного социального космоса, в открытости и неизвестности истории. Над человеческим и земным более не стало высшего смысла и закона» [6, с. 95].

На руинах религиозно-философской картины мира, отвергая ее теоцентризм, утверждался антропоцентрический принцип, с феербаховским пафосом провозгласивший, что не Бог породил человека, а Человек бога. Перерезая последнюю пуповину, связывающую сакральное и профанное, и окончательно беря на себя ответственность за земные и небесные пути человека, новое историческое сознание ставило перед собой задачу «переоценки всех ценностей», устройство нового мира «после смерти Бога» (Ф. Ницше), задачу, для разрешения которой у него не было более иных средств, кроме собственного культурно-исторического опыта, опыта исторического творчества человечества.

Отныне все антиномии разума, страдания души и противоречия человеческой судьбы, в великой тайне разрешившиеся, по глубокому убеждению

¹⁸ Согласно его точке зрения, «ренессансная мысль трудилась — и как раз в этом ее своеобразная законченность — не над готовой идеей личности, а, если угодно, над ее предопределениями, которые позволили бы индивиду утвердиться в себе, в своей, как тогда говорили, «фантазии», не порывая с традиционалистскими, абсолютными ориентирами» [6, с. 86–95].

христианского мирозерцания, абсолютным субъектом и Вседержителем мира, вновь возвращались к человеку в первозданной форме. Здесь рождение личного начала в человеке, появление такого новообразования, как личность, происходит как типологическое воспроизведение «обожения», в процессе которого человек берет на себя ответственность индивидуальной свободы перед лицом «вечных» (экзистенциальных) вопросов жизни, оставаясь тем не менее земным, ограниченным «по природе» существом¹⁹.

III

Без особого преувеличения можно утверждать, что базовое психологическое представление о личности — это представление о ней как о некотором предметном *бытии, качестве, состоянии*²⁰.

Но личностью, как известно, не рождаются — ее *формируют*, ею *становятся*. Конечно, личность — в том числе и бытие, и качество, и состояние. Но существуют значимые аргументы в пользу представления, что изначально *быть личностью* означает не предметное бытие («предмет» или «структуру»), а *становление*. Это прежде всего, процессуальная действительность, поскольку личность «всегда только регулятивна и никогда не

¹⁹ «В личности заключено, что я в качестве *этого* представляю собой полностью определенное во всех аспектах... и конечное, однако совершенно чистое соотношение с собой и тем самым *знаю себя в конечности бесконечным, всеобщим и свободным*» [13, с. 97].

²⁰ Сравните, например: «Личность — это человек, который достиг определенного достаточно высокого уровня своего психического развития» [8, с. 43]. Или «...личность есть системное и поэтому «сверхчувственное» качество индивида, хотя носителем этого качества является вполне чувственный, телесный индивид со всеми его природными и приобретенными свойствами» [3, с. 35].

налична» [7, с. 122], «личность человека есть не “субстанция”, но лишь монархическое упорядочение актов, один из которых осуществляет руководство» [32, с. 170]. Личное начало традиционно рассматривается как символ и выражение собственно человеческого в человеке, немислимого без развития, преодоления и превосхождения самого себя, перманентной самопроблематизации²¹.

Для отечественной психологии, выросшей под влиянием идей марксизма (в чем не было бы ничего дурного, будь это влияние чисто идейным, а не директивно-идеологическим), исходным, как известно, была оппозиция не человек — дух (Бог, Логос и т.п.), не человек — природа, а человек — общество. Хотя сама по себе она не определяла суть этого отношения, но во всяком случае это отношение наделялось заведомо большей связностью, нежели то, в рамках которого общество выступало как «окружающая среда», на стимулы которой реагирует изначально автономный, индивидуальный человек-организм. Эта суть образно выражена в известной максиме В. Гумбольдта о взаимоотноении языка и отдельного человека — не человек овладевает языком, утверждал он, а язык овладевает человеком. То есть так называемая «окружающая среда» выступает, прежде всего, как система культурно-антропологических «образов» и «образцов», освоение и присвоение которых питает (вос-питывает) процесс становления в человеке человека. Другими словами, с подобной точки зрения, та

