

© 2007 г. *О. Ф. Дубровная*

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ПОТРЕБНОСТИ ЧЕЛОВЕКА И ПЕРЕЖИВАНИЯ СВОБОДЫ

Обращаясь к теме свободы, Эрих Фромм – философ, психолог и социолог – заостряет внимание на ее негативных аспектах. Он показывает, какое значение при этом имеет иррациональная сторона человеческой природы. Есть соблазн, отмечает он, назвать свободой путь ликвидации внешнего принуждения. И чем больше возможностей приносит такое раскрепощение, тем явственней, по его мнению, выступает другая тенденция – добровольный отказ от свободы. Он исследует эту проблему, опираясь на идеи психоанализа, экзистенциализма и марксизма. Корни этого явления (добровольный отказ от свободы) он находит в такой глубине, что социально-политические условия остаются на поверхности и оказываются мало пригодными для объяснения причин постоянных уступок человечества деспотизму власти или другим формам подчинения. Фромм заостряет внимание на тех факторах в психике человека, которые побуждают людей добровольно отказываться от свободы.

В работе «Бегство от свободы» он настойчиво повторяет, что свобода сопряжена с мучительными психологическими переживаниями. Большинство людей не в силах преодолеть их, не пытаясь при этом сбросить с себя бремя своего «Я». Из череды анализируемых автором культурно-исторических явлений проступает некая обреченность: в разные эпохи люди добровольно отказывались от завоеванной свободы в пользу подчинения. Фромм отмечает, что «человеческий аспект свободы» ставит ряд вопросов, побуждающих к тому, чтобы рассмотреть свободу как психологическую проблему. Авторская формулировка некоторых из них такова: что такое свобода в смысле человеческого переживания; определяется ли свобода одним лишь отсутствием внешнего принуждения или она включает в себя и некое присутствие чего-то, а если так, то чего именно; может ли свобода стать бременем, непосильным для человека, чем-то таким, от чего он старается избавиться. Согласно Фромму, главное условие, которое определяет существование человека – это состояние экзистенциального раздвоения. В работе «Анатомия человеческой деструктивности» он следующим образом характеризует уникальность человеческого бытия. Человек, по его утверждению – «ирония вселенной», часть природы не вмещающаяся в природные измерения. Свобода предстает изначально как выпадение человека из гармонии природного естества. По словам Фромма, «человеческое существование и свобода с самого начала неразделимы. Здесь имеется в виду не позитивная «свобода чего-то», а негативная «свобода от чего-то» – в данном случае свобода от инстинктивной предопределенности действий» [2, с. 37]. Есть основание рассматривать эту изначальноную свободу как экзистенциальную константу человеческого бытия. Эта свобода – не результат завоеваний человека, его сознательных устремлений или креативности. Фромм отмечает, что «свобода от» является сомнительным преимуществом. Она ставит человека перед выбором различных способов действий, меняет его отношение к природе.

«Свобода от», разомкнув круг инстинктивной предопределенности, сталкивает человека с иррациональностью бытия. Настигнутый этой свободой, человек осознает себя как существо, отдельное от природы, от остальных людей, вынужденное полагаться на себя, чтобы определить свое место в мире. Эти первые переживания свободы пробуждают в нем сознание трагичности своей судьбы. «Человек не может жить только как продолжатель рода, как некий образец своего вида. Живет именно он. Человек – единственное живое существо, которое чувствует себя в природе неудобно, не в своей тарелке: ведь он чувствует себя изгнанным из рая. И это единственное живое существо, для которого собственное существование является проблемой; он должен решать ее сам, и никто не может ему в этом помочь. Он не может вернуться к дочеловеческому состоянию «гармонии» с природой, и он не знает, куда попадет, если будет двигаться дальше. Экзистенциальные противоречия в человеке постоянно приводят к нарушению внутреннего равновесия» [1, с. 196].

«Свобода от», навсегда закрыв путь в естество природного рая, выталкивает человека во вселенское «никуда», в мир, не задающий никаких внеприродных целей и ориентиров. Индивид должен обрести себя в этом мире в том своем качестве, которое придает ему его сознание, его способность мыслить, его отрыв от природной предопределенности действий. Утрату естественности природного существования он переживает как свою чуждость миру. Человек оказывается вырванным из целостности бытия, и в тоже время жаждет целостности. В этом – суть экзистенциального конфликта. Его основа, это – «инстинкты, которых человеку недостает и самосознание, которого бывает в избытке». Фромм подчеркивает, что это противоречие создает определенные психические потребности, которые у всех людей одинаковы. Эти потребности он называет экзистенциальными, они вырастают из самих условий человеческого существования. К ним он относит потребность в привязанности, трансценденции, в чувстве идентификации, системе координат и объекте почитания. Указывая на переживания экзистенциального конфликта, Фромм резюмирует: человек нуждается в ценностных ориентациях. «И совершенно не важно, во что именно он верит: считает ли он главной причиной всех событий магию и волшебство или думает, что духи его предков направляют его жизнь и судьбу; верит ли он во всемогущего бога, который вознаградит его или накажет, или же в силу

науки, которая способна разрешить все человеческие проблемы, – это безразлично, просто человеку необходима система координат, жизненных ориентиров, ценностных ориентаций» [1, с. 200].

Отрыв от природной предопределенности, будит другую насущную потребность, сопряженную с человеческим существованием. «Человеку необходима также цель, которая указывает ему, куда он должен идти. Животное таких проблем не знает. Его инстинкты обеспечивают ему и жизненные ориентиры, и жизненно важные цели» [1, с. 201]. Но человек, существо с ослабленной инстинктивной детерминацией, определяя свое движение к цели, нуждается в объекте, который «концентрирует и направляет его энергию, поднимает его самого над уровнем индивидуального бытия, над всеми сомнениями и сложностями, он придает его жизни определенный смысл» [1, с.201]. Указывая на потребность в трансценденции, как на экзистенциальную потребность, Фромм отмечает, что место «не-Я» может занять не только бог, но и любой другой символический объект почитания. Трансцендирование, как выход за пределы индивидуального существования, открывает человеку путь из самоизоляции, и Фромм настаивает на его исключительном значении. «Человек может служить самым различным идолам и целям, и надо помнить, что сама по себе потребность в таком служении – это первичная экзистенциальная потребность, которая должна быть удовлетворена любой ценой и во что бы то ни стало» [1, с.202].

Сознание, обращенное к экзистенциальному расколу, ищет спасения от пустоты и бессмысленности бытия. Спасение, согласно Фромму, оно может найти в единении с миром. Но какова основа этого единения? Природная основа недостаточна или утрачена. Внеприродные цели и смыслы никак и никем не заданы. Единение с миром достижимо, если наполнить таковыми смыслами свое пребывание в нем, задать определенные направления своему движению к миру, оформив стихию эмпирического существования в направляемый смыслами и целями поток. Если расширить контекстное звучание темы, то придется добавить следующее: человек вынужден творить свой трансцендентный мир. Трансценденция, выход за пределы своего «Я», и индивидуализация, выделение «Я» – так осваивается та изначальная свобода, которая выделяет человека из канвы природного детерминизма.

По Фромму мучительные переживания свободы как необходимости экзистенциального самоопределения приходят как следствие индивидуализации, с утратой «первичных уз». Так он называет те связи, которые обеспечивают индивиду функциональное единство с природой, окружающим миром, а с точки зрения филогенеза, – единство с матерью. Освобождаясь от них, человек обретает себя в новом, индивидуализированном качестве. Свобода должна реализоваться как выбор себя, как пребывание «Я» в мире. По констатации Фромма, свобода неизбежно влечет за собой негативные психологические переживания. И это находится в полном согласии с направлением европейской мысли, представленной философами экзистенциалистами и их предшественниками, которые обнаруживали понятие свободы в одном ряду с понятиями «страх», «вина», «преступление». Как представитель психоанализа, он прибавляет свои аргументы. Утрата первичных уз оставляет человека наедине с его свободой и заставляет решать проблему существования как экзистенциальную проблему. Исходным и главным для него является преодоление своей малости и изолированности. Свобода как переход к индивидуальному существованию, не гарантирует человеку укрытия и безопасности, не снимает тревожащих вопросов и сомнений, но постоянно держит сознание под прицелом иррациональности бытия. В стремлении подавить тревогу, человек оказывается перед альтернативой: быть независимой и творческой личностью, готовой нести груз ответственности за свое «я», или укрыться под защитой симбиозных связей. В этом случае свобода как возможность реализации себя как личности может быть принесена в жертву зависимости. Будучи изначально «свободным от», как существо, способное самостоятельно устраиваться в этом мире, человек зачастую бывает не в состоянии реализовать свой потенциал в «свободе для». Цена метафизической успокоенности – симбиозная зависимость от некоей целостности, поглощающей человека как самостоятельное индивидуальное существо (психоаналитик Фромм указывает на зависимость от матери или другого объекта почитания, символизирующего мать: это может быть земля, природа, Бог, нация, бюрократическая машина).

