

Что же такое личность?

«С чего начинается личность».

Москва, 1984, с. 319-358

Так что же такое «личность» и откуда она берется? Вновь задать себе этот старый вопрос, обратиться к анализу понятия «личность» (именно – *понятия*, то есть понимания существа дела, а не термина) побуждают отнюдь не схоластические соображения. Дело в том, что ответ на этот вопрос непосредственно связан с проблемой формирования в *массовом* масштабе личности нового, коммунистического типа, личности целостной, всесторонне, гармонически развитой, которое стало ныне практической задачей и прямой целью общественных преобразований в странах социализма. Ведь коммунизм – это общество, где свободное развитие каждого является условием свободного развития всех.

В мире довольно широко, и притом среди людей весьма образованных, бытует мнение, которое, если обрисовать его схематично, сводится примерно к следующему. Марксистское учение, блестяще оправдавшее себя там, где речь идет о событиях всемирно-исторического значения и масштаба, то есть о судьбах миллионных масс, классов, партий, народов и государств, короче говоря, о совокупной судьбе человеческого рода, ничего (или почти ничего) не дало и, больше того, якобы не может дать для рационального уразумения внутреннего строя личности, индивидуальности, «Я» – этой своего рода молярной единицы исторического процесса. Тут-де кончаются его полномочия, его теоретические возможности и начинается область забот какого-то иного научного ведомства, сфера, внутри которой оказываются малопригодными те методы мышления, которые характерны для научного исследования общественно-исторического процесса в целом.

Наиболее отчетливо и последовательно такое представление выразилось в требовании «дополнить» марксизм некоей особой, относительно автономной этической теорией, ставящей в центр своего внимания личность, как таковую, интересы и счастье индивидуального «Я», проблему свободы и достоинства личности и подобные этим сюжеты. От таких сюжетов классический [321] марксизм якобы сознательно и намеренно абстрагируется именно для того, чтобы выявить общие закономерности суммарных исторических процессов, то есть строго научно очертить те объективные «рамки», внутри которых – хотя бы они того или не хотят, нравится им это или не нравится – вынуждены действовать живые участники истории – индивиды.

На основе такого представления кое-кто предлагает марксизму своего рода разделение труда: объективные условия и закономерности, не зависящие от воли и сознания человека и задаваемые ему природой и историей, – это-де монополия и забота марксистской теории, а вот уж о субъективном мире человека, о том, что и как ему в этих условиях делать, позвольте судить специалистам по человеческой «душе», теоретикам экзистенциальной ориентации.

Человеческая личность, по старинке называемая иногда «душой», той самой «душой», которую каждый человек знает как свое «Я», как нечто уникально-неповторимое,

неразложимое на какие-либо общие составляющие и, стало быть, принципиально ускользающее от научно-теоретических определений и даже невыразимое в словах (ведь слово выражает только «общее»), тем самым объявляется своего рода запретной зоной не только для марксистского учения о человеке, но и для объективного изучения вообще, для научного мышления.

Вот почему экзистенциалисты предпочитают писать на эту деликатную тему не на языке науки, а в эссеистско-беллетристическом жанре, а то и вообще в виде романов, повестей и пьес. И это далеко не случайная деталь, а выражение существа их позиции – принципиального отрицания самой возможности создать *материалистическую* концепцию (теорию) личности, то есть *материалистическую психологию* как науку. Ведь психология и есть наука «о душе», о человеческом «Я», а не о чем-либо ином.

А возможна ли вообще, в принципе материалистически-ориентированная психология? Если да, то она обязана прежде всего определить свой предмет, то есть объяснить, что же такое личность. [322]

Две логики – два подхода

Сущность человека не есть абстракт,
присущий отдельному индивиду.
В своей действительности она есть
совокупность всех общественных отношений.

К. Маркс

О том, что «личность» – уникальное, невоспроизводимо-индивидуальное образование, одним словом, нечто *единичное*, спорить не приходится. «Единичное» в философии понимается как абсолютно неповторимое, существующее именно в данной точке пространства и времени и отличающееся от любого другого «единичного», а потому и столь же бесконечное внутри себя, как и сами пространство и время. Полное описание единичной индивидуальности равнозначно поэтому «полному» описанию всей бесконечной совокупности единичных тел и «душ» в космосе. Это понимали и Декарт, и Спиноза, и Гегель, и Фейербах, все грамотные философы, независимо от их принадлежности к тому или иному лагерю в противоборстве материализма и идеализма.

По этой причине наука о «единичном», как таковом, действительно невозможна и немыслима. Раскрытие тайн «единичного» предельно науке именно потому, что любая частная цепочка причинно-следственных зависимостей уводит исследователя в «дурную» бесконечность всего прошлого бесконечной вселенной.

Гегель не случайно назвал тем же словом «дурная» (и не в осуждение, а в логическом смысле) и *человеческую индивидуальность*, поскольку под ней как раз и подразумевают абсолютную неповторимость, уникальность, неисчерпаемость деталей и невоспроизводимость их данного сочетания, невозможность предсказать заранее с математической точностью ее состояния и поведение в заданных обстоятельствах. Неповторимость свойственна каждой отдельной личности настолько органически, что если ее отнять, то исчезнет и сама личность. Но эта неповторимость свойственна личности не в

силу того, что она – *человеческая* личность, а постольку, поскольку она *нечто единичное вообще*, «индивид вообще», нечто «неделимое».

В мире нельзя найти не только двух абсолютно одинаковых личностей. Не найдете вы и два совершенно тождественных листка на дереве и даже в целом лесу: чем-нибудь они все-таки будут друг от друга отличаться. Не уловит этих отличий глаз – [323] их зафиксирует микроскоп, не простой, так электронный. Даже и две песчинки на морском пляже всегда будут хоть чуть-чуть, да разными. Даже две капли воды. Известно, что современная физика исключает самую возможность существования в мире двух абсолютно тождественных микрочастиц (электронов, фотонов, протонов и т.п.). Единичное есть единичное, и тут уж ничего не поделаешь.

Но *человеческую* личность при всей присущей ей «неповторимости» нельзя превращать в простой синоним чисто логической категории «единичного вообще». В этом случае понятие «личность» обесмысливается в самой сути.

Экзистенциалистские «защитники личности», ополчаясь на Гегеля за его якобы «высокомерное» отношение к «дурной индивидуальности», сами воспроизводят «первородный грех» гегельянщины. Растворяя конкретную проблему определения своеобразия человеческой индивидуальности (личности) в абстрактно-логической проблеме отношения «общего и единичного», они сводят ее к вопросу о соотношении «одинаковости и неодинаковости». Солидаризируясь с Гегелем в том, что составляет как раз его порок (манеру всякую конкретную проблему сводить к ее абстрактно-логическому выражению и в нем видеть ответ, «абсолютное решение»), они отвергают то, что есть умного, диалектического в его подходе, – понимание того факта, что «всеобщее» не есть «одинаковое», не есть признак, свойственный каждому порознь взятому индивиду. Поэтому и бесплодна любая попытка определить «сущность человека» путем отыскания «общего признака», которым обладает каждый порознь рассматриваемый человеческий индивид.

Всеобщее с точки зрения диалектической логики – синоним закона, управляющего массой индивидов и реализующегося в движении каждого «из них, несмотря на их неодинаковость и даже благодаря ей; синоним конкретной взаимосвязи, объединяющей в одно целое, в одну конкретность (К. Маркс обозначил это как «единство во многообразии») бесконечное множество бесконечно разнящихся между собою *индивидов* (безразлично, каких именно – людей или листьев на дереве, товаров на рынке или микрочастиц в «ансамбле»). Так понимаемое всеобщее и составляет *сущность* каждого из них, конкретный закон их существования. А одинаковость их лишь *предпосылка*, лишь предварительное условие их «конкретной всеобщности», т.е. объединения в конкретное целое, многообразно расчлененное внутри себя.

Руководствуясь именно такой логикой, К. Маркс ставил и решал вопрос о «сущности человека» – о конкретно-всеобщем [324] определении *человеческого* индивида, *личности*, как совокупности всех общественных отношений¹. В оригинале сказано еще выразительнее – *ансамбль*, то есть не механическая сумма одинаковых единиц, а представленное в единстве многообразие всех социальных отношений.

«Сущность» каждого индивида, относящегося к данному «роду», заключается, согласно логике мышления К. Маркса, в той *совершенно конкретной системе взаимодействующих между собою индивидов*, которая только и делает каждого из них тем, что он есть. В данном случае это принадлежность к роду человеческому, понимаемому не как естественно-природная, биологически заданная «немая связь», а как исторически возникшая и

исторически же развивающаяся социальная система, то есть общественно-исторический организм как расчлененное целое.

Биологическая же связь, выражающаяся в тождестве морфофизиологической организации особей вида «*homo sapiens*», составляет лишь *предпосылку* (хотя и абсолютно необходимую, и даже *ближайшую*), лишь условие человеческого, «родового» в человеке, но никак не «сущность», не внутреннее условие, не *конкретную общность*, не общность социально-человеческую, не общность *личности и личностей*.

Непонимание этого марксистского положения в лучшем случае приводит к социально-биологическому дуализму в трактовке сущности человеческой индивидуальности (личности). Если же продолжить дальше логическое путешествие по этому пути, то можно прийти до его плюралистического конца, включив в понимание «сущности человека» и все остальные – а не только ближайшие – предпосылки возникновения «родового», человеческого в человеке. Логика редукции, уводящая все дальше и дальше от той конкретной «сущности», которую хотели понять, логика разложения конкретности на неспецифичные для нее составляющие части, в конечном итоге с неизбежностью приведет к «социо-био-химически-электрофизически-микрофизически-квантово-механическому» пониманию сущности человека.

И совсем не по праву представители подобной *механистической* логики мнят себя материалистами. Проблема человеческой индивидуальности (личности) – как раз та проблема, где механистический материализм сам собой выворачивается в свою собственную противоположность, в самую плоскую форму идеализма – в физиологический идеализм, в позицию, где архаические представления о «душе» пересказываются на [325] грубо-физикальном языке, переводятся в терминологию физиологии мозга или биохимии, кибернетики или теории информации, не меняясь от этого ни на йоту по существу.

Действительно научно решить проблему личности, проблему индивидуальной психики можно лишь в рамках *материалистически ориентированной психологии* – науки «о душе», о тайне ее рождения и о законах ее развития. И ни в коем случае не в области физиологии мозга и нервной системы. Сведение проблемы психики вообще и индивидуальной психики в частности (то есть проблемы личности) к проблеме исследования морфологии мозга и его функций – это не материализм, каковым такое сведение некоторым представляется, а только его неуклюжий эрзац, псевдоматериализм, под маской которого скрывается физиологический идеализм.

