

**ВОПРОСЫ
ФИЛОСОФИИ**

12

1969

Д. Г. Мид и проблема человеческого Я

(Из истории американской социальной психологии)

И. С. КОН, Д. Н. ШАЛИН (Ленинград)

Большинство проблем теории личности, интерес к которым растет, не может быть решено в рамках одной науки, скажем, средствами только психологии или только социологии, но требует комплексного подхода и изучения. Среди таких пограничных проблем, предполагающих выход за рамки одной дисциплины, выделяется группа вопросов, связанных с феноменом самосознания, и прежде всего проблема человеческого Я.

В обыденной речи, да и в специальной литературе термин Я имеет два главных значения: 1) Я как субъект, как деятельное начало личности и 2) Я как объект самосознания, как представление индивида о самом себе. Эти значения тесно связаны друг с другом и вместе с тем различны. Абсолютизация первого значения дает субстанциалистскую концепцию, в свете которой Я оказывается особой психологической сущностью, фактически — другим наименованием нематериальной и непознаваемой «души». В классической философии Я трактовалось чаще всего как интеллектуальная сущность, как субъект психической деятельности. «Что же я такое? — спрашивает Декарт. — Мыслящая вещь. А что такое мыслящая вещь? Это вещь, которая сомневается, понимает, утверждает, отрицает, желает, не желает, представляет и чувствует» (Р. Декарт. Избранные произведения. М., 1950, стр. 345).

Но каким образом эта мыслящая вещь постигает самое себя? Как складываются и насколько достоверны представления человека о самом себе? Даны ли они в непосредственном самоощущении или являются результатом самонаблюдения? Каковы функции представляемого Я в поведении личности? Типичный для английского эмпиризма перенос центра тяжести на Я как объект и попытка сконструировать его посредством самонаблюдения приводят в конечном итоге к растворению его в потоке восприятий. «Начиная наблюдать себя, свое Я, я никогда не сознаю его отдельно от одного или нескольких восприятий; я вообще ничего не сознаю, кроме восприятий. Следовательно, совокупность их и образует Я», — писал, например, Юм (Д. Юм. Сочинения в двух томах. М., 1966, т. 1, стр. 397).

Пытаясь уточнить постановку вопроса, Кант четко разграничивает: «1) Я как субъект мышления (в логике), которое означает чистую апперцепцию (чисто рефлексивное Я) и о котором мы ничего больше сказать не можем, так как это совершенно простое представление; 2) Я как объект восприятия, стало быть внутреннего чувства, которое содержит в себе многообразие определений, делающих возможным внутренний опыт» (И. Кант. Сочинения. М., 1966, т. 6, стр. 365, прим.). Именно самосознание, наличие представления о собственном Я отличают, по Канту, человека от животного и делают человека личностью, субъектом целенаправленной деятельности. Но механизмы формирования Я остаются по-прежнему неясными.

Вопросы, спекулятивно поставленные философами, психология XIX века переводит в плоскость наблюдения и эмпирического исследования. В противоположность субстанциалистскому пониманию Я как чего-то более или менее статичного, раз навсегда данного, ассоцианистская психология, приравнивая Я к самосознанию, ставит вопрос об источниках его формирования и пытается указать психологические механизмы этого процесса. Согласно Пирсу, Я возникает у ребенка в результате ассоциации факта перемещений вещей с движением собственного тела, которое осознается как причина перемещения. Вундт понимает Я как чувство связи всех индивидуальных психологических переживаний (W. Wundt. Grundriss der Psychologie, 7 Aufl. Leipzig, 1905, S. 268), придавая особое значение в его генезисе кинестетическим переживаниям. В ранних работах Кули развитие Я рассматривается как развитие врожденной инстинктивной идеи, а самоощущение, считает Кули, по форме аналогично ощущению соли, цвета и т. п. Джон Милль связывает появление Я с памятью о совершенном действии и т. д.

Все эти замечания и наблюдения были по-своему существенны. Однако коренным недостатком этой психологии был ее индивидуалистический, асоциальный подход. В ней получалось, что индивид формирует представление о самом себе путем самонаблюдения, более или менее независимо от окружающих. Разумеется, даже авторы классических робинзонад прекрасно понимали, что человек живет в обществе и зависит от него. Но при этом общество, подобно пространству в ньютоновской физике, мыслилось лишь как условие, рамка, внешняя среда развития личности. Содержание же рефлексивного (представляемого) Я казалось асоциальным, непосредственно данным (самочувствие) или формирующимся в результате самонаблюдения. Но что толкает человека к саморефлексии, каковы критерии его самооенок или хотя бы просто причины фиксации внимания на одних элементах собственного опыта в ущерб другим? Кто я такой и чем я отличаюсь от других, я могу понять, только сравнивая себя с другими, а это сравнение уже предполагает совместную деятельность, социальную связь и какие-то общие социо-культурные нормы.