Исследуя механизмы бегства от свободы, Фромм одну из главных мыслей выразил так: «человек перерастает свое первоначальное единство с природой и остальными людьми, он становится «индивидом» – и чем дальше заходит этот процесс, тем категоричнее альтернатива, встающая перед человеком. Он должен суметь воссоединиться с миром в спонтанности любви и творческого труда или найти себе какую-то опору с помощью таких связей с этим миром, которые уничтожают его свободу и индивидуальность» [2, с. 29]. Есть, согласно Фромму, только один путь к целостности. «Единство достижимо лишь на пути всестороннего развития разума, а также способности любить» [1, с. 204]. По его мнению, этот путь был указан религиями великих цивилизаций. Только через обретение целостности, если следовать мысли автора, совершается самый великий акт свободы, то есть обретение себя в мире как личности, способной преодолеть и внешний разлад и внутренний конфликт, обусловленные экзистенциальным противоречием. Но это предполагает, что человек не заслоняется от неразрешимости этого противоречия, и не бежит от собственного «я». Сознвая свою малость, он может преодолеть ее в пределах своего трансцендентного мира, зовущего к смыслам и целям, выводящим за границы повседневности.

В работе «Бегство от свободы» не единожды проставлен акцент на том, что человек нуждается в особом рода связи с миром. «Физиологические потребности – это не единственная необходимо присущая императивная часть природы человека. Есть еще одна, столь же непреодолимая; она не коренится в

физиологических процессах, но составляет самую сущность человеческого бытия, – это потребность связи с окружающим миром, потребность избежать одиночества» [2, с. 36]. Эта глубинная потребность выводит человека за границы эгоцентризма. Он трансцендирует к другим, к общности: «человек не может не чувствовать, как он незначителен, как мало значит в сравнении с окружающим миром, со всем тем, что не входит в его «я». Если он не принадлежит к какой-то общности, не связан с миром, если его жизнь не приобретает какого-то смысла и направленности, то он чувствует себя пылинкой, ощущение собственной ничтожности его подавляет. Человек должен иметь возможность отнести себя к какой-то системе, которая бы направляла его жизнь и придавала ей смысл, в противном случае его переполняют сомнения, которые, в конечном счете, парализуют его способности действовать, а значит, и жить» [2, с. 28].

При исследовании механизмов «бегства», в поле зрения Фромма попадает, прежде всего, иррациональная сторона социально-психологических и культурно-исторических явлений. Однако он не заслоняет ими значение социальных факторов. Где обнаруживается свобода в существовании человека, «помимо своей воли оказавшегося на уже готовой исторической сцене», вынужденного усвоить способы жизнедеятельности общества, в котором он родился? Проведенный автором анализ и серия выводов приучают читателя к мысли, что свобода опирается не только на социально-экономические факторы (они могут благоприятствовать или сдерживать развитие свободы). Фромм призывает рассмотреть в свободе «некое присутствие чего-то», а не только снятие внешних ограничений. Это «некое присутствие чего-то» – то, чему сам автор не дает никаких ясных определений, но на что указывает ход его рассуждений – не что иное, как рост личностных сил человека, человеческое «Я», которое становится ядром в системе целостных связей и отношений с миром.

Становление личности проходит по Фромму в процессе индивидуализации. Анализ социальных перипетий свободы Фромм также связывает с индивидуализацией. По его мнению, этот процесс достиг высшей точки в Новое время. В средние века, согласно аргументам автора, не проявлялась вся острота экзистенциальных проблем. Существование человека того времени не было отмечено мучительным переживанием внутренней раздвоенности. Его сознание еще не совершило открытия абсурдности бытия. Свобода не проявляла себя как состояние экзистенциального переживания. Не было также никаких возможностей личной свободы (в смысле социального перемещения, выбора жизненного пути), но как подчеркивает Фромм, «средневековое общество не лишало индивида свободы уже потому, что «индивида» как такового не существовало» (2, с.45). Человек видел себя сквозь призму своей общественной роли, а не в качестве индивидуальной личности. «Свобода от», все дальше увлекая человека по пути индивидуализации, приводит к критическому разрыву существования. Этот конфликт вторгается в сферу личностного самоощущения. Вместе с тем свобода, реализуясь в становлении человека как индивида и личности, получает также некоторые социальные приращения: утверждение личной свободы как ценности, признание других прав, а также возможности реализовывать свою индивидуальность. Но когда фундаментальное единство с миром утрачено, то «человек остается один на один с этим миром, ошеломляющим и грозным». Его задача: сориентироваться и укорениться в мире в новом качестве, как существо, получившее благодаря своим возросшим личностным силам и обретенной в социуме «свободе от», новые направления экзистенциального поиска. Однако каждый такой шаг по пути большей индивидуализации и свободы сопряжен с возрастанием груза сомнений и психологического напряжения. Индивид не может выносить чувства неуверенности, страха и одиночества, вызванные общей экзистенциальной ситуацией. Психолог Фромм неоднократно указывает на эти исходящие из глубин подсознания переживания, которые сопутствуют снятию запретов, росту «свободы от» и, как следствие, необходимости как-то распорядиться этими возможностями. В ситуации экзистенциального выбора «Я» остается один на один с миром. «Возникает стремление отказаться от своей индивидуальности, побороть чувство одиночества и беспомощности, а для этого – слиться с окружающим миром, раствориться в нем» [2, с. 34]. Стараясь снять с себя груз экзистенциальных проблем, человек готов к тому, чтобы добровольно принять новые формы подчинения. Зависимость от чего-то более значимого, чем «Я» создает иллюзию единства с миром. Фромм отмечает также, что несоответствие между внешними и внутренними условиями реализации свободы делают ее непосильной ношей для человека, «такой разрыв превращает свободу в невыносимое бремя: она становится источником сомнений, влечет за собой жизнь, лишённую цели и смысла. И тогда возникает сильная тенденция избавиться от такой свободы...» [2, с. 39].

Другой путь – спонтанная активность, направленная на единение с природой, со своими согражданами и с самим собой. По этому поводу в указанных выше работах нет обстоятельных пояснений, лишь замечание [1, с. 204] о том, что в этом направлении за 2,5 тысячелетия человек проделал не далекий путь. Стремление к свободе и добровольный отказ от свободы, порождены экзистенциальным конфликтом, и, если принять точку зрения психоаналитика и философа Фромма, призваны быть вечными спутниками человека в историческом процессе самореализации.

Литература

1. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994.
2. Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990.

ВООБРАЖЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ ВЗРОСЛЫХ И ДЕТЕЙ

Воображение признано учеными всех цивилизованных стран мира *основой новой – творческой – уникальной и неповторимой личности*, от уровня развития которой зависит прогресс в науке и технике, процветание культуры, литературы, искусства, спорта, создание благоприятных социально-экономических условий жизни человека. Л.С. Выготский – один из выдающихся основоположников отечественной психологии еще в начале прошедшего XX в. утверждал: «Воображение как основа всякой творческой деятельности одинаково проявляется во всех решительно сторонах культурной жизни, делая возможным художественное, научное и техническое творчество. В этом смысле все решительно, что окружает нас и что сделано рукой человека, весь мир культуры, в отличие от мира природы, – все это является продуктом человеческого воображения и творчества, основанного на этом воображении». И далее «... в каждодневной окружающей нас жизни творчество есть необходимое условие существования, и все, что выходит за пределы рутины и в чем заключена хоть йота нового, обязано своим происхождением творческому процессу человека» [1, с. 5]. В поведении человека Л.С. Выготский выделил два вида деятельности: воспроизводящую, или репродуктивную, связанную теснейшим образом с памятью, и комбинирующую, или творческую. «Если бы деятельность человека ограничивалась одним воспроизведением старого, то человек был бы существом, обращенным только к прошлому, и умел бы приспособляться к будущему только постольку, поскольку оно воспроизводит это прошлое. Именно творческая деятельность человека делает его существом, обращенным к будущему, созидающим его и видоизменяющим свое настоящее» [1, с. 5].

