

Знаков В.В.
Психология понимания правды.
СПб., 1999.
281 с.

Содержание.

Предисловие.

Введение.

<ИСТИНА> И <ПРАВДА>
В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ И ХРИСТИАНСТВЕ.
РУССКИЕ И ЗАПАДНЫЕ
КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ
В ПОНИМАНИИ ИСТИНЫ И ПРАВДЫ.
ПРАВДА – ДУХОВНАЯ ПОТРЕБНОСТЬ
РУССКОГО НАРОДА.
ДУХОВНОЕ <Я>
ПОНИМАЮЩЕГО ПРАВДУ СУБЪЕКТА.
ЛОГИКО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ ИСТИНА
И ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ПРАВДА.
ТРИ АСПЕКТА ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО
АНАЛИЗА ИСТИНЫ И ПРАВДЫ.
ОНТОГЕНЕТИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ
СПОСОБНОСТИ ПОНИМАТЬ ПРАВДУ.
ТРИ ТИПА ПОНИМАНИЯ ПРАВДЫ
СУБЪЕКТАМИ ОБЩЕНИЯ.
СОЦИАЛЬНЫЕ, ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ
И МОРАЛЬНЫЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ
ФОРМИРОВАНИЯ ТИПОВ ПОНИМАНИЯ ПРАВДЫ.
НЕЖЕЛАНИЕ ЗНАТЬ ПРАВДУ:
ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИЧИНЫ
И СОЦИАЛЬНО-ДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ.
ИСТИННОСТЬ И ПРАВДОПОДОБИЕ:
ПОНИМАНИЕ СУБЪЕКТОМ
ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРАВДЫ.
ПРАВДИВОСТЬ И ЧЕСТНОСТЬ:
ЧЕРТЫ ХАРАКТЕРА И СОЦИАЛЬНЫЕ ФЕНОМЕНЫ.
САМООЦЕНКА ЧЕСТНОСТИ И СОГЛАСИЕ
СОВЕРШИТЬ НЕЧЕСТНЫЙ ПОСТУПОК
В КРИТИЧЕСКИХ ОБСТОЯТЕЛЬСТВАХ.
ОТ ПРАВДЫ К ЛЖИ: КЛАССИФИКАЦИЯ
ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ПРИЗНАКОВ ИСТИННЫХ
И НЕИСТИННЫХ СООБЩЕНИЙ
В КОММУНИКАТИВНЫХ СИТУАЦИЯХ.
Заключение.
Литература.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Мне доставляет большое удовольствие представить читателям эту интересную и заставляющую думать книгу. Она содержит многосторонний анализ очень актуальной теперь психологической проблемы правды в ее понимании разными группами людей. Но сам автор книги не нуждается в таком представлении, поскольку на протяжении последних нескольких лет он быстро и заслуженно стал одним из наиболее известных и авторитетных психологов, признанных профессиональным сообществом нашей науки в качестве подлинных специалистов в области теории и экспериментатики.

Доктор психологических наук, профессор Виктор Владимирович Знаков во многом по-новому систематически разработал за эти годы старую проблематику понимания и начал поднимать ее на тот высокий уровень, на котором издавна и до сих пор находится тематически близкая к ней психология мышления субъекта. В нашей стране он является теперь, вероятно, главным специалистом в области психологии понимания. Более того, эту отрасль науки он удачно и умело конкретизировал применительно к междисциплинарной и, в частности, психологической проблеме правды в ее соотношении с истиной, ложью, заблуждением, обманом и т. д. Наверное, уже всем очевидно, что именно данная проблематика оказалась для России в XX веке едва ли не самой животрепещущей и даже трепетной. В нашей стране В. В. Знаков стал первым специалистом, который систематически и новаторски начал глубокие теоретико-экспериментальные исследования психологии правды в вышеуказанном контексте.

4

В предлагаемой читателям новой книге В. В. Знакова поднят и тщательно проанализирован огромный массив исторических, филологических, философских, психологических и т. д. данных, в которых многосложный, системный феномен правды объективно выступает во всей своей субъектности, т. е. прежде всего в бесконечном богатстве ценностно-смысловых ориентаций субъекта.

На протяжении XX столетия народ зафиксировал в русском языке следующие основные значения слова <правда>: 1) то, что соответствует действительности; истина; 2) то, что исполнено истины; правдивость; 3) справедливость, порядок, основанный на справедливости¹. В. В. Знаков последовательно и глубоко раскрывает эти и другие стороны правды, выявляя их сложные взаимозависимости. Естественно, что самое большое внимание он уделяет ее психологическому анализу – теоретическому и экспериментальному. Например, особенно важной и перспективной является разработанная им классификация психологических признаков правды и неправды.

В. В. Знаков справедливо отмечает, что в психологии проблема правды неразрывно связана с гносеологической проблемой истины. Исходя из этого, он считает, что правда есть категория психологии понимания, выражающая не только адекватность знаний о мире, но и их определенную ценность (отношение к ним, их смысл и т. д.).

Этот психологический подход к проблеме обобщенно выступает следующим образом. Окружающая нас действительность (люди, вещи, события и т. д.) так

¹ См. Большой толковый словарь русского языка. СПб., 1998. С. 951–952.

5

или иначе затрагивает потребности и интересы отражающего ее субъекта. <Поэтому психические процес-

сы, взятые в их конкретной целостности, – это процессы не только познавательные, но и <аффективные>^, эмоционально-волевые. Они выражают не только знание о явлениях, но и отношение к ним; в них отражаются не только сами явления, но и их значение для отражающего их субъекта, для его жизни и деятельности>^. Столь общая закономерность психики распространяется на всех людей, в том числе и на честных ученых, когда они ищут и раскрывают научную истину, являющуюся для них целью и смыслом творчества, а нередко и всей жизни. Тогда это частный случай правды, изучаемой В. В. Знаковым. Ученые, исследующие объективные закономерности действительности, всего сущего, в той или иной степени прогнозируют на их основе возможное, будущее, должное. Тем самым любая наука (особенно гуманитарно-общественная) так или иначе участвует в формировании нравственных ценностей и прежде всего оценок различных научных открытий, их применимости в реальной жизни больших масс людей и т. д. (например, биоэтика). Многие такие открытия (скажем, законов психического развития человека) сразу и непосредственно выступают как ценности.

Для людей – непрофессионалов в науке (а таких огромное большинство) практически значимые истины или их отдельные <зерна> становятся правдой и могут

" Понятие аффекта берется здесь в смысле не современной патопсихологии, а классической философии XVII-XVIII столетий (см., например, у Спинозы).

' Рубинштейн С. Л. Избранные философско-психологические труды. М., 1997, С. 171.

6

в той или иной степени как-то повлиять на их жизнь (именно эту сторону проблемы наиболее тщательно изучает В. В. Знаков). Тогда очень остро встает вопрос о взаимосвязи объективной истины и отношения к ней субъекта (т. е. правды). Для психологии субъекта здесь, на мой взгляд, очень важно преодолеть следующие две нежелательные крайности: 1) псевдообъективность и 2) субъективизм (не субъектность!).

В первом случае некоторые авторы полагают, что объективные закономерности (например, мышления) можно раскрыть лишь тогда, когда их изучают в отрыве от субъекта (например, субъекта исследуемого мышления). По их мнению, выявлять эти закономерности надо только на <моделях> искусственного интеллекта, отделенных от субъекта, ибо якобы лишь элиминация последнего и вообще всего субъективного (т. е. принадлежащего субъекту) позволяет раскрывать подлинно объективную сущность реальности. Иначе говоря, здесь объективное и субъективное полностью исключают друг друга, т. е. объективность истины достигается не в процессе и в результате взаимодействия познающего субъекта с познаваемым объектом (в данном случае с субъектом изучаемого мышления), а на путях <аннигиляции> этого второго, познаваемого, субъекта в отрыве от него. А некоторые философы во имя такой псевдообъективности отрывают истину в конеч-

ном счете также и от познающего субъекта, называя ее вовсе бессубъектной.

Противоположная крайность – субъективизм – представляет собой отрыв не от субъекта, а, напротив, от объекта. Я имею в виду хорошо известную в психологии традиционную трактовку значения и смысла. Здесь под значением понимается объективное отражение события, предмета и т. д. (ср. с истиной), а под

7

смыслом – привнесение субъективных аспектов значения (ср. с правдой). Иначе говоря, содержание смысла <вычерпывается> не из объекта, а привносится со стороны (познающим, переживающим субъектом)^. Как мы уже видели, человек всегда относится к кому-то и к чему-то в силу своих потребностей, интересов и т. д. Отсюда эмоции, смыслы, значимость и др. На мой взгляд, отрыв познания – переживания – чувств – стремлений и т. д. от объекта проявляется в той точке зрения, согласно которой объективно одно и то же содержание якобы переживается в субъективной форме разных смыслов. Иначе говоря, объект становится как бы инвариантным и, значит, нейтральным по отношению к смыслу, т. е. перестает участвовать в процессе его детерминации. А ведь такая детерминация возникает и формируется только в ходе непрерывного взаимодействия человека с миром (в частности, субъекта с объектом). Чтобы избежать индетерминизма, здесь необходимо учесть, что различные смыслы (правды), бесспорно, имеют место у разных субъектов или у одного субъекта в разное время, но в этих смыслах переживается соответственно разное содержание, т. е. с помощью анализа через синтез в объекте выявляются хотя бы частично иные стороны, свойства, качества и т. д. Например, социальные представления (в трактовке С. Московичи) можно, на мой взгляд, рассматривать как сложное соотношение истины и правды (конечно, с учетом общности и различия между ментальностью западно-европейцев и россиян)^.

•* Подробнее об этом см., например: Мышление: процесс, деятельность, общение, М., 1982. С. 35–37.

° Подробнее см.: Российский менталитет. М., 1997; Психологическая наука в России XX столетия. М., 1997.

8

Ясно, что некоторые из этих моих комментариев и <заметок на полях> данной очень интересной книги носят дискуссионный характер. Это и означает, что богатая мыслями работа В. В. Знакова закономерно стимулирует мышление, обсуждение, дискуссии вокруг поднятых им важных и острых проблем.

Заканчивая <презентацию> новой и во многом новаторской книги В. В. Знакова, хотел бы выразить уверенность в том, что это его теоретико-экспериментальное исследование существенно расширяет и углубляет всю психологию понимания субъектом правды, а потому привлечет внимание многих психологов к дальнейшей разработке столь насущной проблемы. Надеюсь, что

уже в ближайшем будущем в словниках русскоязычных психологических словарей, а затем и энциклопедии появится пока еще отсутствующий термин <правда> (но в <Современном философском словаре>, М., 1998, этот термин уже раскрывается в специальной статье).

Психология понимания правды исследует субъект с новой, нередко очень неожиданной стороны и тем самым делает более содержательным психологический образ человека в его реальной повседневной жизни. В представляемой книге В. В. Знакова много правды о правде. Так в добрый путь, дорогой читатель!

Член-корреспондент
Российской Академии наук,
директор Института психологии РАН
А. В. Брушлинский

12 ноября 1998 г.
ВВЕДЕНИЕ

В предлагаемой вниманию читателя книге проблемы правды и лжи рассматриваются с позиций психологии понимания. Это означает, что в ней главным образом обсуждается не столько то, как люди распознают правду в общении (хотя эта сторона проблемы тоже не оставлена без внимания), сколько то, как они понимают названный феномен. Осуществляя научный анализ содержания правдивых сообщений, психолог должен различать две стороны проблемы: как люди понимают названный феномен и как они ведут себя: часто ли в общении говорят правду или неправду, ложь и обман. В психологии понимания проблема ставится иначе, чем в поведенческой психологии: исследователей интересуют прежде всего интенциональные аспекты понимания правды, а также когнитивная и моральная оценки сходства и различия содержания истины и правды, неправды, лжи и обмана. Поведенческие аспекты названных феноменов при таком ракурсе рассмотрения проблемы оказываются менее существенными.

В современной психологии проблема понимания правды, например правдивого высказывания о каком-то поступке человека, не сводится к кантовскому анализу соотношения сознания субъекта, высказывающего суждение, с долгом, априорными моральными нормами. В социальном познании правдивыми считаются только такие сообщения о поведении людей, в которых отражены все три основные составляющие любого поступка – действие, его цель и внешние условия, обстоятельства, в которых человек что-

10

то сделал (или вынужден был сделать). Даже западные ученые, воспитанные на кантовской традиции уважения к честности и правдивости в личных и общественных отношениях, признают, что иногда человек попадает в ситуации, в которых внешние обстоятельства сильнее внутреннего морального категорического императива.

Современный научный анализ психологических

механизмов понимания правды включает не только установление связи между суждением и отраженной в нем действительностью. Для психолога не менее важно выявить цель говорящего, установить степень осознания им намерения выразить определенную этическую позицию, отражающую его отношение к человеку или людям, о которых идет речь в высказывании. При этом необходимо различать истинное содержание высказывания (то есть адекватное отражение в высказывании действительности) и субъективное отражение побуждений, мотивации говорить правду или ложь в коммуникативной ситуации. Как показывают психологические исследования, субъективное отражение своей цели и степени искренности может сильно зависеть от отрицания, вытеснения, рационализации – защитных механизмов личности, в разной степени осознаваемых мужчинами и женщинами.

Однако основное содержание этой книги представляют результаты психологических исследований, выполненных в течение последних восьми лет. Надеюсь, они будут интересны не только психологам, но и философам, историкам, специалистам в области культурологии, а также другим категориям читателей.

<ИСТИНА> И <ПРАВДА> В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ И ХРИСТИАНСТВЕ.

В последние годы в гуманитарных науках наблюдается повышенный интерес к проблеме соотношения истины и правды. Интерес к указанной проблеме отражает стремление ученых осмыслить глубинные основания жизни человека и понять причины перемен, происходящих в современном мире в целом и российском обществе в частности. Вопрос <что есть истина?>, заданный Понтием Пилатом Иисусу Христу, относится к самой сути человеческого бытия. Неудивительно, что он представляет собой фундаментальную проблему теории познания, привлекающую пристальное внимание ученых самых разных специальностей.

Исторический контекст проблемы. Обращение к истории, в том числе истории христианской религии, способствует получению интересных результатов во многих областях современного человекознания. Однако при анализе соотношения содержания, объема, контекстов употребления понятий <истина> и <правда> такой ход мысли имеет особый смысл. Дело в том, что различие указанных понятий, с трудом прокладываемое путь к умам современных ученых, отчетливо прослеживается еще в трудах древнегреческих авторов и в Новом Завете [Theological Dictionary..., 1983].

В древнегреческом языке слово <истина> (aletheia) буквально обозначает <не скрытое> [Древнегреческо-русский словарь, 1958]. Оно указывает на событие, реальный факт, который можно наблюдать, обозначить и описать с помощью слов. Факт (собы-

тие) раскрывается, обнаруживается людьми или сам <обнаруживает себя>, хотя и может подвергаться искажению и замалчиванию. В двухтомном древнегреческо-русском словаре И. Х. Дворецкого слово *aletheia* переводится следующим образом:

- 1) истина, правда (например, рассказывать всю правду, быть истинным, в действительности);
- 2) действительность, подлинность;
- 3) истинность, верность (например, истинность снов и сбывшегося пророчества);
- 4) правдивость, прямота, искренность;
- 5) <истина> (сапфировое украшение, которое, как символ истинности их учения, носили жрецы в Египте) [Древнегреческо-русский словарь, 1958, т. 1, с. 77-78].

Наиболее частые противопоставления *altheia* - *pseudos* (обман) и *doxa* (молва, мнение, представление, видимость). Они замещают и искажают истину.

Следовательно, в древнегреческом языке под словом истина (*aletheia*) понималась реальность, реальное положение вещей, соответствие сказанного действительности. Слово *aletheia*, в отличие от слова *dikaiosyne* (правда), не может описывать человеческие качества. В древнегреческом языке истина мыслится как нечто видимое, что необходимо исследовать. При таком ее понимании правомерен вопрос: можно ли постичь (буквально - взять, схватить) истину. В юридической языковой практике истина понимается как реальность, реальные факты, события, в противоположность многочисленным субъективным описаниям в свидетельских показаниях. В исторических трудах истина также указывает на реальный ход событий и противопоставляется молве и мифам.

13

В античной философии также используется это противопоставление, характерное для греческого мышления и мировоззрения. Так, по свидетельству Диогена Лаэртского, Парменид <разделил философию на две - философию истины и философию мнения. Поэтому он и говорит в одном месте... Все тебе должно уведать: Истины твердое сердце в круге ее совершенном, Мнение смертного люда, В котором нет истинной правды> [Диоген Лаэртский, 1979, с. 371]. Только сущее, умопостигаемое, говорил Парменид, может считаться истиной в отличие от становящегося, чувственного, <того, что кажется сущим> и о чем существует не истина, а мнения [Фрагменты..., 1989, ч. 1, с. 186]. Парменид, как и многие античные философы, например Диоген, под истиной понимает подлинное бытие в отличие от преходящих, <внешних> событий. Так, для Платона истина (*aletheia*) - мир вечных и неизменных идей. подлинная реальность в отличие от *eidolon* (отражение, видимость, кажимость). Такой подлинной реальностью являет-

ся только божественное. Знание истины, причастность к вечному, к абсолютной реальности – благо для человека, а <...заблуждающуюся душу должно считать безобразною и несоразмерною> [Платон, 1993, с. 291]. Душа, познавшая хоть крупицу истины, будет благополучной и становится спутницей бога [там же, с. 157].

