

## **Альтернативность как способ существования личности**

### **Вместо предисловия**

Проблему, которая волнует меня как исследователя на протяжении последних лет, можно сформулировать следующим образом: в современном мире сосуществуют и взаимодействуют между собой разные типы личности – авторитарная и либеральная, монологическая и диалогическая и др. И, несмотря на то, что в современной философии и психологии предложены и обоснованы разные модели личности, недостаток в новых подходах, отражающих сложность личностного бытия современного человека, ощущается по-прежнему. К тому же необходимо объяснить, почему в одном и том же пространстве личность ведет себя по-разному, проявляя те или иные качества и способы решения собственных проблем.

Можно предположить, что человек в современном мире, сталкиваясь с ситуациями неопределенности и высокой сложности, руководствуются различными стратегиями выбора, а значит, выступает как вариативная и самонастраивающаяся система. Определений для такого типа поведения человека пока еще не разработано, хотя существуют разные подходы и точки зрения, отражающие «сложность» и «комплексность» его природы. Например, известный психолог К.Роджерс считал, что у современного человека больше возникает ситуаций осознанного выбора альтернатив автономного поведения, чем у человека, предпочитающего вести традиционный образ жизни<sup>1</sup>.

Для характеристики «сложностных» моделей поведения я предлагаю понятие «*комплексная личность*», которое выражает вариативность социального существования человека в современном мире. Такая личность способна перестраивать свое отношение к миру в зависимости от занимаемой в каждый данный момент жизни позиции или переживаемой ситуации. Но ситуационный взгляд на человека не исчерпывает собой научную значимость приведенного понятия.

Полагаю, что понятия комплексности системы и среды, предложенные Н.Луманом, вполне можно распространить и на представления о личности, которая выступает как психическая система. Такая система замкнута на саму себя (самореферентна), а ее комплексность («сложностность») зависит от имеющегося у личности набора ожиданий, способных отображать в определенной мере изменения внешней среды<sup>2</sup>. Следовательно, понятие «комплексная личность» фиксирует в себе состояние или степень соответствия потребностей (ожиданий) человека возможностям и ресурсов его окружающей среды.

Комплексной личности противостоит обычно унитарная личность, которая предпочитает однозначные поведенческие сценарии и типические ситуации в жизни и общении. Такая личность не обязательно является авторитарной или зависимой. Нельзя также упрощать стиль ее жизни, сводя его к формулам обыденного сознания «плыть по течению» или «быть как все». Все, как всегда, сложнее. Унитарность означает большую замкнутость образа жизни личности и определенность во всем, что касается жизненных приоритетов, а также склонность к жизненным стандартам и стереотипам.

Комплексная личность обладает в меньшей степени, чем унитарная, аутентичностью, рассматриваемой в данном контексте как способность быть самой собой, удерживать свой образ достаточно продолжительное время и вместе с тем поддерживать устойчивый баланс между самостью и внешними (в т. ч. ролевыми или нормативными) требованиями. Она склонна к экспериментированию, проигрыванию разных жизненных и социальных сценариев. В этом смысле ей присуща определенная доля авантюристичности и не всегда оправданного риска.

Главным же признаком комплексности личности я считаю *альтернативность*, которая выражает способ организации и образ ее жизни, имеющий своим источником и предназначенный для выбо-

ра репертуар поведенческих моделей. Другими словами, альтернативность характеризует в личности особое состояние или качество «другости», актуализируемое не только в зависимости от обстоятельств, но и от ее способности быть другой, оставаясь при этом самой собой (т. е. сохраняя собственную самость). Причем быть другой означает для нее постоянно изменяться, предьявлять всякий раз иную (не всегда новую) стратегию поведения или модель решения жизненных проблем с учетом конкретных условий места и времени. При этом она может быть другой не только для конкретных людей, социальных групп, общества или мира в целом, но и для себя.

### **Основные измерения личностного бытия человека**

Для анализа альтернативности как критерия комплексности («сложности») личности необходимо выработать подход, позволяющий определить спектр вариаций ее развития. Возьмем за основу концепцию К. Уилбера, который предложил выделить четыре мира личности, различающиеся между собой спектрами сознания<sup>3</sup>:

1) *мир «Я»* (внутренний мир, духовный опыт, все то, что происходит в человеке) соотносится с экзистенциальным уровнем и собственно Эго;

2) *мир «Мы»* (мир отношений, коммуникаций, все то, что связывает нас другими людьми) соотносится, возможно, с уровнями маски и тени;

3) *мир «Они»* (субъекты, которые существуют вне нас, но связаны с нами определенным образом, в т. ч. то, что они о нас говорят или думают) соотносится с Эго через коммуникацию;

4) *мир «Оно»* (мир объектов; всё то, что принадлежит неодушевленному миру, находящемуся вне нас) соотносится с психофизическим организмом (экзистенциальным уровнем).