Подтверждая эту мысль, Э.В. Ильенков пишет: «Фантазия (строже – продуктивное воображение) есть универсальная человеческая способность, обеспечивающая человеческую активность восприятия окружающего мира. Не обладая ею, человек не может ни жить, ни действовать, ни мыслить по-человечески ни в науке, ни в политике, ни в сфере нравственно-личностных отношений с другими людьми» [2, с. 275]. Данный видный философ утверждает, что «для взрослого человека акт воображения является таким же автоматическим и непроизвольным, как, скажем, ходьба на двух ногах. Воображение, как всеобщая человеческая способность, без наличия которой мы вообще были бы не в состоянии видеть окружающий мир, в ее низших, элементарных формах воспитывается самими условиями жизнедеятельности, условиями жизни живого существа. ... Человек (в отличие от животного) видит в окружающем мире неизмеримо больше, ибо его взором управляет не органическая потребность его тела, а усвоенные им потребности общественно-человеческой культуры. Животное видит глазами того вида, к которому оно принадлежит. Человек же видит глазами «рода «человеческого», а значит, видит также и то, что никакого отношения к непосредственно-физическим потребностям его тела (его желудка, в частности) не имеет» [2, с. 217]. «Именно она (сила воображения) позволяет видеть, то есть выделять и оформлять в образ, те черты, те свойства вещей окружающего мира, которые «интересны», «важны» и «существенны» с точки зрения подлинных интересов общечеловеческого развития, общественно-человеческой культуры, а не с точки зрения узколичных, узкокорыстных потребностей тела отдельного человека ...» [2, с. 221].

В нашей стране современное правительство пересмотрело ранее существовавшую систему жизненных целей и человеческих ценностей, как исходный пункт формирования национального характера, культуры и образа жизни нации. В 80-е г.г. прошлого века перед обществом была поставлена стратегическая задача, связанная с необходимостью развития творческой личности молодежи и детей уже с ранних лет жизни. Молодежь и дети – это будущее страны. Невозможно сделать страну сильной, построить ее инновационную экономику без компетентных творческих специалистов. Воспитывая и обучая детей и молодежь творчески сегодня, развивая духовные ценности, творческие способности с детства, мы формируем образ будущего – цивилизованное общество на сравнительно длительную перспективу [1], [2], [3], [4] и др. В связи с этим в психологии и педагогике активно стали проводиться научные исследования, направленные на изучение закономерностей развития воображения, как творческого начала у детей разных возрастов, их потребности в созидании (А.В. Запорожец [3], В.В. Давыдов [4] и их сотрудники: О.М. Дьяченко, Г.Г. Кравцов, Е.Е. Кравцова, В.Т. Кудрявцев, Д.Б. Эльконин; а также Ш.А. Амонашвили, Д.Б. Богоявленская, А.М. Матюшкин, С.Л. Новоселова и В.А. Петровский, А.И. Савенков, О.С. Ушакова, Е.Л. Яковлева и др.).

С развитием творческой личности детей связываются возможности обновления педагогической практики. Специалисты ищут эффективные пути и средства развития творческого воображения в различных видах детской деятельности. Так, Н.Н. Палагина выявила возможности дошкольников в развитии воображения при восприятии устного народного творчества. Д.Б. Эльконин, Р.И. Жуковская, Л.С. Славина, Ф.И. Фрадкина, В.Я. Воронова, Е.Е. Кравцова и Е.М. Гаспарова, Н.Я. Михайленко и Н.А. Короткова и др. показали возможности развития воображения по мере овладения детьми-дошкольниками игрой (различными видами), которая является ведущим типом деятельности на данном этапе психического онтогенеза (Л.С. Выготский [5], А.Н. Леонтьев [6], Д.Б. Эльконин [7] и др.). А.Р. Лурия, А.Н. Давидчук, Л.А. Парамонова, Г.В. Урадовских исследовали

возможности развития творческих способностей детей в процессе становления конструктивной деятельности, Л.С. Выготский, Н.П. Сакулина, В.С. Мухина, Т.С. Комарова, Т.Г. Казакова, Н.И. Стрелянова, В.В. Степанова – в изобразительной деятельности, Н.А. Ветлугина, К.В. Тарасова, О.П. Радынова и др. – в процессе музыкальной деятельности. Предметом изучения Г.Д. Кирилловой, Т.А. Репиной, М.М. Рыбаковой, О.С. Ушаковой, Е.И. Шибицкой и др. были особенности детского литературно-художественного творчества, основанного на воображении. В работах, выполненных под руководством В.В. Давыдова (Е.В. Бодрова, О.М. Дьяченко, О.Л. Князева, Е.Е. Кравцова, В.Т. Кудрявцев и др.), исследовались психологические закономерности развития воображения у детей. В отличие от традиционной науки, воображение стали рассматривать «как более сложную форму психической деятельности, которая является реальным объединением нескольких функций в их своеобразных отношениях. Для таких сложных форм деятельности, выходящих за пределы тех процессов, которые мы привыкли называть функциями, было бы правильным применять название *психологической системы*, имея в виду ее сложное функциональное строение. Для этой системы характерны господствующие внутри нее межфункциональные связи и отношения» [8, с. 451].

Сущность воображения, в отличие от других психических процессов, до сих пор вызывает дискуссии: существует около 40 определений. А.В. Брушлинский отмечал трудности в определении воображения, нечеткость границ этого понятия. Воображение во всех словарях, учебниках и учебных пособиях чаще всего рассматривается в качестве процесса преобразования представлений, создания новых, оригинальных образов на основе имеющихся. Данное классическое понимание воображения стирает грань между ним и мышлением. В.В. Давыдов и его сотрудники в предложенном ими определении указывают *свойства воображения* – это *способность, во-первых, видения целого раньше частей и, во-вторых, перенос функции с одного предмета на другой, который не обладает этой функцией*. Именно эти свойства и специальные творческие приемы (антропоморфизм, агглютинация, акцентуирование: литота и гипербола, контаминация, схематизация, типизация и др.), при помощи которых и создаются новые образы воображения, по мнению психологов, позволяют отличать данную «сложную психологическую систему» от других высших психических функций взрослого и ребенка. Для специалистов, работающих с детьми, в первую очередь, необходимо уяснить *значение* развития данной «психологической системы». В современной психологии *воображение признано центральным психологическим новообразованием стабильного дошкольного периода развития*. Также показана его связь с новообразованием кризиса семи лет – «обобщением переживания», или «интеллектуализацией чувств» (т.е. взрослением чувств).

В.Т. Кудрявцев подчеркивает особое значение воображения в развитии личности детей: «Воображение дошкольника – это почва, на которой вырастает позднее профессионально развитое воображение ученого, художника, изобретателя. Но это одновременно и основа теоретического мышления на всех последующих этапах развития, включая – прежде всего! – младший школьный возраст. По ходу детского развития воображение не растворяется в мышлении, а, впитывая опыт мышления, приобретает подлинно разумный – содержательно-обобщающий характер» [10, с. 63].

При помощи воображения «происходит грандиозная трансформация детской картины мира, прежде всего – на основе радикального *изменения образа самого себя и своих возможностей*. По мере этого и воображение выступает как способность сконцентрировать виртуальную силу другого (других) в единственном действии, при решении одной-единственной задачи. Поэтому ребенок с развитой фантазией легко преодолит эгоцентризм, диффузную нерасчлененность и узость мировосприятия, сумеет включиться в учебную ситуацию, видя «со стороны», что и как надлежит делать, стеснительность, неадекватную самооценку. Он никогда не погрязнет в собственных страхах при освоении новых действий и т.п. Ведь его соавтором будет все человечество, пусть он об этом и не догадывается (что упрочит столь необходимое ребенку чувство «базисного доверия к миру» по терминологии Э. Эриксона). Такой ребенок жизнерадостен и открыт миру, но вместе с тем, очень избирателен и критичен, прежде всего – к самому себе.