Понимание социальной природы человеческого Я давалось науке с большим трудом. Сначала речь шла лишь об оценке сравнительной степени влияния на личность более или менее изолированных «социальных факторов».

Прежде всего в этой связи была поставлена проблема общения. Уже У. Джемс выделяет в качестве особого ракурса личности, пока еще наряду с другими аспектами, феномен «социального Я», понимая под этим «то, чем признают данного человека окружающие»; при этом человек имеет столько «социальных Я», сколько существует отдельных групп, мнение которых для него существенно. Однако Джемс не реализовал полностью заложенные в этой идее возможности. Его как психолога больше занимали психологические механизмы расщепления личности человека на познающий и познаваемый элементы (мы еще вернемся к этому позже), чем социологические следствия его концепции.

Следующим шагом в сторону «социологизации» человеческого Я была теория «зеркального Я» мичиганского социолога Ч. Кули (1864—1929). Согласно этой теории, личность — это сумма психических реакций человека на мнения окружающих людей. Представление человека о самом себе (self-idea) включает: 1) представление о том, каким я кажусь другому лицу, 2) представление об оценке, которую другой дает этой моей кажимости, 3) некоторое чувство Я, например, гордость или унижение. Вся эта структура формируется, по Кули, в процессе отражения и усвоения индивидом чужих мнений на его счет.

Теория «зеркального Я» правильно подчеркивает общественную природу индивидуального самосознания. Я оказывается теперь не функ-

цией изолированного самосозерцания, а продуктом социального общения и усвоения личностью коллективных мнений. Однако Кули схватывает лишь самый общий, поверхностный срез проблемы. Влияние окружающего мира сводится при этом главным образом к непосредственному общению индивидов «лицом к лицу», сложный и многогранный процесс совместной деятельности людей, включающий общественное разделение труда, сводится просто к обмену мнениями, а сама личность выступает преимущественно как объект и реципиент чужих мнений. Образ зеркала удачно передает момент отражения индивидом мнений окружающих. Но зеркальное отражение пассивно, не имеет собственного содержания, в нем нет развития, самодвижения. Если субстанциалистская концепция возводит Я в ранг некоего абсолюта, то теория «зеркального Я» подчеркивает главным образом момент зависимости субъекта от среды, недооценивая его активно-творческую роль.

Чтобы избежать этих ошибок, нужно было найти иные, более глубокие формы взаимосвязи личности и общества и механизмы их преломления в самосознании. Попытку такого рода предпринял выдающийся американский ученый Джордж Герберт Мид (1863—1931).

Социально-психологическая концепция Мида¹ называется «социальный бихевиоризм», хотя некоторые авторы (Ч. Моррис, М. Натансон) справедливо указывали на обманчивость и неточность этого названия. Термин «бихевиоризм» значит у Мида совсем не то, что у Уотсона, родоначальника классического радикального бихевиоризма. Если Уотсона, взгляды которого Мид подвергает резкой критике, интересуют корреляции между поведением и стимулами в ситуациях, без учета опосредующего звена внутренней психической деятельности, то Мида интересует как раз сознание и самосознание, понимаемые как продукты коллективной деятельности людей. Называя свою теорию поведенческой, Мид хочет лишь подчеркнуть, что идет к сознанию и самосознанию не от интроспекций, а от наблюдаемой и контролируемой деятельности (поведения).

Мид принимает тезис Кули о социальном взаимодействии как основе формирования человеческого Я, но интерпретирует его совершенно иначе: «Согласно традиционному психологическому взгляду, содержание опыта целиком индивидуально, и его ни в какой мере невозможно объяснить в социальных терминах, даже если его оформление или контекст являются социальными. В социальной психологии Кули, которая основана на том же самом предположении, все социальные взаимодействия зависят от представлений участвующих в них индивидов и происходят в форме их непосредственных сознательных влияний друг на друга в процессе социального опыта. Социальная психология Кули... является поэтому неизбежно интроспективной, а его психологический метод имплицитно несет в себе полный солипсизм: общество не существует вне сознания индивида, а понятие Я, будучи в любом смысле внутренне социальным, является продуктом воображения» (G. H. Mead. *Mind, Self and Society*. Chicago, 1934, p. 224).

В отличие от этого исходным пунктом для Мида служит процесс коллективной деятельности людей, активным участником которой является интересующий нас индивид. Источник Я нужно искать в матрице социальных отношений, складывающихся на основе совместной деятельности людей.

«Индивидуалистическая психология», убежден Мид, не в состоянии объяснить генезис и механизмы функционирования Я. Интерпретирую-

¹ Профессор философии в Чикагском университете, представитель прагматизма, Мид занимался разными проблемами. В этой статье мы ограничимся анализом некоторых сторон его социально-психологической концепции. Мид при жизни мало печатался. Однако его лекции и заметки, опубликованные посмертно в 1934 году под названием «*Mind, Self and Society*», оказали очень большое влияние на американскую, а затем и западноевропейскую социальную психологию.