Аристотель рассматривает истину в основном как соответствие высказывания действительности. <Ведь ложное и истинное, – утверждает он, – не находится в вещах, так, чтобы благо, например, было истинным, а зло непременно ложным, а имеются в (рассуждающей) мысли...> [Аристотель, 1976, т. 1, с. 186]. Аристотель рассматривал истинность не как

14

свойство вещей, а как свойство мыслей. Согласно его определению, истина есть такое знание, которое соответствует действительности. С тех пор классическую теорию истины, основанную на этом определении, называют теорией соответствия (корреспондентной теорией истины). Если Платон и Аристотель еще формально употребляют слово <истина> для обозначения того, что соответствует действительности, то у гностиков, неоплатоников прилагательное <истинный> начинает пониматься только как <вечный, божественный> [The Interpreters Bible, 1990, v. 2, с. 240].

Таким образом, основное для предшествующих этапов значение (действительный, подлинный) становится производным от более позднего (божественный). Человек обладает истиной настолько, насколько он близок к божеству, видит вечный, божественный смысл происходящего [The Interpreters Bible, v. 9, с. 1722].

Для людей, знающих историю, не покажется странным тот факт. что описанные выше значения истины очень близки к христианскому их пониманию. Греческий язык Нового Завета не является полностью тождественным классическому древнегреческому языку. Ключевые понятия Нового Завета необходимо рассматривать не только в системе греческого языка, но и античной культуры, философии, миропонимания.

В языке Нового Завета слово <истина> употребляется в следующих значениях:

1. Истина – то, что обладает верностью и силой. Истина понимается как норма, подлинное и надежное. В этом ветхозаветном смысле слово <истина> употребляется в послании апостола Павла к Ефессянам, 4:21, а также в послании апостола Павла к Галатам, 2:5; 2:14.

15

2. Истина – то, на что человек может положиться. В значении верности, доверия. Божественная истина здесь является синонимом Его верности (pistis).

3. Истина как реальное положение дел, такое,

как оно само являет себя (Первое послание апостола Иоанна, 3:18).

4. Истина как истинность утверждения (см. Евангелие от Марка, 14:70, или Деяния апостолов, 26:25).

5. Истина как истинное учение, вера. Именно в этом смысле праведные названы <детьми истины>, а апостол Павел называет Евангелие истиной и часто замещает одно понятие другим (Второе послание апостола Павла к Коринфянам, 4:2). Во втором послании апостола Павла к Фессалоникийцам, 2:10-12 слово истина понимается как христианское откровение, доктрина, в противоположность учению антихриста, а во втором послании апостола Петра, 1:12, истина обозначает просто христианство.

6. Истина как божественная реальность, откровение. Это значение слова *aletheia* в основном употребляется в Евангелии и посланиях апостола Иоанна, создавшего свой, индивидуальный язык для описания жизни Иисуса Христа. Корпус текстов апостола Иоанна отличается от других текстов Нового Завета и по содержанию, и по способам изложения. Это самая богословская часть Нового Завета. Понимание истины как Иисуса Христа, воплощающего Божественную природу, Божественное Откровение, положило начало христианской теологии и мистике.

В состав значений новозаветного слова <истина> *aletheia* входят древнегреческие, ветхозаветные и собственно новозаветные значения, которые можно назвать специфическими для христианства (исти-

16

на как истинное учение, христианство; истина как божественная реальность, откровение). Уже в более поздних, в том числе в современных христианских текстах, вне зависимости от того, к какому вероисповеданию принадлежат их авторы, слово <истина> понимается, в основном, как <истинное учение> или <божественная реальность>. На эту специфику понимания истины в Новом Завете и в христианстве опираются авторы большого числа современных апологетических сочинений, совершая зачастую осознанную или неосознанную подмену понятий. Сначала слово <истина> употребляется в традиционном для европейской культуры и науки <греческом> смысле как <реальное положение дел – так, как оно само являет себя> или <истинность утверждения>. Затем происходит переход в другую плоскость рассуждения, и под тем же словом <истина> начинает подразумеваться <истинное учение> или <божественная реальность>. Однако надо иметь в виду, что термин <реальность> при этом употребляется совсем в ином смысле, чем обычно имеют в виду ученые-материалисты, то есть природное и социальное бытие. Реальностью <истинное учение> является для человека лишь потому, что имеет для него экзистенциальный смысл. Это духовная реальность, отличная от реальности материального мира.

Вот, например, каким образом описанная выше динамика изменения понимания истины отражена в словаре библейского богословия: <В обычной речи истинными называются такие мысли и слова, которые соответствуют действительности, или же сама действительность, раскрывающаяся, становящаяся явной, очевидной уму (истинный, не скрытый). Таково умозрительное представление греков, которое обыч-

17

но разделяется и нами. Библейское понятие истины – иное, так как оно основано на определенном религиозном опыте, на опыте встречи с Богом. Оно подверглось, однако, значительной эволюции: тогда как в Ветхом Завете под истиной понималась прежде всего верность Союзу – Завету, в Новом Завете она становится полнотой откровения, сосредоточенной на Христе> [Словарь библейского богословия, 1990, с. 478].

Итак, общим основанием, объединяющим древнегреческое и новозаветное понимание слова <истина>, можно считать идею <отражения реальности> (включая и реальность божественную), <реального положения дел>, того, что происходит вне человека и независимо от него. Человек может по-разному относиться к истине, руководствоваться ею, полагаться на нее, но в слове <истина> отсутствует элемент личной включенности человека в процесс ее создания и <осуществления>. Истина, особенно в новозаветном значении, несет этическую нагрузку, истина – это реально существующий атрибут Бога, добро. Вместе с тем надо учитывать, что это добро абсолютное, данное человеку <извне> и на все времена. Если рассматривать понятие истины в плоскости взаимоотношений людей с Богом, то можно сказать, что в Библии и христианстве выделяется три главных признака истинности: оправдание ожиданий человека, общезначимость религиозных догматов и динамичность, процессуальность религиозного переживания как <жизни в истине>.

По поводу первого признака Х. Кокс, ссылаясь на голландского теолога К. А. ван Персена, пишет об использовании слова <истина> в Ветхом Завете: <Это слово описывает нечто, на что можно положиться, что доказало свою надежность. Так говорят о вино-

18

градной лозе, которая оправдывает ожидания человека и осенью приносит плоды. Бог называется истинным (верным), так как Он делает именно то, что обещает сделать. Он освобождает рабов из плена и таким образом становится истинным, т. е. верным Своему народу. Осуществление ожидаемого – мерило истинности> [Кокс, 1995, с. 79]. Для верующих истина – это не только то, что соответствует действительности (существованию Бога), но и не вызывает сомнений, не требует доказательств.

Обратимся к второму признаку истинности. Известно, что в русской культуре, как и многих других, имеет глубокие корни понятие православной хри-

стианской истины. Однако в этом случае изменяется основание, по которому, например, библейские десять заповедей считаются вечными истинами. Познавательная истина представляет собой оценку объективности знания, его адекватности действительности. В основе религиозных истин лежит вера. В христианской религии вопрос о достоверности высказываний Христа не только не ставится, но расценивается верующими как богохульство: в божественных откровениях нельзя сомневаться, в них надо верить. То же можно сказать и об основных положениях Нового Завета. Например, трудно представить себе подлинно верующего христианина, который сомневается в истинности утверждения о непорочном зачатии Девы Марии. Почему же тогда многие религиозные догматы остались в истории человечества именно как истины? Потому, что с ними соглашались и продолжают в них верить многие миллионы людей. В христианстве отличительным признаком истинности положений Библии считается их общезначимость, не знающая национальных и исторических границ универсаль-

19

ность. Христианские истины подобны закону: они обладают надындивидуальным статусом и обязательны для всех верующих. Но с научной точки зрения любая религиозная истина – не более чем метафора, потому что догматы церкви основаны не на достоверном знании, а на мнениях, убеждениях, преданиях: <Церковь православная утверждает на предании, но на предании истины, а не на предании лжи> [Соловьев, 1989, т. 1, с. 54].

Третий признак религиозной истины – она приходит к верующему не через разум, а через чувства. <Детская непосредственность> переживания является залогом его истинности. Такая истина динамична, процессуальна и субъективно дана в переживании. В Новом Завете слово <истина> нередко встречается в таких сочетаниях, которые современному ученому кажутся логически и стилистически неправильными. Например, Иисус говорил, что он есть истина, а его последователи должны творить истину. Это тупо понять с точки зрения гносеологического и онтологического понимания истины как оценки адекватности или неадекватности воспроизведения объекта, предметного мира в знании. <Я есмь путь, истина и жизнь> (Ин, 4:6). <Что это значит? Это значит, что истина не носит интеллектуального и исключительно

познавательного характера, что ее нужно понимать целостно, она экзистенциальна. Это значит также, что истина не дается человеку в готовом виде, как вещьная, предметная реальность, что она приобретается путем и жизнью. Истина предполагает движение, устремленность в бесконечность> [Бердяев, 1996, с. 20]. И если теперь проинтерпретировать высказывание Иисуса Христа как выражение той действующей экзистенциальной истины, которая формируется, раз-

20

вивается и проявляется в религиозном переживании,

молитве, то становится понятней ее непохожесть на истину – результат научного познания.

В теоретическом плане богословский смысл упомянутых высказываний раскрывается в трудах крупнейшего теолога католической церкви Фомы Аквинского. Он развивал учение о двойственной истине, согласно которой истины разума могут противоречить истинам веры. Истины, полученные рациональным способом, возникают в результате нахождения согласованности между интеллектом и предметами, на познание которых он направлен. В <Сумме теологии> святой Фома писал: <Истинное, как было сказано, в своем исходном смысле находится в интеллекте. В самом деле, коль скоро всякий предмет может быть истинным постольку, поскольку имеет форму, соответствующую его природе, с необходимостью следует, что интеллект, поскольку он познает, истинен в меру того, насколько он имеет подобие познанного предмета, которое есть его форма, коль скоро он есть интеллект познающий. И потому истина определяется как согласованность между интеллектом и вещью. Отсюда познать эту согласованность означает познать истину> [Антология..., 1969, т. 1, ч. 2, с. 836]. Однако нельзя познать истину только с помощью разума: <Познание истины двояко: это либо познание через природу, либо познание через благодать. И то познание, которое происходит через благодать, в свою очередь двояко: первый вид познания исключительно умозрителен, как то, когда некоторому лицу открываются некоторые божественные тайны; другой же род познания связан с чувством и производит любовь к Богу. И последнее есть особое свойство дара мудрости> [там же, с. 843].

21

Таким образом, сопоставление трудов светских ученых и богословов показывает, что научные и религиозные истины не исключают, а взаимно дополняют друг друга. На это обращал внимание еще русский философ и психолог С. Л. Франк: <Истины, данные через чувство, и истины, данные через мышление, относясь к разным областям, не встречаются и потому и не сталкиваются между собой; и – что самое важное – даже само понятие истины имеет различный смысл в применении к каждой из этих областей. Религиозная правда не есть, подобно научной, интеллектуальное воспроизведение объекта; она есть жизнь в объекте, живое слияние с ним; и, как указано, сама противоположность между субъектом и объектом, образующая конституирующий признак теоретического познания, погашается в религиозном переживании; и потому последнее есть вообще не столько .танис. об пбъсктр, сколько пуждегтво с ним. переживание целостной субъективно-объективной правды> [Франк, 1994, с. 26].

Иные по отношению к понятию истины значения и контексты употребления обнаруживаются при лингвистическом и психологическом анализе содержания <правды>. Вдрсвнргр1".ческомя.!ыкс ^правда> (dikaiosyne) происходит от слова dike, являющегося ключевым понятием для греческой этики, юриспру-

денции, теологии и имеющего очень широкий спектр значений. Dike понималось как <право>, <справедливость> не только в юридическом и политическом смысле, но и как божественная справедливость, божественно установленный порядок на земле.

Слово dikaiosyne имеет в словаре Дворецкого следующие значения: справедливость, законность, праведность, правда, правосудие, судопроизводство [Древ-

22

негреческо-русский словарь, 1958, т. 1, с. 405]. Слово dikaiosyne выражает повинование, долженствование по отношению к Богу и людям, связь с обычаем, традицией. Первоначально оно описывает гражданские добродетели: соблюдение закона, выполнение своего гражданского долга. В юриспруденции это слово обозначает главнейший принцип законности - справедливость, соблюдение законов и юридических процедур.

В античной философии поднимался вопрос о происхождении правды. Стоики считали, что она <существует от природы, а не по установлению, равно как и закон и верный разум (так говорит Хрисипп в книге "О прекрасном")> [Диоген Лаэртский, 1979, с. 311]. Платон же считал, что правду творят люди. Правда, - писал он, - это <то, что пригодно сильнейшему> [Платон, 1971, с. 106], <то, что пригодно существующей власти> [там же, с. 107]. Правдивый человек, пишет Платон, занимается своим делом и не вмешивается в чужие [там же, с. 106]. Аристотель в <Никомаховой этике> определяет правду (dikaiosyne) как середину между тем, чтобы поступать несправедливо, и тем, чтобы терпеть несправедливое. Правда (dikaiosyne) состоит в обладании некоей серединой, однако не в том же смысле, что и прочие добродетели, потому что она принадлежит к середине, а неправда к крайностям [Аристотель, 1976, т. 4, с. 157].

Слово правда (dikaiosyne) воспринимается как часть важнейшей для греческого языка системы понятий, основанием которой является идея исконного, идущего от предков уклада жизни, устройства человеческого общества, отражающего божественный миропорядок, божественную справедливость. Понятие dikaiosyne обозначает справедливость, законность,

23

то, что соответствует божественной идее устройства общества. Оно употребляется в этике, юриспруденции, богословии, науке о политике. С помощью этого слова можно характеризовать человека умеренного, повинующегося законам, выполняющего свой гражданский долг, не противопоставляющего себя обществу, не <возвышающегося> над ним.

Понятие правды в Новом Завете в значительной мере ассимилировало ветхозаветные значения древнееврейского языка, на котором написан Ветхий Завет.

В древнееврейском языке слово <правда> было

многозначным и выражало идею последовательной работы Бога по созиданию на земле порядка, угодного Ему. По мнению И. Ш. Шифмана, <в основе ветхозаветных законов лежит представление о правде-справедливости. Вместе с милосердием, благополучием и истиной правда была, по мнению эпохи, мифологическим существом, порождаемым космическими первоэлементами и олицетворяющими вселенский миропорядок и всеобщую гармонию (Псалом 85:9-14). Она определяет и направляет действия Яхве, но она же должна быть основой и сущностью власти (прежде всего царской власти) и суда. Пятикнижие буквально переполнено увещаниями вершить правду и справедливость, особенно по отношению к социально слабым – сиротам, вдовам, беднякам, батракам, не полноправным "жильцам и поселенцам" (например, Второзаконие, 24:14-15; 17-22; Исход, 22:20-23; Левит, 19:32-37). Любое нарушение правды, т. е. отступление от мирового порядка, могло иметь далеко идущие катастрофические последствия для всего мироздания. В более узком плане оно угрожает стабильности общества и самому его существованию. Этим обусловлена беспощадная суровость наказаний:

24

как правило, это смерть, т. е. удаление преступника из мира живых в потусторонний мир> [Шифман, 1987, с. 130-131].

Однако существует и другая трактовка понятия <правда>. Особенностью понимания правды в древнееврейском языке, в отличие, например, от древнегреческого, является то, что значение этого понятия потенциально содержит в себе идею личных отношений, отношений между человеком и человеком или человеком и Богом. Человек праведен, если он отвечает определенным требованиям, которые накладывает на него общение с людьми или с Богом. Завет между человеком и Богом понимается именно как личные отношения, где Бог сам является законом, а не стоит над ним, праведность человека мыслится как личная верность договору, включенность каждого в отношения с Богом. Вообще в Библии понятие правды чаще употребляется в значении праведности, чем адекватности идеи действительности. Например, оставаясь на научной позиции классического понимания истины, можно сказать, что Бог солгал Адаму и Еве, предупредив их, чтобы они не ели яблок с дерева в центре Рая и не прикасались к ним, потому что могут умереть. Практический опыт убедил первых людей в том, что это неправда. Однако с такой оценкой Божественного наказа вряд ли согласятся верующие христиане: для них правда библейских притч и сказаний заключается не в соответствии последних действительности, а в праведности, согласии со словом Божиим. Для верующих все, что говорит Господь, – правда, которой должны следовать праведники. В этом смысле праведен и Бог. Бог праведен потому, что Он верен Завету со Своим народом, исполняет все обязательства, которые этот Завет на-

25

кладывает на Него. Правда Божия поднимает Его поработанный народ против завоевателей, проводит через множество опасностей к победе.

С понятием <правда> в древнееврейском языке соотнесены такие понятия, как верность, преданность, благодать, спасение. Связь между <правдой> и <спасением> основывается на завете между Богом и людьми. Бог верен и потому спасает человека. Он выполняет свою часть договора с человечеством, независимо от того, выполняют ли люди свою.

Соответственно в Новом, завете понятие <правда> употребляется в следующих значениях:

.1. Правда как справедливый суд и управление.

В Новом Завете слово *dikaiosyne* может означать справедливый суд, суд Божий, суд Христа над человечеством в конце времен (Деяния апостолов, 17:31; Откровение Иоанна Богослова, 19:11).

2. Правда как праведное, правильное поведение, правильное <хождение пред Богом>. Это наиболее частое для Нового Завета значение слова <правда>, означающее повиновение Божьей воле, подражание Христу, непорочность, праведность перед Божиим судом.