Воображение избавляет ребенка, да и взрослого, от внутреннего одиночества. Человеку «с воображением» интересен не только окружающий мир, но и другие люди, а главное – он сам. С этим отчасти связана, например, острейшая подросткового алкоголизма и наркомании. Растущий человек, у которого сформировано воображение, не нуждается во внешних «допингах». Его согревает «свет изнутри». Это не значит, что развитие воображения – панацея. Но это, безусловно, – ключ к решению многих психологических и педагогических проблем. Отсюда – и значение игры в детском развитии. На наш взгляд, именно в этом контексте и следует понимать слова Л.С. Выготского, что игра – «девятый вал» детского развития, на гребне которого ребенок становится на голову выше самого себя» [11, с. 80]. Е.Е. Кравцова также отмечает важнейшую роль воображения: «Не сумел ребенок стать волшебником в детстве, не научился воображать, и начинают, как снежный ком, расти различные проблемы – беспричинные страхи, низкая обучаемость, отсутствие замыслов, плохое развитие деятельности и, как следствие из всего этого, психологическая неготовность к обучению в школе» [14, с. 3].

Последователи Г.С. Альтшуллера – создателя ТРИЗ утверждают: «Пусть дети «изобретают свои велосипеды». Кто не изобретал велосипедов в детстве, тот вообще ничего не сможет изобрести. ...Без фантазии нельзя мечтать, нельзя предвидеть, нельзя планировать, нельзя научиться видеть проблемы, нельзя научиться догадываться» [13, с. 3]. Для нас авторитетным является и позиция зарубежных современных психологов, в частности, известного американского классика практической педагогики и психологии Эды Ле Шан: «Я часто проводила групповые дискуссии с родителями, и меня всегда злило, когда некоторые из

них приходили в расстройство от того, что учительница называла их ребенка фантазером. Считая это серьезным обвинением, они крайне смущались, когда я отвечала: «Как это *замечательно!*». Как было бы тоскливо жить на земле без фантазеров – никакой музыки, никакой живописи, никакой науки, никакой любви!» [14, с. 86]. «Фантазии помогают нам перенести неудобства и изоляцию мучительного настоящего. Когда мы грустим или наши проблемы кажутся нам непреодолимыми, фантазия дает нам надежду, спасает нас от отчаяния» [14, с. 88]. Уже давно опровергнуто положение, высказанное в работах Д. Дьюи, Ж. Пиаже, Т. Рибо, З. Фрейда, В. Штерна и других зарубежных психологов, о наследственной функции воображения, о том, что воображение ребенка, по сравнению с этим качеством взрослого, более яркое и богатое.

В отечественной психологии воображение всеми учеными рассматривается как проявление собственной творческой активности личности, ее воли и, в первую очередь, осмысленной инициативности. Уже ребенок должен выбирать: *что* будет делать? (выбор деятельности), *для чего* это будет делать? (каковы цель и мотивы деятельности), *когда* делать (выбор времени), *где* делать? (выбор места действия), *с кем* делать? (выбор самостоятельности действия или его соисполнителя), *при помощи каких средств?* (выбор орудий действия), *как* делать? (планирование последовательности действий), *каков должен быть результат?* (предвидение конечного результата). Воображение – это проявление не только инициативности ребенка, но и его самостоятельности, целеустремленности, настойчивости, решительности, выдержки (или самообладания) и обязательно – дисциплинированности – умения сознательно подчиняться общепринятым правилам и нормам поведения в обществе сверстников и взрослых и т.д. Воображение – это и показатель зарождающихся интересов и способностей ребенка, процесса самопознания. Значение воображения в развитии ребенка и его жизнедеятельности настолько значимо, что в рамках одной статьи трудно осветить все его направления. Ограничимся, к сожалению, только выше сказанным и обратим внимание всех, кто интересуется данной проблемой, еще и на *изменившийся подход к видам воображения*.

Традиционно в зависимости от самостоятельности и степени новизны создаваемых образов воображение принято подразделять на творческое (созидающее) и воссоздающее (конструктивное). По этому поводу Е.Е. Кравцова пишет: «Экспериментальные исследования воображения позволяют утверждать, что, во-первых, часто то, что называется воссоздающим воображением, оказывается восприятием и, во-вторых, любое воображение, если только оно является воображением в психологическом смысле этого слова, носит творческий характер. Вместе с тем, воображение неоднородно и может быть подразделено на *смысловое (субъективное)* и *предметное (объективное)* (курсив – Н.З.). Выделение смыслового воображения ни в коем мере не означает, что только оно способствует развитию смысловой сферы свободного человека.

Смысловой характер воображения, в первую очередь, говорит о его кардинальных различиях с реальной ситуацией. В противовес ему предметное воображение тесно вплетено в реальную жизнь человека. Возможность представить (вообразить) ситуацию, заданную условиями задачи, спланировать собственную деятельность и ее возможный результат, вычленив собственный образ Я и многое другое напрямую зависит от предметного воображения. При этом уже неполный перечень его возможностей и функций говорит о том, что оно играет важную роль в становлении свободного человека» [15, с. 90]. Далее Е.Е. Кравцова уточняет, что наиболее известной формой реализации смыслового воображения является игровая деятельность, а другой вид воображения – предметный, или объективный, реализуется в различных видах предметной деятельности [15, с. 90].

Следует обратить внимание на то, что воображение в зависимости от деятельности, в которой оно проявляется, психологи нередко еще называют *музыкальным, изобразительным, конструктивным, литературным, математическим, техническим, спортивным и др.* Однако использование в традиционной психологии других терминов – «познавательное воображение» и «эмоциональное воображение» – свидетельствует о наличии кризиса в психологической науке. Доказано, что познание и эмоции – важнейшие стороны единого целостного сознания, которые взаимозависят и взаимовлияют друг на друга. Остановимся еще на одном важном вопросе, – какие *функции* выполняет воображение. По этому поводу четко пишет В.Т. Кудрявцев: «Создание новых образов реальности – лишь одна из функций воображения, кстати, не столь очевидная и однозначная, как может показаться на первый взгляд. Во всяком случае, «порождение химер» – далеко не единственный и даже не самый показательный пример работы воображения [9]. Другая важнейшая функция воображения, по словам Э.В. Ильенкова, проявляется, прежде всего, в способности смотреть на мир (включая самого себя и в первую очередь – самого себя) *«глазами другого человека»*, шире – *«всего человеческого рода*, что нам дает возможность видеть мир по-настоящему интегрально. Это и имел в виду французский просветитель Д. Дидро, который когда-то назвал воображение «внутренним глазом» (вспоминается Ф.М. Достоевский и его «око души»). Кант, Фихте и Гегель в своих трудах, по сути, дали содержательное обоснование этой простой и точной метафоры. Именно благодаря воображению личность каждого из нас в детстве первый раз испытывает своеобразное непатологическое «раздвоение». Собственно это и ведет к *рождению личности* в строгом смысле слова. Внутри нас формируется «внутренняя позиция» (Е.Е. Кравцова), в нас «вселяется» образ Другого. Этот образ носит *обобщенный* характер, не совпадая с образами конкретных людей, вовлеченных в круг непосредственного общения с нами. Он не сводится к «виртуальной» совокупности эмпирических точек зрения разных людей, и поэтому, решая какую-либо задачу, совершая какое-либо действие, нам не приходится условно подставлять себя на место каждого из них (Э.В. Ильенков). Да и вообще, вопрос: «Что скажет княгиня

Марья Алексеевна?» задан не от имени личности... Решая задачу в одиночку, благодаря воображению, мы не чувствуем себя одинокими, а, приходя к решению, испытываем уверенность в его правильности еще до проверки (анализа) того, что получилось. Ибо здесь мы получаем «подсказку» из рук «обобщенного Другого» (термин американского психолога Дж. Мида), воплощающего не только опыт, но и творческий потенциал человеческого рода в целом. Субъективно момент получения такой «подсказки» переживается как интуитивное прозрение, «озарение свыше». Этот «обобщенный Другой» сразу или со временем начинает дифференцированно выполнять функции внутреннего Партнера (содействие), Хозяина и Контролера – «царя в голове» (произвольность), Вдохновителя (эмоциональная поддержка), Собеседника (внутренняя речь), Единомышленника (рефлексия), Высшего Судьи (совесть), Соавтора (творчество) и иные важные функции. Но самое главное: он позволяет нам заново открывать «необыденные миры» не только в повседневной реальности, но и в нас самих. Силой воображения при содействии «обобщенного Другого» мы превращаем нашу обыденную психическую жизнь, казалось бы, уже обжитую территорию собственного «Я» в «terra incognita» – неосвоенную землю, которую только предстоит освоить, в нечто необыкновенное и даже чудесное, становясь на путь *самопреобразования*. Тем самым «обобщенный Другой» становится соучастником (посредником) нашего *личностного роста*, а личность, по словам российского мыслителя А.Ф. Лосева, и есть чудо» [11, с. 78-79].