щей переменной в ней выступает как раз то, что подлежит объяснению: развитие индивидуального Я выводится из существования других таких же Я. Теория Мида, напротив, берет за основу процесс коллективной деятельности и потому стремится «объяснить то, что она считает логически первичным, а именно, существование социального процесса поведения, отправляясь от таких фундаментальных биологических и физиологических отношений, как продолжение рода, объединение людей для взаимной защиты и добывания пищи» (там же, стр. 223).

Можно сформулировать два исходных положения мидовской теории Я:

1) В процессе жизнедеятельности, удовлетворяя свои потребности, люди объединяют свои усилия и вступают в отношения друг с другом.

2) Генезис и все реальное содержание индивидуального Я обусловлены той конкретной деятельностью (и сложившимися на ее основе отношениями), в которой принимает участие данный индивид.

Представители «индивидуалистической» психологии ищут источник Я в рефлексивно-аффективном опыте человека, в самоощущении (self-feeling). В основе этих воззрений лежит традиционное ошибочное отождествление понятий «Я» (the self) и «субъект». В действительности «индивид входит в собственный опыт только как объект, а не как субъект, и оказаться в пределах собственного опыта он может лишь на основе социальных отношений и совместных действий» (там же, стр. 225). Часто думают, что самосознание начинается с осознания собственного тела. Но мы вполне определенно различаем наше тело и наше Я. Простая способность ощущать свое тело не отличается от способности ощущать стол. Можно потерять часть своего тела без серьезного изменения в структуре Я. Более того, тело осознается как наше собственное, поскольку оно кристаллизуется вокруг Я; то есть представление о теле как о собственном теле уже предполагает некоторое представление о Я.

Каким же образом человек может стать объектом для самого себя? Только в процессе коллективной деятельности, с необходимостью вовлекающей человека в коммуникации. «Индивид познает себя как такового не прямо, но лишь косвенно, с частных точек зрения других членов данной социальной группы или с генерализованной точки зрения всей группы, к которой он принадлежит, ибо он входит в свой собственный опыт как Я или как индивид не прямо или непосредственно, ...но лишь становясь таким же объектом для себя, каким являются для него другие индивиды. А объектом для себя он может стать, приняв отношения других индивидов к себе в пределах контекста совместной социальной деятельности, в которую они вовлечены» (там же, стр. 138).

Не мнения окружающих, а именно отношения, обусловленные и опосредованные совместной деятельностью, составляют матрицу, в которой становится возможным определение Я.

Индивид всегда застает готовым и какие-то формы деятельности и типичные для данного общества социальные отношения. По мере того, как он овладевает этими формами деятельности и вступает в отношения с другими людьми, он, по выражению Мида, «начинает действовать по отношению к себе так же, как окружающие действуют по отношению к нему» (там же, стр. 171). Чтобы осознать себя, необходимо, следовательно, принимать участие в коллективной деятельности и научиться действовать по отношению к себе так же, как действуют окружающие, или, иначе говоря, «брать роль другого или отношение других к себе».

Моделью и одновременно естественным механизмом формирования Я Мид считает детскую игру. Игра — это средство овладения коллективными формами деятельности и социальными отношениями. Становясь субъектом деятельности, ребенок постепенно открывает для себя и асси-

милирует отношения, в которые он вступает с другими, включая и отношения других к себе как центральному звену социальной ситуации.

В соответствии с фазами развития Я Мид различает два этапа в развитии детской игры: play и game.

На первом этапе, когда сфера деятельности ребенка ограничена и он взаимодействует узким кругом лиц непосредственного окружения, ребенок ритуалистически повторяет, имитирует действия окружающих. В терминах Мида, он «берет роль» конкретного другого. Так, в один момент в роли воспитателя ребенок делает кому-то замечания, в другой — сам их исполняет, а в третий — в роли бабушки хлопочет по хозяйству. Поочередно принимая на себя роли других и действуя соответственно требованиям этих ролей, ребенок одновременно овладевает собой и социальными отношениями, соответствующими данной ситуации. Однако в этот ранний период Я как устоявшаяся структура, как идентичность еще не существует. Преемственность, ядро собственной личности еще не осознано, отсюда кажущиеся (если вы не знаете, кем он себя представляет в данный момент) нелогичность и непоследовательность в поведении ребенка.

По мере расширения сферы деятельности и общения отношения, в которые вступает ребенок с окружающими, усложняются, становятся все более организованными, приходят в систему. Этой фазе развития, по Миду, соответствует игра по правилам и в коллективе — «game»¹. Особенность данной стадии развития самосознания в том, что роли, которые берет на себя ребенок, уже не беспорядочны и независимы друг от друга, но образуют систему, так что переход от одной роли к другой происходит по определенным правилам. Простейший пример — игра в прятки. Приняв роль прячущегося, ребенок в любой момент должен быть готов взять роль прячущегося, причем адекватность, эффективность действий в одной роли предполагает знание не только другой роли, но и отношений между всеми действующими лицами, то есть правил игры.