Первый мир мы будем рассматривать как субъективный, второй и третий – интерсубъективный, четвертый – объективный. Каждому из этих миров соответствует свой способ существования личности, набор альтернатив ее поведения. Это значит, что комплексная личность обладает по сравнению с другими типами или моделями человека (например, с традиционной или унитарной личностью) более широким репертуаром возможностей выбора и

особым спектром сознания. Она может быть другой для себя или в себе («Другой во мне», альтер-эго), другой для окружающих ее людей («Я как Другой») и другой для мира в целом («Я как Иное или Иной»).

Альтернативность наиболее полно выражена в трактовке личности как «рефлексивной комплексности Ego и Alter», которую предложил Н.Луман. «Быть личностью, по его мнению, означает при помощи своей психической системы и тела привлекать ожидания и связывать их с собой, опять-таки связывать свои и чужие ожидания. Чем больше и разнообразнее ожидания, которые подвержены индивидуализации, тем комплекснее личность»<sup>4</sup>. Следовательно, комплексная личности в отличие от унитарной фиксирует в себе отношение Ego и Alter. Однако она еще не выражает ситуацию взаимодействия «внутри» самого человека, которую можно бы было описать в терминах «Я как Другой» или «Другое “Я” во мне» и пр.

Таким образом, мы предлагаем рассматривать альтернативность личностного бытия человека в трех основных измерениях:

- 1) *субъективная альтернативность* («бытие в себе как Другом»);
- 2) *интерсубъективная альтернативность* («бытие в Другом как себе»);
- 3) *объективная альтернативность* («бытие в мире»).

### **Субъективная альтернативность личности («бытие в себе как Другом»)**

Уже при первом погружении в мир личность обнаруживает разными способами факт своего физического присутствия, что отображается на «табло» ее сознания. Она вырабатывает не только отношение к миру, но и отношение к самой себе. Альтернативность комплексной личности реализуется здесь в субъективном смысле в виде связей типа «“Я” и другие “Я” во мне» и проявляется внутри себя как противоречие между самостью (самобытием) и другостью (возможностью быть Другим) или разными сторонами самости.

Наиболее полно концепцию самости представил Дж. Мид, который, как известно, заимствовал этот термин у Ч.Кули. Если последний определял самость буквально как «Я сам» (Self), то Мид

уточнил значение этого понятия, расширив контекст его употребления. Как известно, под самостью он понимал любого индивида, который обладает самосознанием, т. е. способностью осознавать свое «Я» и свои отношения с другими «Я», а также учитывать реакции последних на его «Я»<sup>5</sup>.

На противоречивость отношения личности к самой себе указывают и отечественные философы и психологи. Как отмечал Э.В.Ильенков, «личность и есть совокупность отношений человека к самому себе как к некому «другому» – отношений “Я” к самому себе как к некоторому “Не-Я”»<sup>6</sup>. Эту мысль развивают далее В.А.Петровский и М.Г.Ярошевский, подчеркивая, что личность «выступает как идеальная представленность индивида в других людях, как его инобытие в них (и, между прочим, в себе как «другом»), как его персонализация»<sup>7</sup>.

Присутствие «Не-Я» и бытие в себе как Другом отличает субъективный мир личности от системы социальных координат, в которых она проявляет свою интерсубъективность. В этом смысле ее альтернативность выступает, с одной стороны, как идеальная представленность в ней «Я» других людей (интерсубъективность), а, с другой стороны, как погружение в свой внутренний мир и переживание в нем других «Я» (субъективность).

Остановимся вкратце на некоторых моментах субъективно-го мира личности, которые хотя и не вытекают прямо из концепции самости Дж. Мида, но позволяют нам уточнить и дополнить его позицию.

*Во-первых*, самость это – то, по Миду, что делает человека членом сообщества (группы) и в то же время позволяют его отличать от других членов группы. «...Каждая самость отличается от каждой другой; но чтобы мы вообще могли быть членами какого-либо сообщества, должна существовать общая структура... Индивид обладает самостью лишь в отношении к самостям других членов своей социальной группы»<sup>8</sup>. В этом есть определенный смысл. Даже обладая многими «Я», личность сверяет свою самость с «Я» других индивидов, с которыми она связана в повседневной жизни.

Каким же образом личность развивает в себе альтернативность в субъективном плане, разворачивая потенциал своих «Я»? Сошлемся на В.Л.Абушенко, который приводит собственную интерпретацию *идеи взаимопроникновения «Я» личности*, пред-

ложенную в свое время Кули, Мидом и другими интеракционистами. «Я» других людей определенным образом преломляются в моем сознании, становясь частью моей самости, моими субъективным, зеркальным и ролевым «Я». Последние два «Я» относятся к характеристике интересубъективной альтернативности, имманентной природе комплексной личности. Поэтому мы их рассмотрим чуть позже.

*Субъективное «Я» личности* «есть комплекс представлений индивида о своей внутренней подлинной сущности, о своей выделенности из среды и противопоставленности другим «Я», структурам «не-Я» в целом»<sup>9</sup>. Именно это «Я» следует считать, с моей точки зрения, центром самосознания или истинной самостью, которая отличается от «кажимостной» самости (идеального «Я»). Человек как личность всегда знает о себе что-то такое, чего не знают другие. Но другие при этом могут наделять его самость, выступающую наружу как персона, несуществующими признаками, принимая ее порой за подлинную. И чтобы сохранить самость человек обращается к различным техникам управления впечатлениями, которые помогают ему создать благоприятное впечатление о себе у значимых для него персон.