3. Правда как атрибут Бога. Такое понимание правды характерно для апостола Иакова (Послание апостола Иакова, 1:20). Правда, праведность воплощена в Боге. Человек в своей праведности может только подражать Богу, укореняться в Его праведности (Послание апостола Иакова, 2:23). Апостол Иаков протестует против мертвой праведности, которая только рассуждает о вере, но не воплощает ее в жизнь. Он подчеркивает связь между верой и поступками. Апостол Павел также понимает правду как Божественное свойство и на основании этого строит свою, оригинальную доктрину спасения и оправдания че-

26

ловека. Правда для него – сущность Бога. Правда понимается также как объект надежды и веры: свою правду Бог являет в спасении человека.

Следовательно, слово <правда>, в отличие от слова <истина>, нужно трактовать как осуществление, воплощение абсолюта, истины в жизни реальных людей. Не случайно, в классическом древнегреческом языке <правда> обозначала и справедливость, и законность, и судопроизводство как попытку создания или восстановления справедливости. Божественная правда в новозаветном понимании связана с идеей личных отношений Бога и людей, <совершающихся> в определенных действиях. Бог действует праведно, являя свое милосердие людям, а люди праведны, выполняя Божественные заповеди. Если слово <истина> относится скорее к миру вещей и событий, не включающих человека, безразличных к отношениям между людьми, то слово <правда> описывает социум. относится к сообществу людей.

Сегодня с любопытством и даже изрядной до-

лей изумления можно констатировать, что за последние две тысячи лет понимание соотношения содержания понятий <правда> и <истина> мало изменилось. Об этом свидетельствуют точки зрения современных ученых. Например, по мнению Н. Д. Арутюновой, категория <правда> дает истинностную оценку конкретным утверждениям о жизни людей, а <истина> – общим суждениям о Вселенной и религиозным представлениям о сущности мира [Арутюнова, 1992, с. 18]. Однако такую точку зрения отнюдь не все считают очевидной и общепринятой. В психологии наглядным свидетельством этого являются разногласия между взглядами К. Г. Юнга и Э. Фромма.

27

Юнг, возможно, сам того не осознавая, использовал идею истины в древнегреческом и новозаветном понимании. Он считал истиной факты, саму реальность, а не оценочное суждение человека о ней. И такой феноменологический подход, с его точки зрения, является наиболее адекватным для деятельности психолога. В работе <Психология и религия> он писал: <Истиной для этой психологии являются факты, а не суждения. Например, говоря о мотиве непорочного зачатия, психология интересуется исключительно фактом наличия такой идеи; ее не занимает вопрос об истинности или ложности этой идеи в любом ином смысле. С точки зрения психологии эта идея истинна ровно настолько, насколько она существует. Психологическое же существование субъективно лишь до тех пор, пока та или иная идея овладевает только одним индивидом, эта же идея становится объективной, когда принимается обществом путем consensus gentium. Данная точка зрения является общей для всех естественных наук. Психология подходит к идеям и другим продуктам сознания так же, как, например, зоология к различным видам животных. Слоны истинны, ибо существуют. Более того, он не является ни умозаключением, ни субъективным суждением творца, это – феномен> [Юнг, 1991, с. 132].

Следовательно, истиной в понимании Юнга является факт (<не скрытое>), а не суждения о нем. Его критерий различения субъективного и объективного (возникла ли какая-то идея только у одного человека или же она установлена обществом) мало чем отличается от религиозного. Например, для христиан <истинное учение>, <божественная реальность>, фактически являющиеся синонимами объек-

28

тивной истины, объективны именно вследствие их общепринятости и даже институциональной заданности.

Фромм использовал понятие истины в значении, содержательно более соответствующему категории <правда>, и не соглашался с точкой зрения Юнга: <Юнговское понятие истины несостоятельно. Он утверждает, что "истина – это факт, а не суждение о нем", что "слон является истинным, потому

что он существует". Но он забывает, что истина всегда и необходимо относится к суждению, а не к описанию феномена, который мы воспринимаем с помощью наших органов чувств и который мы обозначаем при помощи словесного символа. Юнг утверждает далее, что идея является "психологически истинной, поскольку она существует". Но идея "существует" независимо от того, является ли она иллюзией или основана на фактах. "Существование" идеи не делает ее "истинной" ни в каком смысле. Даже практиковавший психиатр не смог бы работать, если бы он не устанавливал истинности идеи, то есть ее связи с явлением, которое она описывает. Не сделав этого, он не смог бы выявить даже, с чем он имеет дело – с галлюцинацией или симптомом паранойи. Но подход Юнга несостоятелен не только с точки зрения психиатра, Юнг отстаивает релятивистские взгляды, которые только при поверхностном знакомстве кажутся более терпимыми по отношению к религии, чем взгляды Фрейда, но в действительности по самому своему духу противоположны таким религиям, как иудаизм, христианство и буддизм. Последние рассматривают стремление к истине как одну из самых главных добродетелей и важнейших обязанностей человека и утверждают, что их доктрины, будучи постигнуты либо через от-

29

кровение божие, либо при помощи лип^а силы разума, могут быть проверены на истинность» [Фромм, 1990, с. 231–232]. Очевидно, что Фромм придает истине значение правды, он понимает, что последняя более соответствует описанию психологии людей, социальных взаимодействий, а также индивидуальных отношений человека с Богом.

Итак, проведенное исследование выявило давние культурно-исторические традиции, глубокие корни современного понимания понятий <истина> и <правда>. Как и в древности, сегодня слово <истина> связывается в сознании людей с отражением реальности (в том числе для верующих – божественной реальности), т. е. того, что происходит вне человека и независимо от него. Однако это не означает, что возникновение и существование истины никак не связано с познающим мир субъектом. Напротив, истина как объективная категория определяется только посредством соотношения понятия с субъектом, бытия с сознанием. В процессе познания, взаимодействия объекта с объектом гносеологическая истина постепенно превращается для него в психологическую правду. Это происходит вследствие конкретизации, индивидуального осмысления истины, включения ее в контекст личностного знания. Современные психологические исследования не отрицают античного и христианского понимания правды, а наполняют его конкретным содержанием. Ранее оно было не выявленным, скрытым различными социальными, культурными, религиозными контекстами от взоров ученых – как верующих, так и неверующих. Благодаря размышлениям и экспериментам психологов постепенно становится все яснее и яснее, почему истина понимается и субъективно переживается как правда.

Таковы универсальные и интернациональные представления о сущности истины и правды, выраженные в христианстве и нашедшие отражение в науке. Вместе с тем, не отрицая универсальности и общезначимости этих представлений, современным ученым надо знать, что в разных странах и частях света люди неодинаково понимают содержание и смысл понятий <истина> и <правда>.

РУССКИЕ И ЗАПАДНЫЕ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ В ПОНИМАНИИ ИСТИНЫ И ПРАВДЫ.

Согласно традициям русской науки и культуры, поиски истины в делах общественных, в отношениях между людьми неотделимы от представлений о добре и зле. В нашем отечестве истина всегда рассматривалась не только с познавательной, но и с моральной точек зрения. В основе такой позиции лежит убеждение русских мыслителей в том, что истина и правда – это категории не формальной логики, а нравственной философии. В логике высказывание, утверждение или мнение считается истинным, если и только если оно соответствует фактам. Российскую интеллигенцию, вечно занятую решением <проклятых> вопросов, поисками гармонии в окружающей социальной действительности, в таком определении истины не устраивает ограничение <и только если>. Причина заключается в том, что российское национальное самосознание исторически формировалось на основе представления о том,

что истинное отражение действительности принципиально не может быть ограничено фактами. Если истина не связана с добром (в частности, справедливостью), то это ущербная истина и даже, может быть, вообще не истина.

Западные мыслители иначе оценивают соотношение истины, добра и красоты. Философы анализируют указанное соотношение в контексте сопоставления разума, познания и ценностей. Вот как видят эту проблему западные ученые, в частности Бертран Рассел: <Наука не решает вопроса о ценностях, но происходит это потому, что такого рода вопрос вообще не решается с помощью интеллекта. Ценность не имеет отношения к истине или лжи> [Рассел, 1987, с. 206]. Наиболее прозорливые представители западной цивилизации вынуждены признать, что живут в условиях конфликта этических, эстетических и познавательных ценностей. М. Вебер в докладе, обращенном к молодежи, констатирует: <Мы знаем также, что прекрасное может не быть добрым и даже оно прекрасно именно потому, что не добро, – это нам известно со времен Ницше, а еще ранее вы найдете это в "Цветках зла" – так Бодлер назвал томик своих стихов. И уже ходячей мудростью является то, что истинное может не быть прекрасным и что нечто истинно лишь постольку, поскольку оно не прекрасно, не священо и не добро> [Вебер, 1991, с. 142]. Еще

раньше Ф. Ницше, упоминая Вольтера, писал о том, что <Истина, искание истины чего-нибудь да стоит, и когда человек при этом поступает слишком по-человечески, - "il lie cherche ie vrai que ie bieii" (он ищет истину только для того, чтобы делать добро), - то держу пари, что он не найдет ничего!> [Ницше, 1990, с. 184].

32

Как диссонанс и контраст по отношению к вышеизложенному воспринимаются высказывания самобытного русского мыслителя Н. Ф. Федорова, развивавшего учение о триединстве истины, добра (блага) и красоты (прекрасного): <При отвлечении от знания нравственного начала знание не может оставаться даже и чистым... Знание, отвлеченное от художественного, от прекрасного, будет чистым, мертвым. Художественное, отвлеченное от нравственного, обратится в промышленность... Отвлеченное от нравственного, художественное не может быть даже искусством для искусства: прекрасное, отделенное от нравственного, будет чувственной красотой, которая создает общество полового подбора... Если же отделить от прекрасного истинное, то получится обман, оболъщение. Благо, отделенное от прекрасного, будет страданием, а не блаженством; отделенное от прекрасного, благо не может быть даже мертвым, бездуптным аскетизмом: благо же без знания, невежественное благо...> [Федоров, 1982, с. 460]. В унисон с размышлениями Федорова звучат высказывания Н. И. Надеждина: в статье <Литературные опасения за будущий год> (1828 г.) он риторически спрашивает: <Что значит красота как не истина, растворенная добротой? о П далее: <и.) яшш> с неудобомыслимо без отношения к существенным потребностям духа нашего: истинному и доброму> [пит. по: Столович, 1994, с. 312].

Утверждение о дихотомии истины и добра совершенно неприемлемо для русского склада ума. При анализе общественных явлений поиск рафинированной познавательной истины у нас считается занятием бессмысленным: таким путем нельзя прийти к раскрытию свойств изучаемого социального объекта,

33

но можно стать жертвой собственных заблуждений и иллюзий. <Русские не допускают, что истина может быть открыта чисто интеллектуальным, рассудочным путем, что истина есть лишь суждение. И никакая гносеология, никакая методология не в силах, по видимому, поколебать того дорационального убеждения русских, что постижение сущего дается лишь цельной жизни духа, лишь полноте жизни> [Лосев, 1991, с. 210].

Русское понимание соотношения истины, добра и красоты прямо противоположно западному. Например, В. С. Соловьев говорил, что общей основой истины и красоты является любовь человека по отношению к другим людям. Он писал: <Благо есть единство всего или всех, т. е. любовь как желаемое, т. е.

как любимое, – следовательно, здесь мы имеем любовь в особенном и преимущественном смысле как идею идей: это есть единство существенное. Истина есть та же любовь, т. е. единство всего, но уже как объективно представляемое это есть единство идеальное. Наконец, красота есть та же любовь (т. е. единство всех), но как проявленная или осязаемая: это есть единство реальное» [Соловьев, 1989, т. 2. с. 104]. Аналогичную мысль высказывал Л. Н. Толстой в <Исповеди>: <Я говорил себе, что божеская истина не может быть доступна одному человеку, она открывается только всей совокупности людей, соединенных любовью. Для того чтобы постигнуть истину, надо не разделяться; а для того чтобы не разделяться, надо любить и примиряться с тем, с чем не согласен. Истина откроется любви, и потому, если ты не подчиняешься обрядам церкви, ты нарушаешь любовь; а нарушая любовь, ты лишаешься возможности познать истину» [Толстой, 1996, с. 275].

34

Представление о неразрывной связи истины и любви отражает не только историю русской культуры, но и ее современность. Подтверждением этого утверждения может служить, например, мнение известного кинорежиссера Никиты Михалкова, которое он высказал в 1997 г. в США при вручении ему премии <Оскар> и неоднократно повторял в различных интервью: <Правда, сказанная без любви, есть ложь>. Иногда он поясняет эту мысль: <Потому что отсутствие в России законов и желания их исполнять можно компенсировать только любовью> (из ответов на вопросы корреспондентов радио <Свобода> 20 июля 1998 г.). Что касается законов, то без их существования трудно себе представить западную культуру, в то время как в России до сих пор живет убеждение, что правда может быть равноценным заменителем любых законов: <Коли бы все жили по правде – и законов не надо. Или еще: по исконным русским представлениям истина не может быть найдена голосованием, большинство не обязательно лучше видит её. (А по особенностям массовой психологии, скажем – часто и хуже.) И когда для важных решений собирались представители земли ("Земские Соборы"), на них не бывало голосований: истина искалась путём долгих взаимных убеждений – и определялась конечным общим согласием. И такое решение Собора юридически не было обязательно для царя, – но морально неизбежно» [Солженицын, 1995, с. 374-375].

Интересный парадокс заключается в том, что в западной культуре вера в Бога способствует формированию в общественном и индивидуальном сознании представления о значимости, познавательной и моральной ценности истины. На это обстоятельство

35

указывал во введении в психологию этики Э. Фромм: <Сила монотеистических религий Запада, так же как и великих религий Индии и Китая, заключалась в их отношении к истине и в том, что они провозгла-

сили свою веру истинной. Хотя такое убеждение часто бывало причиной фанатической нетерпимости, в то же время в сознание как последователей, так и противников этих религий внедрялось уважение к истине» [Фромм, 1990, с. 20]. И таким уважительным отношением к истине характеризуются многие представители западного мира. Одним из них был З. Фрейд, отличавшийся страстным стремлением к истине и бескомпромиссной верой в разум. Для Фрейда достойной и непререкаемой мечтой был образ человечества, поднимающегося над животными ограничениями своей природы. И как иронию судьбы следует воспринимать тот факт, что именно благодаря работам Фрейда человечество сегодня уже не может так безоговорочно присоединиться к его вере в примат разума.

Религиозно-нравственная рефлексия русских мыслителей, как правило, приводит их к прямо противоположному выводу, то есть к представлению о несовместимости научной истины и христианской морали. Неизбежным следствием этого оказывается и отрицание житейской ценности истины, противопоставление ее духовно-нравственным и социальным идеалам. Например, Н. А. Бердяев писал: «С русской интеллигенцией в силу исторического ее положения случилось вот какого рода несчастье: .чобовь к уравнительной справедливости, к обществу.нному добру, к народному благу парали-ювала любовь к истине, почти что уничтожила интерес к истине. А философия есть школа любви к истине, прежде

36

всего к истине. Интеллигенция не могла бескорыстно отнестись к философии, потому что корыстно относилась к самой истине, требовала от истины, чтобы она стала орудием общественного переворота, народного благополучия, людского счастья. Она шла на соблазн великого инквизитора, который требовал отказа от истины во имя счастья людей. Основное моральное суждение интеллигенции укладывается в формулу: да стинет истина, если от гибели ее народу будет лучше житься, если люди будут счастливее, долой истину, если она стоит на пути заветного клича "долой самодержавие"» [Бердяев, 1990, с. 12].

Истоки «пренебрежительного» отношения русских к безличной объективной истине, как это ни парадоксально, тоже восходят к традиции христианской религии. Согласно последней. Бог есть воплощение правды, основанной не только на соответствии высказываний фактам, действительности, но прежде всего на справедливости по отношению к человеку и человечеству. Проблема противопоставления истины и Христа с пронзительной остротой выражена Достоевским (в частности, в письме к Н. Д. Фонвизиной, в «Записной тетради» за 1880-1881 гг.). Русские так решают эту проблему: «Но не вы ли говорили мне, что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христом, нежели с истиной?» [Достоевский, 1990, с. 256]. Достоевский неоднократно отмечал, что когда русский человек вынужден выби-

рать между истиной и справедливостью, то он скорее предпочтет ложь, чем несправедливость. Например, один из героев <Преступления и наказания> говорит: <...вранье всегда простить можно; вранье дело милое, потому что к правде ведет> [Достоевский, 1971,

37

с. 126]. Подчеркну: не к истине, а к правде, потому что для русского народа <Правда -- от Бога, а истина -- от ума>. Таким образом, типично русское решение проблемы в критических ситуациях (когда человек вынужден сделать однозначный выбор) состоит в безоговорочном предпочтении ценностей христианской морали.

Одна причина <неуважительного> отношения россиян к истине заключается в ее <приземленности>, чересчур явной связи с очевидными фактами. Достоевский в иронической статье <Нечто о вранье> сетовал на то, что <мы, русские, прежде всего боимся истины, то есть и не боимся, если хотите, а постоянно считаем истину чем-то уж слишком для нас скучным и прозаичным, недостаточно поэтичным, слишком обыкновенным и тем самым, избегая ее постоянно, сделали ее наконец одною из самых необыкновенных и редких вещей в нашем русском мире> [Достоевский. 1989. с. 30].