Овладевая отношениями игрового коллектива, ребенок овладевает и собственным поведением. Наличие определенной системы в правилах игры преломляется, отражается в системности представлений о самом себе и служит ступенькой на пути к овладению социальными отношениями более высокого уровня (дисциплина, умение сообразоваться с другими и т. д.). Теперь усваиваются не просто отношения частной ситуации, а **организованные отношения групповой деятельности**, в которой участвует индивид. Тем самым закладывается фундамент зрелого социального Я.

Устойчивость индивидуального Я предполагает равнение уже не просто на отдельных «значимых других» (родителей, друзей и т. д.), требования и отношения которых могут существенно расходиться, а на «генерализованного другого». Таковым может быть не только конкретный коллектив, члены которого непосредственно общаются друг с другом, но и более общие и абстрактные безличные социальные образования, например, общественные институты и ценности, в их деятельности воплощенные. Индивидуальное Я, заключает Мид, «есть по самой сути своей социальная структура, возникающая из социального опыта» (там же, стр. 140).

Своим взглядам Мид находит любопытное косвенное подтверждение. Так, первой стадии игры (play), по его мнению, в филогенезе соответствовала ступень развития человечества, остатки которой можно наблюдать у первобытных народностей. Ритуальные обряды, пляски, в которых воспроизводятся явления как живой, так и неживой природы, суть попытки действовать с учетом «перспективы природы», или, как говорит Мид, попытки «взять отношение природы к себе». На заре человечества

¹ Вероятно, точнее всего смысл этого термина передает принятый в советской психологии термин «ролевая игра».

вся природа должна была восприниматься, так сказать, в социальных терминах, антропоморфно. Кстати, и в онтогенезе ребенок берет на себя роли не только других людей, но и неодушевленных предметов, например, копирует действие паровоза или на вопрос, кто он сейчас, отвечает: «Яичница».

В целом представления Мида о стадиях и механизмах формирования Я (переход от конкретных значимых других к генерализованному другому, принятие роли другого как механизм социализации) и особенно о функциях детской игры подтверждаются современными исследованиями. Исследования советских психологов Л. С. Выготского, А. Н. Леонтьева, Д. Б. Эльконина дают основание утверждать, что детская игра во всех ее формах и фазах, последовательно сменяющих друг друга, — это центральный (для периода детства) механизм овладения социальными отношениями и коллективными формами деятельности, один из ключевых пунктов, в котором закладывается фундамент будущей личности. Подтверждается и общее направление развития детской игры, указанное Мидом: от воспроизведения внешней стороны отдельных действий взрослых на ранних этапах к овладению сложными формами коллективной игры, воспроизводящей отношения действительности, социальные нормы и правила функционирования социальной системы — на последующих. «В результате появляется новый тип поведения, который может быть назван личностным» (Д. Б. Эльконин. *Детская психология*. М., 1966, стр. 178).

Оценивая взгляд Мида на детскую игру, нужно учитывать, что она интересовала его лишь в самых общих, преимущественно формальных контурах и рассматривает он ее лишь как модель более общих процессов социального взаимодействия.

Новейшие экспериментальные исследования выявили более конкретные закономерности развития детской игры и, в частности, предпосылки возникновения ролевой игры в уровне развития предметной деятельности ребенка, такие, как отделение действий от предмета, их обобщение, использование в игре одних предметов в качестве заместителей других, наличие определенной степени автономии от взрослых и самостоятельности. Далее, доказано существование большего числа этапов развития детской игры, чем это следует по Миду. Наконец, доказано, что ролевая игра возрастает из более ранних элементарных форм неролевой игры¹. Но в целом концепция Мида хорошо подтверждается данными современной науки.

* * *

Мид показывает, таким образом, что человек становится объектом познания для себя самого и обретает рефлексивное Я только благодаря коллективной, общественной деятельности, овладевая определенной системой социальных ролей. Но каковы структура и функции этого рефлексивного Я? Выше мы уже видели, что проблема соотношения Я как субъекта и как объекта (познания и деятельности) всегда представляла трудности. У. Джемс, который первым в американской психологии попытался перевести ее из общепhilософских в психологические термины, использовал различные значения слова «Я» для обозначения структурных элементов личности. По Джемсу, целостное Я (self) включает в себя два сосуществующих компонента: «...объективную личность, познаваемую проходящим потоком сознания, и сам непрерывный во време-

¹ Интересен этнографический материал по детской игре, который Мид не использовал. Выявлено, например, что исторически ролевая игра — сравнительно позднее образование. Она появляется лишь у народов, достигших определенного уровня общественного развития. У некоторых первобытных народностей, как отмечает Маргарет Мид, ролевая игра практически отсутствует. Было бы очень интересно выяснить особенности представлений о себе членов подобных групп.