Но развивая концептуальную схему Мида, мы не находим у него прямого указания на разные самости. Уделяя внимание другим «Я», находящимся вне личности, он практически ничего не говорит о тех других «Я», которые соотносятся с самостью (самосознанием) внутри нее. Одним словом, «Я во мне» также многомерно, как и другие «Я» вне меня. Если самость – это точка самосознания, некий смыслообразующий центр, то внутренний мир личности, чтобы соответствовать разным ситуациям, должен располагать возможностью интерпретировать свое «Я», отличая его от других «Я» в ней.

*Во-вторых*, далее Дж. Мид обосновывает представление о дифференцированности самости, введя понятия «I» («непосредственная реакция самости на других, которую нельзя заранее предугадать») и «Me» («организованный набор установок других») <sup>10</sup>. Тем самым он подошел к открытию идеи множественности субъективного «Я» личности. Но I и Me – это две половинки самости личности, а не субъективного «Я». При этом I выступает у него источником спонтанной активности личности, а Me зависимой переменной.

Но концепция I и Me характеризует альтернативность всего субъективного мира личности, которая выражается в противоречии между тем, как она поступает, руководствуясь интенциями, не являющимися прозрачными для окружающих (а иногда и для нее самой), и тем, что она об этом думает, оценивая при этом мнения других людей.

В какой-то мере субъективное «Я» выступает способом соединения I и Me. Оно характеризуется в свою очередь внутренней дифференцированностью. На это указывают известные авторы теории личности К.Роджерс и К.Хорни, давшие обоснование *идеи множественности «Я» личности*. Ядром субъективных переживаний личности выступает у Роджерса Я-концепция, т. е. концепция о том, что человек думает о себе в повседневной жизни (реальное «Я»), и то, кем бы он хотел себя видеть (идеальное «Я») <sup>11</sup>. Позже К.Хорни уточняет это положение, дополняя его актуальным «Я» личности. Личность обладает, с ее точки зрения, тремя «Я»: актуальное «Я», т. е. то, чем она является на самом деле или в данное время; реальное «Я», характеризующееся потенциалом роста; идеальное «Я», которое выражает желательный для личности образ самой себя, т. е. то, чем она хотела быть.

Все эти «Я» прекрасно сосуществуют и дополняют друг друга в человеке. И каждое из них, взятое, в отдельности является «другим» по отношению к субъективному «Я» в целом как центру самосознания. Альтернативность присутствует имманентно в этих «Я». Между моим идеальным и реальным «Я», с одной стороны, актуальным и реальным «Я», с другой стороны, существует множество противоречий. Иначе говоря, в моем реальном «Я» находят свое выражение идеальное и актуальное «Я», раскрывая потенциал всего субъективного мира.

Для иллюстрации данного тезиса приведем один пример. Для курильщика его идеальное «Я» может исключать в принципе курение как вредную привычку, поэтому он так резко реагирует на курение близких ему людей. Но его актуальное «Я» продолжает оправдывать факты курения, находя все новые и новые доводы. И только его реальное «Я» способно изменить ситуацию к лучшему, связав желание бросить курить с конкретными навыками и поступками. Таким образом, желание бросить курить (идеальная ситуация) еще не означает готовности и решимости сделать это во-

преки обстоятельствам (реальная ситуация), а также подтвердить свое решение на практике достаточно продолжительное время (актуальная ситуация).

*В-третьих*, Дж. Мид, рассматривая самость человека в единстве с его разумом и в контексте общества, выдвигает на первый план понятие социальной интеракции и тем самым недооценивает существенные признаки субъективного мира, которые проявляются в социальных практиках. К числу характеристик субъективного «Я» личности можно отнести самоидентичность, самоактуализацию и рефлексивность (саморефлексивность).

Субъективное «Я» личности характеризуется в первую очередь *самоидентичностью*. Об этом писал в свое время Э. Эриксон, предложивший концепцию эго-идентичности. Эго-идентичность понимается им как совокупность представлений личности о самой себе, дающих ей возможность чувствовать свою уникальность и аутентичность<sup>12</sup>.

Еще один важный признак субъективной альтернативности личности – *конструктивность*, т. е. способность интерпретировать определенным образом, а также предвидеть и порождать события своей жизни. В западной персонологии наибольшее влияние на разработку концепта «конструктивность» (применительно к анализу субъективного «Я») оказала теория личных конструктов Дж. Келле, которая базируется на положениях так называемого конструктивного альтернативизма. Он предложил и обосновал следующие принципы анализа субъективного мира личности:

1) человека лучше удастся понять лишь в перспективе, а не в свете текущих мгновений;

2) каждому человеку присуща личная манера воспринимать мир и обдумывать течение событий собственной жизни;

3) каждый человек располагает определенным набором личных конструктов как систем истолкования, используемых для интерпретации и конструирования событий его жизни<sup>13</sup>.