Другая причина <отстояния>, дистанцирования человека от истины прямо противоположна по направлению оси <Земля-Человек-Небо>: истина -- не отражение земной жизни, а, наоборот, возвышающий свет духа. Неверие простых людей в возможность обладания истиной обуславливалось осознанием ими наличия у себя человеческих слабостей, мешающих понять истину в образе добра и блага. Такой вывод следует, например, из труда С. В. Максимова, изучавшего культурное наследие русского народа, отраженное в языке. Он так описывал суть обсуждаемого понятия: <Истина -- "все, что есть", что справедливо, верно и точно, является достоинством человеческого разума, или, как говорится, истина о/11 .iPM.'lu, в смысле правдивости и правоты, п правда

38

с небес, как дар благодетели. По объяснению В. И. Даля, истина относится к уму и разуму, а добро или благо -- к любви, нраву и воле. Благо во образе, как в форме, доступной пониманию, есть истина. Свет плоти -- солнце, свет духа -- истина. Истина же во образе, на деле, во благе и есть правда, как правосудие и сама справедливость, суд по правде. По псалтырю "истина от земли воссия, а правда с небесе притече". Истина присуща только богам (ее-то и не знал Пилат и громогласно просил объяснения); стремиться к истине -- значит желать быть добродетельным. Вот почему она встречается так редко> [Крылатые слова..., 1955, с. 160-161].

Не уподобляясь ученым филологам и философам, не анализируя тонкие различия между истиной и правдой, наш народ давно интуитивно понял

различия между ними и отдал предпочтение правде. В реальных жизненных ситуациях мы обычно ориентируемся на субъективно-личностную правду, отвергая безличную объективную истину. Характерная особенность нашего национального самосознания состоит в том, что русские люди всегда с определенной долей недоверия относились к истине, одновременно исповедуя культ правды. Как свидетельствует отечественная история, стремление к правде (но не к истине) является отличительной чертой русского национального характера. Эта черта нашла яркое воплощение в пьесах А. Н. Островского. Его герои нередко отправляются <искать правду>, но чаще всего приходят к отрицанию житейской ценности истины и признают: <Правда хорошо, а счастье лучше>.

Слово <правда> занимает в русской культуре особое место, и свидетельств тому в отечественной истории более чем достаточно. Русской Правдой на-

39

зывался первый свод законов древней Киевской Руси, отражающий коллективные представления наших предков о справедливом государственном устройстве. Много веков спустя так же был назван конституционный проект главы Южного общества декабристов П. И. Пестеля. Ф. М. Достоевский, собираясь выпускать литературный журнал, писал в письме к брату: <Что же касается до названия "Правда", то оно, по-моему, превосходно, удивительно и можно чести приписать выдумку названия. Это прямо в точку. И мысль наиболее подходящую заключает, и к обстоятельствам идет, а главное - в нем есть некоторая наивность, вера...> [Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников, 1990, с. 465] (которая, по мнению писателя, была характерна для умонастроения российского общества середины XIX в.).

Чуть позднее, в конце столетия, был опубликован трактат русского философа Н. К. Михайловского <Письма о правде и неправде>. Он писал: <Ведь и по-русски совесть и сознание, в сущности, одно и то же слово. Но по-русски есть и еще более яркий пример совпадения разных понятий истины и справедливости в одном слове "правда". Можно по этому случаю сказать: как скуден, как жалок дух русского народа, не выработавший разных слов для понятий истины и справедливости! Но можно также сказать: как велик дух русского народа, уразумевший родственность истины и справедливости, самым языком свидетельствующий, что для него справедливость есть только отражение истины в мире практическом, а истина - только отражение справедливости в области теории; что истина и справедливость не могут противоречить друг другу!> [Михайловский, 1897, с. 384]. В том же трактате Михайловский писал:

40

<Везде, где есть место обеим половинам единой Правды, то есть во всех делах, затрагивающих человека, как животное общественное, одной истины человеку мало - нужна еще справедливость. Он может пони-

мать ее узко, мелко, даже низко, но, по самой природе своей, не может от нее отказаться, и забытая, искусственно подавляемая половина Правды, без его ведома, даже против его воли, руководит им. Если ученый или художник напускает на себя комическую важность человека, ищущего в делах общественных только истины и анализирующего их с точки зрения химической, анатомической или какой там еще, так он, прежде всего, истины не найдет» [там же, с. 430].

Много размышлял на эту тему и другой философ •– Н. А. Бердяев. Для того чтобы более отчетливо представить разные смысловые оттенки правды, он употреблял понятия <правды-истины> и <правды-справедливости> СБердяев, 1990J. Он часто говорил: <Какое прекрасное русское слово "Правда" в его первоначальном народном смысле – нет однозначного слова на других языках. "Искать Правду" – значит искать одновременно высшую истину и высшую справедливость...> [Бердяев, 1991, с. 391].

Поиски правды на Руси всегда сопровождалась не столько редкими счастливыми ощущениями ее достижения, сколько преодолением множества трудностей и препятствий на этом пути. А уж применяемые государевыми людьми способы <допытывания> правды от простого человека оставили в русской истории совершенно особую, незабываемую страницу. В частности, недобрую славу в народной памяти заслужили так называемые московские правды – подлинная и подноготная. Происхождение выражения <подлинная правда> таково. Для получения правды-

41

вых сведений человека раздевали, подвешивали на дыбе, оставляли висеть полчаса и больше, а затем палач бил его по спине хлыстом или батоном – <длинником>. В это время истязаемый начинал говорить первые пыточные речи, то есть ту <подлинную правду>, понятнее которой потом неправильно и несправедливо перенесли на все, что называется настоящим и имеет вид истинного и безобманного. О подноготной правде С. В. Максимов пишет: <Осталась, между прочим, в народной памяти – "подноготная", та пытка, которою добивалась на суде, в самообманчивой простоте, никому неведомая и от всех скрытая правда, заветная и задушевная людская тайна. В старину думали, что она, несомненно, явится во всей наготе и простоте, когда палач начнет забивать под ногти на руках и ногах железные гвозди или деревянные клинушки, когда судья закричит и застрашает подозреваемого возгласом: "Не сказал подлинной – заставлю сказать всю подноготную!" Тогда пыточному закрепляли кисть руки в хомут, а пальцы в клещи, чтобы не могли они сложиться в кулак или не изловчилась бы дать наотмашь. По некоторым сведениям, в числе замысловатых инструментов пыток находились особого вида клещи, которыми нажимали ногти до такой боли, что человек приходил в состояние лгать на себя и, в личное избавление, рассказывать небылицы целыми повестями> [Крылатые слова..., 1955, с. 95].

В русской культуре существует еще один смысловой аспект выражения правды – <голая правда>. Эта та высказываемая прямо в глаза горькая правда, которая практически всегда, хотя и дает какое-то внутреннее удовлетворение говорящему, но, как правило, портит его отношения с окружающими и ослож-

42

няет жизнь среди людей. Может быть, для того у нас правда нередко является в свет прикрытая ложью (вспомним Достоевского: вранье дело милое, потому что к правде ведет), чтобы, по русскому выражению, не колоть глаз, не возбуждать ненависти. <Правда не так сладка людям, как плоды заблуждения и обманов, да притом же ее трудно проверить, а потому и народный совет: "с нагольной правдой в люди не кажись". Нагая правда, то есть прямая, без обиняков, не на миру стоит, а по миру ходит, то есть не властвует людьми, не начальствует над ними, а, истомившись, сама лжи покорилась. Всякий правду хвалит, ищет, любит, знает, да не всякий ее сказывает, в том убеждении, что и хороша святая правда, но в люди не годится. Пробовала правда спорить с кривдой, да свидетелей не стало, а стало так, что у всякого Павла оказалась своя правда, и все оттого самого, что она живет у Бога. Если хороша эта правд-матка. так не перед людьми, а все же только перед одним Богом> [Крылатые слова..., с. 161].

Нашему народу давно известно, что в его отечестве правда не облегчает, а, наоборот, затрудняет жизнь человека. Это нашло отражение в фольклоре, в частности в пословицах: <На правде далеко не уедешь: либо затянешься, либо надорвешься>; <Не говори правды в глаза, постыл будешь>; <Правду говорить – никому не угодить>. Но и неправда тяжким грузом ложится на совесть русского человека. Вот и получается, что <Правдой жить – от людей отбыть; неправдой жить – Бога прогневить> [Пословицы..., 1993]. Почему же, несмотря на все тяготы <жизня по правде>, русский человек тем не менее так страстно ее жаждет? Ответ прост: потому что правда объединяет его с другими людьми, приобщает к христианским и

43

общечеловеческим ценностям. Признание равного права каждого субъекта на правду тесно связано в русском национальном сознании с осуждением категорического неприятия чужой точки зрения, правды другого человека. <Всякое исключительное отстаивание своей личности, своей односторонней личной правды – есть грубое самозванство, есть подражание духу чуждому, иноземному. Всякое глумление над правдой только потому, что она не моя правда, есть оскорбление правды – вечной, общечеловеческой. Если русскому народу суждено получить значение в будущих судьбах человечества, то лишь как носителю великой истины взаимного дополнения духовных личностей, нравственного единения всех людей – превознесенных и униженных, знающих и только ищущих знания и правды> [Соловьев, 1989, т. 1, с. 288].

Русские традиции понимания правды, несомненно, существенно отличаются от западных. Для современного человека различия становятся особенно очевидными при сравнительном анализе взглядов двух выдающихся мыслителей и типичных представителей западной и русской культуры – Канта и В. С. Соловьева.

Сегодняшние представления ученых о сущности правды опираются на философские, религиозные и культурные традиции, уходящие корнями в античность II средневековья. В западной патристике отражение различий в содержании понятий истины и правды можно найти еще в творениях Блаженного Августина [Августин, 1991, с. 26], но в аналитически ясном виде они представлены в трудах гениального Канта. Он разделял теоретическое знание (результат познания того, что существует) и практическое – знание, <посредством которого я представляю себе,

44

что должно существовать> [Кант, 1964, с. 545–546]. Соответственно об истине он много размышлял в своей теории познания (вершиной которой является <Критика чистого разума> [Кант]), а правда, по Канту, – объект познания практического разума, предмет нравственной философии. Анализ проблем правды и правдивости посвящены многие страницы его этических сочинений [Кант, 1980; Кант 1995; Современные..., 1975; Вок, 1988].

Для Канта понимание правды – это проблема анализа не внутреннего мира говорящего (его установок, целей, знаний, ценностных ориентаций), а способ соотнесения любого правдивого высказывания с обязательным для каждого человека долгом, с априорными моральными нормами. Кант ищет прежде всего мотивационную сторону высказывания: что побуждает человека говорить правду. И он находит этот источник не в конкретном субъекте, а в априорных нормах нравственности, долге. Хотя такие нормы и называются моральными, по существу они имеют правовой характер. Канта интересует только одно: говорит человек правду, повинаясь исключительно долгу (и тогда и только тогда он поступает нравственно) или руководствуется иными мотивами. В последнем случае, как бы ни были благородны мотивы субъекта, его поведение не соответствует критериям нравственности.

Допустим, врач пожалеет безнадежно больного, постоянно думающего о том, чтобы его невыносимые страдания как можно скорее закончились. Доктор скажет больному правду: ему недолго осталось мучиться. По Канту, такой поступок не имеет ничего общего с правдивостью как чертой характера подлинно честного человека. Ведь поступок врача был продиктован

45

Его долгом, а состраданием, т. е. одной из человеческих <слабостей>. Кант ясно осознает, что поступок сам по себе совсем не плох, а может быть, даже и

хорош – но не следует выдавать его за моральный!

В кантовском понятии долга в концентрированном виде выражена идея необходимости ориентации каждого члена общества на нравственно общее (способность человека предъявлять к себе и другим одинаковые моральные требования), то есть на то, что принципиально отлично от <материи желания>. Оценка человеческой деятельности как нравственной или, наоборот, безнравственной не может основываться только на психологических побуждениях субъекта, потому что последние могут изменяться. В частности, человек сегодня может подавать милостыню из сострадания, а завтра по каким-то причинам возненавидеть всех нищих. Когда поступок совершается исключительно по склонности, без осознания субъектом долга или обязанности, то он не имеет нравственной цены. В этом случае, по Канту, поступок можно рассматривать как случайный психологический факт, не имеющий никакого всеобщего, объективного значения. Нравственными наши действия становятся только тогда, когда они основаны на разумном убеждении, уважении к нравственному долгу. Многим это покажется парадоксом, но если человек ненавидит нищего и, тем не менее, считая, что помогать сирым и убогим – обязанность каждого добродетельного христианина, подает ему милостыню, то он поступает нравственно.

В житейском смысле немецкий философ не был идеалистом: он ясно понимал, что в реальной жизни невозможно указать хотя бы на один поступок человека, *ipso facto* которого с уверенностью можно утверждать,

46

что его мотивация исключает какие-нибудь эмпирические побуждения, <материю желания>. Однако это обстоятельство ничуть не уменьшает объективного значения нравственного долга, так как он должен выражать не то, что бывает, а то, что должно быть. По Канту, моральные нормы предписывают следующему им человеку не цель, не конкретное содержание деятельности, а только определенную форму – форму всеобщей законосообразности. Вследствие этого для решения вопроса, принадлежит ли обсуждаемый поступок к числу нравственных или безнравственных, надо всегда смотреть, мог ли бы он стать всеобщим законом поведения человека в обществе. Если это окажется возможным, то он будет нравственным, в противном же случае – безнравственным.

Н. О. Лосский, анализируя взгляды Канта, пишет: <Примеры ... легко найти, рассматривая нарушения правила "не лги". Кант, сторонник ригористической морали, не допускает никаких исключений из этого правила, даже и взятого в его отвлеченной всеобщности. В статье "О мнимом праве лгать из любви к человеку", рассматривая вопрос даже и не с нравственной, а с правовой точки зрения, он говорит: "Правдивость в высказываниях, которых нельзя избежать, есть формальный долг человека в отношении к каждому человеку, хотя бы и могли возникнуть от нее вредные последствия для него и для других".

Этот долг Кант обосновывает указанием на то, что ложь подрывает доверие к высказываниям, а, следовательно, и ко всем правилам, основанным на договоре. Таким образом, по мнению Канта, даже и в том случае, когда убийца спрашивает, в нашем ли доме друг наш, которого он хочет убить, мы обязаны сказать правду» [Лосский. 1991, с. 189].

47

Многие философы, среди которых немало русских (см., например, [Введенский, 1995, с. 67]), критиковали немецкого мыслителя за то, что в его интерпретации нравственный закон оказывается чисто формальным – не зависимым от конкретного морального содержания поведения человека, а также моральных оценок его поступков, которые могут быть даны разными людьми. Однако обвинения Канта в ригоризме и формальном характере его этики нельзя признать справедливыми. Великий немецкий мыслитель отчетливо осознавал различия между моралью как формой сознания современного общества (несовершенного во многих отношениях) и нравственным статусом индивида, к достижению которого он призвал стремиться всех людей [Кант, 1995]. Он понимал также, что правдивое высказывание как моральный поступок субъекта нередко противоречит аморальной практике окружающей действительности. Но следование долгу – не рабское подчинение законам общества, а, наоборот, проявление собственной воли нравственно зрелого индивида, высшее проявление человеческой субъективности. На первый взгляд это может показаться парадоксом, но по Канту, «нравственная свобода личности состоит в осознании и выполнении долга» [Гулыга, 1977, с. 162].

Этические воззрения Канта с пониманием и сочувствием были восприняты многими западными мыслителями, например И. Г. Фихте, высоко оценивавшими роль права в частной жизни людей. Неудивительно, что в западной науке и культуре до сих пор распространен морально-правовой подход к пониманию семантического антипода правды – лжи. В противоположность этому для россиян практически во все исторические периоды более типичным было

48

субъективно нравственное понимание лжи. Соответственно в нашем отечестве преобладала иная точка зрения на понимание сущности правды [Михайловский, 1897]. Полнее и глубже других ее выразил «типичный и гениальный представитель русского способа мышления» [Лосев, 1991, с. 212] В. С. Соловьев.

Развернутое и основательное рассмотрение вопросов нравственной философии представлено в его книге «Оправдание добра» [Соловьев, 1996]. А. Ф. Лосев писал: «Присматриваясь ближе к этому труду Вл. Соловьева, мы видим, что своей целью философ ставит здесь определение правды, не впадая в какой бы то ни было тон наставления, проповеди или пропаганды» [Лосев, 1990, с. 161]. На эту цель ясно указывает сам автор: «Назначение этой книги – пока

зять добро как правду, то есть как единственный правый, верный путь жизни во всем и до конца -- для всех, кто решится предпочесть его> [Соловьев, 1996. с. 42].

Соловьев разработал собственную концепцию правды, существенно отличающуюся от кантовской. Он соглашался с основным положением этического учения Канта: <Добродетельный человек есть человек, каким он должен быть> [Соловьев, 1996, с. 125]. Однако выдающийся русский мыслитель на этом не остановился и развил положение о тройственном характере должного, или нравственного, отношения: <Должное отношение не есть отношение одинаковое. Различая себя от другого, мы это другое необходимо полагаем или определяем тройко: или как ки.писс (по существу), или как подобное, нам (однородное), или как высшее нас>> [там же]. Отношение не будет должным, нравственным, если человек относится к себе подобному как к низшему существу (смотрит на

49

него как на бездушную вещь) или как к высшему (видит в нем божество или предписание божественной воли). Нравственное отношение имеет место тогда, когда субъект не находит себя ни безусловно господствующим, высшим, ни подчиненным, низшим существом, а искренне считает себя средним, одним из многих.

В соответствии с тройственным характером нравственного отношения русский ученый ввел различие между правдой реальной, формальной и идеальной -- для словесного выражения того, что есть, что может и что должно быть. Понятие правды объединяет в себе три основные требования нравственности, <поскольку одна и та же правда по существу своему требует различного отношения: аскетического -- к низшей природе, альтруистического -- к нашим ближним и религиозного -- к высшему началу> [Соловьев, 1996, с. 25].