самая «внутренняя природа» человека А. Маслоу реально складывается в постнатальный период, непосредственно под воздействием внешнего окружения, которое, отражаясь в нем, формирует ее по своему «образу и подобию». И тем самым, вопреки убеждению в иноприродности внешнего окружения внутренней природе человека, внешнее, социальное окружение для человека есть вместе с тем и непререкаемая определенность его внутреннего «Я», его внутренней природы, ведь общество — не «вещь», а ипостась родовой жизни человека, т.е., по сути, и есть то самое «зерно», к которому он апеллировал.

В ходе социоантропогенеза общественного человека чисто субъективные его «способности» и «качества» перманентно объективируются и предметизируются в виде относительно самостоятельных, в том числе «духовных» (формы духа) сфер бытия — мифологии, религии, науки, искусства, политики, производства и т.д. На правах особых и специфических действительностей эти сферы обладают имманентными объективными законами жизни и развития, в которых и отдельные люди, и даже отдельные поколения лишь *соучаствуют*, передавая в таком объективированном виде опыт своей жизни потомкам. Но объективация и *расхождение* этих начал как условий развития общественного человека, это одна сторона процесса общественного развития. Другой непререкаемой его стороной является их обратное *схождение* и субъективация отдельным человеком и в отдельном человеке в процессе его образования (обучения и воспитания). Это *схождение* и *сосредоточение* родового начала в каждом отдельном человеке и определяет особый категориальный статус «личности», поскольку оказывается, что «каждая личность не

²¹ Сравните: «Человек оказывается существом, которое постоянно ищет самого себя, которое в каждый момент своего существования испытывает и перепроверяет условия своего существования. В этой перепроверке, в этой критической установке по отношению к собственной жизни и состоит реальная ценность этой жизни» [16, с. 6].

часть, а средоточие и перефокусировка всечеловеческого» [6, с. 87].

Объединение идеи регулятивности личности с признанием ее исходно общественной, родовой сути означает, что в процесс становления индивидуальной личности они включены в качестве «образца» и «требования». Следовательно, «образец» и «требование» оказываются первичной формой существования личного начала и в этом своем качестве входят в структуру любой индивидуальной личности.

Идентичность того или иного человека является синонимом его личностного статуса. Но если при постановке и решении проблем идентичности исходить из эмпирического, «фактического» базиса явлений, относящихся к проявлениям конкретной индивидуальной жизнедеятельности, то налицо противоречивость многообразия личностных качеств (вплоть до несовместимости) если не у каждого отдельного человека, то у подавляющего их большинства, наличие глубоких изменений этих качеств в течение жизни, запутанность и непоследовательность индивидуальной биографии и т.п. Недаром для ряда психологических теорий, тесно связанных с психотерапевтической практикой (Э. Берн, Ф. Перлс, Р. Ассаджиоли и т.п.), первореальностью личностного бытия выступает не целостная и единая личность, а целый ансамбль субличностей, выясняющих «отношения» между собой. И единство и целостность выступают не как *заданность*, а как *задание* «объединения себя», особого рода работы над собой в свете «идеала» единства личности. Первичным здесь оказывается не идентичность и целостность, а процессы *идентификации* и *холизации*, самособирания себя в единство и целостность. Собственно говоря, по сути дела,

речь здесь идет о том, что Г. Гегель (а за ним и Л.С. Выготский) называл *овладением* самим собой²².