Одним из понятий, используемым для характеристики субъективного «Я», выступает *самоактуализация*. А. Маслоу рассматривает ее как непрерывный процесс выбора личностью ситуаций роста (развития), в которых реализуются возможности раскрытия самости. Актуализация «Я» проявляется в усилении независимости в принятии решений и стремлении действовать согласно своим



убеждениям, повышении ответственности за себя и свое окружение, росте самоуважения. Актуализация есть процесс и результат само-совершенствования личности и ее стремления достичь высших переживаний в творчестве и преодолеть собственные слабости<sup>14</sup>.

Комплексность личности и ее субъективная альтернативность проявляется также в ее *рефлексивности*. По мнению Э.Гидденса, она реализуется на трех уровнях «внутренней» организации личности: как соотношенность с телом, помещающим индивида в пространственно-временной континуум (телесная рефлексивность); как соотношенность сознания со своим «Я», самостью (саморефлексия); как соотношенность «I» и «Me», которые согласно традиции, установленной интеракционистами, рассматриваются соответственно как активное и пассивное начала личности<sup>15</sup>.

Дополняя и интерпретируя идеи Дж.Мида, я преследую вполне ограниченную задачу: показать те стороны субъективного мира личности, которые полностью не определяются социальными факторами, а зависят во многом от ситуативно проявляемых «Я», порождающих в свою очередь «внутреннее» разнообразие мира личности.

\* \* \*

Таким образом, различные вариации субъективного «Я» личности выступают источником ее «внутренней» альтернативности. В этом смысле альтернативность есть возможность быть другим в рамках своего внутреннего мира. Личность не равна самой себе, точнее – она несоразмерна своей видимой или воображаемой реальности. Она есть нечто большее, чем то, что о ней думают другие люди, и даже больше того, что она сама о себе представляет. «Внутренний мир» личности непостижим до конца и не может быть выражен полностью в самосознании. Он всегда остается загадкой для личности, так же как и сознание других людей. Чаще всего человек выбирает в себе то, что он наверняка знает о себе или что ему больше всего нравится в нем самом. Но бывают и случаи, когда он следует своим внутренним импульсам, предоставляя свободу спонтанной активности сознания и проявлениям бессознательного.

## Интерсубъективная альтернативность («Бытие в Другом как в себе»)

*Второе погружение* в социальный мир открывает нам Другого или Других, которые отличаются от нас физическими, психическими и социальными особенностями. Мы не только проявляем свою самость и распределяем «сферы влияния» между разными образами своего субъективного «Я», но и вступаем в отношения с другими людьми, воспринимая их как другие «Я», дистанцированные от нас и обладающие собственной телесностью. Другими словами, между личностью и другими индивидами имеется не только эмоциональная, но и интерсубъективная связь, благодаря чему возникает чувство общности и формируется интериндивидуальное «Я».

Как известно, истоки интерсубъективной альтернативности личности находятся в интеракционизме и феноменологии, а сама идея интерсубъективности принадлежит Э.Гуссерлю и его последователям. Для А.Шютца интерсубъективный мир – это «мир, общий для всех нас, актуально данный или потенциально доступный каждому, а это влечет за собой интеркоммуникацию и язык»<sup>16</sup>.

Интерсубъективность заложена в природе социальной самости, которая, по Дж.Миду, должна в первую очередь приспособляться к ожиданиям других членов группы и соответствовать установкам «обобщенного другого». Как известно, в центре его внимания оказался конфликт между двумя сторонами самости: между I как «спонтанной активностью» и Me как «зависимой частью» субъективного мира личности. Однако именно Me становится полем борьбы I и непосредственным социальным окружением. Оно включает как представления личности о самой себе, так и оценки ее поведения со стороны других людей.

На отношение личности «Я – Другой» обращали внимание многие отечественные философы. По мнению Э.В.Ильенкова, «личность не только существует, но и впервые рождается именно как “узелок”, завязывающийся между индивидами в процессе коллективной деятельности (труда) по поводу вещей, созданных и создаваемых трудом»<sup>17</sup>. Именно в этом отношении «Я и не-Я во мне» и заключается субъективная альтернативность комплексной личности.

Мы уже упоминали о попытке В.Л.Абушенко структурировать жизненный мир личности. Используя концепцию трех «Я», заимствованную им у Ч.Кули и Дж. Мида (субъективное, зеркальное и ролевое «Я»), он соотносит субъективное «Я» с индивидуальной ипостасью личности, ролевое – с членством в группе или принадлежностью к определенной культуре, зеркальное «Я» – с рефлексивностью, способностью создавать свой образ с учетом мнений и оценок окружающих людей<sup>18</sup>. Два последние «Я» имеют непосредственное отношение к характеристике интерсубъективной альтернативности, поскольку между ними могут возникать противоречия, а необходимость их разрешения может побуждать личность к поиску альтернатив.