ни поток сознания. Впредь,—предлагает Джемс,—давайте использовать термин «те» для обозначения эмпирической личности и термин «I» для обозначения потока познающей мысли» (W. James. The Principles of Psychology. L., 1891, p. 371).

Анализ этой крайне трудной проблемы еще более усложняется трудностями подбора русских эквивалентов для перевода группы английских терминов типа *self, selfhood, I, me*; аналогичные трудности возникают при переводе немецких понятий *Selbst, Ichheit*. Английское *self* переводится на русский язык местоимениями сам, себя. После субстантивации английского местоимения получается существительное *the self*, которому в русском языке соответствует, по-видимому, слово *самость* (хотя такого же перевода требует термин *selfhood*) по аналогии с переводом немецкого *das Selbst*. Однако слово это малоупотребительно, поэтому приходится обходиться емким и многозначным термином «Я», выходя из положения с помощью производных: индивидуальное Я, фазы Я и т. п. Подобрать русские эквиваленты понятиям *I* и *me* еще сложнее. Первый термин переводится все тем же словом «Я», второй — словом «меня», которое не имеет в русском языке адекватной грамматической формы для выражения его существительным.

Учитывая все эти трудности, мы не переводим пока термины *I* и *me* на русский язык, а попытаемся разобраться в их значениях.

По Джемсу, *те*, или эмпирическая личность, охватывает все, что индивид может назвать своим. Сюда, следовательно, должно быть включено его тело, одежда, переживания, финансы, семья и даже знакомые. Все это подразделяется на три класса: материальное *те*, социальное *те* и духовное *те*. К материальному *те* относится тело, одежда, семья и т. п. Социальное *те* — это продукт признания в нас личности окружающими. Духовное *те* — это совокупность наших душевных свойств и качеств. «Но центральная часть *те* есть ощущение собственного тела..., которое сопровождается соответствующими эмоциональными переживаниями» (там же, стр. 371). Таким образом, для Джемса, как и для Вундта, Я — не когнитивный, а аффективный феномен: человек непосредственно «ощущает себя» и через это самоощущение приходит к представлению Я. Поэтому-то ощущение тела и предшествует в этой схеме социальным аспектам Я. Мид решительно отвергает этот тезис, полагая, что генетически физическое и духовное Я — более поздние образования, производные от социального Я. Тело может быть осознано как мое тело, только если ощущение и переживание его будет относиться к чему-то уже существующему в опыте индивида, то есть относиться к Я, которое уже сформировалось в процессе самосознания как результат познания собственной социальной позиции в наличных социальных отношениях.

На первый взгляд, эта полемика может показаться странной. В конце концов, что может быть ближе человеку, чем собственное тело? Схема Джемса действительно отражает структуру представлений о себе, которыми обладает зрелая личность. Но если рассмотреть, как формируются эти представления, то прав оказывается Мид. Как показывают современные исследования, даже осознание топографии и особенностей собственного тела происходит лишь в связи с определенными формами социального общения и предполагает известные ценностные критерии (см., например, В. Н. Куницына. К вопросу о формировании образа своего тела у подростка. «Вопросы психологии», 1968, № 1). Еще более очевидны социальные истоки самооенок и самоуважения. Популярная формула Джемса:

$$\text{Самоуважение} = \frac{\text{Успех}}{\text{Притязания}}$$

отлично работающая в психологических исследованиях, в социальной психологии дополняется указанием на то, что и уровень притязаний

и субъективные критерии успеха формируются в процессе социального общения и имеют социальную природу. Без учета этого обстоятельства психологу пришлось бы иметь дело с совершенно фиктивным и непонятным миром.

Все это подтверждает плодотворность мидовской позиции. Но не снимается ли в ней проблема индивидуального своеобразия личности?

В концепции Мида *me* — это совокупность социальных отношений, фокусом которых является данный индивид. *Me* символизирует рефлекссию, самоконтроль и определяется как «организованный ряд отношений с другими, предполагаемый самой личностью» («Mind, Self and Society», р. 175). Это — преломленное и усвоенное личностью социальное взаимодействие, обеспечивающее индивиду адаптацию к социальной среде. Недаром в другой связи Мид определяет *me* как «обыденного, привычного индивида» (там же, стр. 197).

Напротив, *I* обозначает импульсивную, творческую сторону Я, его непосредственный ответ на требования ситуации. В отличие от обыденного *me* *I* символизирует спонтанность, неожиданность; его реакции никогда заранее не известны. Оно входит в опыт только как образ памяти. *I* настоящего момента входит в опыт, осознается в *me* следующего момента.