Как уже отмечалось выше, ученые выделили смысловой вид воображения, подчеркивая тем самым, еще одну важную его функцию – смыслообразование. На эту функцию особое внимание обращает В.Т. Кудрявцев, когда уточняет истоки воображения и сроки его появления у детей: «...Вторая половина младенчества. Возраст, когда ребенку уже мало, чтобы взрослые лишь демонстрировали ему свои бескорыстные чувства любви, нежности, сопереживания и др. Непосредственно-эмоциональное общение (Д.Б. Эльконин, М.И. Лисина) постепенно переходит в русло «делового сотрудничества», связанного с решением простейших задачек – вместе поиграть с погремушкой, подтолкнуть партнеру (взрослому) мячик и т.п. Младенец начинает испытывать потребность в *оценке* своего участия в «общем деле». Разумеется, в оценке положительной, но именно – за дело. Дальновидный взрослый всегда поощряет и культивирует подобные проявления. Он расширяет круг предметов, с которыми ребенок сможет производить все новые и новые действия» [11, с. 85]. В.Т. Кудрявцев приводит типичный пример затухания у младенца внимания к новой привлекательной машинке, так как у нее есть «конкурент» – старенькое и невзрачное резиновое колечко. Именно благодаря ему младенец вступает в контакт с наставником (взрослым): «протягивает к нему ручонку с колечком, размахивает колечком, как волшебным жезлом, перед лицом взрослого. Действия ребенка в чем-то напоминают ритуал, смысл которого скрыт для непосвященного» [11, с. 86]. Однако инициативное обращение ребенка к взрослому через предмет – в данном случае – колечко связано с определенным смыслом – потребностью в эмоциональном общении, так как младенец помнит прежний ласковый разговор, нежные поглаживания по головке и ручкам и т.п. И при помощи колечка он стремится вернуть событие *того* замечательного общения. ... Взрослый же руководствовался вполне ясной дидактической целью – вызвать познавательный интерес к новой игрушке и научить младенца каким-то приемам ее использования. И не сумел увидеть главного: неосознанного стремления «обучаемого» сохранить *смысл* деятельности, найти или придать его ей заново. Между тем это и есть то необходимое условие, при котором ребенок сможет успешно научиться еще очень и очень многому. Малыш по-своему решал «задачу на смысл» (А.Н. Леонтьев) и справился с ее решением блестяще! Это и требовалось осознать взрослому, привыкшему фиксировать в любой задаче, прежде всего познавательные или утилитарно-исполнительские цели.

Позднее «задачей на смысл» становится для дошкольника любая игровая задача. Этот акцент отчетливо проставлен в работах Л.С. Выготского. А в работах Д.Б. Эльконина игра (и искусство), по сути, характеризуется как ориентировочно-смысловое звено целостной человеческой деятельности, которое в процессе исторического развития выделилось из нее и стало самостоятельной деятельностью. Порождение смысла как раз и является функцией воображения» [11, с. 86]. Итак, зарубежные и отечественные психологи утверждают, что сущность личности человека связана с его творческими возможностями, с его способностью созидать новые формы общественной жизни. Основой творчества является воображение, которое в соответствии с активностью ребенка начинает проявляться уже на ранних этапах онтогенеза – с младенческого возраста. Изложение вопросов, связанных с особенностями развития воображения у детей, является задачей следующей публикации.

Литература

1. *Выготский Л.С.* Воображение и творчество в детском возрасте. СПб., 1997.
2. *Ильенков Э.В.* Что на свете всего труднее? // Об идолах и идеалах. М., 1968.
3. *Запорожец А.В.* Роль дошкольного воспитания в общем процессе всестороннего развития человеческой личности // Дошк. воспит., 2005. № 9.
4. *Давыдов В.В.* Проблемы развивающего обучения: Опыт теоретического и экспериментального психологического исследования. М., 2004.
5. *Выготский Л.С.* Игра и ее роль в психическом развитии ребенка // Вопр. психол., 1961. № 2.
6. *Леонтьев А.Н.* Деятельность. Сознание. Личность // Избр. психол. произведения. М., 1983. Т. II.
7. *Эльконин Д.Б.* Психология игры. М., 1999.

8. *Выготский Л.С.* Воображение и его развитие в детском возрасте // Проблемы общей психологии. М., 1982. Т. 2.
9. *Кудрявцев В.Т.* Воображение ребенка: природа и развитие // Психологический журнал. М., 2001. Т. 22. № 5, 6.
10. *Кудрявцев В.Т.* Инновационное дошкольное образование: опыт, проблемы и стратегия развития // Дошк. воспит., 1998. № 12.
11. *Кудрявцев В.Т.* Игра и развитие воображения ребенка: очевидное и неочевидное // Журнал практического психолога. М., 2005. № 6.
12. *Кравцова Е.Е.* Разбуди в ребенке волшебника. М., 1996.
13. *Тамберг Ю.Г.* Развитие творческого мышления ребенка. СПб., 2002.
14. *Ле Шан Э.* Почему дети должны фантазировать // Когда ваш ребенок сводит вас с ума. СПб., М., 2005.
15. *Кравцова Е.Е.* Смысл и образование // Проблема смысла в науках о человеке. М., 2005.

© 2007 г. *Я.Б. Наровская*

ОЦЕНОЧНО-СОДЕРЖАТЕЛЬНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ВНЕШНЕГО Я СУБЪЕКТОВ, ПРЕОБРАЗУЮЩИХ СВОЙ ВНЕШНИЙ ОБЛИК

В социальной психологии сложилось представление о внешнем облике как значимом компоненте Я-концепции. Данное представление основано на положении о неотделимости в самовосприятии субъекта «внешнего» от «внутреннего», наличии нерасторжимой связи между ними, формирующейся вследствие восприятия личности другими людьми в единстве ее внутренних и внешних характеристик [1, с. 59-64; 2]. Возможность конструировать, преобразовывать свой внешний облик понимается, в связи с этим, как способность личности воздействовать на свои «внутренние» характеристики посредством воздействия на характеристики «внешние» [2; 3, с. 235-257]. Одним из способов создания, конструирования личностью своего внешнего Я является обращение человека к практикам преобразования внешнего облика, сложившимся в обществе и культуре. К ним могут быть отнесены практики, ставшие в современном мире явлением повседневной жизни человека: разного рода косметические процедуры и средства, системы физических упражнений, эстетическая хирургия и т.п. Одной из важнейших особенностей этой формы конструирования внешнего Я является осознанная, целенаправленная активность личности в отношении «внешнего Я». Направленность такой активности может иметь различный характер, преобразование внешнего облика может быть ориентировано «на другого» (стремление соответствовать нормативным представлениям, стереотипам и эталонам внешности) и «на себя» (желание достичь соответствия внутреннего Я – внешнему Я, выразить во внешнем Я свои индивидуальные особенности). Из ряда работ [2, 3, 4] следует, что осознанное выстраивание внешнего Я для другого имеет большой психотерапевтический потенциал, оказывает влияние на позитивность самовосприятия, способствует оптимизации межличностного взаимодействия. Преобразование внешнего облика как социокультурный феномен, практики его преобразования, является актуальным предметом изучения в различных областях гуманитарного знания социологии, философии, биоэтики, культурологии и т.д. Вместе с тем, проблема сознательного, целенаправленного изменения внешнего облика, вне контекста психотерапевтической работы и имиджологии, практически не попадает в поле исследовательского интереса социальных психологов.