Альтернативность заложена внутри нас, но проявляется вовне в виде устойчивых установок и ориентаций на Другого. Причем Другой – это не обязательно то, что находится во мне. Но и то, что противостоит мне, обладает телесностью, автономным и удаленным от меня расположением, отличается своей самостью.

В сознании личности отражаются, как в зеркале «Я» других индивидов и их отношение к ее «Я», которое они принимают за подлинное или аутентичное. Этому служит *зеркальное (отраженное) «Я»*, которое «характеризует комплекс представлений человека о себе, складывающихся на основе известных ему или предполагаемых им оценок себя другими людьми и своих реакций на эти реальные или предполагаемые оценки»<sup>19</sup>. Оно характеризует способность личности воспринимать себя глазами других, а других как тех, какими они являются или желают казаться.

Но свое присутствие в социуме личность реализует через *ролевое «Я»*, которое отвечает за реальное самоутверждение человека в мире других «Я» и реализуется в системе социальных ролей. Благодаря этому «Я» личность обретает возможность воплощать все другие «Я» в действительности, приобщаться к социальному целому, идентифицировать себя с ним. Ролевое «Я» позволяет личности скрывать свое аутентичное «Я» под различными масками, уходить от прямого воздействия общества, помещая между собой и им посредников (маски, образы, модели ролевого поведения и пр.). Но «только “аутентичное Я”, как считал Э.Левинас, способно выйти навстречу Другому»<sup>20</sup>. Однако оно прячется в личности глубоко и не выставляется всякий раз напоказ.

Для представления себя Другой (или Другим) личности недостаточно иметь образы зеркального (отраженного) и ролевого «Я». Ей необходимо еще выработать образ «*обобщенного другого*». Эту модель предложил в свое время Дж. Мид для характеристики общих ценностей и стандартов группового поведения, которые формируют у каждого члена группы представление о социальном целом. Другими словами, личности, чтобы успешно существовать в социальном мире, приходится принимать или осваивать образ обобщенного другого как типичного представителя организованной группы, чтобы оценивать себя и свои поступки с точки зрения общих стандартов и ценностей.

В чем же состоит альтернативность интересубъективного мира личности? Прежде всего, в том, что она может выбирать себе партнеров по общению и проигрывать в своем воображении различные сценарии ролевого поведения. Образы же ее интересубъективного «Я» («зеркальное», «ролевое» и «обобщенный другой») помогают выработать стратегию социального существования и определить приоритеты взаимодействия с другими «Я», позволяющие ей сохранить свою уникальность и специфичность. На практике знание этих «Я» и умение использовать определенные навыки или техники позволяет личности лучше ориентироваться в пространстве общения.

Таким образом, не выходя из сферы своего сознания, мы обнаруживаем в нем присутствие других людей в виде оценок, ожиданий, ориентаций, ролевых сценариев и пр. Вместе с тем между нами и другими устанавливается «невидимая» связь, которая свидетельствует не только об их реальном присутствии, но и об очевидной множественности других «Я», отличных от нашего (или наших) «Я» не только по «внешними», но и ментальным характеристикам. Мы другие не только «внутри» себя, но и в отношениях с людьми. Причем наша дружба свидетельствует о разнообразии отношений с миром, в которые мы вступаем, если имеет место ситуация выбора альтернатив поведения.

## Объективная альтернативность личности: между экзистенциальным и трансперсональным

В объективном смысле человек ищет себя в мире и, возможно, не всегда находит там, где он ищет. И причиной тому может быть его «другость», разительное отличие от окружающих. Быть другим для мира вовсе не означает быть с ним в конфликте, противостоять ему. Другость и чуждость – не одно и то же. Хотя чаще всего мы становимся чужими для мира уже потому, что являемся другими, не похожими на тех, кто активно адаптировался к его реалиям и продолжает успешно с ним сосуществовать. Однако человек обращает свой взор на окружающий его мир не только для того, чтобы в конечном счете лучше приспособиться к нему, но и в расчете получить реакцию на свое присутствие и побольше узнать о себе как Другом.

В объективном (точнее – объективно-идеальном) плане перед человеком всегда стоит выбор: осуществлять свое право на свободный выбор, полагаясь целиком на собственные силы, или признать себя частью целого, слиться с ним в едином потоке. Перед ним возникает альтернатива: идти к самому себе посредством переживания себя в мире и осуществления собственного предназначения или искать встречу с миром Иного, чтобы обрести в нем желаемый покой или стабильность существования.

*Во-первых*, человек в ходе взаимодействия с миром приобретает экзистенциальный опыт. Осознавая свою другость, он неустанно ищет ответ на вопрос: кто он и каково его место в мире? Как известно, по К.Юнгу, цель каждой личности – становление самости человека как первообраза утраченной или воссоздаваемой целостности. Но эту целостность личность не может обрести внутри себя и поэтому предпочитает ее искать в мире или вместе с миром. На этот вопрос дают свои ответы многие мыслители и, прежде всего, представители экзистенциализма.