При последовательном разворачивании подобной позиции конфликт между Моцартом и Сальери должен получить свое «научное» объяснение как следствие тончайших – и непременно врожденных – морфофизиологических различий между мозгом гения и мозгом злодея. В тех же самых различиях пришлось бы усмотреть истоки противоположности систем Демокрита и Платона, творческих методов Рафаэля и Гойи. А ход рассуждения должен выглядеть примерно так: Рафаэль иначе воспринимал окружающий мир, чем Гойя, значит, зрительная система и мозг у них были устроены уже при рождении по-разному.

Вместо материалистически ориентированной науки в подобных рассуждениях проглядывает наивная иллюзия, подобная той, в которую впал бы химик, который, отколупнув кусочек мрамора от статуи Ники Самофракийской, произвел бы химический анализ его состава и решил, что в виде результата такого анализа он получил научное понимание «сущности» бессмертного образа... Смешно? Но ведь не менее смешно и стремление усмотреть «научное» понимание существа человеческой психики и личности в

результатах анатомо-физиологического исследования человеческого мозга, его структур и их функциональных зависимостей друг от друга. Безразлично при этом, идет ли речь об особенностях человеческого *мозга вообще* (о его родовых особенностях, отличающих его от мозга любого другого млекопитающего) или же об индивидуальных вариациях его общевидовой морфологии, об особенностях *мозга данного индивида*.

В самых полных результатах такого изучения можно получить знание (понимание) всего-навсего *одной из материальных предпосылок* возникновения личности и ее психики, *одного из необходимых внешних условий* ее рождения и существования. [326] Никакой личности как единицы психической жизни в этих результатах нельзя обнаружить даже в намеке. По той же самой причине, по какой нельзя раскрыть тайну «стоимости» на пути физико-химического исследования золотой монеты или бумажной ассигнации. Ведь и золото и бумага лишь вещественный материал, в котором выражено нечто совершенно иное, принципиально другая «сущность», абсолютно непохожая на него, хотя и не менее реальная, конкретная действительность, а именно система конкретно-исторических взаимоотношений между людьми, опосредствованных вещами.

Точно так же знание особенностей мозга человека не раскроет нам тайны его личности. Наличие медицински нормального мозга – это одна из материальных предпосылок (повторим это еще раз) личности, но никак не сама личность. Ведь личность и мозг – это принципиально различные по своей «сущности» «вещи», хотя *непосредственно*, в их фактическом существовании, они и связаны друг с другом столь же неразрывно, сколь неразрывно слиты в некое единство образ «Сикстинской мадонны» и те краски, которыми он написан на куске холста Рафаэлем, троллейбус и те материалы, из которых он сделан на заводе. Попробуйте отделить одно от другого. Что у вас останется? Железо и краски. «Сикстинская мадонна» и «троллейбус» исчезнут без следа. А железо и краски останутся именно потому, что они лишь предпосылки, лишь внешние (а потому *безразличные*) условия существования данной конкретной вещи, а никак не сама вещь в ее конкретности.

То же самое и с отношением личности к мозгу. То, что мозг ни в коем случае не есть личность, доказывается уже тем простым фактом, что личности без мозга быть не может, а мозг без намека на личность (то есть на какие бы то ни было психические функции) бывает (он существует в этом случае в чисто биологическом смысле, как биологическая реальность).

Из всего этого следует, что научно (материалистически) познать, понять личность, выявить законы ее возникновения и развития можно лишь в том случае, если предоставить изучение мозга физиологам и обратиться к исследованию совсем иной системы фактов, совсем иной конкретности, иного единства в многообразии, нежели то единство, которое обозначается

словом

«мозг». [327]

Органическое и неорганическое тело человека

Только в обществе его *природное* бытие
является для него его *человеческим* бытием...

К. Маркс

Та конкретность, то единство многообразных явлений, внутри которого реально существует личность как нечто целое, и есть, как упомянуто было выше, «ансамбль социальных отношений». От начала и до конца личность – это явление *социальной природы, социального происхождения*. Мозг же – только материальный орган, с помощью которого личность *осуществляется* в органическом теле человека, превращая это тело в послушное, легко управляемое орудие, инструмент своей (а не мозга) жизнедеятельности. В функциях мозга *проявляет себя*, свою активность совсем иной феномен, нежели сам мозг, а именно личность. И только так, а не наоборот, как получается у редукционистов, видящих в личностно-психических явлениях *внешнее проявление работы мозга*.

Проанализируем это обстоятельство несколько подробнее, заранее имея в виду возражение такого рода: зачем, мол, противопоставлять один тезис другому? Разве так уж неверно утверждение, согласно которому индивидуальная психика есть не что иное, как совокупность «психических функций мозга», совокупность проявлений, обусловленных его устройством? Пока физиолог остается физиологом, то есть до тех пор, пока его интересует именно мозг, а не личность, он так и должен рассуждать. И это вполне понятно: если вы изучаете мозг, то вас все остальное интересует лишь постольку, поскольку в этом остальном так или иначе проявляется устройство и работа мозга. Но если ваша цель – изучение личности, то вы на мозг должны смотреть как на один из органов, с помощью которых реализуется личность, представляющая собою куда более сложное образование, чем мозг и даже чем вся совокупность органов, образующих живое тело индивида.

Физиолог исследует все то, что происходит внутри органического тела индивида, внутри *биологической единицы*. И это его монополия. А чтобы понять, что такое личность, надо исследовать организацию всей той совокупности человеческих отношений конкретной человеческой индивидуальности ко всем другим таким же индивидуальностям, то есть *динамический ансамбль людей, связанных взаимными узами*, имеющими всегда и везде социально-исторический, а не естественно-природный характер. Тайна человеческой личности потому-то веками и оставалась [328] для научного мышления тайной, что ее разгадку искали совсем не там, где эта личность существует реально. Совсем не в том пространстве: то в пространстве сердца, то в пространстве «шишковидной железы», то вообще вне пространства, то в особом «трансцендентальном» пространстве, в особом бестелесном эфире «духа».

А она существовала и существует в пространстве вполне реальном – в том самом пространстве, где размещаются горы и реки, каменные топоры и синхрофазотроны, хижины и небоскребы, железные дороги и телефонные линии связи, где распространяются электромагнитные и акустические волны. Одним словом, имеется в виду пространство, где находятся все те вещи, по поводу которых и через которые тело человека связано с телом другого человека «как бы в одно тело», как сказал в свое время Б. Спиноза, в один «ансамбль», как предпочитал говорить К. Маркс, в одно культурно-историческое образование, как скажем мы сегодня, – в «тело», созданное не природой, а трудом людей, преобразующих эту природу в свое собственное «неорганическое тело».

Таким образом, «тело» человека, выступающего как личность, – это его органическое тело вместе с теми искусственными органами, которые он создает из вещества внешней природы, «удлиняя» и многократно усиливая естественные органы своего тела и тем самым усложняя и многообразя свои взаимные отношения с другими индивидами, проявления своей «сущности».

Личность не только существует, но и впервые рождается именно как «узелок», завязывающийся в сети взаимных отношений, которые возникают между индивидами в процессе коллективной деятельности (труда) по поводу вещей, созданных и создаваемых трудом.

И мозг как орган, непосредственно реализующий личность, проявляет себя таковым лишь там, где он реально выполняет функцию управления «ансамблем» отношений человека к человеку, опосредствованных через созданные человеком для человека вещи, то есть там, где он превращается в орган отношений человека к человеку, или, другими словами, человека к самому себе.

Личность и есть совокупность отношений человека к самому себе как к некоему «другому» – отношений «Я» к самому себе как к некоторому «НЕ-Я». Поэтому «телом» ее является не отдельное тело особи вида «*homo sapiens*», а по меньшей мере два таких тела – «Я» и «ТЫ», объединенных как бы в одно тело социально-человеческими узами, отношениями, взаимоотношениями. [329]

Внутри тела отдельного индивида реально существует не личность, а лишь ее односторонняя («абстрактная») проекция на экран биологии, осуществляемая динамикой нервных процессов. И то, что в обиходе (и в мнимо материалистической традиции) называют «личностью», или «душой», не есть личность в подлинно материалистическом смысле, а лишь ее однобокое и не всегда адекватное самочувствие, ее самосознание, ее самомнение, ее мнение о самой себе, а не она сама как таковая.

Как таковая же она не внутри единичного тела, а как раз вне его, в системе реальных взаимоотношений данного единичного тела с другим таким же телом через вещи, находящиеся в пространстве между ними и замыкающие их «как бы в одно тело», управляемое «как бы одной душой». При этом непременно через вещи, и не в их естественно-природной определенности, а в той определенности, которая придана им коллективным трудом людей, то есть имеет чисто социальную (и потому исторически изменяющуюся) природу.

Понимаемая так личность – отнюдь не теоретическая отвлеченность, а вещественно-осязаемая реальность. Это «телесная организация» того коллективного тела («ансамбля социальных отношений»), частичкой и «органом» которого и выступает каждый отдельный человеческий индивид.

Личность *вообще* есть единичное выражение жизнедеятельности «ансамбля социальных отношений вообще». Данная личность есть единичное выражение той по необходимости ограниченной совокупности этих отношений (не всех), которыми она непосредственно связана с другими (с некоторыми, а не со всеми) индивидами – «органами» этого коллективного «тела», тела *рода человеческого*.

Разница между «сущностью» и «существованием» человеческой индивидуальности (личности, «Я») – это вовсе не разница между тем «абстрактно-общим», что свойственно «всем» индивидам (точнее, каждому из них, взятому порознь), и индивидуальными отклонениями-вариациями от этого «абстрактно-общего». Это разница между *всей* совокупностью социальных отношений (которая есть «сущность человека вообще») и той *локальной зоной* данных отношений, в которой существует конкретный индивид, той их ограниченной совокупностью, которой он увязан непосредственно, через прямые контакты.

Опосредствованно, через бесконечное количество отношений, каждый индивид на земном шаре реально связан с каждым другим, даже с тем, с которым он никогда непосредственно не входил и не войдет в контакт. Петр знает Ивана, Иван знает [330] Фому, Фома знает Ерему, и, хотя Петр Ерему не знает, тем не менее они опосредствованно – через Ивана и Фому – связаны друг с другом и прямыми, и обратными связями. И именно поэтому они – специфические частички – «органы» одного и того же коллективного тела, одного и того же социального ансамбля – организма, а вовсе не потому, что каждый из них обладает суммой тождественных, каждому из них порознь присущих признаков.