Как нормативная структура личности *me* осуществляет постоянный контроль за проявлением *I*. Сообразоваться в своих действиях с *me*, по Миду, означает действовать с учетом перспективы группы и общества.

Постоянная рефлексия к *me* необходима для зрелой личности и часто имеет форму разговора *I* с *me*. *I* и *me* «разделяются в процессе, но относятся друг к другу как части целого. Разделяясь, они одновременно соотносятся, ибо *I* есть нечто полностью никогда до конца неразложимое. *Me* требует определенного вида *I*, поскольку мы имеем обязательства, данные в самом поведении, но *I* всегда немного отлучно от того, чего требует ситуация; ...оно одновременно вызывает *me* и отвечает на него. Вместе взятые, они конституируют личность, какой она появляется в социальном опыте. Я — это фундаментально-социальный процесс, протекающий в этих «двух фазах» (там же, стр. 178).

Как *I* или как биологический индивид человек, в частности, подвластен законам биологии. Как *me* он является продуктом социальной эволюции и подчинен закономерностям социальной жизни.

В этой связи напрашивается параллель с Фрейдом. *I* Мида ассоциируется соответственно с *Id* в схеме Фрейда, а *me* — с *Ego*¹. *Me* в системе личности выполняет также роль цензора. В случаях импульсивного поведения, когда индивид не сообразует свое поведение с социальными ориентирами, не успевает брать отношение (роль) других к себе, Мид говорит о доминировании *I* над *me*. В норме же *me* осуществляет постоянный контроль за поведением человека. Благодаря ему «внешний» и социальный контроль «приобретает форму самоконтроля, самокритики, причем «самокритика» — это, по существу, социальная критика, а поведение, контролируемое самокритично, есть на деле социально контролируемое поведение» (там же, стр. 255). Если в сообществах животных (например, у пчел, муравьев) выполняемая социальная функция закрепляется в биологической природе особи, то в человеческом обществе социальная функция, которую выполняет индивид, закрепляется в его самосознании, в структуре его Я. Общественные отношения, представленные в сознании личности в виде генерализованного другого, оказывают решающее влияние на поведение и самооценку человека.

¹ Как нормативный компонент личности, в котором воплощены нормы и ценности общества, *me* совпадает с *Super-Ego* Фрейда. Но поскольку *me* у Мида — непременно осознаваемая часть Я, оно все же ближе по содержанию к *Ego* во фрейдовской схеме личности.

Нельзя отрицать известного влияния Фрейда на мидовскую концепцию *I*. Введение этого понятия было своего рода данью аффективной стороне процессов самосознания. Однако аналогии с Фрейдом должны быть достаточно осторожны. Мид пишет, что санкции цензуры в схеме Фрейда распространены лишь на «...сексуальный опыт и поведение, в то время как та же цензура или самокритика распространяются на все другие сферы социальных отношений и поведения человека» (там же, стр. 255). В этом, как и во многих других вопросах, Мид гораздо ближе к «социологизированным» понятиям неофрейдизма, чем к самому Фрейду.

* * *

Идеи Мида оказали большое влияние на американскую социологию и особенно на социальную психологию, положив начало течению так называемого символического интеракционизма. Если в первые десятилетия после смерти Мида его взгляды имели хождение лишь среди теоретиков и не были связаны с экспериментом, то после 1950 г., по мере развития экспериментальной социальной психологии, положение изменилось и взгляды Мида получили солидное эмпирическое обоснование (особенно в исследованиях самооценки). В современных теориях социализации широко используются понятие генерализованного другого и мидовская модель представляемого Я. Мысль о принятии роли другого как важнейшем психологическом механизме социального взаимодействия интересно развивает И. Гофман в своих исследованиях, посвященных взаимоотношениям людей в повседневной жизни (знакомство, поведение в общественных местах и т. п.). При этом возможности мидовской теории далеко еще не исчерпаны. Ее концептуальный аппарат можно с успехом применить, например, к изучению актерского творчества, которое может быть рассмотрено как своеобразная модель реального ролевого поведения (очень интересно было бы сопоставить под этим углом зрения систему Станиславского, основанную на принципе воплощения актера в роль, с системой Брехта, акцентирующей механизм «очуждения», к изучению социально-психологических механизмов дружбы (функции *alter ego*, формы и границы идентификации с другом и т. д.).

Однако, как видно и из нашего изложения, концепция Мида фрагментарна и незаконченна. Это скорее общий подход к проблеме, чем ее систематическое рассмотрение. Отсюда и пестрота ее возможных интерпретаций и неоднозначность терминов.