В работах, посвященных анализу феноменов связанных с процессом конструирования внешнего Я, таких как самопрезентация, имидж, показано, что успешность управления впечатлением о себе зависит от способности личности к рефлексии в межличностном взаимодействии [3, 5, 6, 7]. Большую роль здесь играют и особенности осмысления личностью внешнего Я, отношение к нему. Неудовлетворенность своим внешним обликом (в том числе как первичный мотив изменения внешности), отражая особенности системы отношений личности к себе, другим и миру в целом, с другой стороны может порождать дисфункции в этой системе отношений [3, 4]. Однако недостаточно изученным остается вопрос о взаимосвязи самооценки внешнего облика и выбранной личностью стратегией конструирования внешнего Я, варьирующейся от отрицания возможности и необходимости сознательного формирования внешнего Я и до тщательного, продуманного его выстраивания для другого человека. Не ставятся и вопросы об особенностях отношения к внешнему Я субъектов, осуществляющих преобразование внешнего облика, о влиянии наличия преобразования на самооценку внешнего облика, о связи выбора способа преобразования и позитивности/негативности самооценки внешнего облика.

В связи с этим одной из задач, приводимого здесь исследования, было рассмотреть различия в особенностях отношения к своему внешнему Я субъектов, прибегнувших к различным способам преобразования внешнего облика и субъектов, не обращавшихся к практикам преобразования. В описываемой части исследования приняли участие: 71 женщина от 22 до 57 лет. Из них: 1) 17 женщин,

осуществивших интенсивное преобразование внешнего облика (пластическая хирургия); 2) 18 женщин, осуществляющих среднеинтенсивное преобразование внешнего облика (физические упражнения по системе «фитнес»); 3) 17 женщин, осуществляющих слабоинтенсивное преобразование внешнего облика (салоны красоты, косметические салоны). 4) 18 женщин, не обращавшихся к практикам преобразования внешнего облика. Для изучения самооценки внешнего облика использовалась эмпирическая методика «Оценочно-содержательная интерпретация компонентов внешнего облика», разработанная В.А. Лабунской и Е.В. Белугиной. Методика дополнена вопросами позволяющими оценить выраженность негативного отношения к своему внешнему облику в целом. Полученные данные обрабатывались при помощи t-критерия Стьюдента и коэффициента ранговой корреляции К. Спирмена. Анализ самооценок компонентов внешнего облика проводился по следующим выделенным параметрам: 1) оценка лица, тела, телосложения; 2) оценка оформления внешнего облика; 3) оценка привлекательности внешнего облика для противоположного пола; 4) отношение к своему отраженному внешнему облику (зеркальному отражению, фотографическим изображениям и т. п.); 5) удовлетворенность внешним обликом в целом; 6) оценка соответствия внешнего облика гендерно - возрастным стереотипам; 7) оценка соответствия внешнего облика профессиональной роли. Анализ негативного отношения к своему внешнему облику включал в себя: анализ самооценок выраженности переживания чувств: 1) дискомфорта и 2) подавленности, связанных с восприятием своего внешнего облика в целом, 3) оценки субъектом меры принятия своего внешнего облика.

1. Сравнительный анализ оценок статических и среднединамических компонентов внешнего облика.

Оценки своего лица субъектами интенсивного ($t = 2,709$; $p = 0,050$) и среднеинтенсивного ($t = 2,455$; $p = 0,050$) преобразования внешнего облика более позитивны в сравнении с самооценками субъектов, не обращающихся к практикам преобразования внешнего облика. Субъекты интенсивного и среднеинтенсивного преобразования внешнего облика выше оценивают привлекательность, гармоничность, ухоженность своего лица. Выраженность позитивности оценок своего телосложения отличается у субъектов интенсивного ($t = 2,709$; $p = 0,050$), среднеинтенсивного ($t = 2,455$; $p = 0,010$), слабоинтенсивного преобразования внешнего облика ($t = 3,270$; $p = 0,010$) от выраженности позитивной самооценки телосложения субъектов, не осуществляющих преобразование внешнего облика. Субъекты, преобразующие свой внешний облик, выше оценивают красоту, пропорциональность, сексуальность своего телосложения. Оформление своего внешнего облика по различным эстетическим характеристикам также оценивается выше субъектами преобразования внешнего облика (интенсивного ($t = 3,281$; $p = 0,010$), среднеинтенсивного ($t = 3,525$; $p = 0,010$) и слабоинтенсивного ($t = 3,220$; $p = 0,010$)) в сравнении с субъектами, не обращающимися к практикам преобразования внешнего облика.

2. Сравнительный анализ оценок отраженного внешнего облика.

Выраженность позитивного отношения к своему отраженному внешнему облику отлична у субъектов интенсивного ($t = 2,894$; $p = 0,010$), среднеинтенсивного ($t = 4,671$; $p = 0,001$), слабоинтенсивного ($t = 2,298$; $p = 0,050$) преобразования внешнего облика и субъектов, не обращающихся к практикам преобразования внешнего облика. Субъекты, преобразующие свой внешний облик, в большей мере любят наблюдать свое зеркальное отображение, позитивнее относятся к своим фотографическим изображениям, видеосъемкам.

3. Сравнительный анализ оценок соответствия внешнего облика гендерным, возрастным и ролевым стереотипам.

Статистически значимых различий в оценках выраженности соответствия внешнего облика возрастным, гендерным и ролевым стереотипам в зависимости от наличия преобразования внешнего облика, а также его интенсивности не выявлено.

4. Сравнительный анализ оценок привлекательности своего внешнего облика для противоположного пола и удовлетворенности им.

Различий в оценках степени привлекательности своего внешнего облика для противоположного пола и оценках своей удовлетворенности внешним обликом в зависимости от наличия преобразования внешнего облика, а также его интенсивности не обнаружено.

5. Сравнительный анализ выраженности негативного отношения к своему внешнему облику.

Сравнительный анализ выраженности негативного отношения к своему внешнему облику субъектов преобразования различной интенсивности, дал следующие результаты: субъекты интенсивного преобразования обладают более выраженным негативным отношением к своему внешнему облику в сравнении с субъектами среднеинтенсивного преобразования ($t = 2,217$; $p = 0,050$) и субъектами, не обращающимися к практикам преобразования внешнего облика ($t = 3,242$; $p = 0,010$), близкие к значимым различия есть и в выраженности негативного отношения в сравнении с субъектами слабоинтенсивного преобразования внешнего облика ($t = 1,967$). Значимые различия не обнаружены в выраженности негативного отношения к своему внешнему облику субъектов, не обращающихся к практикам преобразования внешнего облика и субъектов среднеинтенсивного и слабоинтенсивного преобразования внешнего облика. Вместе с тем, у субъектов, осуществляющих преобразование внешнего облика (среднеинтенсивного ($t = 1,987$) и слабоинтенсивного ($t = 1,754$)), более выражено негативное отношение к своему внешнему облику. Анализ данных с помощью коэффициента корреляции К. Спирмена, также показывает, что чем выше интенсивность преобразования, тем ярче выражено негативное отношение к своему внешнему облику ($r = 0,496$; $p = 0,050$). Таким образом, сравнительный анализ оценок внешнего облика показывает, что:

1. Субъекты, осуществляющие преобразование внешнего облика, вне зависимости от выбранного способа преобразования, значительно более позитивно по различным характеристикам оценивают устойчивые компоненты своего внешнего облика: лицо и телосложение.

2. Субъекты, осуществляющие преобразование внешнего облика, вне зависимости от выбранного способа преобразования, значительно более позитивно, чем субъекты, не обращавшиеся к практикам преобразования, оценивают среднединамические компоненты своего внешнего облика, его оформление.

3. Субъекты, осуществляющие преобразование внешнего облика, вне зависимости от выбранного способа преобразования, значительно более позитивно относятся к своему отраженному внешнему облику, чем субъекты, не осуществляющие преобразование внешнего облика.

4. Субъекты, не обращавшиеся к практикам преобразования и субъекты, преобразующий свой внешний облик не различаются статистически значимо выраженностью оценок соответствия своего внешнего облика гендерным, возрастным и ролевым стереотипам.