Но дело даже не в том, что подобные процессы имеют своим основанием идеальное содержание (идеалы), сколько в том, что идентичность и целостность личности являются *фундаментальной предпосылкой* человеческого существования и общежития. Она должна быть предпослана *теоретически*, в философско-антропологическом плане и «должна быть *практически* предпослана, поскольку является необходимым основанием для всех человеческих отношений» [31, с. 290]. Ведь *отношение* к человеку как существу свободному и ответственному является фундаментальным следствием этого *необходимого практического постулата*, а «на презумпции человеческой свободы зиждутся практически все институты современного общества» [25, с. 71].

Этот практический постулат по *отношению* к конкретному человеку имеет требовательный характер, в силу которого, чтобы быть дееспособным членом современного общества, он *должен* стать личностью и нести ответственность перед обществом за свои поступки. Но современная общественная жизнь является не только способом предъявления требований, удовлетворение которых образует стержень жизни «зрелой» личности, но и обеспечивает ее формирование в рамках психолого-педагогического процесса *воспитания* — превращения требований к человеку со стороны других членов общества

²² «Человек по своему непосредственному существованию в себе самом есть нечто природное, внешнее своему понятию; лишь посредством усовершенствования своего собственного тела и духа, существенно же благодаря тому, что его самосознание постигает себя как свободное, он вступает во владение собой и становится собственностью самого себя и по отношению к другим» [13, с. 113].

в требования человека по отношению к самому себе²³.

Связано это с тем, что «быть человеком» — не предметное качество, присущее некоторому «Я» и тем самым не нечто гарантированное ему в силу того, что он «уже есть человек» в силу случайности рождения или условий бытования. Для того чтобы быть и оставаться человеком по сути, необходимо быть больше, чем просто человеком, необходимо быть личностью, что предполагает присвоение условий собственного существования в их родовой заданности, — т.е. своего рода «воспроизведение» в себе самого общества вместе со всей его историей. Без усилия быть и оставаться человеком за счет сознательных культурно-антропологических идентификаций и уподобления можно лишь случайным образом (как выражался Аристотель — «по совпадению»).

Естественным следствием такого взгляда на непосредственную связь современного общества с характерным его членом и представителем — личностью — является представление, что в архаических обществах феномен личности если и существовал, то в качестве исключе-

ния. У этого представления есть конкретно-историческое оправдание²⁴. Нет, и не может быть личности без свободы и ответственности. Но в своем позитивном и конструктивном выражении свобода — это пространство общественной жизни, оно выслано человеческими поступками и его рост непосредственно связан с общественным развитием. Архаический человек, вопреки тому, что об этом думали романтики и антиурбанисты («живя в гармонии с природой»), не был и не мог быть свободным — в «природе» нет места для «свободы». И точно так же, как основной процесс общественной жизни, это самодостаточное воспроизводство (самовоспроизводство) общественного целого, основной процесс, конституирующий личность — самовоспроизводство человеком самого себя в любых условиях и обстоятельствах «личной жизни»²⁵. Личностная зрелость наступает с «возвращением» к отдельному человеку заботы о культурно-антропологическом прототипе как гаранте собственной подлинности, по мере овладения механизмом его поддержания как своего собственного образа (самообраза) в рамках индивидуальной жизнедеятельности, а тем самым с обретением свободы (в меру освобождения от актуальной

²³ Сравните, например: «...Если процесс социализации происходит стихийно, неуправляемо, то нет никакой гарантии, что он будет направлен на усвоение лучших, а не худших образцов. Отсюда ясно, что социализация ребенка, весь процесс превращения его из организма в психически зрелого и морально полноценного члена общества должен осуществляться под контролем *воспитания*. Именно оно и есть активное и целенаправленное руководство формированием человеческой личности. При этом воспитание не есть сумма каких-то специальных мер воздействия (хотя эти меры также входят в состав воспитания), а прежде всего соответствующая организация жизни и деятельности ребенка, его взаимоотношений с окружающими людьми, всей системы его отношения к действительности» [8, с. 46].

²⁴ Сравните, например: «В этой связи психология античного человека настолько же фундаментально отлична от психологии человека средневекового, как последняя отлична от психологии ныне живущего человека» [31, с. 313].