Как известно, экзистенциализм актуализировал ряд проблем, связанных со свободой выбора человека. «Глубинный смысл экзистенциализма, – подчеркивает К.С.Пигров, – в том, чтобы выдвинуть на первый план абсолютную уникальность каждого человеческого бытия...»<sup>21</sup>. Его центральная идея заключается в том, что человек, стремясь к обретению свободы,

переживает себя и свое место в мире и находится в ситуации отстраненности от мира, дистанцированности и в известной мере отчужденности от него.

Как считает В. Франкл, только личности (а не трансцендентному субъекту) принадлежит свобода выбора. Вместе с тем он указывает на двойственность положения личности в мире. Последняя, по его мнению, противостоит психофизическому организму как «нечто абсолютно *новое* и *духовное, экзистенциальное существо*, которое существует как своя собственная возможность, нечто большее, чем просто свободное бытие; в нем содержится еще и «зачем» человеческой свободы, т. е. то, ради чего человек свободен; то, что соотносится с Я, а не с Оно; духовная бессознательность человека, к которой относится вера, религиозность...»<sup>22</sup>. Если человек свободен или стремится стать таковым, то зачем ему погружаться в бессознательное состояние? Ответ у Франкла лежит на поверхности: для того чтобы обрести смысл свободы. Без этого «зачем» свобода перестает быть ценностью для человека.

*Во-вторых*, еще одна линия объективной альтернативности наряду с экзистенциальным измерением личности намечается в сфере ее взаимодействия с миром трансцендентного. Она означает возможность ее встречи с Иным, с рационально не постигаемым миром. Причем трансцендентное в моем понимании не связано непосредственно с божественной природой мира, а предполагает приобщение к целому. А это могут быть социум, культура, религия и пр.

Для такого понимания важное значение имеет трактовка личности как индивидуального локуса культуры, которая принадлежит антропологам психологической ориентации (Ф.Клахон, Р.Линтон, Дж. Хонигман и др.). Они полагали, что личность опосредует влияние культуры на человека, благодаря чему она научается вырабатывать альтернативные решения возникающих проблем. Другими словами, культура опосредует взаимодействие человека с миром, предлагая ему разные способы, средства, технологии. Но воспользоваться ими он может только в том случае, если изменится сам, например, получит образование, успешно пройдет все стадии социализации и станет частью более широкой системы (общества, культуры, религии). Трансцендентное в культуре выступает в виде

универсалий, выразить и постичь человек не может в одиночку. Для этого ему необходимо обогатить себя культурным опытом целого (группы, этноса, общества).

Иное как область непостижимого в мире проникает в самую личность, придавая ее жизни определенный смысл. Другими словами, оно выражает «трансцендентное начало человека, в котором открывается *сверхсмысл мира* как целого, а зов трансцендентного слышится в голосе совести»<sup>23</sup>.

Иное дано человеку не только через культуру, усвоению которой он посвящает большую часть своей сознательной жизни, но и непосредственно. Так, тот же самый В.Франкл, описывая структуру личности, рассматривал ее как «нечто неделимое», т. е. то, что нельзя далее расщепить или разложить на отдельные части, синтезировать из этих частей, так как оно представляет собой единое целое. Но если личность есть неделимое целое, то, что же тогда в ней не принадлежит ей самой? Наверное, то, что привносится извне и не осознается ею до конца. Ей же принадлежит возможность сознательного выбора: между свободой и рабством, одной культурой и другой и т. д.

В этой связи возникает идея трансперсональности человека, которая трактуется как возможность выхода человека за пределы сознания в мир иного опыта, неподвластного логике экзистенциализма. Толчком к началу трансперсональных исследований послужили работы У.Джеймса, развитые в дальнейшем К.Юнгом и А.Маслоу. Так, У.Джеймс, который одним из первых стал использовать термин «трансперсональность», утверждал, что источником сакрального опыта и трансформирующих мистических переживаний является сфера бессознательного человека<sup>24</sup>. С этой точки зрения личность возникает как способ преодоления инстинктивных и привычных граней сознания человека, выхода за рамки познаваемого. Она есть то, что в данный момент переживается человеком и выступает на поверхности его сознания как непрерывный поток мысли.

Следовательно, между экзистенцией как возможностью свободного выбора и трансцендентностью как предопределенностью нашего развития всегда находится определенный разрыв. Но значит ли это, что человек принадлежит самому себе, если его сущность трансцендентна, а, следовательно, неподвластна ему, опре-

деляясь в одних случаях культурными факторами, а в других – божественным происхождением всего сущего? Где же находится тот предел, за которым прекращается возможность выбора? И, как это обычно бывает, вопросов значительно больше, чем ответов на них.

Экзистенциализм и трансцендентализм – две радикальные позиции в философии человека, утверждающие свой собственный взгляд на характер его выбора и способ существования в мире. На мой взгляд, быть экзистенциальным существом, осуществляющим каждодневный и осознанный выбор ради расширения границ собственной свободы, и быть носителем трансцендентного, которое проникает во внутренний мир личности бессознательным или иным, неизвестным нам образом, невозможно в одно и то же время.