5. Самооценка удовлетворенности своим внешним обликом и оценка привлекательности для противоположного пола не имеет статистически значимых различий у субъектов, не обращавшихся к практикам преобразования и субъектов, преобразующих свой внешний облик.

6. Субъекты интенсивного преобразования внешнего облика в большей степени, чем респонденты других групп, испытывают чувство подавленности, связанное с восприятием своего внешнего облика, в меньшей мере принимают свой внешний облик.

7. Выраженность негативного отношения к своему внешнему облику возрастает по мере увеличения интенсивности его преобразования.

Итак, по отдельным характеристикам свой внешний облик субъекты, не осуществляющие его преобразование, оценивают выше, чем субъекты, к практикам преобразования внешнего облика не обращавшиеся. Они демонстрируют и более высокую заинтересованность в отраженном внешнем Я, более пристальное к нему внимание, что может интерпретироваться как фиксация на оценке внешнего Я субъекта другими. При этом негативное отношение к внешнему облику в целом, переживание чувства дискомфорта и подавленности, связанное с его самовосприятием возрастает по мере интенсивности преобразования внешнего облика. Наиболее выражено негативное отношение к своему внешнему облику у субъектов, обращавшиеся к услугам пластической хирургии. Таким образом, можно констатировать наличие противоречия между более высокими оценками компонентов внешнего облика субъектами, преобразующими свой внешний облик и наличием у них, одновременно более негативного к нему отношения в целом, меньшего принятия своего внешнего облика в целом.

Литература:

1. *Панферов В.Н.* Восприятие и интерпретация внешности людей // Вопросы психологии. 1974. № 2.
2. *Лабунская В.А.* Экспрессия человека и межличностное познание. Ростов-на-Дону: Феникс, 1999.
3. *Лабунская В.А.* Бытие субъекта: Самопрезентация и отношение к внешнему Я // Субъект, личность и психология человеческого бытия. М., 2005.
4. *Белугина Е.В.* Отношение к своему внешнему облику в период середины жизни. Автореф. дис. ... канд. психол. наук. Ростов-на-Дону, 2003.
5. *Герасимова О.А.* Социально-психологические характеристики ольфакторной самопрезентации личности. Автореф. дис. ... канд. психол. наук. Ростов-на-Дону, 2003.
6. *Перельгина Е.Б.* Психология имиджа. М. Аспект-Пресс, 2002.
7. *Петрова Е.А.* Визуальная психосемиотика общения. Автореф. дис. ... докт. психол. наук. М., 2000.

Ростовский государственный университет

30 ноября 2006 г.

© 2007 г. С.Е. Режабек

КОНЦЕПТ ИЗМЕНЕННЫХ СОСТОЯНИЙ СОЗНАНИЯ В АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ТЕОРИЯХ КУЛЬТУРЫ И ЕГО РЕАЛИЗАЦИЯ В НАУЧНОЙ ПСИХОЛОГИИ

В современной теории культуры под концептом понимается «пучок» представлений, понятий, знаний, ассоциаций, переживаний, который сопровождает слово и выражаемое им значение. Концепты – предмет эмоций, симпатий и антипатий, а иногда и столкновений различных мнений. В целом концепт имеет достаточно аморфную, размытую, нечеткую структуру. По Д.С. Лихачеву, концепт не непосредственно возникает из значения слова, а является результатом столкновения словарного значения слова с личным и народным опытом человека. Концепт – элемент языковой картины мира как частного вида модели мира в целом. В концептах актуализируется культурный уровень каждой языковой личности, а сам концепт реализуется не только в слове, но и в словосочетании, высказывании, дискурсе, тексте. Концепт фиксирует культурные ценности, отношения, идеалы, этнопсихологические и этнолингвистические особенности

определенной эпохи, включает в себя результат духовной и практической деятельности человека, характеризует его жизнь в определенных исторических условиях. Не каждая лексическая единица является концептом, число их ограничено, так как условием возможности стать концептом является особая значимость, актуальность для данной культуры определенных явлений действительности, наиболее типичных и ярких, являющихся необходимым элементом эпохи.

Современная психологическая антропология к измененным состояниям сознания относит экстаз, транс, глубокий сон и другие аналогичные названным формы психики. Для измененных состояний сознания (ИСС) характерны нестандартные способы упорядочения внутреннего опыта и переживаний. Перемены в протекании сознания включают:

- 1) переход от опоры на вербально-логические, когнитивные структуры к осознанию мира в форме наглядно-чувственных (довербальных) образов;
- 2) новые формы осознания и категоризации мира сопровождаются яркими переживаниями новизны, необычности, ирреальности происходящего;
- 3) при этом элементы феноменологии измененных состояний сознания переживаются субъектом не как продукты собственной психической активности, а как нечто объективное и независимое от него;
- 4) происходят изменения в восприятии времени, наступает полная или частичная амнезия по отношению к внешним раздражителям (температуре, свету, боли и т.п.).

В протекании психических процессов наступает регрессия, понимаемая как возвращение к онтогенетически и филогенетически более ранним моделям поведения: неконтролируемые эмоции, разрушение стереотипов саморегуляции. Речь становится фрагментарной, отрывочной, синтаксис языковых выражений сводится к минимуму, оживают первичные, малодифференцированные формы отношения к миру, рефлексивные механизмы сознания затормаживаются.

Экспериментальные и этнологические исследования показали, что измененные состояния сознания возникают в стрессовых аффектогенных ситуациях; при сенсорных депривациях или длительной изоляции, при интоксикации психоделическими препаратами, при гипервентиляции или, напротив, длительной задержке дыхания, в гипнозе и медитации, при создании когнитивно-конфликтных ситуаций. Наиболее ранней формой фиксации и развития в человеческой культуре преднамеренного вызывания измененных состояний сознания и их активного применения с различными целями является шаманизм. Описание и культурологический анализ ИСС мы находим уже у Платона. У Платона наблюдается двойственное отношение к этому феномену. По Платону экстаз, с одной стороны, демонстрирует высшее состояние психики человека, а, с другой стороны, может служить ее деструктивным проявлением. По Платону, яростный дух своей неразумной силой много переворачивает «вверх дном». «Тираническое господство в душе ярости, страха, удовольствия, страдания, зависти и страстей я считаю несправедливостью вообще, все равно наносит ли это кому-нибудь вред или нет» – так свое отношение к экстатическим состояниям выразил Платон. По Платону, экстатическое начало есть «грозное и безумное движение», неистовые проявления которого могут быть только мятежны и разрушительны. В экстатическом состоянии для человека нет времени и пространства. Платон прекрасно был осведомлен о техниках, вызывающих экстатические состояния. К таким техникам он относил музыку и танцы.

Как известно, Платон не был последовательным рационалистом. Он всячески укреплял пошатнувшуюся в афинском обществе веру в богов. Платон с сочувствием отзывался о пророках, которые впадают в «божественное вдохновение» и изрекают в трансе божественные истины. В «Федре» Платон пишет о таких состояниях, «когда неистовство уделяется нам как божий дар». Двойное отношение Платона к состояниям экстаза наиболее отчетливо выражено в «Федре». Здесь устами Сократа Платон заявляет: «А неистовство бывает двух видов: одно – следствие человеческих заболеваний, другое же – божественного отклонения от того, что обычно принято» [3, с. 204]. Тут же Платон признает, что «величайшие для нас блага возникают от неистовства» и описывает разные типы «правильного» неистовства. «Избавление от болезней, от крайних бедствий, от тяготевшего издревле гнева богов, – разъясняет Платон, бывало найдено благодаря неистовству... Неистовство разрешалось в молитвах богам и служении им, и человек, охваченный им, удостоивался очищения и посвящения в таинства, становясь неприкосновенным на все времена для окружающих зол, освобождение от которых доставалось подлинно неистовым и одержимым» [3, с. 180]. В состоянии экстаза человек находится под наитием божества, он ощущает себя вместившем бога, он непосредственно соединяется с божеством, живет с ним и в нем. «Неистовство, которое у людей от бога, прекраснее рассудительности, свойства человеческого» [3, с. 180]. К «правильным» Платон относит поэтический вид неистовства: «Кто же без неистовства, посланного Музами, подходит к порогу творчества в уверенности, что он благодаря одному лишь искусству станет изрядным поэтом, тот еще далек от совершенства: творения здравомыслящих затмятся творениями неистовых» [3, с. 180]. Аналогичную мысль до Платона высказывал Демокрит. Чтобы попасть под «наитие божества, необходимо как можно больше ограничить свою связь с телом» (Федр 67 а). Приблизиться к божественному вдохновению может лишь душа «чистая от всех телесных зол и желаний» (Кратил. 414 а).