Мид говорит, например, о социальных ролях, принятии роли другого и т. п. Термины эти широко применяются в социологии и социальной психологии, причем отнюдь не обязательно в связи с мидовской традицией. Однако они далеко не однозначны. Во-первых, роль понимают (в социологии) как безличную социальную норму, связанную с определенной социальной позицией и не зависящую от особенностей занимающих эту позицию индивидов. Во-вторых, роль понимают (в социальной психологии) как социальные ожидания, предъявляемые друг другу участниками некоторого процесса взаимодействия людей в определенной конкретной социальной ситуации. В-третьих, многие психологи, базируясь на представлениях обыденного сознания, отождествляют роль с установкой, психологическим отношением индивида к некоторому аспекту собственной деятельности и своего Я, как правило, такому аспекту, который не вполне интегрирован в «ядро» личности и воспринимается как нечто более или менее внешнее («играть роль» в противоположность «естественному поведению»). Ясно, что это, совершенно разные вещи.

Если обратиться к Миду, то видно, что его занимала главным образом проблема перехода от изучения непосредственного взаимодействия

индивидов в конкретных коллективах к социальной структуре в широком смысле слова, и обратно, причем принципиальная его позиция в этом вопросе во многом близка к марксистской. Маркс, как известно, видел в человеческом Я общественный продукт и, в частности, продукт социального общения. «В некоторых отношениях,— писал он,— человек напоминает товар. Так как он рождается без зеркала в руках и не фихтсанским философом: «Я есмь я», то 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» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 62).

Однако в отличие от психологически ориентированного Мида Маркс ставит эту проблему в ином, философско-социологическом ракурсе. Его интересуют не взаимоотношения индивидов в отдельно взятых социальных группах и ситуациях, а объективная система общественных отношений, в рамках которой и по отношению к которой только и можно понять конкретные акты социального взаимодействия. По справедливому замечанию Б. Ф. Поршнева, «Робинзон и Пятница, Павел и Петр еще не образуют общества. Так, в развитом товарном производстве каждый отдельный товар в действительности сопоставляется не с другим единичным товаром, хотя бы и золотом, а через его посредство со всем огромным морем обращающихся в данный момент на рынке товаров. Оказалось, что Павел познает свою натуру через Петра только благодаря тому, что за спиной Петра стоит общество, огромное множество людей, связанных в целое сложной системой отношений. Маркс и Энгельс расчленили эти отношения на основные и производные и видели свою первоочередную задачу в исследовании основных отношений, экономических, составляющих базис всей общественной структуры. Так на месте парной звезды раскинулось огромное звездное небо. «Я» и «ты» перестало казаться элементарной человеческой ячейкой, на арену высыпа-ли и «мы», и «вы», и «они» (Б. Ф. Поршнев. Социальная психология и история. М., 1966, стр. 79).

Проблема индивидуального самосознания, как ее ставит Маркс,— это проблема становления человека в филогенезе. Именно поэтому из всех видов деятельности Маркс придает решающее значение труду и строит свой теоретический анализ вокруг сопоставления человека с животным. Если животное тождественно своей жизнедеятельности, то отношение человека к природе опосредуется орудиями труда. Создавая в процессе труда объекты, которых не дает в готовом виде природа, человек как бы удваивается, объективирует себя в созданных им вещах и тем самым получает возможность отличать себя как деятеля (Я) от продуктов, результатов и даже самого процесса собственной деятельности (мое). И дальше, происхождение и судьбы индивидуального самосознания Маркс неизменно рассматривает исторически, в связи с проблемой разложения первобытной родовой цельности, общественным разделением труда, специфическим положением личности в разных общественных формациях.

Марксистская социологическая концепция личности, несомненно, является самой содержательной и широкой. Любые социально-психологические теории могут лишь конкретизировать ее отдельные, частные аспекты.

Но процесс формирования личности в уже существующем обществе не может быть просто копией процесса превращения обезьяны в человека. Здесь имеются свои, иные закономерности. В частности, трудовая деятельность, имевшая решающее значение в филогенезе, здесь про-и-з-в-о-д-и-т-а от приобщения индивида к уже созданной обществом культуре в ходе общения с другими людьми. Мид, которого интересует прежде всего становление личности в рамках уже существующего, сложившегося общества начинал поэтому именно с изучения механизмов общения. Однако, будучи вполне правомерным в своих рамках, этот подход

уже в силу отсутствия в нем «исторического» измерения недостаточен для построения общей социологической теории социализации. Сам Мид, хотя и выдвигал целый ряд общефилософских положений относительно природы сознания, функций языка и т. п., вряд ли имел такие притязания. Но кое-кто из позднейших авторов пытался представить символический интеракционизм в качестве своеобразной альтернативы марксизму. Это заставляет нас отметить его ограниченность.