Однако имеются попытки примирить эти враждующие между собой философские направления и их представления о характере человеческого выбора (Ж.Лакруа, Э.Левинас и др.). Так, по мнению французского персоналиста Ж.Лакруа, лишь в отношении с Другим личность обретает смысл существования, собственную внутреннюю свободу. Культура обеспечивает (и опосредует) ее социальную вовлеченность – причастность семье, родине, человечеству, а глубинная вовлеченность связана со способностью личности к *трансцендированию*, выходу за пределы самой себя в область божественного. В своем экзистенциальном опыте он находится в постоянном развитии, в диалоге с собой и другими, а в своем трансперсональном опыте – он вступает в диалог с Богом (единственным Другим, который может обосновать реальность отдельного субъекта, его «Я»<sup>25</sup>).

Трансперсональность есть возможность Иного (инобытие), которое сосредоточено в трансцендентном. Это подтверждает французский философ-постмодернист Э.Левинас, рассматривающий трансцендентное в буквальном смысле как «иначе, чем быть». Для него трансперсональность – буферная зона между бытием и небытием, которая характеризуется освобождением «Я» от всего внешнего в самом себе, распознаением Самости (идентификацией личности), и интенциональностью, которая осуществляется посредством трансцендентальной редукции. Среди направленных интенциональных состояний остается лишь Метафизическое Желание. Только «аутентичное Я» способно выйти навстречу Другому, имманентно трансцендентному.



Но если аутентичное «Я» выражает «свободу для» в отличие от Метафизического желания, которое определяет «свободу от», то стоит ли его лишать способности выбирать, заменяя ее трансцендированием? Ведь последнее означает «выход к некому единому сверхоснованию, позволяющему обосновать в себе и развернуть из себя логически все предшествующие построения..., выделение тех оснований и условий, при которых акт трансценденции оказывается возможен»<sup>26</sup>. Ему не присуща агональность (соревновательность, противоборство). Это – состояние покоя и безмятежного духа.

Последнее прибежище субъекта трансцендирования – растворение в целом, погружение в пустоту и превращение в Ничто. По мнению В.В.Козлова, стремление личности к трансцендированию проявляется на нескольких взаимосвязанных уровнях: сознательное слияние с Другим (например, с близким человеком – ребенка с матерью), достижение тождественности с другими (группой), достижение целостности со всем человечеством; достижение целостности со всем миром (обретение космического сознания)<sup>27</sup>.

Таким образом, альтернативность обнаруживается в противоречии между экзистенциальным (как опытом переживания себя в мире) и трансперсональным (как опытом приобщения к трансцендентному через культуру или религию). Оставаясь наедине с собой, человек ощущает свою заброшенность в мире и угрозу своему свободному существованию. Погружаясь же в мир трансцендентного, которое проникает в его внутренний мир преимущественно бессознательным образом через механизмы культуры (архетипы) или веры, он испытывает непреодолимое желание освободиться от земных оков и обрести себя в вечности.

Мир трансцендентного (будь-то культуры или божественного) обнаруживает себя в моделях жизненного пути или сценариях, которые выработало человечество за всю историю своего существования. В порядке перечисления назовем наиболее известные из этих моделей.

1. Еще на заре человеческой истории был предложен путь *«быть всем для себя и никем для других»*, который означал на практике «войну всех против всех» и связывался в представлениях мыслителей прошлого с естественным состоянием общества. Та-

кой путь выливался в постоянные войны и вооруженные конфликты, не имеющие победителей, поскольку проливалась кровь ни в чем не повинных людей.

2. Из истории нам известна модель *«быть всем для всех и никем для себя»*, которая предлагала человеку принимать других как самого себя по принципу *«возлюби ближнего своего»*. В идеальном плане это – путь любви и милосердия, который открыло когда-то для себя и своих последователей христианство. Но христианская цивилизация, раздираемая внешними и внутренними противоречиями, неоднородна и не лишена внутренних противоречий, последствия которых человечество преодолет еще не скоро (достаточно напомнить Крестовые походы, примеры беспощадного уничтожения еретиков, «священные» войны и пр.). По этому же пути пошли сторонники идей коммунизма, практическое воплощение которого привело к тяжелым человеческим потерям.

3. Можно выделить также модель *«быть никем для всех и ничем для себя»*, предложенная в лоне социоцентристских теорий общества. Здесь в полной мере господствует принцип холизма: *«целое есть все, часть – ничто»*. Человеческая жизнь не обладает ценностью. Человек есть ничто в огромном универсуме, в котором он растворяется без остатка или пропускает его через себя, становясь прозрачным и превращаясь в «ничто», поскольку сам представляя собой «ничто». При этом возникает парадоксальная ситуация: ведь будучи ничто, он не может быть всем для всего (целого), а значит, его роль в его поддержании ничтожно мала. Каким же тогда образом целое будет воспроизводить себя, если его части не имеют в нем реального присутствия? Ответ может быть столь же парадоксальным: ничто не имеет присутствия, а значит, пребывает в пустоте.