Пониманию марксистского решения проблемы «сущности человека», сущности человеческой индивидуальности (личности, «души») как раз и мешает архаическая логика мышления, согласно которой «сущность» у всех людей должна быть одна и та же, а именно биологическая одинаковость устройства их тел, а «различия» между ними определяются индивидуальными вариациями этой биологической природы.

Чтобы покончить с дуализмом биосоциального объяснения личности и психики вообще, нужно прежде всего распрощаться с этой устаревшей логикой, с ее пониманием отношения «сущности» к индивидуальному «существованию» (к «экзистенции») и принять прямо обратную логику мышления. Ту самую, которую разрабатывал и которой пользовался К. Маркс.

Согласно марксовой логике, «сущность» каждого отдельного индивида усматривается не в абстрактной одинаковости их, а, наоборот, в их конкретной совокупности, в «теле» реального ансамбля их взаимных отношений, многообразно опосредствованных вещами. «Существование» же каждого отдельного индивида понимается не как «конкретное искажение» этой абстрактной «сущности», а, напротив, как *абстрактно-частичное осуществление* этой *конкретной сущности*, как ее фрагмент, как ее явление, как ее неполное и потому неадекватное воплощение в органическом теле каждого индивида. Личность здесь понимается вполне материалистически, вполне вещественно-телесно – как реальная телесно-вещественная совокупность вещественно-телесных отношений, связующих данного индивида с любым другим таким же индивидом *культурно-историческими*, а не естественно-природными узами.

При таком понимании личности исчезает не только необходимость, но и сама возможность объяснять неповторимость человеческой индивидуальности неповторимостью ее биологической индивидуальности, особенностями морфологии ее органического тела. Наоборот, особенности фактически данной морфологии тела тут придется объяснять особенностями ее социально-исторического статуса, социальными причинами, особенностями тех взаимоотношений, в системе которых [331] образовалась данная личность. Только на этом пути можно найти ответ на вопрос, как и почему одна и та же биологическая единица может стать такой или иной личностью, обрести такие или прямо противоположные личностные черты, почему «состав» личности никак не задан и не может быть задан заранее, а тем более однозначно.

Марксистская логика обязывает к ходу мысли, обратному тому, который вытекает из представлений о биологической предзаданности всех особенностей личности, якобы лишь *обнаруживающихся* (а не возникающих!) в поле социальных отношений к другим людям и вещам. А именно совокупность реальных, вещественно-телесных особенностей тех отношений, в которые поставлено единичное тело человека, обнаруживается и внутри его единичного тела, в виде своеобразия тех динамических «церебральных структур», их

индивидуально-неповторимого конкретного сочетания, которое и надлежит рассматривать как морфофизиологическую *проекцию личности*, но не как саму личность.

Только на таком пути можно снять дуализм «души» и «тела» материалистически: никакого взаимоотношения между «душой» и «телом» человека нет и быть не может, ибо это – непосредственно – *одно и то же*, только в разных его проекциях, в двух его разных измерениях; «одушевленное тело» – совокупность («ансамбль») вполне телесно-вещественных процессов, осуществляемых этим телом.

Личность *не внутри «тела особи», а внутри «тела человека»*, которое к телу данной особи никак не сводится, не ограничивается его рамками, а есть «тело» куда более сложное и пространственно более широкое, включающее в свою морфологию все те искусственные «органы», которые создал и продолжает создавать человек (орудия и машины, слова и книги, телефонные сети и радиотелевизионные каналы связи между индивидами рода человеческого), то есть все то «общее тело», внутри коего функционируют отдельные индивиды как его живые органы.

Это «тело» (его внутреннее членение, его внутреннюю организацию, его конкретность) и приходится рассматривать, чтобы понять каждый его отдельный орган в его живом функционировании, в совокупности его прямых и обратных связей с другими такими же живыми органами, при этом связей вполне предметных, телесно-вещественных, а вовсе не тех эфемерных «духовных отношений», в системе которых всегда пыталась и пытается рассматривать личность любая идеалистически ориентированная психология (персонализм, экзистенциализм и т.п.). [332]

Так рождается личность

Предмет, как *бытие для человека*, как *предметное бытие человека*, есть в то же время *наличное бытие человека для другого человека*, его *человеческое отношение к другому человеку*, *общественное отношение человека к человеку*.

К. Маркс

В 1844 г., говоря о будущей материалистической психологии – о науке, которая в то время еще не была создана, К. Маркс писал, что именно «история *промышленности* и сложившееся *предметное бытие* промышленности являются *раскрытой* книгой *человеческих сущностных сил*, чувственно представшей перед нами *человеческой психологией*» и что «такая *психология*, для которой эта книга, т.е. как раз чувственно наиболее осязательная, наиболее доступная часть истории, закрыта, не может стать действительно содержательной и *реальной наукой*»².

Рассматривая личность как чисто социальную единицу, как конкретный ансамбль социальных качеств человеческой индивидуальности, психология обязана абстрагироваться от отношений личности к тем вещам, которые не имеют к ней *внутренне* необходимого отношения, и исследовать лишь отношения-связи, которые опосредствуют личность с самой собою, то есть одну личность с другой такой же личностью. «Внешняя вещь» в этом исследовании должна приниматься во внимание лишь постольку, поскольку она оказывается опосредствующим звеном между двумя (по меньшей мере) человеческими индивидами.

В качестве примера такой «внешней вещи» можно указать на слово – созданную человеком для человека («для самого себя») форму общения. Но слово – далеко не единственная, и даже не первая из таких форм. Первыми (и по существу и во времени) являются те *непосредственные* формы общения, которые завязываются между индивидами в актах коллективного труда, совместно осуществляемых операций по изготовлению нужной вещи. Эта последняя и выступает в данном случае как опосредствующее звено между двумя изготавливающими ее или хотя бы совместно пользующимися ею индивидами.

Таким образом, *человеческое отношение* всегда предполагает, с одной стороны, созданную человеком для человека вещь, а с другой стороны – другого человека, который относится по-человечески к этой вещи, а через нее – к другому человеку. [333] И *человеческая* индивидуальность существует лишь там, где одно органическое тело человека находится в особом – социальном – отношении к самому себе, опосредствованном через отношение к другому такому же телу с помощью искусственно созданного «органа», «внешней вещи» – с помощью орудия общения.

Только внутри такой состоящей из «трех тел» системы и оказывается возможным проявление уникальной и загадочной способности человека «относиться к самому себе как к некоему другому», то есть *возникновение личности, специфически человеческой индивидуальности*. Там, где такой системы из «трех тел» нет, есть лишь биологическая индивидуальность, есть лишь естественно-природная предпосылка рождения человеческой индивидуальности, но ни в коем случае не она сама как таковая.

Морфологически необходимость появления человеческой индивидуальности в единичное биологическое тело особи вида «*homo sapiens*» не «встроена», генетически не предусмотрена. Она «встроена» лишь в более сложное и обширное «тело» – в коллективное «тело человеческого рода». По отношению к организму отдельного человека она выступает поэтому как необходимость «внешняя», давящая на него «извне» и вполне принудительно преобразующая его тело таким образом, каким оно само собой никогда бы не преобразовалось.

Биологически (анатомио-физиологически) человеческий индивид не предназначен даже к прямохождению. Предоставленный самому себе, ребенок никогда не встанет на ноги и не пойдет. Даже этому его приходится *учить*. Для организма ребенка научиться ходить – это мучительно трудный акт, ибо никакой необходимости, диктуемой ему в том «изнутри», нет, а есть насильственное изменение врожденной ему морфофизиологии, производимое «извне».

Предоставленный самому себе, организм ребенка так и остался бы чисто биологическим организмом – животным. Человеческое же развитие протекает как процесс *вытеснения* органически «встроенных» в биологию функций (поскольку они еще сохранились) принципиально иными функциями – способами жизнедеятельности, совокупность которых «встроена» в морфологию и физиологию коллективного «тела рода».

Ребенка принуждают встать на задние конечности вовсе не в силу какой-либо биологически оправданной целесообразности, не потому, что две конечности лучше приспособлены для передвижения. К прямохождению ребенка принуждают именно для того (и только для того), чтобы освободить его передние конечности от «недостойной» работы для труда, то есть для [334] функций, навязываемых условиями культуры, формами предметов, созданных человеком для человека, и необходимостью с этими предметами манипулировать по-человечески.

Биологически (анатомически и физиологически, структурно и функционально) передние конечности человека вовсе не устроены так, чтобы они могли держать ложку или карандаш, застегивать пуговицы или перебирать клавиши рояля. Заранее морфологически они для этого не предназначены. И именно потому они способны принять на себя исполнение любого вида (способа) работы. Свобода от какого бы то ни было заранее «встроенного» в их морфологию способа функционирования и составляет их *морфологическое преимущество*, благодаря которому передние конечности новорожденного и могут быть развиты в органы человеческой деятельности, могут превратиться в человеческие руки.

То же самое и с артикуляционным аппаратом, и с органами зрения. От рождения они не являются органами человеческой личности, человеческой жизнедеятельности. Они лишь *могут стать*, сделаться таковыми, и только в процессе их человеческого, социально-исторически (в «теле культуры») запрограммированного способа употребления.

Но мере того как органы тела индивида превращаются в органы человеческой жизнедеятельности, возникает и сама личность как *индивидуальная совокупность человечески-функциональных органов*. В этом смысле процесс возникновения личности выступает как процесс преобразования биологически заданного материала силами социальной действительности, существующей до, вне и совершенно независимо от этого материала.

Иногда этот процесс называют «социализацией личности». На наш взгляд, это название неудачно, потому что уже предполагает, будто личность как-то существует и до ее «социализации». На деле же «социализируется» не личность, а естественно-природное тело новорожденного, которому еще лишь предстоит превратиться в личность в процессе этой «социализации», то есть личность еще должна *возникнуть*. И акт *ее рождения* не совпадает ни по времени, ни по существу с актом рождения человеческого тела, с днем физического появления человека на свет.