Прежде всего Мид, как, впрочем, и другие авторы, не смог осуществить в единой системе понятий переход от микросоциального уровня исследования к макросоциологическому. Центральное для решения этой задачи понятие «генерализованного другого» осталось у него расплывчатым и многозначным. Мид не раз подчеркивал, что основу личности и ее самосознания составляют отношения институционального порядка, базовые для всего общества виды коллективной деятельности. «Генерализованный другой» — это не малая группа, не какой угодно коллектив, а «организованное общество или социальная группа, дающая целостность и завершенность индивидуальному Я»; «отношение генерализованного другого есть отношение целого общества» («Mind, Self and Society», p. 154). Практически это означает, что исследователь процесса социализации не должен ограничиваться изучением наличных, эмпирических связей индивида, но обязан учесть также его отношения с обществом как целым, осуществляемые путем усвоения культурной традиции, через средства массовой коммуникации и т. п. Однако конкретизировать и расшифровать эти свои мысли в терминах социологической теории Мид не сумел; для этого ему пришлось бы разработать целостную теорию социальной структуры, проследить взаимодействие социальных норм, групп, институтов и т. д.

В процессе же операционализации мидовских понятий американскими социальными психологами эта социологическая сторона дела была еще более ослаблена. Социальная детерминация очень часто, вопреки Миду, понимается лишь как детерминация на микроуровне и, так сказать, микропроцессами: непосредственной группой членства индивида, или референтной группой, или просто конкретными лицами. Более общие социальные процессы, например, классовое самосознание, оказываются зачастую за рамками таких исследований.

Другой недостаток интеракционистского подхода, если рассматривать его в целом, — это сравнительное безразличие к содержанию изучаемых процессов взаимодействия. Мид правильно подчеркивал, что индивид обретает собственное Я только в кооперативном акте. Но содержание этого акта, будь то труд, игра или что-то еще, для него несущественно. Предметное содержание деятельности рассматривается как средство общения. Такой подход односторонен. Даже сами социально-психологические механизмы человеческого общения видоизменяются в зависимости от его предметного содержания. Когда, например, Гофман изучает поведение людей в гостинице, нельзя не учитывать, что ситуация, в которой человек озабочен главным образом тем, как «подать» себя, существенно отличается от ситуации совместного труда, в которой внимание участников сосредоточено на достижении какой-то общей для всех них цели. К тому же — и это очень важно — без учета предметного характера человеческой деятельности трудно понять личность как творчески преобразующее, а не только приспособляющееся к существующим условиям начало.

Даже в собственной схеме Мида имеется некоторый «дуализм»: творческое начало личности символизируется «неорганизованным» и даже просто биологическим *I*, тогда как благонамеренное социальное *me* больше «адаптируется» к среде и ассоциируется с «обыденностью».

Односторонне-функционалистская интерпретация ролевой теории усугубляет этот недостаток, рассматривая личность и ее *I* как пассивно-

го реципиента социального реквизита, в виде норм, стандартов поведения, ценностей, ролей и т. п. Такие авторы фактически отказываются от «мидовской интерпретации Я как процесса» и трансформируют его динамическую схему в «нечто более или менее статичное» (A. Strauss. Introduction in: George Herbert Mead on Social Psychology. Chicago, 1956, р. XII). Между тем с о з н а т е л ь н ы й пафос мидовской концепции — это ясно видно в его полемике с Кули — состоял как раз в попытке утвердить Я как социально-активное, творческое, избирательное начало. Индивид у Мида не жертва, а соавтор собственной роли. Лишь поскольку человек действует, он способен вообще ощущать, избирательно относиться к своей среде, мыслить и сознавать себя. Среда, в частности социальная среда, начинает существовать для индивида и преломляется в его Я только в процессе деятельного отношения к ней. Этот принципиальный момент, на котором Мид делает особое ударение и который почти полностью игнорируют теоретики функционализма, сближает его с традициями, в частности, культурно-исторической школы Л. С. Выготского, что могло бы стать темой специального исследования.

* * *

В последние годы проблема человеческого Я привлекает все большее внимание советских ученых (К. К. Платонов, Ф. В. Бассин и др.). Марксистско-ленинская теория дает солидную философскую базу для таких исследований. Но для этого нужны согласованные усилия представителей разных наук. Прежде всего нужно углубленное философское исследование феномена самосознания как в онто-, так и в филогенезе; большой интерес представил бы историко-философский очерк становления этой проблемы в истории философии и специальных дисциплин. Для понимания развития Я и самосознания в филогенезе нужны сравнительно-исторические исследования и значительно более основательное, чем до сих пор, привлечение этнографических данных. Экспериментальные исследования самосознания и самооценки, в том числе проводимые советскими психологами (А. А. Бодалев, Л. И. Божович, М. С. Неймарк, М. Гомелаури и др.), обещают значительно расширить наши представления о психических механизмах Я, а патопсихология, изучая случаи раздвоения личности, деперсонализации и т. п., проясняет его структуру и регулятивные функции. Наконец, социологические исследования (В. Б. Ольшанский и др.) конкретно прослеживают социальное содержание Я, его зависимость от существующих в обществе систем значений и его функции в регулировании социального поведения.