Выделение тоекомпонентной стг)\ 'кт\ 'г)ы об-суждаемого феномена позволило В. С. Соловьеву не только содержательно расширить и углубить понятие правды. Использование вместо одного значения категории правды (как простого соотнесения высказывания с действительностью) трех различных по смысловым оттенкам понятий дает возможность снять противоречие между кантовским пониманием лжи как безусловной противоположности правде и нравственным долгом человека (например, с помощью фактически ложной речи спасти друга, которого ищет убийца). По Соловьеву, <те философы, которые особенно настаивают на правиле "не лги", как не могут иметь никакого исключения, впадают сами в фальшь, произвольно ограничивая значение правды (в каждом данном случае) одною ее реальною, или,

50

точнее, фактической стороною, в отдельности в.)я тою> [Соловьев, 1996, с. 134]. Ложь противополож-

на правде в полном смысле слова в тех случаях, когда под ложью имеют в виду противоречие не только правде реальной и формальной, но и, главным образом, правде идеальной, чисто нравственной (то есть тому, что должно быть).

Рассматривая кантонский пример с убийцей, русский философ приходит к прямо противоположному решению моральной дилеммы: в такой ситуации человек с развитым нравственным сознанием просто обязан сказать неправду, чтобы <отвести глаза> преступнику. С одной стороны, поскольку убийца тоже человек, то, казалось бы, как и любой другой член общества, он имеет право на знание истины. Следовательно, задавая вопрос, он может рассчитывать на получение точного ответа от людей, знающих истину. Однако, с другой стороны, его вопрос нельзя ограничить простым желанием знать факты: где находится тот, кого он замыслил убить. <Ведь запрос убийцы вовсе не существует как отдельный и самостоятельный акт, выражающий его любознательность насчет фактического местонахождения его жертвы: этот запрос есть только нераздельный момент в целом ряде поступков, составляющих в совокупности покушение на убийство, и утвердительный ответ вовсе не был бы исполнением общей обязанности говорить правду, а только преступным пособничеством, благодаря которому покушение превратилось бы в совершение убийства> [Соловьев, 1996, с. 137].

По Соловьеву, любое высказывание о человеческих делах можно понимать как правдивое только тогда, когда оно отражает поступок в его действительной целостности и собственном, внутреннем смысле.

51

ле. Иначе говоря, глубокое понимание поступка возможно только в том случае, когда понимающий субъект может ответить на три вопроса: что? почему? в каких обстоятельствах? – что именно сделал человек, каков мотив действия и условия, в которых был совершен поступок. Как отмечает Соловьев, смысл вопроса убийцы в приведенном выше примере заключается не в получении сведений, а в намерении убить человека. Поняв преступный замысел, мы не имеем ни теоретического основания, ни морального права давать преступнику информацию о местонахождении разыскиваемого. <С этой единственно правдивой точки зрения вопрос убийцы значит только: помоги мне совершить убийство, и фактически точный ответ на него, отвлекаясь от действительного смысла вопроса и придавая ему вопреки очевидности какое-то отношение к истине, был бы прямо лжив – с теоретической стороны, а практически означал бы только исполнение этого преступного требования; тогда как "отвод глаз" был бы единственным возможным способом: отказа в этом требовании, – отказа нравственно обязательного не только по отношению к жертве, которой это спасает жизнь, но и по отношению к злодею, которому это дает время одуматься и отказаться от своего преступного намерения> [там же].

Таким образом. Кант поставил проблему понимания правды как проблему соответствия суждений о поступках людей не столько тому, каковы эти поступки в действительности, сколько тому, какими они должны, обязаны быть, чтобы не противоречить правовым и моральным нормам. Правда всегда выражает как то, что есть, так и то, что должно быть. Морально-правовой тип мышления Канта побуждал

52

его искать источник высказывания человеком правды в обязанностях гражданина перед обществом, в априорном понятии долга, корни которого скрываются в необходимых и неизбежных ограничениях, которые накладывает на индивида жизнь среди людей. Например, ложные обещания несообразны с долгом, во-первых, потому, что они нарушают права других и оскорбляют человеческое достоинство; во-вторых, если все начнут давать обещания, не собираясь их выполнять, то это отрицательно повлияет на правовые основания государственного устройства.

В. С. Соловьев пошел дальше и осуществил более дифференцированный анализ обсуждаемого феномена. Он выделил трехкомпонентную его структуру – правду реальную, формальную и идеальную. Основное внимание он уделил рассмотрению правды как категории нравственного сознания. В отличие от Канта Соловьев считал, что проблему правды нельзя сводить к обязательному для всех членов общества стремлению всегда придерживаться истины в соответствии с требованиями морального долга. У Соловьева тип мышления, способ обсуждения проблемы понимания правды преимущественно субъективно-нравственный. Конкретно это означает, что, как и Кант, он уделяет самое пристальное внимание внешней детерминации порождения правдивого высказывания – влиянию на высказывающего или понимающего правду человека доминирующих в обществе моральных норм и религиозных представлений. Однако решающее слово в определении того, можно ли считать правдой истинное высказывание, остается за говорящим или слушающим субъектом. Все зависит от того, сумеет ли он осознать и различить в высказывании сосуществование реальной, формальной и идеальной

53

идеальной правды. Соответственно для ученого, изучающего индивидуальный характер понимания правды, основным способом исследования оказывается анализ сознания субъекта – нравственных представлений и когнитивной специфики решения им моральных проблем.

ПРАВДА – ДУХОВНАЯ ПОТРЕБНОСТЬ
РУССКОГО НАРОДА.

Поставив во главу угла понятие идеальной правды, В. С. Соловьев не пошел по проторенному пути акцентирования внимания читателей на анализе <приземленного> истинностного значения высказывания. Он придал понятию правды статус нравствен-

ного идеала, одного из коммуникативных проявлений возвышенной духовной природы человека. И в этом нет ничего удивительного, так как такое понимание обсуждаемого феномена полностью соответствует традиции русской культуры. Эта традиция отражена в толковых словарях, например: <Правда -- идеал поведения, заключающийся в соответствии поступков требованиям морали, долга, в правильном понимании и выполнении этических принципов. Вообще жизненный идеал, справедливость, основанный на принципах справедливости порядок вещей> [Толковый словарь..., 1939, с. 690].

<Правда> всегда принадлежала к миру идеальных, духовных ценностей русского народа. Правда как элемент духовного облика россиянина имеет моральные и интеллектуальные свойства идеала. В ка-

54

честве компонента российского самосознания правда включает два важных источника ее формирования как духовного образования: во-первых, опредмеченные вовне значения семантики официально-чиновных отношений, то есть определенные государством рамки дозволенного, и, во-вторых, нравственную рефлексию личности. Потребность в правде, стремление к ней основаны на единстве мнения с верой, осознаваемого и неосознаваемого, индивидуально-личностных особенностей человека и его восприятия себя как частицы мироздания. Вследствие этого, целеустремленно стараясь <жить по правде>, человек не только <строит>, творчески преобразует себя, но и постепенно поднимается по лестнице духовного развития.

Традиция отнесения правды к миру духовных ценностей восходит к понятиям и представлениям наших предков, весьма распространенным на Руси. Как отмечает А. И. Клибанов, <в обиходе общественного сознания всего феодального периода "правда" служила эквивалентом нашему понятию "идеал". "Правдой" называлась верховная регулятивная идея для всех форм и проявлений общественной жизни, всей жизнедеятельности людей> [Клибанов, 1994, с. 218].

Итак, <правда> – один из идеалов, духовных ценностей русского народа. Однако такая общая констатация явления еще не означает научно-психологического различения места и роли правды в духовной сфере российского самосознания в целом и духовном Я конкретного понимающего мир человека. Что касается правды как категории, относящейся к духовной сфере массового сознания, то ее исторические корни следует искать в соотношении <внешней> и <внутренней> правды (иначе говоря, правды <царства> и <земли>). Первая в народном сознании свя-

55

зывается преимущественно с ситуациями взаимодействия граждан с бездушной государственной властью, олицетворяемой чиновниками; вторая возникает в межличностном общении, индивидуальном и коллективном поведении, регулируемом православной христи-

анской моралью. В частности, Н. О. Лосский в книге <Характер русского народа> приводит мнение славянофила К. С. Аксакова: <Он утверждает, что русский народ резко отличает "землю" и государство. "Земля" есть община; она живет согласно внутренней нравственной правде, она предпочитает путь мира, согласный с учением Христа> [Лосский, 1991, с. 275]. Далее Лосский поясняет мнение Аксакова: <Государство живет внешней правдой: оно создает внешние правила жизни и прибегает к принудительной силе. Преобладание внешней правды над внутренней есть путь развития Западной Европы, где государство возникло путем завоевания. Наоборот, в России государство возникло вследствие добровольного призвания "землею" варягов. Итак, согласно Аксакову, грязное дело борьбы со злом путем принуждения, т. е. средствами "внешней правды", самоотверженно берет на себя государь и государственная власть, а "земля" живет по-христиански, внутренней правдой> [там же].

Современные историки рассматривают эту проблему шире: с одной стороны, они привлекают большее число книг и рукописей отечественных авторов; с другой – пытаются интерпретировать понятия <внешней> и <внутренней> правды с помощью более близких нам терминов. Например, таким способом: <Исходя из сочинений Пересветова, а также его современников – Федора Карпова, Максима Грека, мы пользуемся как эквивалентами современных понятий "гражданское" и "политическое" устройство по-

56

нятиями в первом случае "земля", а во втором -- "царство". Указанное значение понятий "земля" и "царство" дается в "Материалах для словаря древнерусского языка" И. И. Срезневского. "Земля" – это страна, народ, мир. "Цесарьствовати" означает властвовать, управлять, господствовать. Управлять кем, чем? Властвовать, господствовать над кем, над чем? Над "землею", странюю, народом! Отсюда название главы "Правда "земли" и "царства"> Ивана Пересветова> [Клибанов, 1994, с. 218].

Российский народный вариант христианства всегда был и остается христианством земной правды: человек живет на Божьей земле, благословенной Христом и его апостолами. Согласно как древнерусским авторам [Сочинения И. Пересветова, 1956], так и современным религиозным представлениям [Архиепископ Лука, 1997], средоточием души и духовности является сердце человека. Причем не в образном, метафорическом смысле, а в самом прямом – какместилище духовно-нравственных идеалов, жизненных сил, движущей силы поведения и деятельности. Анализируя взгляды Ивана Пересветова, А. И. Клибанов пишет: <Понятия о правде и сердце у Пересветова связаны. Сердце и есть Правда, стучащая в груди человека, потому и Правда осердечена: слезы и кровь "христианского рода", столпом уходящие в небо, вопия о Правде> [Клибанов, 1994, с. 235]. Однако <принимаемая, носимая в сердце и отстаиваемая Правда не понималась Пересветовым как творимая самим человеком. Это Правда, предлежащая человеку; че-

ловечная, она все-таки дана свыше – написана в Небесной книге» [там же, с. 237]. Из многих сочинений древнерусской письменности известно, что в кризисных для рода человеческого условиях Правда ухो-

57

дит в нею, не переставая тем не менее светить земле. В русских духовных стихах это явление называется нетленной скрижалю Правды, небесной <Книгой Правды> (<Голубиной книгой>). Следовательно, духовность правды как компонента российского самосознания исторически неразрывно связана с религиозностью народа: верой в откровение, влияние на людей Святого Духа, способствующего <обожению> тварной природы человека.

Теперь, после краткого перечисления перспективных направлений изучения духовного Я понимающего мир субъекта, вернусь к высказанному ранее утверждению о том, что в самосознании россиян правда оказывается прежде всего духовной категорией. Правда как элемент духовного облика россиянина имеет моральные и интеллектуальные свойства идеала. Различение нашим народом внутренней и внешней правды отражает два важных источника ("е формирования как духовного образования: нравственную рефлексию личности и опредмеченные вовне значения семантики официально-чиновных отношений, определенные государством рамки дозволенного. Потребность в правде, стремление к ней основаны на единстве мнения с верой, осознаваемого и неосознаваемого, индивидуально-личностных особенностей человека и его восприятием себя как частицы мироздания. Вследствие этого, целеустремленно стараясь <жить по правде>, человек не только <строит>, творчески преобразует себя, но и постепенно поднимается по лестнице духовного развития. Любой народ состоит из множества конкретных людей и потому бессмысленно далее обсуждать правду как духовный феномен, не обратившись к психологическим корням духовности человека.

ДУХОВНОЕ <Я>
ПОНИМАЮЩЕГО ПРАВДУ СУБЪЕКТА.

Проблема духовности сегодня привлекает не только богословов, историков, культурологов и философов, обсуждающих ее в основном в контексте анализа религиозных и историко-культурных корней российского и западного самосознания. Не меньший интерес она представляет и для психологии, особенно психологии понимания, в которой чрезвычайно актуальным является вопрос о выявлении психологической сущности духовного Я понимающего мир субъекта. В наше время любому квалифицированному специалисту по психологии понимания ясно, что механизмы этого феномена невозможно описать только в когнитивных по своей сути категориях определений понимания, условий его возникновения, различных форм, а также способов репрезентации понимаемого в психике понимающего [Знаков, 1994а]. Недостаточными оказываются и привлечение этических категорий, попытки <наведения мостов> между

познавательной и нравственной сферами личности понимающего субъекта. При психологическом анализе понимания у меня практически всегда возникало смутное ощущение, что за пределами анализа осталось что-то очень важное, составляющее вечно ускользающий глубинный смысл исследуемого феномена. Сегодня я думаю, что это <что-то> и есть проявление духовной сущности человека, не сводимой только к познанию и морали.

Психологические аспекты духовности отражают человеческие, личностные изменения, происходящие с субъектом во время акта понимания. Отли-

59

чительный признак понимания как психического образования заключается в том, что для того чтобы что-либо понять, мы всегда должны соотнести понимаемое с нашими представлениями о должном. Понятое знание о мире обязательно включает представление понимающего субъекта о том, каким должен быть мир. Понимание в этом смысле и есть процесс и результат сопоставления существующего с должным. Понимание – это всегда сопоставление понимаемого с ценностными представлениями понимающего субъекта, с принимаемыми им социальными, групповыми, моральными и другими нормами поведения. Если то, что человеку необходимо понять, расходится с тем, что он ожидает в соответствии со своими представлениями о должном в социальном мире, то у него возникают трудности с пониманием ситуации.

Формирование духовных состояний во время понимания происходит именно в результате интеллектуальных и нравственных усилий субъекта, направленных на устранение осознаваемых им противоречий между реальными социальными ситуациями, требующими понимания, и нормативно-должными, идеальными. Психологические аспекты духовных состояний (не столь уж частых в жизни человека) неразрывно связаны с глубокими структурами личности, ценностными переживаниями и недостаточно осознаваемыми высшими ценностями. Духовность с трудом поддается рефлексии путем диалога между нашим познаваемым сущим, выраженным в самооценке наличного Я, и познающим духовным сущим, <подсознательной духовностью> [Франкл, 1990]. И если в бытии сознанию открывается познанное существующее, то пониманию – соотношение существующего, налич-

60

ного, с тем, что должно существовать. Причем не только во внешнем: мире, но и в самом понимающем субъекте. Вследствие этого, понимая мир, человек изменяет, творчески преобразует себя, из глубин обыденной жизни поднимается до духовных вершин бытия.

Духовную сферу личности нельзя рассматривать только через призму интеллектуальной, умственной деятельности человека. Духовность субъекта можно понять только в контексте культуры и мироздания,

потому что духовная сфера жизни человека включает в себя как бесконечное разнообразие его связей и отношений с другими людьми, так и попытки осознания своего места и роли в универсуме – в человеческом мире и за его пределами.

Наиболее значимое, важное место проблема духовного Я человека занимает в психологии субъекта. Согласно давним научным и культурным традициям, духовное неразрывно связано с идеальным. Особенно отчетливо это проявляется в русской науке и культуре. Например, К. А. Абульханова в интересной и содержательной статье, посвященной методологическому анализу категории субъекта, пишет: <Возрождение категории субъекта на российской почве выразило неистребимое стремление русского самосознания к идеалу, проявившееся с особой силой именно тогда, когда реальность пришла с ним в полное противоречие> [Абульханова, 1997, с. 58]. Субъект по определению является существом духовным, стремящимся к самосовершенствованию, достижению определенных идеалов. Однако <субъект не потому субъект, что он уже есть совершенство, а потому, что он через разрешение противоречий постоянно стремится к совершенству, и в этом состоит его человеческая специфика и постоянно возобнов-

61

ляющаяся жизненная задача. Исходя из такого определения субъекта не как идеала, а лишь постоянного движения к нему личности путем разрешения противоречий, можно понять, что оно раскрывает соотношение реальности и идеала, реальных и оптимальных моделей, позволяет увидеть пространство между наличным, данным и желательным> [Абульханова, 1997, с. 59-60].

Сегодня большинство психологов смотрит на проблему духовности и духовных ценностей уже не так, как двадцать-тридцать лет назад, – под другим углом зрения. Для современного ученого она не сводится к прямому и грубому противопоставлению духа и материи, потому что познание не осуществляется в форме направленности субъекта на извне предстоящий и чуждый ему объект. Внимание исследователей сфокусировано на таком раскрытии отношений реальности и идеала, которое позволяет, не впадая в идеализм, на конкретно-психологическом уровне проиллюстрировать рубинштейновское положение о том, что нет объекта без субъекта. Как известно, по С. Л. Рубинштейну, объект по отлнчнне от раздражителя выделяется только с.убч.сктом, возникает в результате его познавательной активности и существует лишь для него [Рубинштейн. 1973]. Для Рубинштейна неприемлем монизм как господство материалистического или идеалистического принципа, потому что в этом случае познание идет по пути диалектики, дизъюнкции единого сущего -- бытия и мышления (сознания). Человек не противопоставлен материи, миру, бытию, а включен в последнее: именно человек оказывается тем <инструментом>, посредством которого бытие, мир осознает и преобразует себя. <Само сознание существует лишь как процесс

и результат осознания мира человеком. За проблемой бытия и сознания раскрывается проблема бытия, сущего и человека, его познающего и осознающего. Таким образом, центральная проблема, которая перед нами встает, – это проблема бытия, сущего и места в нем человека» [Рубинштейн, 1997, с. 4].