Поскольку тело младенца с первых минут включено в совокупность человеческих отношений, потенциально он уже личность. Потенциально, но не актуально, ибо другие люди «относятся» к нему по-человечески, а он к ним – нет. Человеческие отношения, в систему которых тельце младенца включено, тут еще не носят *взаимного* характера. Они односторонни, ибо [335] ребенок еще долгое время остается *объектом* человеческих действий, на него обращенных, но сам еще не выступает *как их субъект*. Его пеленают, его купают, его кормят, его поят, а не он одевается, не он купается, не он ест и пьет. Он «относится» ко всему окружающему еще не как человек, а лишь как живое органическое тело, которому еще лишь предстоит превратиться в «тело личности», в систему органов личности как социальной единицы. По существу, он еще не отделился от тела матери даже биологически, хотя пуповина, физически соединяющая его с материнским телом, уже и перерезана ножом хирурга (заметьте, человеческим способом, а не зубами).

Личностью – социальной единицей, субъектом, носителем социально-человеческой деятельности – ребенок станет лишь там и тогда, где и когда *сам* начнет эту деятельность совершать. На первых порах с помощью взрослого, а затем и без нее.

Подчеркнем еще раз, что все без исключения человеческие способы деятельности, обращенной на другого человека и на любой другой предмет, ребенок *усваивает извне*. «Изнутри» ни одно, пусть самое пустяшное специфически человеческое действие не возникает, ибо в генах запрограммированы лишь те функции человеческого тела (и мозга, в

частности), которые обеспечивают чисто биологическое существование, но никак не социально-человеческую его форму.

Личность и возникает тогда, когда индивид начинает самостоятельно, как субъект, осуществлять внешнюю деятельность по нормам и эталонам, заданным ему извне – той культурой, в лоне которой он просыпается к человеческой жизни, к человеческой деятельности. Пока же человеческая деятельность обращена на него, а он остается ее объектом, индивидуальность, которой он, разумеется, уже обладает, не есть еще *человеческая* индивидуальность. И лишь постольку, поскольку ребенок усваивает, перенимая от других людей, человеческие способы отношения к вещам, внутри его органического тела и возникают, формируются, образуются и специфически *человеческие органы*, завязываются нейродинамические «структуры», управляющие его специфически человеческой деятельностью (в том числе и тот нервный аппарат, который управляет движениями мышц, позволяющими ребенку встать на две ноги), то есть структуры, реализующие личность.

Таким образом, функция, заданная извне, создает (формирует) соответствующий себе орган, необходимую для своего осуществления «морфологию» – именно такие, а не какие-либо другие связи между нейронами, именно такие, а не иные «рисунки» их взаимных прямых и обратных связей. Поэтому же [336] возможен любой из «рисунков», в зависимости от того, какие функции приходится осуществлять телу человека во внешнем мире, в мире за пределами его черепа и кожного покрова. И подвижная «морфология» мозга (точнее, коры и ее взаимоотношений с другими отделами) сложится именно такая, какая требуется *внешней* необходимостью, *условиями внешней деятельности человека*, той конкретной совокупностью отношений данного индивида к другим индивидам, внутри которой этот индивид оказался сразу же после своего появления на свет, тем «ансамблем социальных связей», который сразу же превратил его в свой «живой орган», сразу же поставил его в ту систему отношений, что принуждает его действовать так, а не иначе.

Речь идет, конечно, о тех «церебральных структурах», которые реализуют *личностные* (специфически человеческие) функции индивида, его психические функции, а не о тех морфологически встроенных в тело мозга структурах, которые управляют кровообращением, пищеварением, газообменом, терморегуляцией, работой эндокринной системы и прочими физиологическими процессами, совершающимися внутри тела индивида.

Отсюда ясно, что материалистический подход к психической деятельности состоит в понимании того, что она определяется в своем течении не структурой мозга, а *системой социальных отношений человека к человеку, опосредствованных через созданные и создаваемые человеком для человека вещи внешнего мира*.

Это и дает нам право настаивать на тезисе, согласно которому в теле индивида выполняет себя, реализует себя, осуществляет себя *личность* как принципиально отличное от его тела и мозга социальное образование («сущность»), а именно совокупность («ансамбль») реальных, чувственно-предметных, через вещи осуществляемых отношений данного индивида к другому индивиду (к другим индивидам).

Эти отношения могут быть только отношениями *деятельности*, отношениями *активного взаимодействия* индивидов. Именно в силу взаимного характера таких отношений возникает ситуация, когда активное действие индивида, направленное на другого индивида, возвращается рикошетом обратно к нему, «отражается» от другого

индивида как от своеобразного препятствия и тем самым превращается из действия, направленного на «другое», в действие, направленное (опосредствованно через «другое») на самого себя. [337]

Самочувствие, самосознание и реальная личность

Не понимая дел, нельзя понять и людей иначе, как... внешне.

В.И. Ленин

В описанном выше процессе *реального взаимодействия* индивидов и возникает то самое «отношение к самому себе», которое еще Декартом и Фихте было выявлено в качестве самой первой, самой общей и самой характерной черты личности, «души», «Я». То самое отношение «к самому себе», которое, с их точки зрения, принципиально невозможно в качестве материального отношения, в качестве отношения *материального тела*, а возможно только в виде отношения идеального (*бестелесного*).

Но почему же оно невозможно как материальное отношение? Да только потому, что это отношение *с самого начала* рассматривается ими исключительно как *психическое состояние отдельного «Я»*, как акт *осознания «самого себя»*, совершающийся внутри этого отдельного «Я», как акт «интроспекции».

Личность («Я», оно же «душа») с самого начала приравняется к единичному *самосознанию*. Более того, между тем и другим ставится знак равенства, а еще точнее – *тождества*. Личность не мыслится ни в какой другой форме существования, кроме единичного самосознания, то есть в форме «внутреннего состояния» отдельного лица. Но в такой форме факт *самосознания* сведен к факту простого *самочувствия*, к факту ощущения индивидуальным организмом своих внутренних состояний, к сумме органических ощущений собственного тела. Они-то и именуются словом «Я».

Кстати, это вполне популярное словоупотребление; любой философски не образованный человек именно в таком значении данное слово и употребляет. И не случайно, ибо феномен «сознания вообще» действительно неразрывно связан с фактом самочувствия, ощущения своего тела. Как только ощущения своего собственного тела исчезают, так сразу же «гаснет» и сознание – наступает сон. Этот факт много раз доказывался и экспериментально: как только человека погружают в мрак, тишину и неподвижность при окружающей температуре, равной температуре его тела, он впадает в глубокий сон без сновидений, отсутствует сознание, а стало быть, и самосознание.

Поскольку личность («душа», «Я») с самого начала фиксируется как простое обозначение совокупности ощущений собственного тела, своей индивидуальной органики, и ничего другого под этим «не мыслится», то и возникает [338] картезианско-фихтевское понятие «Я» – субъективно-идеалистическая интерпретация реального факта.

Формальная, недиалектическая, логика, со своей стороны, в этом пункте ориентирует мышление, как нам представляется, на заведомо неверный ход. Согласно основным ее постулатам, «правильное понятие» не имеет права заключать в себе парадокса, логического противоречия. А выражение «отношение к самому себе» как раз такой парадокс, такое логическое противоречие в себе и заключает. «Это недопустимое в науке выражение!

Отношение может быть только между одним и другим! Только между двумя разными вещами! Отношение к самому себе – это абсурд, нелепость, незаконное сочетание терминов!» – возмущенно сказал как-то в беседе с автором этой статьи один из представителей формальной логики. А ведь разговор с ним начался с того, что у него спросили, как он себя чувствует, на что он, ничуть не рассердившись, ответил: «Нормально». В этой форме, в форме *самочувствия*, «отношение к самому себе» было понятно и ему. Но отношение к самому себе как *телесное* отношение, а «Я», обнаруживающее такое отношение в виде *самоощущения*, как *тело*, мышление, скованное постулатами формальной логики, понять не в состоянии.

Мышление подобного рода сразу же старается «помыслить» (точнее, построить в воображаемом пространстве) вместо такого «немыслимого» тела два разных тела, связанных взаимными отношениями в одно, и тем самым избавиться от диалектического кошмара «отношения к самому себе». Не случайно последовательно мыслящий в духе этой логики Декарт пришел к выводу, что животное, лишенное «души», лишено и самоощущения – даже такого, как боль. С этим же связано и его стремление локализовать проблему самоощущения, наделить им лишь один привилегированный орган – шишковидную железу, посредством которой «душа» испытывает изменения, происходящие в любом другом органе тела, как свои собственные.

Если уже феномен *самоощущения* заставляет предполагать в строении наделенного им органа наличие «блока», способного одновременно осуществлять, не меняясь структурно, прямо противоположные действия, то что же говорить о таких функциях, как самосознание, как самокритичное отношение к своим собственным действиям, к схемам этих действий и к способам их реализации в конкретных, каждый раз неповторимо индивидуальных и потому неожиданных (не предусмотренных заранее телесно, в устройстве этого органа) обстоятельствах? Как же должен быть устроен телесный орган, способный в силу своего устройства одновременно и пассивно испытывать как свои собственные изменения в любом другом органе тела, [339] и активно вызывать их там, тут же испытывая их – на основе «обратной связи» – как свои собственные?

Предложите инженеру-кибернетику построить пространственную модель органа, который в каждый данный момент (отрезок времени) способен находиться в двух взаимоисключающих состояниях, не распадаясь при этом на два разных блока-органа, находящихся в полемическом отношении друг с другом, а оставаясь все время «одним и тем же» морфологически, пространственно-структурно. Он непременно ответит вам, что пространственную модель с такими характеристиками построить невозможно. И не по причине недостатка технических средств ее выполнения, а потому, что в требованиях вашего заказа заключено «логическое противоречие».

И психология, в своих поисках научности доверившаяся такого рода логике, объявила, что такие термины, как «Я», «личность», «самочувствие», «самосознание», «сознание» («сознание» тоже, поскольку оно может толковаться и как сознание «самого себя»), следует выместить из научного лексикона так же беспощадно, как она это когда-то сделала с терминами «бог», «абсолютный дух», «бессмертная душа», «свободная воля» и пр. Что же останется тогда в этом лексиконе? Только «объективные термины» типа «нейрон» или «аксон», электрохимические связи-отношения между органами тела, опосредствованные цепочками нервных связей, и еще термины, выражающие внешние отношения тела индивида к другим телам, – термины «поведения». Это был путь *бихевиоризма*, который разом избавлял от кошмара «противоречий», затаенных в таких понятиях, как

«самочувствие», «самосознание», а следовательно, и от понятия «личность». Ведь личность по-прежнему мыслилась не иначе, как «единичное самосознание» или «единичное самочувствие».