²⁵ Нам хотелось бы обратить внимание на то, что феномены Маугли и Робинзона — это, по сути дела, граничные феномены, символизирующие предельные условия, с одной стороны, «вхождения» в человеческий круг, а с другой — «нахождения» в нем. С этой точки зрения личность есть то, что имманентно для самого индивидуального человека обеспечивает его принадлежность самому себе как человеку (самотождественность).

зависимости от общества) и ответственности за собственное существование в качестве человека.

Литература

1. *Абульханова-Славская К.А.* О путях построения типологии личности // Психологический журнал. — 1983. — Т. 4. — № 1.
2. *Анциферова Л.И.* Обсуждение доклада А.Г. Асмолова // Вопросы психологии. — 1983. — № 3.
3. *Асмолов А.Г. и др.* О некоторых перспективах исследования смысловых образований личности // Вопросы психологии. — 1979. — № 4.
4. *Асмолов А.Г.* О предмете психологии личности // Вопросы психологии. — 1983. — № 3.
5. *Асмолов А.Г.* Историко-эволюционный подход к пониманию личности: проблемы и перспективы исследования // Вопросы психологии. — 1986. — № 1.
6. *Баткин Л.М.* На пути к понятию личности: Кастальоне о «грации» // Культура Возрождения и общество. — М., 1986.
7. *Библер В.С.* Образ простеца и идея личности в культуре средних веков // Человек и культура. — М., 1990.
8. *Божович Л.И.* Психологические закономерности формирования личности в онтогенезе // Вопросы психологии. — 1976. — № 6.
9. *Бубер М.* Проблема человека // Философские науки. — 1992. — № 3.
10. *Вазюлин В.А.* Логика истории. — М.: МГУ, 1988.
11. *Введеное А.В.* Личность как предмет психологической науки // Вопросы психологии. — 1956. — № 1.
12. *Выготский Л.С.* Сочинения. Т. 1. — М., 1982.
13. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. — М., 1990.
14. *Давыдов В.В.* О понятии «личность» в современной психологии // Психологический журнал. — 1988. — Т. 9. — № 4.
15. *Зейгарник Б.В.* Теории личности в зарубежной психологии. — М.: МГУ, 1982.
16. *Кассирер Э.* Что такое человек? // Проблемы человека в западной философии. — М., 1988.
17. *Леонтьев Д.А.* Личность: человек в мире и мир в человеке // Вопросы психологии. — 1989. — № 3.
18. *Ломов Б.Ф.* Личность в системе общественных отношений // Психологический журнал. — 1981. — Т. 2. — № 1.
19. *Лосев А.Ф.* Человек // Философские науки. — 1988. — № 10.
20. *Лосский В.* Очерк мистического богословия восточной церкви // Богословские труды. Сб. 8. — М., 1972.
21. *Мамардашвили М.К.* Формы и содержание мышления. — М., 1968.
22. *Маслоу А.* Психология бытия. — М., 1997.
23. *Петровский А.В.* Возможности и пути для построения общепсихологической теории личности // Вопросы психологии. — 1987. — № 4.
24. *Платонов К.К.* Проблема личности в общественной психологии // Вопросы психологии. — 1972. — № 1.
25. *Пископнель А.А.* Категория личности в перспективе европейской культурной традиции // Вопросы методологии. М., 1997. — № 1–2.
26. *Пископнель А.А.* Природа человека в концепции А. Маслоу // Вопросы психологии. — 1999. — № 2.
27. *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1. — М., 1992.
28. *Рубинштейн С.Л.* Бытие и сознание. М., 1957.
29. *Субботский Е.В.* Личность: три аспекта исследования // Вестник МГУ. Сер. 14: Психология. — 1987. — № 3.
30. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. — М., 1990.
31. *Хьюбнер К.* Нация. От забвения к возрождению. — М., 2001.
32. *Шелер М.* Избранные произведения. — М., 1994.
33. *Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис. — М., 1996.