В этом контексте становится понятным, почему один из ближайших учеников Рубинштейна А. В. Брушлинский считает, что по отношению к двум крайностям (дух или материя, сознание или бытие) существует более перспективный <третий путь> в решении фундаментальной общей проблемы детерминизма психики человека. Это субъектно-деятельностная теория, разработанная Рубинштейном, его учениками и последователями. С позиций данной теории нет альтернативы: психическое или бытие, существующие сами по себе. Субъект, находящийся внутри бытия и обладающий психикой, – вот та <точка схождения> идеального и материального, в которой реально осуществляется детерминация поведения и развития психики. <Для данной теории не психическое и не бытие сами по себе, а субъект, находящийся внутри бытия и обладающий психикой, творит историю» [Брушлинский, 1998, с. 17]. На основании такого подхода к субъекту и его самоопределению Брушлинский высказывает мнение о психологической сущности феномена духовности, которое я полностью разделяю: <Особо надо еще раз подчеркнуть, что дух, душа, духовное, душевное и т. д. – это не надпсихическое, а различные качества психического как важнейшего атрибута субъекта» [там же].

Таким образом, на методологическом и теоретическом уровне обсуждения проблемы признается, что природу духовности и духовных ценностей нельзя

искать на основе противоположения субъекта и объекта. В этом новом ракурсе проблема привлекает внимание многих психологов [Братусь, 1994; Пономаренко, 1997; Слободчиков, 1995; Флоренская, 1996; Шадриков, 1996а], обсуждающих религиозные и нерелигиозные аспекты духовности человека. Однако вопрос о сходстве и различиях научно-психологического и религиозно-философского подходов к анализу проблемы духовности пока по существу остается без ясного ответа.

Я полагаю, что многие трудности в решении этого вопроса будут устранены, если изначально признать, что религиозное и научное направления представляют собой два принципиально различных (хотя и неразрывно связанных) пути познания феномена духовности. Во-первых, это проявляется в поисках главных источников происхождения духа: наука ищет в человеке (его сознании, созерцании, продуктах деятельности), а религия – в божественном откровении. У богослова нет сомнений в том, что духовность от Духа Святого, а у неверующего ученого –

от человека и человечества. Во-вторых, различия видны в неодинаковости понимания категории <знание> в науке и богословии.

Научное знание характеризуется прежде всего тем, что субъект, взаимодействуя с объектом, мысленно воспроизводит его, отражает характеристики объекта в своей психике. В рациональном научном знании вещи, явления, процессы представлены так, как они происходят сами по себе, в их самобытии, самосовершении, взаимодействиях с другими объективными вещами, явлениями, процессами. Научное познание субъективного мира предметно, в его результате у субъекта возникают образы, имеющие сход-

64

ство с самими познавательными объектами. Научное знание всегда представляет собой образ познаваемого. Например, Я. А. Пономарев называл знание такой психической моделью, в которой отражаются все события, включенные в ход взаимодействия субъекта с объектом. Он писал: <Сам по себе термин "знание" собирательный, характеризующий лишь поверхность соответствующего ему явления, анализ сущности которого, как и во всех подобных случаях, может быть многоплановым. В гносеологическом аспекте такого анализа знания выступают как отображение, идеальное, как образы объективного мира в широком смысле, либо как чувственные образы, равносильные ощущениям, восприятиям, представлениям, либо как образы абстрактные, равносильные понятиям, суждениям, умозаключениям и т. п. В конкретно-научном, психологическом аспекте знания выступают как динамические мозговые модели предметов и явлений, их свойств, т. е. как элементы, составляющие психику> [Пономарев, 1967, с. 90].

Однако следует заметить, что далеко не всякое научное знание, которым овладел субъект, имеет непосредственное отношение к его духовному Я. 11 принципиальное различие духовности и бессознательных процессов результат овладения культурой обращает внимание В. Д. Шадриков: <Можно многое знать, но не уметь творить, многое знать, но не быть духовным человеком> [Шадриков, 1996, с. 245]. Он считает, что (•полностью бездуховных людей нет и что духовность не находится в прямой связи со способностями и интеллектом. Духовным может быть и человек со соседними способностями, а талант может быть бездуховным> [там же, с. 257].

65

В отличие от рационального научного религиозное знание основано на вере, оно обладает двумя основными чертами, которые У. Джеймс называл <эмоциональностью> и <интуитивностью>. Как блестяще и убедительно показал Ф. Д. Шлейермахер [Шлейермахер, 1994], религиозное знание не претендует на то, чтобы быть знанием в научном смысле слова. Для богословия <знание> оказывается неразрывно связанным с <верой> и <переживанием>, потому что его

интересует не природа вещей, а только воздействие этой природы на самобытный характер религиозного переживания человека. Как ясно следует, например, из работ, посвященных анализу аскетических и мистических аспектов православия, религиозные догматы представляют собой описания содержания самого переживания, а не теоретические истины об объектах, рассматриваемые вне отношения к ним субъекта [Св. Григорий Палама, 1995: Сильнипкий, 1995]. С позиции верующих к религиозному переживанию нелепо применять какие-либо критерии рациональности, потому что оно есть духовный процесс, возвышающийся над любыми интеллектуалистическими критериями объективности и субъективности.

Существует еще один параметр, по которому научное знание отличается от религиозного, - это степень его образности. Для психологического анализа научного знания аксиомой является положение о неразрывной связи, диалектическом единстве его образных и дискурсивных составляющих. А с точки зрения богословия (в частности восточной ветви христианства, представленной в учении Григория Паламы об исихазме [Св. Григорий Палама, 1995]) яркие чувственные образы, возникающие у верующего во время молитвы, считаются грехом, прелестью [Свя-

66

титель Игнатий Брянчанинов, 1996] - они не могут породить истинно религиозное знание. Ссылаясь на руководства по исихастской практике, этот момент подчеркивают Н. Л. Мусхелишвили и Ю. А. Шрейдер: <Духовная практика интенционально направлена на созерцание "бестелесного" образа, а не на воплощение его в чувственных или словесных образах. Описание духовной практики есть описание пути, а не достигаемого в созерцании образа. Можно сказать, что это описание порождается образом проходимого пути, но не образом, который достигается или ожидается в результате его прохождения. Созерцание и представление о пути к созерцанию (допускающее дальнейшую рефлексию и вербализацию) подразумевают разные состояния сознания> [Мусхелишвили, Шрейдер, 1997, с. 85].

Особый характер образности, присущий религиозному знанию, а также примат переживания во все не означают отрицания необходимости и значимости научного знания. Напротив: итогом философии религии Шлейермахера стало признание высшего единства знания и веры и одновременно законности и обоснованности их самобытного существования [Шлейермахер, 1994]. Этот момент особо подчеркнул С. Л. Франк в предисловии к книге Шлейермахера: <Религиозное и научное знание суть как бы разветвления и особые, самобытные и самодовлеющие стороны духовного бытия, которые каждая на свой лад раскрывают человеку его отношение к миру и коренятся оба в глубочайшем единстве духа и мира> [Франк, 1994, с. 26].

После краткого анализа сходства и различия религиозного и научного путей изучения проблемы ду-

ховности перейду к рассмотрению отличительных осо-

67

бенностей основных направлений поиска психологической природы этого феномена. В многообразии современных подходов к проблеме можно выделить, по меньшей мере, четыре основных направления.

Исторически первое, религиозное направление имеет четко заданные границы: в нем духовное выступает только как божественное откровение: Бог есть дух. А жизнь духовная – это жизнь с Богом и в Боге.

Продуктивная попытка изложения основ психологии как такой науки о духе, которая направлена на поиски выхода из противоположности материалистически и идеалистически ориентированных психологических систем, представлена в работах С. Л. Франка [Франк, 1997]. В его философской психологии развивается удивительно созвучное современной науке положение о неразрывном единстве субъективного и объективного, человека и мира. Он писал: <При анализе предметного сознания мы видели также, что субъективное единство нашей душевной жизни есть среда, в которой встречаются или соприкасаются две объективные бесконечности – бесконечность познающего разума или духа и бесконечность предметного бытия. Это дает возможность заранее сказать, что духовная жизнь, будучи жизнью "души" в духе, укорененностью субъективного единства нашего Я в глубинах надъиндивидуального света, есть вместе с тем жизнь души в предметном бытии, некоторая органичная слитность ее с миром объектов> [Франк, 1997, с. 163-164].

В наше время традиции христианской психологии продолжают в работах Б. С. Братуся. В частности, он анализирует четыре ступени развития личности и так описывает высшую, просоциальную, гуманистическую, ступень: <Ее можно назвать духовной

68

или эсхатологической. На этой ступени человек начинает осознавать и смотреть на себя и другого не как на конечные и смертные существа, но как на существа особого рода, связанные, подобные, соотносимые с духовным миром. Как на существа, жизнь которых не кончается вместе с концом жизни земной. Иными словами – это уровень, в рамках которого решаются субъективные отношения человека с Богом, устанавливается личная формула связи с Ним. Если говорить о христианской традиции, то субъект приходит здесь к пониманию человека как образа и подобия Божия, поэтому другой человек приобретает в его глазах не только гуманистическую, разумную, общечеловеческую, но и особую сакральную, божественную ценность> [Братусь, 1994, с. 8-9].

Несмотря на, казалось бы, ограниченные религиозными догматами рамки этого подхода к изучению духовности, идеи, содержащиеся во многих богословских трудах и работах по психологии рели-

гии, дают богатую пищу для размышлений не только религиозным людям, но и неверующим.

Возьмем, например, идущий от учения Григория Паламы тезис о том, что действие благодати, божественное откровение никогда не бывает спонтанным, <автоматическим>. Оно всегда осуществляется через синергическое взаимодействие со встречными усилиями (молитвой) самого человека, направленными на соединение с Богом. Согласно догматической теории синергизма, человек должен сам добрыми делами соучаствовать в своем спасении и способствовать нисхождению на него божественной благодати [Сильницкий, 1995]. Палама учит, что Бог абсолютно недоступен, трансцендентен для нас по своей сущности, но сообщается человеку через его действия,

69

проявляется в энергиях. Энергии Бога •– послания Святого Духа – обращены к миру и потому доступны человеческому восприятию [Св. Григорий Палама, 1995].

Содержание этого тезиса перекликается с размышлениями современных психологов о познавательной и созерцательной активности человека как субъекта бытия. В современной психологии субъекта проблема активности является, пожалуй, тем центром, вокруг которого ведутся жаркие споры о специфике субъектных проявлений личности и индивидуальности. Двумя наиболее важными аспектами проблемы являются вопросы: 1) только ли в случае сознательной активности о человеке можно говорить как о субъекте и 2) какие виды активности личности и проявления индивидуальности дают основания для суждений именно о субъектных качествах человека. Если развернутый ответ на второй вопрос можно найти в публикациях К. А. Абульхановой. то первый больше занимает А. В. Брушлинского.

Он пишет: <Для человека как субъекта сознание особенно существенно, потому что именно в ходе рефлексии он формирует и развивает свои цели, т. е. цели деятельности, общения, поведения, созерцания и других видов активности. При этом он осознает хотя бы частично некоторые из своих мотивов, последствия совершаемых действий и поступков и т. д. Вместе с тем человек остается субъектом – в той или иной степени – также и на уровне психического как процесса и вообще бессознательного. Последнее не есть активность, вовсе отделенная от субъекта и не нуждающаяся в нем. Даже когда человек спит, он в какой-то (хотя бы минимальной) мере – потенциально и актуально – сохраняется в качестве субъекта,

70

психическая активность которого в это время осуществляется весьма энергично на уровне именно бессознательного (например в форме сновидений), но без селей, рефлексии и произвольной саморегуляции в их обычном понимании. Столь специфическая раз-

новидность активности в принципе существует лишь потому, что до того как она началась (т. е. до засыпания), человек был "полноценным" субъектом деятельности, общения и созерцания и только потому он продолжает во сне свою психическую жизнь в форме очень своеобразных видений и переживаний. Но сама деятельность субъекта (практическая и теоретическая) в строгом смысле слова невозможна, когда человек спит, хотя психическое как процесс продолжает формироваться в это время весьма активно. Вот почему гипнопедия (обучение в период естественного сна) наталкивается на принципиальные трудности» [Брушлинский, 1996, с. 20-21]. Фактически для Брушлинского как сознательная, так и бессознательная активность на уровне психического как процесса являются способом формирования, развития и проявления человека как субъекта.

По мнению Абульхановой, наиболее существенная для психологии субъекта черта активности заключается в том, что последняя направлена на снятие неизбежно возникающих противоречий между желаниями и возможностями личности и требованиями общества [Абульханова, 1997]. В характеристиках активности личности – инициативы и ответственности – актуализуются мотивы, смыслы, способы разрешения жизненных трудностей, противоречий, конфликтов, связанные с интерпретацией себя как ответственного субъекта. Такой подход позволил Абульхановой сделать обобщение, касающееся опре-

71

деления субъекта: <Во-первых, этим понятием предполагается индивидуализация, проявляющаяся в согласовании своих возможностей, способностей, ожиданий с встречными условиями и требованиями, где субъект создает индивидуальные композиции из объективных и субъективных составляющих деятельности. Во-вторых, реально у разных субъектов проявляется разная мера активности, разная мера развития, разная мера интегративности, самоопределения, самосознания. Так осуществляется синтез категории субъекта с категорией индивидуальности, а в этом синтезе мы опираемся на гегелевское понятие меры» [Абульханова, 1991, с. 64-65].

Таким образом, активность человека является, несомненно, важным компонентом формирования его субъектных качеств, которые и в личностном, и в мировоззренческом плане неразрывно связаны с идеалами, духовностью, духовными ценностями.

Второе направление – поиски корней духовности не столько в самом человеке, особенностях его личности и склонности к рефлексии, сколько в продуктах жизнедеятельности: объективации высших проявлений человеческого духа, творчества в памятниках старины, произведениях науки и искусства. Духовность субъекта – результат его приобщения к общечеловеческим ценностям, духовной культуре, а дух прежде всего категория культурологическая, мировоззренческая [Пономаренко, 1997, с. 212, 272]. С этой позиции дух представляет собой объективное

явление, обязательно предполагающее, потенциально содержащее в себе активность субъекта. Активность направлена на опредмечивание идей, формирование значений, определяющих семантическое поле культуры, духовный опыт человечества.

72

В социологии весомый вклад в подобное понимание духа внес Макс Вебер [Вебер, 1990]. Он применял понятие <дух капитализма> для определения такого строя мышления людей, для которого характерно систематическое рациональное стремление к получению законной и этически безупречной прибыли в рамках своей профессии [Вебер, 1990, с. 85]. Как известно, важнейшим положением христианства является вера человека в спасение души. В протестантской этике в качестве наилучшего средства для обретения внутренней уверенности в спасении рассматривается неутомимая деятельность субъекта в рамках своей профессии: она направлена на пользу общества, рациональное преобразование социального мироздания и потому угодна Богу, приумножает Его славу, Дух капитализма, его движущая сила отражаются в совокупности этических норм, которых придерживаются предприниматели и которые полезны с точки зрения эффективного приращения денежных ресурсов. По Веберу, этические нормы <идеального типа> капиталистического предпринимателя не имеют ничего общего со склонностью к расточительству, показной роскошью, чванством, упоением властью. Характеру капиталистического предпринимателя свойственна скромность, ответственность, сознание хорошо исполняемого долга, честность.

В США одним из великих людей, преисполненных <капиталистическим духом> и проповедовавших утилитарное обоснование этических норм, был Бенджамин Франклин. В частности, он считал, что честность полезна, ибо она приносит кредит. Так же обстоит дело с аккуратностью, умеренностью, пунктуальностью: все эти качества именно потому и являются добродетелями, что в конце концов так или иначе

73

приводят к выгоде в профессиональных делах. Он писал: <Я убедился наконец в том, что правдивость, честность и искренность имеют громадное значение для счастья нашей жизни; с этого момента я решил воспитывать их в себе на протяжении всей своей жизни и решение это записал в дневник. Откровение как таковое не имело для меня решающего значения; я полагал: хотя определенные поступки не являются дурными только потому, что они запрещены учением, или хорошими потому, что они им предписаны, однако, принимая во внимание все обстоятельства, вполне вероятно, что одни поступки запрещаются именно потому, что они по своей природе вредны, другие предписаны именно потому, что они благотворны> (цит. по: [Вебер, 1990, с. 112-113]).

Таким образом, важным источником духовности субъекта являются этические нормы, на которые

он ориентируется в повседневной жизни (в том чит.ле обусловленные не только его представлением о должном, нравственном отношении к другому человеку, но и практическими, утилитарными соображениями). В этических, эстетических, юридических и прочих нормах закреплены высшие образцы человеческой культуры. И если субъект усваивает, переживает их как внутренне обязательные образцы поведения, то он приобщается к высшим духовным ценностям бытия. Духовное богатство человека возрастает, когда закреплённые в общественных нормах духовные ценности становятся неотъемлемой частью его духовного мира, субъективной реальности [Слободчиков, 1995].