Вследствие всего этого бихевиористская «революция в психологии» и могла показаться радикальным поворотом науки «о душе» к бескомпромиссному материализму. На самом же деле это была не победоносная революция, а капитуляция науки перед объединенными силами религиозно-спиритуалистической интерпретации реальных фактов, то есть победа идеализма. Личность, человеческая индивидуальность, очевиднейшим образом наделенная способностью *самочувствия* и не менее бесспорной способностью совершать *акты самонаблюдения* – наблюдения над самой собой, над своими собственными поступками и словами, – это ведь не спекулятивная выдумка Декарта или Фихте, а *факт*.

Другой вопрос, *почему* этот факт имеет место, почему личность существует? [340]

Ответ Декарта – «потому, что мыслит». Ответ Фихте и Гегеля – «потому, что обладает самосознанием». Это уже не факт, а его *теоретическая интерпретация*. Как раз против нее, а не против самого факта обязана выступать материалистически ориентированная наука. Она же обязана и дать ответ на вопрос, почему и как возможно пространственно-организованное тело, обладающее самочувствием и самосознанием – «отношением к самому себе».

Очевидно, проблема тела, способного к *самочувствию*, выходит далеко за рамки проблемы личности человека, за рамки психологии, и решать ее рано или поздно придется биологии – это ее специфическая проблема, ибо самочувствием, надо полагать, обладает каждое сколько-нибудь развитое животное (а вовсе не только человек, как полагал Декарт). *Самосознание* же, из непосредственной самоочевидности которого исходят и Декарт, и Фихте, представляет собою действительно специфически человеческое качество – *атрибут личности*, и потому его анализ *целиком* входит в сферу интересов психологии.

Разумеется, материалист не имеет права приравнивать личность к единичному самосознанию, как то делали Декарт и Фихте, особенно в *исходном пункте* размышлений на этот счет, ибо в таком случае становится уже совершенно неизбежным и другое приравнивание: самосознание в самом общем виде предстанет просто как самочувствие индивидуального организма, только *осознанное* и выраженное словечком «Я», не более. Поэтому вопрос может заключаться единственно в следующем: что же именно отличает *человеческое* самочувствие (самочувствие человеческого организма) от его биологической предпосылки, от «самочувствия вообще».

Но судить о человеческой форме «отношения к самому себе» по фактам, открывающимся исключительно в актах самонаблюдения, самоотчета о своих собственных состояниях, было бы по меньшей мере неосмотрительно. Ведь самочувствие, а тем более его выраженное в словах самосознание, бывает весьма неадекватным. И не нужно быть очень уж тонким знатоком психологии, чтобы понять: реальная личность человека вовсе не совпадает с тем, что человек о самом себе говорит и думает, с самомнением личности, с ее осознанным самочувствием, с ее вербальным самоотчетом, даже самым искренним.

Для самой личности эта разница обнаруживается только *через реальное столкновение с другой личностью* (с другими личностями), которое может носить и комический, и драматический, и даже трагический характер. Со стороны, глазами другого человека личность всегда видится иначе, чем она воспринимает сама себя, через призму собственных

самоощущений. И дело тут [341] конечно же не в намеренном самообмане или в желании пустить пыль в глаза ближнему. Комичнее (или трагичнее, смотря по обстоятельствам) всех ошибается чаще всего именно носитель «честного самосознания», излишне доверяющий своему непосредственному самочувствию.

Вспомним возвышенно-патетические речи, которые произносит о себе поручик Ромашов из купринского «Поединка», самозабвенно шагающий впереди нелепо сбившейся с ноги роты, пока его не отрезвляет яростный окрик полковника, наблюдающего этот дурацкий марш со стороны. Или трехстопные ямбы Васисуалия Лоханкина, тоже, надо полагать, искренне выражавшие систему его благородных самочувствий, его «единичного самосознания».

Реальная личность нередко бывает вынуждена убеждаться, что «на самом деле» она совсем не такова, какой сама себя мнила, что именно в составе (в структуре) ее таились такие неодолимые для нее самой силы, о наличии которых она до поры до времени и не подозревала. И таились они именно в *составе личности*, а никак не в ее самосознании, не в составе ее представления о самой себе. Разве не в этом суть драмы Родиона Раскольникова? Или жутчайшее отрезвление от иллюзий, постигающее в финале прежде удачливого Рыбака из уже упоминавшегося в данной книге фильма «Восхождение»?

В связи с этим возникает вопрос, требующий материалистического ответа: в *каком виде* и *где* таились эти неведомые герою силы, беспощадно развеивающие его прежнее самосознание, представлявшее собою лишь трагическую иллюзию личности о себе самой? Где, в каком пространстве они прятались от самосознания и от самочувствия индивида, чтобы вдруг выступить перед ним в образе собственного поступка, неожиданного и непредвиденного для него самого, и в виде его ужасных последствий? Несомненно, *внутри личности*, хотя и не внутри ее самосознания. Где же?

Старая традиция, склонная усматривать поле боя этих сил внутри органического тела индивида, сразу же подталкивает к такому ответу – «в подсознании», «в сфере бессознательного». Телесно (морфологически и функционально) это значит – в структурах взаимоотношений коры и подкорки, а главным образом – в структурах древнейших пластов старого мозга, в системе морфологически встроенных в него инстинктов (безусловных рефлексов), совокупность коих и составляет будто бы ядро личности. Тут-то и начинают искать местопребывание того неведомого для самосознания демонического начала – начала темного, первобытного, затаившегося во мраке, которое всегда побеждает в конфликте, торжествуя над всеми [342] прекраснодушными иллюзиями и красивыми словесами, создаваемыми личностью на свой собственный счет.

Толкуемый таким образом конфликт личности с ее собственным самосознанием, с ее словесным самоотчетом предстает в виде конфликта индивидуально-неповторимого сочетания одних и тех же инстинктов с системой прижизненно сформированных условных рефлексов, среди которых у человека особую роль играют условно-конвенциональные связи второй сигнальной системы. Иными словами, в виде вечного неизбежного конфликта подкорки и коры, «личности как таковой» и «личности, как и какой она себя мнит».

Ничего другого физиологическая (естественнонаучная) интерпретация личности предложить и не может. И если до конца следовать логике этой позиции, придется волею-неволею все без исключения *социальные конфликты* объяснять врожденным (морфологически-генетически встроенным) устройством мозга индивидов. Типичные социальные конфликты – типичным для всех индивидов инвариантно-видовым устройством

мозга каждого индивида, а сугубо личностные формы их – неповторимо-индивидуальными вариациями этого устройства.

Так и возникают психофизиологические концепции, выдающие физиологическую *проекцию* острых социальных конфликтов XX столетия за *причину* этих конфликтов, за их «научно-материалистически обнаруживаемый источник», а сами конфликты – за проекцию психофизиологии (точнее, просто физиологии нервной деятельности) на экран внешних взаимоотношений между людьми.

Согласно одной из подобных концепций (А. Кёстлер), все коллизии современной идеологической, политической и военной борьбы между общественными силами объясняются тем обстоятельством, что в каждый человеческий мозг генетически (морфологически) встроена шизофрения, паранойя. Природа совершила трагическую ошибку при конструировании основных нейродинамических структур мозга, и особенно системы нейродинамических связей между корой и подкоркой, между новым и старым мозгом. В последний якобы морфологически (телесно, материально, вещественно) встроены все могучие, неподвластные сознанию и самосознанию силы – инстинкты, импульсивно определяющие основные желания, устремления, страсти человека. Они и дают «снизу» на кору с ее второй сигнальной системой, превращая последнюю в технический орган своего осуществления, своего выполнения в словах и в действиях, в знаковых системах и в технических средствах их реализации (в ЭВМ, в межконтинентальных ракетах, в автоматизированных поточных линиях бездушно-машинного производства вещей [343] и т.д. и т.п.). Шизофренически устроенный мозг и строит соответствующий себе внешний мир: шизофренически организованную систему взаимных отношений между индивидами, между их группами, заставляя этих индивидов объединяться в классы, в нации, в блоки, слепо враждующие между собою. Отсюда все – и Освенцим, и Хиросима, и срывы переговоров о разоружении, и нескончаемые идеологические схватки, и даже семейные неурядицы.

Таков логический финал концепции, во что бы то ни стало желающей усмотреть реальность личности внутри органического тела индивида, в совокупности внутренних органов этого тела и их функций (то есть в морфофизиологии), а все внешние, вне этого тела завязывающиеся отношения к другим индивидам и вещам толковать как *вне личности проявляющееся внутреннее ее достояние*, как внешние обнаружения и проявления ее «внутренней структуры».

В каком пространстве существует личность?

...Человек сначала смотрится, как в зеркало в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода «человек».

К. Маркс

Философ-материалист, понимающий «телесность» личности не столь узко, видящий ее прежде всего в совокупности (в «ансамбле») предметных, вещественно-осязаемых отношений данного индивида к другому индивиду (к другим индивидам), опосредствованных через созданные и создаваемые их трудом вещи, точнее, через действия с этими вещами (к числу которых относятся и слова естественного языка), будет искать разгадку «структуры личности» в пространстве *вне органического тела индивида* и именно поэтому, как ни парадоксально, – во *внутреннем пространстве личности*. В том самом пространстве, в котором сначала *возникает* человеческое отношение к *другому индивиду* (именно как реальное, чувственно-предметное, вещественно-осязаемое отношение), которое «внутри» тела человека никак заложено не было, чтобы затем – вследствие взаимного характера этого отношения – превратиться в то самое «отношение к самому себе», опосредствованное через отношение [344] «к другому», которое и составляет *суть личностной – специфически человеческой – природы индивида*.

Личность поэтому и рождается, возникает (а не проявляется!) в пространстве реального взаимодействия по меньшей мере, *двух* индивидов, связанных между собой через вещи и вещественно-телесные действия с ними.

Отношение, в котором находятся данные индивиды (Петр и Павел – воспользуемся примером из приводимого выше высказывания К. Маркса), – это именно предметно-телесное, во внешнем пространстве осуществляющееся отношение, сначала активное со стороны взрослого Павла и совершенно пассивное со стороны новорожденного Петра, а затем, по мере человеческого повзросления Петра, становящееся взаимно активным и лишь постольку личностно-человеческим и с его стороны, а не только со стороны его воспитателя. Это именно *реальное* отношение, отношение двусторонне-активное, а не «отношение», как и каким оно представлено в системе самочувствий и сомнений одного из участников этого диалогического взаимодействия, будь то Петр или Павел.