4. В идеале может быть еще одна модель жизненного пути человека: *«быть всем для всех и всем для себя»*. Казалось бы, она провозглашает ценность и уникальность каждой человеческой жизни, воплощая на практике принципы свободы и справедливости. Однако в социальной действительности для такой модели нет пока реальных предпосылок. Человечество еще не изобрело такую общественную систему, в которой бы на первый план вышел человек с его проблемами. Возможно, такая человекосоразмерная система – дело отнюдь отдаленного будущего. Но не будем забегать вперед и строить необоснованные прогнозы.

Я не вижу необходимости в том, чтобы иллюстрировать на исторических примерах отмеченные варианты жизненного пути личности. Это скорее образы, интуиции и предчувствия, чем схема, претендующая на научную достоверность и обоснованность.

\* \* \*

Итак, альтернативность можно определить как способность личности к выбору и построению разных стратегий и моделей поведения в современном мире. Данное свойство личности, позволяющее ей проявлять себя одновременно в разных сферах деятельности, перенося центр своей активности из одной в другую, а в отдельных случаях выходить за пределы устоявшегося порядка, я связываю с понятием комплексности. Найти же свой путь в лабиринте субъективных, интересубъективных и объективных измерений оказывается для реальной личности сверхсложной задачей, решение которой иногда растягивается на всю жизнь. А вот для философии и науки оно может стать предметом постоянной рефлексии и поводом для дискуссии, к чему я и призываю своих читателей. И здесь я считаю продуктивными дальнейшую разработку и апробацию идей множественности «Я» личности и их взаимопроникновения в контексте анализа альтернативности как способа ее существования в «сложностном» мире.

### Примечания

- <sup>1</sup> См.: *Rogers K.R. A way of being.* Boston, 1980.
- <sup>2</sup> *Луман Н.* Социальные системы. М., 2007. С. 415.
- <sup>3</sup> См.: *Козлов В.В.* Трансперсональная психология. М., 2010. С. 347–348.
- <sup>4</sup> *Луман Н.* Социальные системы. М., 2007. С. 415.
- <sup>5</sup> См.: *Мид Дж.* Интернализированные другие и самость. Аз и Я // Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. В.И.Добренкова. М., 1994. С. 230, 236.
- <sup>6</sup> *Ильенков Э.В.* Философия и культура. М., 1991. С. 393.
- <sup>7</sup> *Петровский А.В., Ярошевский М.Г.* Основы теоретической психологии. М., 1999. С. 234.
- <sup>8</sup> См.: *Мид Дж.* Интернализированные другие и самость. Аз и Я. С. 236–237.
- <sup>9</sup> *Абушенко В.Л.* Социология личности // Социология: Энцикл. Минск, 2003. С. 1029.

- 10 См.: *Мид Дж. Г.* Избранное: Сб. пер. / Сост. и переводчик В.Г.Николаев. М., 2009. С. 146–178.
- 11 См.: *Хьелл Л., Зиглер Д.* Теории личности: Основные положения, исследования и применение. СПб., 1997. С. 537.
- 12 См., например: *Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис / Общ. ред. и пер. А.В.Толстых. М., 1996. См. также: *Эриксон Э.Г.* Кризис идентичности в автобиографической перспективе // *Личность. Культура. Общество.* 2008. Вып. 1(40). С. 73–89.
- 13 См.: *Келле Дж.* Теория личности: Психология личных конструктов / Пер. с англ. и науч. ред. А.А.Алексеева. СПб., 2000. С. 12–14.
- 14 См.: *Маслоу А.Г.* Дальние пределы человеческой психики. СПб., 1999. С. 56–61.
- 15 См.: *Гидденс Э.* Устроение общества: Очерк теории структуризации. М., 2003. С. 38–174.
- 16 *Шютц А.* Формирование понятия и теории в общественных науках // *Американская социологическая мысль: Тексты.* М., 1994. С. 485.
- 17 *Ильенков Э.В.* *Философия и культура.* М., 1991. С. 393.
- 18 *Абушенко В.Л.* *Социология личности.* С. 1029.
- 19 Там же. С. 1030.
- 20 Там же.
- 21 *Пигров К.С.* *Социальная философия.* СПб., 2005. С. 189.
- 22 См.: *Франкл В.* Десять тезисов о личности // *Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия.* 2005. № 2. С. 4–13.
- 23 См.: *Психология личности: Хрестоматия* / Под ред. Ю.Б.Гиппенрейтер, А.А.Пузыря, В.В.Архангельской. М., 2009. С. 36–43.
- 24 Как известно, приставка «транс-» (лат. trans) означает буквально сквозь, через или за.
- 25 См.: <http://slovari.yandex.ru/dict/krugosvet/article/3/36/1009569.htm?text>.
- 26 См.: *Громыко Н.* Трансцендирование как базисная антропологическая конструкция в работе Фихте «О назначении ученого» 1811 года // <http://www.circle.ru/reflexum/n12012004.html>.
- 27 *Козлов В.В.* *Трансперсональная психология.* М., 2010. С. 440–441.