Нормы и образцы поведения зафиксированы в языковых значениях, происхождение и структура которых давно интересовали лингвистов, философов, культурологов, психологов. В отечественной психо-

74

ЛОГИИ11 идеи, связанные с формированием значений как семантического основания культуры, духовного опыта человечества развивал А. Н. Леонтьев. В наше время конкретно-научный анализ результатов объективации значений в общественном сознании осуществляет В. Ф. Петренко с сотрудниками [Петренко, 1997; Петренко, Митина, 1997]. На основании его исследований можно сказать, что духовность человека, каждого члена общества порождается в процессе усвоения им значений, объективированных в общественном сознании, и выявления <скрытых> за значениями смыслов. С психологической точки зрения духовное Я понимающего мир субъекта формируется именно в процессах смыслообразования - порождения им как смысла конкретных социальных событий и ситуаций, так и смысла жизни в целом. Следовательно, истоки духовности человека надо искать не в значениях, а за ними - в глубинном смысле ПОСТУПКОВ людей, исторических событий, эпохи и т. п.

Характер процессов смыслообразования, ведущих к порождению духовного, в значительной степени зависит от духовных способностей человека [Шадриков, 1996а; Шадриков, 1996б]. Есть основания считать, что важными компонентами способностей являются не только направленность и ценностно-смысловая организация личности, но и ее компетентность. Компетентность проявляется в способности человека приобретать новые знания и умения, справляться с задачами, существенными либо для его профессиональной деятельности, либо в целом для бытия. Компетентность отражает общий уровень интеллектуального, нравственного и эстетического развития личности, включающий опыт порождения смыслов культурно-исторического наследия различных эпох.

75

В исследованиях Д. А. Леонтьева свойство компетентности личности изучено на материале восприятия и понимания произведений искусства. <Основываясь на имеющихся теоретических и экспериментальных работах, можно выделить, по меньшей

мере, три взаимосвязанных аспекта художественной компетентности. Первый – это когнитивная сложность картины мира реципиента, способность к восприятию многомерности и альтернативности. Второй – это владение специфическими <языками> разных видов, стилей и жанров искусства, набором кодов (Ю. М. Лотман), позволяющими дешифровать информацию, заключенную в художественном тексте, его знаковую структуру и <перевести> содержание языка искусства на язык человеческих эмоций и смыслов. Третий аспект художественной компетентности вытекает из деятельностной природы художественного восприятия... и представляет собой степень овладения личностью системой операциональных навыков и умений, определяющих ее способность осуществлять адекватную тексту деятельность по его распределению» [Леонтьев, Ломакина 1996, с. 65]. С точки зрения психологического анализа природы духовности художественная компетентность не уникальна. Напротив, в ней в наиболее отчетливом виде представлены психологические составляющие компетентности личности, играющие основную роль в выявлении смысла духа времени, конкретных исторических событий, творений рук человеческих.

Третье направление, исследований – изучение ситуативных и личностных факторов, способствующих возникновению у человека духовных состояний. Духовное состояние – это психологический феномен, характеризующийся тем, что человек временно <не

76

замечает> внешнего мира, не ощущает своих органических функций, своей телесности, а сосредоточивается на осмыслении и переживании духовных ценностей, т. е. познавательных, этических или эстетических аспектов человеческого бытия. Я думаю, что к теоретическому обоснованию психологической природы духовных состояний ближе всего подошли в рамках психологии бытия С. Л. Рубинштейн и А. Маслоу. Последний изучал пиковые переживания – моменты экстаза, моменты восторга, счастливого потрясения, великие мгновения творчества. Фактически такие моменты являются не чем иным, как духовными состояниями, благодаря которым происходит самоактуализация субъекта, самореализация, развитие лучших качеств его личности. В такие моменты человек понимает окружающее во всей полноте его целостности: он воспринимает и понимает не только материальные, но и идеальные стороны бытия [Маслоу, 1997].

Условно говоря, духовные состояния противопоставляются материальной природе человека и мира: к вершинам духовного бытия субъект поднимается в редкие моменты интеллектуальных озарений и разрешения нравственно трудных этических конфликтов. Способы разрешения противоречий, конфликтов, являясь мерой проявления активности, самореализации, интегративности конкретных свойств личное. Т.е., определяют те индивидуально-неповторимые качества человека, в которых он выражает себя именно как субъект – деятельности, общения, созерцания

и т. п. [Абульханова-Славская, 1991]. В такие моменты в его личностном знании, индивидуальном опыте саморазвития появляется нечто большее, чем <приземленный> образ, модель внешних событий:

77

возникает их внутренний смысл – психологическая основа формирования духовной сущности того, что стало предметом интеллектуальной и нравственной рефлексии субъекта.

Как показал В. А. Пономаренко, возникновению духовных состояний способствуют особые условия профессиональной деятельности, связанные с угрозой для жизни [Пономаренко, 1997]. Вот, например, как летчик-испытатель В. Е. Овчаров отвечает на вопрос о том, верит ли он в то, что Дух поддерживал крылья его самолета: <Думаю, что да. Но не некий абстрактный "Дух святой", а духовность в смысле высокой ответственности перед людьми и обществом, приподнятость духа выше нормативного в обществе благородства> [Пономаренко, 1997, с. 270]. Из самонаблюдений летчиков следует, что несмотря на широкий спектр интерпретаций понятия духа, они связывали его с психологической защитой от состояния ожидания гибели, подспудного страха, угрозы психического истощения. Духовный слой рефлексивного сознания <в виде радости преодоления возвышенных чувств от удачно выполненного полета, общения к Пространству как фактору преддверия Духа, видимо, и создает ту духовную доминанту, которая удерживает "в подвалах" подсознания видовые защитные реакции и инстинкты самосохранения, предчувствий, навязчивых состояний, суеверий, фиксированных фобии и пр. Поэтому, если дух "приземлить", то его можно представить как психическое состояние, формирующее резерв выносливости в опасной профессии> [Пономаренко, 1997, с. 272].

В психологии анализ духовных состояний неразрывно связан с поисками корней духовности в нерелефлексивных глубинах бессознательного Я че-

78

ловека. По мнению В. Франкла, <человеческая духовность не просто неосознанна, а неизбежно бессознательна. Действительно, дух оказывается нерелефлексивным сам себя, так как его ослепляет любое самонаблюдение, пытающееся схватить его в его зарождении, в его источнике> [Франкл, 1990, с. 99].

От Фрейда и Юнга к современным психологам перешло представление о том, что <психическая жизнь по большей части бессознательна, охватывает сознание со всех сторон> [Юнг, 1991, с. 116]. Естественно, что важным направлением поиска корней и духовности являются попытки анализа взаимодействия вершин самосознания субъекта и глубинных слоев его психики (личностного бессознательного и архетипов коллективного бессознательного). Неудивительно, что в качестве одного из эмпирических методов постижения духовности предлагается диа-

лог человека с сокровенными глубинами своей души. устремляющий его к добру, совершенствованию и способствующий тому, чтобы в земных созданиях услышать голос вечности [Флоренская, 1996].

Естественно, что такие, безусловно, значимые аспекты духовности и духовных ценностей не могли не заинтересовать христианских психологов и теологов. Главным образом это проявляется в развитии религиозного учения о трансцендентном Я, <внутреннем человеке>. Как и те психологи, которые ведут поиски духовности в нерелефлируемых глубинах бессознательного Я, теологи подчеркивают важную роль в порождении духовности направленности сознания верующего в глубины собственного Я, обращение к <внутреннему человеку> [Архиепископ Лука, 1997]. И психологи, и теологи нацелены на исследование эволюции внутренней жизни человека. Исходной точ-

79

кой научного анализа оказываются глубины бессознательного, в которых еще нет ни субъекта, ни объекта, нет различия между Я и не-Я, а есть лишь бесформенная общность психической жизни. Затем, через выделение содержаний предметного сознания из душевной жизни происходит восхождение к высшему духовному состоянию. В нем противостояние субъекта и объекта, Я и не-Я, внутреннего и внешнего бытия уже видоизменяется. И субъект начинает осознавать свое духовное Я как возвышение и над противоположностью между субъектом и объектом, и над противоположностью между разными субъектами.

В рамках четвертого направления духовность рассматривается как принцип саморазвития и самореализации человека, обращения к высшим ценностям инстанциям конструирования личности. Развитие и самореализация духовного Я субъекта начинается тогда, когда он осознает необходимость определения для себя того, как он конкретно должен понимать общечеловеческие духовные ценности - " истину, добро, красоту. Появление у человека хотя бы приблизительного осознанного представления о последних свидетельствует не только о признании субъективной значимости духовных ценностей (соответственно интеллектуальных, этических и эстетических), но и о психологической готовности к их усвоению и формированию.

Мотивационной основой психологической готовности являются духовные влечения субъекта. Духовными влечениями К. Ясперс называл <стремление к постижению определенного состояния бытия и к посвящению себя этому состоянию, проявляющемуся в ценностях - религиозных, эстетических, этических или

80

относящихся к воззрениям субъекта на истину, - переживаемых как абсолютные> [Ясперс, 1997, с. 389]. Духовные влечения отражают сложную психическую реальность, существование фундаментального пере-

живания, <проистекающего из преданности человека духовным ценностям; это инстинктивная тоска по ним, когда их не хватает, и ни с чем не сравнимое наслаждение от ее удовлетворения> [там же].

Важнейший момент формирования и развития духовных ценностей в нравственно-рефлексивном сознании познающего и понимающего мир субъекта – появление у него чувства <внутренней, личностной свободы> [Балл, 1997, с. 7], <свободы как духовного состояния, самоощущения человека> [Ксенофонов, 1991, с. 48–49]. Развитие духовности как самореализации личности невозможно без чувства свободы. Ведь <духовность -- это способность переводить универсум внешнего бытия во внутреннюю вселенную личности на этической основе, способность создавать тот внутренний мир, благодаря которому реализуется себестождественность человека, его свободы от жесткой зависимости перед постоянно меняющимися ситуациями> [Крымский, 1992, с. 23].

Духовное состояние личностной свободы возникает у человека при осознании им наличия внешних возможностей выбора и сформированной внутренней готовности осуществить этот выбор. Однако этого недостаточно: мы практически никогда не совершаем поступков на основе механического перебора альтернатив. Мы включаем их в контекст личностного знания и смыслообразования, создаем новые смысловые отношения, то есть творчески преобразуем и понимаем ситуацию выбора. В этом и заключается суть личностной свободы [Балл, 1997].

81

Итак, проблема духовности занимает существенное место как в психологии, так и в теологии. Верующие и неверующие ученые решительным образом расходятся в одном, зато самом принципиальном пункте – в вопросе о первоисточнике духовного (Бог или человек). В остальном светские психологические и богословские труды удивительно сходны: основным предметом внимания их авторов являются особенности внутреннего мира человека, его самосознания и субъективных путей восхождения к духовным вершинам бытия. За двухтысячелетнюю историю существования христианства лучшие умы человечества не смогли представить убедительных доказательств существования Бога. По этой причине вопрос о сверхъестественном трансцендентном существе можно обсуждать не в категориях достоверного знания, а с позиции веры. Одни люди верят в существование Бога, другие – нет. И хотя я принадлежу ко второй категории, тем не менее считаю, что единственный конструктивный путь изучения проблемы духовности человека – не конфронтация, а спокойный и вдумчивый анализ общего и различного в рассуждениях светских ученых и богословов.

Проанализированные выше четыре направления изучения духовности дают основание для некоторого обобщения психологической сути названного феномена. Духовное начало у людей порождается из двух главных источников – из взаимосвязей субъекта с

миром (в широком значении этого слова) и из глубин самой человеческой личности. Духовные идеалы общества, принятая в нем система духовных ценностей в процессе онтогенеза воспринимаются и усваиваются человеком, становятся неотъемлемой частью его мировоззрения, предметом духовных потребностей

82

и критериями индивидуального духовного развития. Духовную сферу личности нельзя рассматривать только через призму интеллектуальной, умственной деятельности человека. Духовность субъекта можно понять только в контексте культуры и мироздания, потому что духовная сфера жизни человека включает в себя как бесконечное разнообразие его связей и отношений с другими людьми, так и попытки осознания своего места и роли в универсуме – в человеческом мире и за его пределами. Вместе с тем духовность как особое качество психики субъекта является стержнем саморазвития, самоактуализации творческого потенциала личности. Формирование этого качества происходит в процессе формирования нравственной рефлексии, осознания субъектом не только свободы определения своих поступков, но и духовной ответственности за них. Следовательно, духовность в человеке порождается не только в результате взаимодействия с миром культуры, но и вследствие процесса онтогенетического развития психики, в течение которого происходит естественное взаимодействие вершин самосознания субъекта и глубинных слоев его психики – личностного бессознательного и архетипов коллективного бессознательного.

Итак, правда в наиболее полном и глубоком смысле этого слова является важнейшим компонентом духовного развития как человека, так и человечества. Однако то же можно сказать и про категорию истины! Есть тогда между ними принципиальная разница? Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо рассмотреть, какое значения названные понятия имеют в логике, гносеологии и психологии.

ЛОГИКО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ ИСТИНА И ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ПРАВДА.

В логике высказывание, утверждение или мнение считается истинным, если и только если оно соответствует фактам. <Как известно, оценка результатов (продуктов) познания в плане их соответствия/несоответствия отображаемым объектам получает выражение в понятиях "истинно" и "ложно". Эти понятия (называемые истинностными значениями знания) по традиции считаются важнейшими характеристиками познавательных процессов, а построенные на их основе гносеологические концепции образуют тот раздел философской науки, который именуется теорией истины> [Свинцов, 1990, с. 68].

В логике считается, что истинными или ложными могут быть только осмысленные повествовательные предложения, но не вопросительные или побудительные. Осмысленные повествовательные предложения, помимо логической правильности их

структуры, еще и семантически корректны: они описывают реальные отношения между предметами и отношениями объективного мира (<Море больше, чем озеро>; <Эйфелева башня находится в Париже>). Семантическая некорректность, нарушающая осмысленность, проявляется в приписывании предметам недопустимых функций (<Теплоход летит по небу>).

По мнению А. Л. Никифорова, истинные повествовательные предложения отличаются тремя признаками. Во-первых, они носят описательный характер – описывают объект, какие-то его свойства или отношения (<На Марсе отсутствуют признаки жизни>). Во-вторых, предложение, претендующее на

84

истинностную оценку, должно быть разрешимо: должен существовать интерсубъективный способ проверки этого предложения, позволяющий установить, истинно оно или ложно. Иначе говоря, имеется какой-то способ установить, соответствует оно объекту или нет. Если такого способа не существует, то истинностная оценка просто теряет смысл. Метод проверки должен быть интерсубъективным, т. е. каждый желающий может проверить и убедиться, истинно некоторое предложение или ложно. В-третьих, <интерсубъективная проверяемость предложений, допускающих истинностную оценку, делает их общезначимыми. Это следует понимать в том смысле, что если некоторое предложение признано истинным или ложным, то с этой оценкой вынужден согласиться каждый человек, независимо от своего национально-го происхождения, классовой принадлежности, идеологических, политических и прочих ориентаций. Такие истины, как "Свинеп тяжелее железа". "Сила тока в цепи пропорциональна напряжению", "Кит – млекопитающее", вынужден принимать каждый человек, который понимает их смысл и способ проверки. При этом совершенно неважно, кто первым высказал истинное предложение – итальянец или китаец, миллионер или пролетарий, Нильс Бор или папа римский. Поэтому истина бес.субъектна: не имеет значения, кто высказал истину, она будет принята: не имеет значения, кто высказал ложь, она будет отвергнута> [Никифоров, 1990, с. 306-307].

В формальной логике понятие истины неразрывно связано с выводным знанием. В науке и повседневной жизни мы очень часто прибегаем к получению знания опосредствованным путем, т. е. путем выведения новых знаний из знаний, приобретенных ранее.

85

Иначе говоря, из полученных ранее и проверенных на практике положений мы выводим новые положения. Знание, полученное опосредствованным путем, в логике и называется выводным знанием. Основной задачей логической науки является изучение тех правил, законов, которые соблюдаются в процессе получения выводного знания и способствуют получению человеком истинного знания. <Чтобы в процессе выводного знания достигнуть истины, доказать ее, долж-

ны быть соблюдены непременно два условия:

1. Исходные положения (посылки) должны быть истинными (и истинность их должна быть доказана, установлена).
2. В процессе рассуждения они должны связываться строго по законам, по правилам логики» [Горский, 1963, с. 18].

В формальной логике принято считать, что не только конкретное содержание ("ужденпй, но и их структура, т. е. способ связи субъекта и предиката. являются отражением действительности в психике человека. На этой предпосылке держится убеждение в том, что об истинности суждений человека можно судить на основании их логической правильности и непротиворечивости. Весьма характерным и симптоматичным является название одного из параграфов учебного пособия для вузов <Соблюдение законов логики -- необходимое условие достижения истины в процессе получения выводного знания> [Горский, 1963]. В логике принято считать, что некоторые сложные суждения самого различного конкретного содержания, имеющие одну и ту же логическую структуру, являются обязательно истинными. <Определенная структура суждений в таких случаях служит показателем их истинности. Поэтому часто говорят,

86

что логически истинные суждения истинны в силу их логической структуры. Формулы, выражающие структуры законов логики, всегда дают истинные суждения при замене переменных на любые конкретные по содержанию суждения (такова, например, формула "А или не А")» [Горский, 1963, с. 125].