Петр может относительно реального своего отношения к Павлу иметь представление и наивно-младенческое, и учено-схоластическое; соответственно неадекватным будет и его «отношение к самому себе», то есть реальное отношение, *как и каким оно представлено* в системе его самочувствия и сомнений. Отсюда-то и возникает самая возможность несоответствия между реальной личностью и ее самочувствием-сомнением. Это происходит именно из диалектического коварства так называемых «рефлексивных отношений», «соотносительных определенностей». Данный человек лишь потому «король», приводит пример К. Маркс, что другие люди относятся к нему как «подданные». Между тем сами они считают себя «подданными» потому, что он – «король».

Если же исследовать это реальное отношение дальше, то получится, что они не только сами так думают, а и «королю» это мнение о своей персоне внушают. В итоге и «подданные», и «король» имеют о самих себе одно ложное представление на двоих, относятся «к самим себе» в своем самочувствии и самосознании совсем не так, как они относятся и к себе самим, и к другим *на самом деле*.

Диалектическое коварство «рефлексивности» отношений человека к человеку и придавало во все века видимость правдоподобия тем теориям, в которых эти социальные (исторически возникшие и потому исторически преходящие) формы отношений изображались как «естественные», как соответствующие «врожденной» природе человеческих тел, данными [345] отношениями связанных, то есть как отношения по своему генезису чисто *биологические*.

Так, именно «телу короля» (его «голубой» крови, или, выражаясь языком «современной науки», особо тонкой структуре тех дезоксирибонуклеиновых цепочек-молекул, в коих закодирована программа формирования всех органов его тела, включая, разумеется, и мозг) и приписывалась роль глубочайше всемогущей естественно-природной причины того обстоятельства, что он – «король». И другие – его «подданные» – обязаны относиться к нему как к «королю», а к себе соответственно как к «подданным», ибо таковы они по рождению, «от природы». И у «подданных» на роду написано («закодировано в генетической программе»), как именно они должны себя вести в присутствии «короля» и даже только при упоминании его имени или титула. Способ их поведения (то есть реальный способ их отношения к «королю» и к себе) предопределен природой, и тут уж ничего не поделаешь. А в итоге «король» и «подданный» обретают соответствующее *непосредственное самочувствие*: один чувствует себя «королем», а другой – «его верным подданным»; каждый из них *чувствует себя* и потому *сознает себя* именно таким, каким он на самом-то деле (органически) не является. Иначе говоря, в итоге на обоих полюсах отношения возникает одинаково ложное «единичное самосознание».

Да как же этому ложному самосознанию не появиться и затем не превратиться в весьма устойчивый и организованный комплекс «субъективных состояний», фиксированный даже физиологически, если индивид, исполняющий «роль короля», ежедневно и ежечасно, с утра до вечера, вынужден осуществлять телесно-физические действия, требуемые ритуалом? Если он изо дня в день должен «вживаться в роль» тем самым «методом физических действий», который человечество изобрело задолго до К.С. Станиславского, и притом всерьез, так как в грандиозном спектакле с его участием головы рубят не понарошку? На этой почве и возникают (отнюдь не только в королевских головах) все те далеко не наивные иллюзии самосознания, которые в принципе непреодолимы для метода интроспекции – для самого внимательного вслушивания в систему собственных самочувствий и их осознания, выражаемого в словесном самоотчете.

Когда индивид настолько срастается с той ролью, которую он обречен играть внутри известной системы взаимоотношений с другими индивидами, с той специфической функцией, которая ему «поручена» в составе «ансамбля» (конкретно-локальной системы социальных отношений), он, само собой понятно, [346] постоянно тренирует именно те органы своего тела, которые физиологически обеспечивают исполнение его специфических социальных функций и прежде всего необходимы для их исполнения. Эти органы, естественно, и развиваются гораздо более интенсивно, нежели другие, и в итоге даже внешний облик индивида начинает красноречиво свидетельствовать о том, что он в жизни делает. Речь идет отнюдь не только о таких сразу же бросающихся в глаза различиях, как, скажем, гипертрофированная мускулатура гиревика-тяжеловеса или сутуловатость бухгалтера-канцеляриста. Опытный физиономист заметит и оценит различия куда более тонкие.

«Только поверхностный человек не судит по внешности», – глубокую психологическую правду этого иронического парадокса Оскара Уайльда живо постигаешь перед шедеврами портретной живописи, перед полотнами Репина и Веласкеса, Рембрандта и Серова – художников, умевших разглядеть сквозь внешность индивида те *черты его личности*, которые он старается скрыть даже от самого себя.

И как бы иронически ни относиться к «физиономистике», нельзя отрицать, что способностью «судить по внешности» должен обладать каждый настоящий художник, каждый большой писатель, каждый актер, режиссер или скульптор. И судить именно о

структуре *личности* индивида, а не о том, за что этот индивид хочет себя выдать, не о том, чем тот себя мнит и желает казаться в глазах других. Угодить самомнению заказчика старается лишь плохой художник. Настоящий художник всегда считал такое угождение низостью, предательством по отношению к искусству, какими бы красивыми словами оно ни оправдывалось.

Именно поэтому настоящее, большое искусство всегда состояло в близком родстве с настоящей, подлинно материалистической *психологией* (с наукой о закономерностях становления личности). Даже в тех случаях, когда оно ориентировалось на религиозно-мистические представления о «душе», формирующей тело и управляющей им. Но этого никак нельзя сказать о тех представителях физиологии, которые под флагом «научного» объяснения личности истолковывали ее *натуралистически*, выводя из врожденных особенностей морфологии и физиологии тела индивида, из своеобразия его «церебральных структур». Именно поэтому настоящие художники с гораздо большим правом могут быть названы *психологами*, чем, скажем, некоторые даже выдающиеся физиологи. Гениальный физиолог сплошь и рядом может быть слабым психологом, но плохой психолог никогда не бывал и не мог быть не только гениальным, но и просто хорошим художником. [417]

А причина этого проста: личность, одинаково интересующая и психологию как науку, и настоящее искусство, – чисто социальное, а вовсе не естественно-природное образование; чтобы понять, как она образуется (возникает, развивается и телесно выражает себя), нужно исследовать события, совершающиеся не внутри органики индивида, а в «*пространстве*» *общественных отношений*, в социально детерминированных его деяниях. Физиолог же, в отличие от подлинного художника, зачастую остается предельно наивным в отношении вещей и событий, находящихся за пределами черепной коробки, за пределами органического тела индивида, и потому легко попадает в плен поверхностных представлений о сути психики и личности.

Примером в этом отношении может служить вывод И.П. Павлова, труды которого составили, как известно, целую эпоху в физиологии высшей нервной деятельности, о том, что человеческая жизнь, развитие человеческой культуры есть не что иное, как варьирующиеся проявления набора одних и тех же всемогущих «инстинктов», одних и тех же борющихся между собою «безусловных рефлексов», в частности некоего «рефлекса коллекционирования». А вот ход рассуждений, который привел к такому выводу: «Как известно, коллекционерство существует и у животных... Беря коллекционерство во всем его объеме, нельзя не быть пораженным фактом, что со страстью коллекционируются часто совершенно пустые, ничтожные вещи, которые решительно не представляют никакой ценности ни с какой другой точки зрения, кроме единственной, коллекционерской, как пункт влечения»³.

Бывает, конечно, и такое. Какой марксист станет это отрицать? Но в данном случае под «пустой и ничтожной вещью, не имеющей никакой ценности ни с какой точки зрения», автор подразумевал деньги, ни больше ни меньше: «Разве мы не читаем часто в газетах о скупцах – коллекционерах денег, о том, что они среди денег умирают одинокими, в грязи, холоде и голоде, ненавидимые и презираемые их окружающими и даже близкими? Сопоставляя все это, необходимо прийти к заключению, что это есть темное, первичное, неодолимое влечение, инстинкт, или рефлекс»⁴.

Вот к чему приводит логика натуралистического объяснения социальных по своему происхождению и сути феноменов, [418] способная околдовать и дезориентировать

интеллект даже такого масштаба, нацеливая его могучую силу на поиск в заведомо ложном направлении.

Плюшкин и Гобсек – уродливые порождения мира частной собственности. Потому-то о них (вернее, личностях подобного типа) можно читать даже в газетах, а не только в сочинениях Гоголя и Бальзака, где они были не просто описаны, но и проанализированы как типичные (и тем самым необходимые) фигуры «ансамбля» индивидов, связанных между собой отношениями частной собственности, товарно-денежными отношениями. Гоголь и Бальзак разгадали и раскрыли миру секрет рождения и развития личности этого типа. «Человеческая комедия» и «Мертвые души» показали, что в Гобсеке и Плюшкине нет ровно ничего загадочного и мистического. Их психология была художественно точно объяснена именно потому, что это объяснение производилось как тщательный анализ тех *фактических отношений* между индивидами, того «ансамбля» их взаимоотношений, которые с необходимостью рожают и стимулируют личность совершенно определенного типа, формируя даже внешний облик, даже «сухопарые, как у оленя, ноги», на которых ростовщик весь день бежит по Парижу.

И если такой анализ покажется кому-то лишь «донаучным», «ненаучным», «беллетристическим» описанием личности, то это свидетельствует лишь о том, что свое представление о психологии этот кто-то почерпнул из далеко не лучших источников – из «психологии», созданной на базе интроспекционизма, то есть на базе действительно беллетристического (в плохом смысле этого слова) описания «психических феноменов», без малейшего намека на исследование того *фактического процесса*, который эти феномены произвел на свет божий.

Само собой понятно, что если о психологии иметь такое представление, то разгадку тайны *происхождения* личности типа Гобсека или Плюшкина придется отыскивать совсем не там, где искали ее Бальзак и Гоголь, – не в «анатомии и физиологии» *общественного организма*, создающего необходимые для своего функционирования живые «органы», а в анатомии и физиологии *органического* тела Плюшкина, Гобсека и им подобных, в строжайшем отвлечении от всех «внешних» факторов, условий и отношений их к другим индивидам, равно как и этих индивидов к ним.

Двигаясь в русле этой логики, можно дойти до откровенно реакционных вымыслов идеологического порядка, вроде распространенных среди буржуазных исследователей утверждений о наличии у человека таких врожденных, генетически запрограммированных инстинктов, как «инстинкт агрессии», [349] «инстинкт власти» (над ближними), «инстинкт собственности» (разумеется, частной собственности), «инстинкт» принадлежности к узкой социальной группе, враждебно противостоящей другим таким же группам (кланам, партиям, нациям, блокам и т.п.), вплоть до «инстинкта» иерархической организации «человеческого стада».