С этих позиций становится понятным очень неоднозначное отношение Платона к обрядам корибантов. Очистительные обряды корибантов были неотделимы от заразительного «органистического» танца, сопровождаемого «органистической» музыкой. Мотивы во фригийской ладе играли на флейте и литавре.

При описании как дионисийства, так и корибантовых обрядов Платон использовал одни и те же выражения: «вместе бесноваться», «врачевание корибантов» по Платону родственно «вакхическому исступлению» (Законы 790 de). Исцеление в обряде корибантов, по Платону, сопутствует тем, «кто бодрствует, пляшет или играет на флейте», тгла исцеление приходит с помощью богов, которым корибанты приносят благоприятные жертвы, а неистовство сменяется «на разумное состояние» (Законы 791 a). Раскрывая суть «врачевания корибантов», Платон писал, что болезнь, лечением которой занимались карибанты, состояла «в страхах или тревогах возникающих из болезненного состояния ума» (Законы 790 e). Подводя итог высказываниям Платона, следует согласиться с Эриком Робертсоном Доддсом, что «в лице Платона, по сути, скрещиваются традиции греческого рационализма и магико-религиозных верований» [1, с. 180].

В новое время к анализу состояний сознания, в дальнейшем получивших наименование ИСС, обратился Ф. Ницше. В «Антихристе» Ницше напишет: «внутренний мир» религиозного человека так похож на внутренний мир перевозбужденных и истощенных, что их можно смешать друг с другом» [4].

Но так же, как Платон, Ницше не последователен. Христианской вере и христианской религии Ницше противопоставляет дионисийство. Ницше отмечает предрасположение к жестокому, ужасающему, загадочному в культуре античной Греции. В классической трагедии Ницше усматривает стремление к безобразному, к образу загадочного, рокового в глубинах человеческого существования. Под воздействием дионисического исступления видения и галлюцинации сообщались «целым общинам, целым культурным собраниям» [5]. Художественные миры аттической трагедии Ницше сопоставлял с мирами сновидения и опьянения, «между каковыми физиологическими явлениями подмечается противоположность, соответствующая противоположности апполонического и дионисического начал» [5, с. 59].

Эта противоположность в дальнейшем была концептуализирована как противоположность разных культурных архетипов. Об истоках дионисийского архетипа Ницше пишет так: «... Под влиянием наркотического напитка, о котором говорят в своих гимнах все первобытные люди и народы, при могучем, радостном пронзающем всю природу приближении весны просыпаются те дионисические чувствования, в подъеме коих субъективное исчезает до полного самозабвения» [5, с. 61]. Но огромная пропасть отделяет дионисического грека от дионисического варвара. Дионисийзм был воплощением первобытного титанического порядка богов ужаса. Грека отличало необычайное недоверие к титаническим силам природы, к безжалостно царящей над всем познанным Мойре (Судьбе, Року). Мудрость Силена взывала: Горе! Горе! – радостным олимпийцам! И таким образом везде, куда ни проникало дионисическое начало, апполоническое упразднялось и уничтожалось. Поэтому нас не должно удивлять, что почти везде центр дионисийских празднеств «лежал в неограниченной половой разнузданности, волны которой захлестывали каждый семейный очаг с его достоинственными узаконениями; тут спускались с цепи самое дикое зверство природы, вплоть до того отвратительного смещения сладострастия и жестокости, которое всегда представлялось мне подлинными «напитком ведьм»» [5, с. 64].

Но как бы предвосхищая синергетическую парадигму, Ницше утверждал, что именно из хаоса душевных переживаний и аффектов в дионисийзме рождалась великая гармония диссонанса, рождался греческий дух музыки. Так и получалось, что «дионисическое и апполоническое начала во все новых и новых последовательных порождениях, взаимно побуждая друг друга, властвовали над эллинством» [5, с. 71]. Иначе говоря, у Ницше, как и у Платона, экстатическая культура предстала и как высшее состояние психики, ее кульминация, и как деструктивное явление. В отличие от Ницше, З. Фрейд обратился к естественнонаучному и психотерапевтическому изучению ИСС и, прежде всего, такого повседневного состояния сознания как глубокий сон.

В концепции З. Фрейда в состоянии глубокого сна утрачивается контроль над протеканием процессов сознания со стороны *Эго* и *Суперэго*. И оживают императивы и образы предсознания, что открывает возможность психотерапевту проникнуть в дорациональные слои когнитивных и аффективных процессов, характеризующих наблюдаемую личность. По представлениям Фрейда, наиболее ранние содержания сознания, включая травмы детского возраста, определяют всю дальнейшую психологическую жизнь субъекта. Именно в образах сновидений, так же как в обмолвках и произвольных реакциях бодрствующего человека, проступают психогенные травмы и аффективные комплексы, отражающие перенесенные в прошлом жизненные кризисы у наблюдаемого психотерапевтом человека.

Именно в сноведческих фантазиях обнаруживается причудливость и «странность» смысловых связей, высвобождаемых в условиях угнетения нормально вербализируемой мыслительной деятельности. В измененных состояниях сознания прослеживаемых в сновидении, мир и субъект образуют одно неделимое целое. Слитность субъекта и мира при утрате контроля со стороны *Эго* и *Суперэго* представляет собой существенную характеристику всей сферы бессознательного и предсознания.

В концепции Фрейда под бессознательным понимались нереализованные соматические влечения, которые из-за их конфликта с социальными и культурными запросами общества не допускались в сознание или изгонялись, отчуждались из него с помощью такого защитного механизма психики как вытеснение. Но, даже будучи вытеснены из сознания личности, скрытые аффективные комплексы и предрасположенности к действиям активно воздействуют на жизнь личности. Важно подчеркнуть, что фрейдовская версия психоаналитического метода и психоаналитической науки базируется на определенных теоретических представлениях и их философской подоснове. В свою очередь эти представления о психическом аппарате и его функционировании подтверждают свою достоверность через терапевтическую эффективность. Эффекты

погружения в самые глубокие слои предсознания специально изучались в глубинной психологии. Так в концепции С. Грофа абсолютное доверие глубинной логике бессознательно открывает путь к спонтанному и самопроизвольному достижению интеграции личности при погружении в ИСС.

Этнология XX в. в лице таких своих представителей, как Э. Бургиньон, Р. Принс, В.Г. Жилек, Э. Фриска, С. Кольсар, убедилась, что большинства интуиций и прогнозов, названных ранее историков культуры нашло полное подтверждение на материале полевых исследований [6].

Э. Бургиньон пишет о культурноструктурированных ИСС, о связи ИСС с ритуалом, о типах трансов; Р. Принс пишет о выделении эндорфинов мозгом человека в состоянии гиперстресса, на выделение эндогенных опиатов во время ритуального транса указывают Э. Фреска и К. Кольсар, причинах возникновения стресса, порождающего ИСС в обрядах североамериканских индейцев, посвящено исследование В. Жилека. Характерен вывод, к которому приходит Э. Бурьгиньон: «... Там, где галлюцинаторных мир видений получает культурную поддержку и определяется как «истинная» реальность, а бодрствующий мир считается лишь его отражением, если не полной «ложью», мотивации для бодрствующего поведения надо значительной степени искать в галлюцинаторном мире видений».

Литература

1. *Доддс Э.Р.* Греки и иррациональное. СПб., 2000.
2. *Маслова В.А.* Когнитивная лингвистика. Минск. 2005.
3. *Платон.* Соч. в 3-х т.т. М. 1970. Т. 2.
4. *Ницше Ф.* Антихрист. Проклятие христианству. Сочинения. М. 1990. Т. 2.
5. *Ницше Ф.* Рождение трагедии или Эллинство и пессимизм. М. 1990. Т. 1.
6. *Личность, культура, этнос. Современная психологическая антропология.* М. 2001.