Ничуть не менее реакционную идеологическую роль играют и приписываемые человеку «благородные» инстинкты, такие, как генетически наследуемый «инстинкт альтруизма» (любви к ближнему), «инстинкт творчества» и «самоотверженности» и др. Никакой границы выдумыванию все новых и новых «инстинктов» логика натуралистического объяснения социальных феноменов не ставит и не может поставить. А роль социальной «среды» при таком объяснении личности сводится лишь к тому, что она одним «инстинктам» мешает проявиться в полную силу, а другим – способствует. Вот и все, что остается на долю «социальных факторов».

Нас могут спросить, был ли смысл, критикуя натуралистический подход к объяснению человеческой психики, личности, упоминать о позиции в этом вопросе великого физиолога И.П. Павлова, который не был, да и не мог быть достаточно компетентным в области психологии уже хотя бы потому, что был знаком лишь с ее интроспекционистским направлением, неспособным предложить действительно научных ориентиров в решении проблемы личности. Не разумнее ли было сосредоточить критическое внимание на таких современных образцах грубо натуралистической апологетики наличных социальных отношений, как, скажем, теории бихевиористов, фрейдистов, неопрейдистов и откровенных расистов?

Мы и упомянули об И.П. Павлове именно затем, чтобы лишить их возможности беспрепятственно ссылаться на его авторитет там, где речь заходит о вещах, отношения к физиологии не имеющих, а именно – об отношениях человека к человеку, о проблемах, завязывающихся (а потому и развязываемых) в сфере экономики, в сфере нравственности, в сфере политики, в сфере человеческой психологии, то есть в сферах, где самый компетентный физиолог роль научного авторитета играть не может.

Кроме того, нам хотелось подчеркнуть, что *любая* попытка физиолого-биологически интерпретировать личность еще никого никогда и нигде не приводила к иному результату, чем натуралистическая апологетика наличной социально-исторической формы взаимных отношений человека к человеку («человека к самому себе»), то есть наличной формы разделения труда (а стало быть, и деятельных способностей) между индивидами, [350] делающей каждого из них как раз такой личностью, которая «нужна» и «задана» существующей системой разделения труда: одного – личностью рабского типа, другого – личностью «свободного»; одного – «королем», другого – его «подданным».

Логика, заставляющая искать «объективное основание» для социальных различий между людьми в различиях их врожденной анатомо-физиологической организации, оказывается особенно живучей применительно к фактам современной жизни, к наличной стадии разделения общественного труда и соответствующему ее нуждам разделению способностей между индивидами. Рассуждения при этом строятся так: членение на классы «капиталистов» и «наемных рабочих» еще можно объяснить по логике «чисто социологического» мышления, а вот как объяснить в духе той же логики разделение людей на «талантливых творческих индивидов» и «бездарных репродуктивов»? Социальный строй отношений человека к человеку тут вроде бы ни при чем. Значит, придется принимать в расчет естественно-природные, врожденные различия между индивидами. В таких случаях обычно из статьи в статью, из книги в книгу повторяется один и тот же аргумент: «социальная среда» одинакова, а какие разные получаются люди. Из одного получается Плюшкин, из другого – Ноздрев, из третьего – Манилов. Из одного – Платон, из другого – Демокрит. Из одного – Моцарт, из другого – Сальери. Где же искать причину этих различий? Не иначе как в генах, в особенностях морфологии мозга.

Ошибочность подобного рассуждения заключается в том, что социальный строй («среда») понимается здесь крайне абстрактно (а потому и ложно) как некий вне индивидов находящийся *безличный механизм*, как гигантский штамп, норовящий впечатать в каждый «мозг» одну и ту же психическую схему. Если бы дело обстояло действительно так, то в биологической неодинаковости мозгов пришлось бы видеть единственную причину того обстоятельства, что «отпечатки» социального штампа каждый раз получаются разные, варьирующиеся. Но «среда», о которой идет речь, иная. Это всегда *конкретная совокупность взаимоотношений между реальными индивидами*, многообразно

расчлененная внутри себя, и не только на основные – классовые – противоположности, но и на другие бесконечно разнообразные узлы и звенья, на локальные «ансамбли» внутри этих основных противоположностей, вплоть до такой ячейки, как семья с ее «внутренними» отношениями между индивидами, в чем-то всегда очень схожая, а в чем-то совсем несхожая с другой такой же семьей. Да и внутри семьи взаимоотношения между составляющими ее индивидами тоже со [351] временем меняются, и иногда очень быстро – иной раз в течение часов и даже считанных минут.

При таком понимании «среды» аргумент об ее «одинаковости» уже не выглядит столь убедительным и очевидным, каким он кажется сторонникам морфофизиологического толкования различий между людьми. Такое понимание «среды» возникновения и развития личности исключает односторонний социологизм и не оставляет лазейки для физиологической интерпретации личности, для безвыходного дуализма такого ее толкования, которое обрекает психологию на оппортунистические шатания между Марксом и Фрейдом, между материализмом и псевдоматериализмом, а точнее, между материализмом и физиологическим идеализмом, рядящимся под материализм.

Подобное толкование личности ориентирует мышление на полную неразбериху и в вопросе о том, *какие именно индивидуальные особенности* человека относятся к характеристикам его *личности*, а какие не имеют к ней отношения, поскольку совершенно нейтральны, индифферентны к ее психической структуре и принадлежат к разряду чистейших *случайностей*, с равным успехом могущих быть и совершенно другими, даже прямо противоположными, абсолютно ничего не меняя в личности по существу.

С этой точки зрения одинаково важны *все* особенности индивида. А если важно все, значит, ничто не важно. И те черты личности, скажем, Моцарта, которые сделали его именно Моцартом, оказываются в одном ряду с такими особенностями его натуры, которые присущи и другим индивидам, может быть, даже общи ему с Сальери, к примеру, привычка пить по утрам кофе, а не чай, а по вечерам – шампанское вместо бургундского. Могло быть и наоборот.

Легко допустить, что А.С. Пушкин мог вложить в уста своего героя и такую фразу: «Откупори бургундского бутылку иль перечти «Женитьбу Фигаро»...», – а вот вариант вроде: «Откупори шампанского бутылку или вчитайся в «Исповедь» Руссо» – вряд ли. Первое с образом *личности* Сальери вяжется, а второе – нет. Дело в том, что в одних *индивидуальных особенностях* человека выражается, проявляется его *личность*, а в других выражает себя все что угодно – тончайшие особенности биохимии его организма, мода века, просто причуды вкуса, только не личность.

Нельзя научно исследовать личность, не имея четкого критерия для различения тех индивидуальных особенностей человека, которые характеризуют его как личность, от таких (может быть, даже кричащих и прежде всего бросающихся в глаза), которые ни малейшего отношения к его личности не [352] имеют и могут быть заменены на обратные с такой же легкостью, как фасон пиджака или прическа.

Бывают в жизни даже такие ситуации, когда усилия человека направлены на то, чтобы под маской, наигранной позой, используя взятые напрокат внешние штампы или набор общепринятых стандартов, спрятать свою подлинную личность. Достаточно вспомнить героя широко известного телевизионного фильма – Штирлица.

А бывает и так, что маска приклеивается к лицу человека настолько прочно, что он уже не в силах содрать ее. И тогда маска начинает заменять ему собственную личность (если, разумеется, таковая была), а прежняя личность потихоньку атрофируется за ненужностью, превращается в призрак воспоминания, в самообман. Эту ситуацию, которая со стороны может показаться даже комической, но всегда трагически-невыносима для самого человека с «чужим» и неподвластным ему «лицом», весьма наглядно представили людям Марсель Марсо и Чарли Чаплин, Кобо Абэ и Бергман.

А если жизнь все-таки с человека эту маску сорвет, то образ возникает еще более кошмарный: маска сорвана, а под нею и за нею собственного лица уже вообще нет. Человек без лица, как часы без стрелок, – бесформенная масса, биохимия плоти. Зрелище тем более страшное, что иллюзия наличия личности – индивидуально-неповторимое самочувствие этой плоти – не только полностью сохраняется, но и становится болезненно гипертрофированным. Это ситуация абсолютного одиночества среди толпы, сходная с той, в какую попадают герои бергмановского «Молчания», люди, приехавшие в чужой город, где никто не понимает их родного языка, где они никому не в состоянии поведать самых простых вещей, где никому нет никакого дела до их личности, ибо никто ее просто не видит, не слышит, не ощущает. Потому ли, что отсутствуют взаимопонятные средства общения личности с личностью? Или потому, что никакой личности ни с той ни с другой стороны тут уже и нет?

И вот то, что еще сохранилось здесь от личности, начинает уродливо искажаться, как в зеркалах комнаты смеха, как в кошмарном сновидении, а сфера самоощущения превращается в средоточие боли одиночества, боли «личности», которая ни для кого другого, кроме самой себя, не существует. Боль, которую она испытывает, – это боль заживо похороненного.

А *существует* ли в такой ситуации личность, хотя бы внутри себя? Только в виде средоточия собственного страдания – страдания личности, утратившей самое себя. И то до поры до времени, до той точки, где страдание становится уже и физически невыносимым. И тогда – самоубийство. Сюжет, обсосанный [353] тысячи раз и экзистенциальной беллетристикой, и экзистенциалистской психологией.

Именно *такой* «личностью» и этикой *такой* «личности» экзистенциалисты хотели бы «дополнить» марксизм.

Личность, утратившая самое себя, – это индивид, утративший все *личностные*, то есть социально-человеческие связи с другими индивидами, это «ансамбль», все связи между участниками коего прерваны и торчат во все стороны, как болезненно кровоточащие обрывки. Не приходится благодарить за такое «дополнение».

Марксистско-ленинское понимание личности требует совсем иного выхода из подобной ситуации – восстановления *всей полноты* личностных, общественно-человеческих, отношений человека к человеку. Восстановления отношений, которые опосредствованы «вещами», сохраняющими человечески-личностный характер, в том числе и такими, как *слова*. Те самые слова, которые в известных условиях становятся преградой для взаимопонимания, вместо того чтобы быть *посредником*, формой выражения личности во всем ее неповторимом своеобразии, формой человеческого общения, формой «наличного бытия человека для другого человека».

В конце концов, всегда можно определить, имеем ли мы дело со словоизъявлением личности или же только с произнесением штампованных словосочетаний, в которых свое «Я» говорящий никак не выражает, то есть с актом, в котором «личность» с успехом может быть заменена звуковоспроизводящим устройством. В любом случае, даже если такое устройство может переставлять слова и фразы, ставить их в необычный порядок и связь, создавая тем самым *иллюзию* индивидуальной неповторимости речи, индивидуальной неповторимости словосочетаний, всегда можно обнаружить хитрое или нехитрое *правило*, «алгоритм» создания этой иллюзии. «Игру без правил» способна осуществлять только *человеческая индивидуальность*, то есть личность.

Экзистенциалисты изображают дело так, будто «личностное» («экзистенциальное») в человеке – это тот остаток, который получается за вычетом всех без исключения социальных («институциональных») форм существования человека и форм выражения такого существования. А социальные формы человеческой жизнедеятельности третируются ими как чуждые личности (как «отчужденные» от нее) безликие штампы, стандарты, стереотипы, как извечно враждебные личности силы. Личность в экзистенциальном понимании – это то, что принципиально невыразимо в сколь угодно хитроумном сочетании «социальных стереотипов» (будь то стереотипы поведения, [354] языка или самочувствия), мистически-неуловимое «нечто», равное «ничто», «небытию», смерти в ее обрисованном выше виде. Такое понимание личности есть, однако, не что иное, как выраженное на философском языке честное самопризнание индивидуальности вполне определенного исторического типа. А именно – той индивидуальности, для которой социальный строй ее взаимоотношений с другими индивидуальностями наглухо закрывает возможность проявлять себя, свою неповторимость в *реальном социальном действии*, в сфере реальных взаимоотношений с другими людьми.

Индивидуальность, лишенная возможности проявлять себя в действительно важных, значимых не только для нее одной, а и для другого (для других, для всех) действиях, поскольку формы таких действий заранее заданы ей, ритуализированы и охраняются всей мощью социальных механизмов, поневоле начинает искать выхода для себя в пустяках, в ничего не значащих (для другого, для всех) причудах, в странностях. И чем меньше действительно индивидуального, заранее не заштампованного отношения к действительно серьезным, социально значимым вещам допускается ей проявлять, тем больше она хорохорится своей «неповторимостью» в мелочах, в ерунде, в курьезных особенностях: в словах, в одежде, в манерах, в мимике, призванных лишь скрыть (и от других и прежде всего от себя самой) отсутствие личности (индивидуальности) в главном, в решающем – в социально значимых параметрах. Иными словами, тут индивидуальность становится лишь маской, за которой на деле умело скрывается набор чрезвычайно общих штампов, стереотипов, безличных алгоритмов поведения и речи, дел, и слов.

И наоборот, действительная *личность* обнаруживает себя тогда и там, когда и где индивид в своих действиях и продукте своих действий вдруг производит результат, всех других индивидов волнующий, всех других касающийся, всем другим близкий и понятный, короче – *всеобщий результат, всеобщий эффект*. Платон или Евклид, Ньютон или Спиноза, Бетховен или Наполеон, Робеспьер или Микеланджело, Чернышевский или Толстой – это личности, которых ни с кем другим не спутаешь, в которых сконцентрировано, как в фокусе, социально значимое (то есть значимое *для других*) дело их жизни, ломающее косные штампы, с которыми другие люди свыклись, несмотря на то что эти штампы уже устарели, стали тесны для новых, исподволь созревающих форм отношений человека к человеку. Поэтому подлинная личность, утверждающая себя со всей присущей ей энергией и волей, и

становится возможной лишь там, где налицо назревшая необходимость старые стереотипы жизни ломать, [355] лишь там, где кончился период застоя, господства косных штампов и настала пора *революционного творчества*, лишь там, где возникают и утверждают себя новые формы отношений человека к человеку, человека к самому себе.

Масштаб личности человека измеряется только масштабом тех реальных задач, в ходе решения которых она и возникает, и оформляется в своей определенности, и разворачивается в делах, волнующих и интересующих не только собственную персону, а и многих других людей. Чем шире круг этих людей, тем значительнее личность, а чем значительнее личность, тем больше у нее друзей и врагов, тем меньше равнодушных, для которых само ее существование безразлично, для которых она попросту не существует.

Поэтому сила личности – это всегда *индивидуально выраженная* сила того *коллектива*, того «ансамбля» индивидов, который в ней идеально представлен, сила индивидуализированной *всеобщности устремлений, потребностей, целей*, ею руководящих. Это сила исторически накопившейся энергии множества индивидов, сконцентрированная в ней, как в фокусе, и потому способная сломать сопротивление исторически изживших себя форм отношений человека к человеку, противодействие косных штампов, стереотипов мышления и действия, сковывающих инициативу и энергию людей.

Личность тем значительнее, чем полнее и шире представлена в ней – в ее делах, в ее словах, в поступках – *коллективно-всеобщая*, а вовсе не сугубо индивидуальная ее неповторимость. Неповторимость подлинной личности состоит именно в том, что она по-своему открывает нечто *новое для всех*, лучше других и полнее других выражая «суть» всех других людей, своими делами раздвигая рамки наличных возможностей, открывая для всех то, чего они еще не знают, не умеют, не понимают. Ее неповторимость не в том, чтобы во что бы то ни стало выпячивать свою индивидуальную особенность, свою «непохожесть» на других, свою «дурную индивидуальность», а в том и только в том, что, впервые создавая (открывая) *новое всеобщее*, она выступает как *индивидуально выраженное всеобщее*.

Подлинная индивидуальность – личность – потому и проявляется не в манерничанье, а в умении делать то, что умеют делать все другие, но *лучше всех*, задавая всем новый эталон работы. Она рождается всегда на переднем крае развития всеобщей культуры, в создании такого продукта, который становится достоянием всех, а потому и не умирает вместе со своим «органическим телом».

С этим же связана и давно установленная в философии и психологии синонимичность «личности» и «свободы». Свободы [356] не в обывательском смысле (в смысле упрямого стремления делать то, что «мне желается»), а в смысле развитой способности преодолевать препятствия, казалось бы, неодолимые, в способности преодолевать их легко, изящно, артистично, а значит, в способности каждый раз действовать не только согласно уже известным эталонам, стереотипам, алгоритмам, но и каждый раз *индивидуально варьировать* всеобщие способы действия применительно к индивидуально-неповторимым ситуациям, особенностям материала.

Потому-то личность и есть лишь там, где есть свобода. Свобода подлинная, а не мнимая, свобода действительного развертывания человека в реальных делах, во взаимоотношениях с другими людьми, а не в самомнении, не в удовольствии ощущения своей мнимой неповторимости.

Потому-то личность не только *возникает*, но и *сохраняет* себя лишь в постоянном расширении своей активности, в расширении сферы своих взаимоотношений с другими людьми и вещами, эти отношения опосредствующими. Там же, где однажды найденные, однажды завоеванные, однажды достигнутые способы жизнедеятельности начинают превращаться в очередные штампы-стереотипы, в непререкаемые и догматически зафиксированные мертвые каноны, личность умирает заживо: незаметно для себя она тоже превращается медленно или быстро в набор таких шаблонов, лишь слегка варьируемых в незначительных деталях. И тогда она, рано или поздно, перестает интересоваться и волновать другого человека, всех других людей, превращаясь в нечто повторяющееся и привычное, в нечто обычное, а в конце концов и в нечто надоевшее, в нечто для другого человека безразличное, в нечто безличное – в живой труп. Психическая (личностная) смерть нередко наступает в силу этого гораздо раньше физической кончины человека, а бывшая личность, сделавшаяся неподвижной мумией, может принести людям горя даже больше, чем его натуральная смерть.

Подлинная же, живая личность всегда приносит людям естественную *радость*. И прежде всего потому, что, создавая то, что нужно и интересно всем, она делает это талантливее, легче, свободнее и артистичнее, чем это сумел бы сделать кто-то другой, волею случая оказавшийся на ее месте. Тайна подлинной, а не мнимой оригинальности, яркой *человеческой индивидуальности* заключается именно в этом. Вот почему между «личностью» и «талантом» тоже правомерно поставить знак равенства, знак тождества.

По той же причине уходящие, реакционные социальные силы способны порождать достаточно яркие фигуры, личностей, вроде Рузвельта или Черчилля, лишь постольку, поскольку они еще [357] являются силами, то есть сохраняют известное влияние в обществе. Но чем дальше, тем более представляющие эти силы личности мельчают, так что и «личностями»-то их называть становится все труднее и труднее.

Подлинную же высокую и непреходящую радость людям приносит личность, олицетворяющая силы прогресса, ибо смысл его как раз и состоит в расширении сферы творческой деятельности каждого человека, а не в сохранении ее границ в пределах привилегии немногих «избранных». Его смысл – *в превращении каждого живого человека в личность*, в активного деятеля, интересного и важного для других, для всех, а не только для самого себя и ближайших родственников.

Именно на этом пути, а вовсе не в физиологии мозга, не в «неповторимости» структур индивидуального тела, равно как и не в недрах мистически неуловимой монады-экзистенции (которая и есть не более как философски-беллетристический псевдоним морфофизиологической уникальности единичного мозга), и надо искать ответ на вопрос: «Что же такое личность и откуда она берется?»

Хотите, чтобы человек стал личностью? Тогда поставьте его с самого начала – с детства – в такие взаимоотношения с другим человеком (со всеми другими людьми), внутри которых он не только мог бы, но и *вынужден* был стать личностью. Сумейте организовать весь строй его взаимоотношений с людьми так, чтобы он умел делать все то, что делают они, но только *лучше*.

Конечно же *все* делать лучше всех нельзя. Да и не нужно. Достаточно делать это на том – пусть и небольшом – участке общего (в смысле *коллективно осуществляемого, совместного, социального*) дела, который сам человек себе по зрелом размышлении выбрал,

будучи подготовлен к ответственнейшему акту свободного выбора *всесторонним* образованием.

Именно *всестороннее, гармоническое* (а не уродливо-однобокое) *развитие каждого человека и является главным условием рождения личности*, умеющей самостоятельно определять пути своей жизни, свое место в ней, свое дело, интересное и важное для всех, в том числе и для него самого.

Вот и надо заботиться о том, чтобы построить такую систему взаимоотношений между людьми (реальных, социальных взаимоотношений), которая позволит превратить *каждого живого человека в личность*. [358]

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 42, с. 265.

² Там же, с. 123.

³ Павлов И.П. Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности (поведения) животных. Условные рефлексы. Москва, 1951, с. 198.

⁴ Там же.