Таким образом, в формальной логике фактически речь идет не о содержательной истинности высказывания, а о логической правильности рассуждений, ведущих к отысканию истины. При логическом способе рассуждения истинность ищется в согласии суждения с правильностью, обусловленной природой разума человека: <Ложное вообще можно определить как не вытекающее и.и природы того, в чем оно, и не соответствующее этой природе, а истинное можно определить как строго вытекающее и.и природы чего либо и соответствующее этой природе в ее частях и в ее. ие.тм. Согласно с определением этим ИТ в той области, которая служит главным проявлением ложного и истинного, -• в науке, - мы называем истинными те знания, которые правильно, т. е. в согласии с природою разума, образованы, а ложными, называем те из них, которые неправильно образованы, т. е. в противоречии с природою познающего начала; и самую науку, как орган разума и область деятельности его, мы определяем как истинную тогда только, когда она стремится понять, уразуметь, и признаем за ложную ту науку, которая существует, чтобы учить, улучшать или помогать» [Розанов, 199G, с. 541].

В логике строгой противоположностью истины является ложь, с гносеологической точки зрения

антонимом истины оказывается не ложь, а заблуждение. В первом случае человек сознательно извращает факты и знает, что вводит других в заблуж-

87

дение; во втором – он ошибается, т. е. имеет искаженное представление о действительности, но искренне верит в его истинность. Следовательно, истинность знания нужно рассматривать в двумерной плоскости анализа: не только в плане адекватности отражения в нем действительности, но и в целевом аспекте – наличия или отсутствия у субъекта осознанного намерения исказить факты. При таком подходе отчетливо выделяются две пары оппозиций, логическая и гносеологическая: соответственно истина – ложь и истина – заблуждение.

С гносеологической точки зрения, заблуждение в научном познании – не случайность, а скорее такая закономерность, которая неизбежно проявляется на пути отыскания истины. Разумеется, заблуждение может возникать из ошибки, но может – и в правильном рассуждении из верных, но объективно ограниченных предпосылок. Заблуждения <являются необходимым элементом научного познания с точки зрения внутренней логики его развития, не иррациональным началом в познании... а, наоборот, необходимой ступенькой, опираясь на которую наука приближается к истине> [Чудинов, 1977, с. 292-293].

Истина немислима без заблуждения: их диалектическая взаимосвязь прослеживается на всех этапах научного познания. На важность осознания учеными такой связи обращал внимание В. С. Соловьев в работе <Идея сверхчеловека>: <-Я думаю, нет спора, что всякое заблуждение – по крайней мере, всякое заблуждение, о котором стоит говорить, – содержит в себе несомненную истину и есть лишь более или менее глубокое искажение этой истины; ею оно держится, ею привлекательно, ею опасно, и через нее же только может оно быть как следует понято, оце-

88

нено и окончательно опровергнуто> [Соловьев, 1994, с. 307]. Полагаю, здесь уместно вспомнить очень похожий по смыслу афоризм, приписываемый физику Нильсу Бору: <Есть два вида истины. Одна – тривиальная истина, которую отрицать просто нелепо. Другая – глубокая истина, для которой обратное утверждение тоже является глубокой истиной>.

В настоящее время существует, по крайней мере, пять различных общенаучных подходов к изучению сущности истины – аналитический, семантический, корреспондентный, когерентный и интересубъектный [Puntel, 1978]. В западной научной традиции наиболее значимым признается корреспондентный подход [Laak, 1994, с. 206], начало которого было положено Аристотелем. В соответствии с этим подходом истина есть выражение отношения (корреспонденции) знаний человека о мире и самого мира; она порождается в процессе взаимодействия субъекта с объектом.

Чаще всего истинность рассматривают как категорию, характеризующую либо соответствие высказывания фактам, действительности (корреспондентная теория истины [O'Coimor, 1975], либо внутреннюю согласованность знания, определяемую через его соотношение не с действительностью, а с другим знанием, истинность которого уже доказана (когерентная теория истины [Reseller, 1973]). Однако истины нет ни в объективной реальности, ни в знании о реальности: истина – это метазнание, т. е. новое знание, возникающее из нашего оценочного суждения о том, соответствует ли знание действительности [Хазиев, 1991].

В целом можно сказать, что в теории познания, гносеологии, категория истины имеет более широкое, чем в логике, значение, точнее соответствующее

89

реальным процессам мышления и понимания познающего субъекта. Гносеологическая истина гораздо полнее, чем логическая, выражает зависимость ее получения от активности субъекта, конкретных особенностей познавательной деятельности, в ходе которой она получена. В книге я буду придерживаться точки зрения С. Л. Рубинштейна, который считал, что гносеологическую природу истины и психологические механизмы ее постижения невозможно понять вне контекста познавательной деятельности субъекта – его взаимодействия с объектом. <Истина объективна в силу адекватности своему объекту, не зависящему от субъекта – человека и человечества. Вместе с тем как истина она не существует вне и помимо познавательной деятельности людей. Объективная истина – не есть сама объективная реальность, а объективное познание этой реальности субъектом. Таким образом, в понятии объективной истины получает конденсированное выражение единство познавательной деятельности субъекта и объекта познания> [Рубинштейн, 1997, с. 37]. Здесь необходимо напомнить, что для Рубинштейна объект – категория гносеологическая, а онтология, действительность представлена в категории бытия. Бытие, объективная реальность становится для человека объектом, отражаясь в его сознании, превращаясь в предмет познавательной активности.

Согласно традициям гносеологического анализа истина устанавливается посредством выявления связей между действительностью и ее образом у познающего субъекта. Однако в контексте исследования соотношения истины и правды психолог должен отчетливо осознавать, что для гносеологии характерно понимание объективности познания только как адек-

90

ватности знаний, идей и других результатов познания действительности, объективной реальности. При этом субъективные компоненты познавательной деятельности оказываются как бы на втором плане, считаются не очень существенными. Тот факт, что гносеологический анализ страдает неполнотой описания

субъективного образа, так как не учитывает психологическую специфику последнего, в науке осознан давно.

В наше время неразрывная связь истины с особенностями личности ищущего ее субъекта стала очевидным фактом не только для психологов, но и многих философов, осмысливающих методологические основания познания. И наиболее проникательные из них отчетливо понимают, что в современной науке происходит пересмотр оснований традиции гносеологической и логико-методологической трактовки истины, сформировавшейся в идеалах рационального научного познания, и обрптценир к экзистенциально-антропологической традиции истины. укорененной в проблеме бытия субъекта [Микешина, Опенков, 1997]. Упомянутые выше корреспондентный и когерентный подходы опираются на первую традицию: они отвлекаются от субъекта и ориентируются на знание и познавательные процедуры, имеющие нормативный характер. В противоположность этому в рамках второй из названных традиций, как справедливо отмечает Л. А. Микешина, <сам субъект предстает правомерным и необходимым основанием для истины как соответствия знания предмету и соответствия предмета понятию. Субъект - основание, поскольку он есть представленность социального и культурно-исторического опыта, предметно-практической деятельности, через которые и очерчивается круг непотаенности, доступности сущего и удосто-

91

веряется истина. Человек не обладатель истины и не ее распорядитель, но условие возможности и основания ее понимания и выявления либо в предмете, либо в знании> [там же, с. 72].

Экзистенциально-антропологическая традиция интерпретации истины ставит во главу угла ведущую роль субъектного деятельностного начала в познании и одновременно ставит вопрос о сущности истины, не сводящейся к адекватности как совпадению образа и объекта. Согласно этой традиции, истина является характеристикой не только знания об объекте, но и в значительной мере знания о субъекте. С этих позиций не может быть принято традиционное материалистическое определение истины как адекватного отражения объекта познающим субъектом, воспроизведение его таким, каким он существует сам по себе, вне и независимо от человека и его сознания. <Субъект "творит" истину, преобразуя объект, себя и свое знание о мире и объекте> [там же. с. 66]. Положение о том, что истина есть не только соответствие знания вещи, предмету, но и соответствие предмета своему понятию, в современной методологии научного познания оценивается как несомненное достижение философской мысли, с необходимостью входящее в целостное понимание истины (хотя справедливости ради нужно сказать, что эта мысль неоднократно высказывалась и обсуждалась еще С. Л. Рубинштейном).

Таким образом, в наши дни гносеологический анализ истины невозможен без учета психологических особенностей личности познающего субъекта.

Однако теория познания, гносеология, <по определению> должна обращать внимание только на характеристики адекватности отражения действительности в истинном знании и отвлекаться от субъективных

92

способов конкретного отражения адекватности в сознании познающего субъекта. В этой связи большое значение приобретают психологические исследования, показывающие <меру вовлеченности> особенностей личности, интеллекта и мировоззрения субъекта в процессы формирования им мнений об истинности знаний, получаемых в различных познавательных и коммуникативных ситуациях.

В психологии проблема истины неразрывно связана с проблемой правды. Психологи также пытаются использовать категорию истины для интерпретации результатов психологических исследований. Однако чаще всего такие попытки заканчиваются разочарованием и чувством неудовлетворенности объяснительными возможностями <истины> для описания сути психологических явлений. В психологии межличностного понимания проблема истинности формулируется как проблема точности суждений одного человека о психологических особенностях другого. <Пожалуй, наиболее распространенной дефиницией точности является ее определение как корреспонденции между суждением и критерием (в соответствии с которым суждение может быть признано истинным. -- В. З.). Это определение очень сходно с философской корреспондентной теорией истины, сравнивающей реальность с ее пониманием. Также общепринятым является определение точности как консенсуса, соглашения между субъектами суждений; следовательно, внутренняя согласованность мнений похожа на философскую когерентную теорию истины> [Kruglarliski, 1989, с. 396]. К сожалению, исследования показывают, что ни корреспондентная, ни когерентная модели не дают психологу удовлетворительного объяснения того, какие суждения партнеров по общению

93

следует считать истинными. Применение этих концептуальных представлений к анализу коммуникативных ситуаций не гарантирует от ошибок межличностного понимания [Flinder, 1987]. Сомнения психологов в применимости категории истины к предмету психологических исследований понятны и оправданы: указанные логические теории обычно мало соответствуют психологической реальности. Это отчетливо осознавал еще Рубинштейн, который полагал, что бессмысленно обсуждать истинность суждения как соответствия действительности, игнорируя при этом характер познавательной активности субъекта (что фактически и делается в рамках корреспондентного и когерентного подходов к анализу истины).

Недостаточность категории истины в контексте анализа психологических явлений становится очевидной во многих областях психологической науки и практики. Сегодня каждый образованный человек

знает, что мы живем в мие. в котопом существуют целые области социального бытия, где для людей важна не логическая или гносеологическая истинность, а обращение к иному уровню опыта, основанному на правдоподобию, правильности, непротиворечии норме. Одной из таких областей психологической практики является нейролингвистическое программирование – НЛП. Вот, например, как определяют свои задачи признанные авторитеты в области НЛП Р. Бэндлер и Дж. Гриндер: <Мы называем себя людьми, создающими модели... Мы не имеем никакого представления о "действительной" природе вещей, и нас не очень интересует, что такое "истина". Задача моделирования – находить полезные описания. Поэтому если нам случится заявить, что нечто известное вам из научных исследований

94

или статистики не соответствует действительности, – то поймите, что здесь вам предлагается иной уровень опыта. Мы не предлагаем вам ничего истинного – только полезное> [Бэндлер, Гриндер, 1992, с. 63]. Специалисты по НЛП, разумеется, понимают значимость истины и правды в познании и общении. Однако современные психологи сознательно обращаются к поиску новых некогнитивных и, соответственно, <неистинных> сторон феноменологии человеческой психики. Типичной в этом отношении является позиция Е. А. Климова, который считает, что в профессиональной деятельности психолог не может обойтись без <технологического вымысла>. Если психолог считает, что испытуемому всегда следует говорить только правду, то многие эксперименты, например направленные на определение степени конформности личности, окажутся принципиально неосуществимыми [Климов, 1990].

Итак, в гносеологической истине представлена главным образом характеристика адекватности отражения действительности в истинном знании, а субъективные способы конкретного отражения адекватности в сознании познающего субъекта воплощаются не в логической или гносеологической истине, а в психологической правде. Психологические исследования показывают, что в контексте анализа общения и взаимопонимания людей категория <истина> по содержанию и объему оказывается беднее категории <правда>. Различия между ними можно сформулировать в нескольких пунктах.

1. Понятие <правда> по объему и содержанию шире. понятия <истина>. Истина как логико-гносеологическая категория выражает оценку адекватности знаний субъекта о мире. Истина неразрывно

95

связана со знанием: она – и конечная цель, и основной научный результат познания. Правда – категория психологии понимания, выражающая не только адекватность знаний о мире, но и их осмысленность, смысловую ценность для субъекта. Вследствие этого истину мы познаем, а правду понимаем. Прав-

да – атрибут канала коммуникации, о правде уместно говорить только применительно к миру общающихся и понимающих друг друга людей. Правда всегда содержит зерно истины – без этого она не может быть правдой. Однако этого зерна еще недостаточно для того, чтобы истинное событие стало правдой в коммуникативной ситуации. Дело в том, что знание, рассмотренное субъектом только под углом зрения соответствия существующему положению вещей, т. е. как истинное или ложное описание реальности, не может стать для него основанием совершения поступка. Мы решаемся на конкретный поступок после ценностно-нормативной оценки знания, установления его соответствия нашим представлениям о должном – допустимых и возможных способах поведения человека в обществе. <В поступке мир дан человеку в единстве реального и должного, не только в его сопричастности реальному, но и в ответственности за переход настоящего в будущее> [Тулъчипский, 1991, с. 93]. Поэтому для субъекта основой любого поступка является сопоставление наличной социальной ситуации с такой, какой, по его мнению, она должна быть в соответствии с моральными и правовыми нормами.

Любую социальную истину, например, факт совершения кем-либо поступка, каждый из нас понимает по-своему, со своей ценностно-смысловой позиции. Это означает, что, принимая высказывание о поступке другого человека за правду, мы осознанно

96

или неосознанно оцениваем поступок, интерпретируем услышанное, исходя из своих представлений о возможном и недопустимом в отношениях между людьми, о справедливом и несправедливом, честном и нечестном. Иначе говоря, крупица познанной истины погружается в море личного опыта, а поскольку последний у людей различен, то оказывается, что <у каждого своя правда>. Истина не искажается, но понимается носителями правды неодинаково, и типы понимания соответствуют разным типам правды.

2. В отличие от истинности высказывания, независимой от канала коммуникации, степень правдивости сообщения для общающихся людей всегда обусловлена целями говорящего и слушающего. Мы понимаем правду, а не познаем ее, именно потому, что делаем вывод о правдивости или лживости высказывания только в результате понимания его смысла: мотивов и целей партнера по общению, •– зачем он это сказал. В частности, роль мотивов и целей говорящего и слушающего в понимании правды отчетливо проявилась в экспериментально изученном феномене инструментальной правды. Высказывая нелюбимую правду о другом человеке, испытуемые руководствуются утилитарной или мировоззренческой целью, основанной на принципе <Горькая правда всегда лучше, чем сладкая ложь>.

Интенциональные компоненты психики говорящего, побуждающие его высказывать такую правду о другом человеке, весьма разнообразны. К ним относятся представление о <воздающей справедливости>,

неумение оценить, нужна ли правда партнеру, ориентация субъекта исключительно на свои личные убеждения и т. п. Успешность квалификации коммуникантами высказывания как правды в значительной

97

мере зависит от их способности выявить <интенциональный пласт> содержания речевого сообщения (термин Т. Н. Ушаковой), т. е. те намерения субъекта, которые лежат в основе речи, но обычно лишь косвенно проявляются в произносимых словах. Вследствие этого можно надеяться, что одним из перспективных направлений психологического изучения целевых аспектов понимания правды станет применение метода интен-анализа [Ушакова и др., 1995].

3. Для человека правдой является только та истина, в которую он верит. В ситуациях общения объективно истинное событие становится для партнеров правдой только тогда, когда они верят, что это событие в самом деле произошло. Иначе говоря, событие, истинность которого субъекты общения не имели желания или возможности проверить, кажется им правдоподобным на основе их моделей мира, представлений о действительности. Если же в правдоподобии отсутствует, то истинные (факты) воспринимаются людьми как небылицы. Хорошей иллюстрацией этого положения является классический для американской психологии социальных ситуаций случай ^ описание биржевого краха в Нью-Йорке в 1929 году. Как известно, с него началась великая депрессия тридцатых годов. Проведенное после биржевого кризиса исследование показало, что в банках в этот момент были наличные деньги. II банковские служащие говорили об этом вкладчикам, они пытались убедить их в том, что говорят правду. Однако люди им не поверили. Субъективно они воспринимали объективно истинные сообщения как неправду. И поскольку все одновременно стали забирать свои деньги, банки один за другим обанкротились. Результат известен - тяжелой кризис, спад в американской экономике.

41ак. W(n

98

На распространенность случаев типа <знаю, но не верю> обратили внимание лингвисты. В частности, А. Д. Шмелев пишет: <В то же время высказывания, имеющие вид "X знает, что P, но не верит, что P", не так уж редки в естественных языках, и далеко не всегда они выглядят столь же абсурдными, как приведенное высказывание из пьесы "Хвостун" (Шмелев имеет в виду слова одного из персонажей комедии Я. Б. Княжнина: "Хоть знаю, да не верю". - В. 8.). Так, например, Н. Я. Мандельштам писала в "Воспоминаниях": "Можно ли поверить, что человека забирают из дома и просто уничтожают... Этому поверить нельзя, хотя это можно знать умом. Мы это знали, но поверить в это не могли"> [Шмелев А. Д., 1993, с. 165].

Главная причина, препятствующая возникновению у нас веры в правду, обычно заключается в том,

что правда не соответствует нашим представлениям о должном, т. е. о том, что может и должно произойти в обсуждаемой ситуации. Правда отражает не идеальное представление, а реальный мир, и потому, как правило, она асимметрична и неоднозначна, многогранна. Образно говоря, <ложь всегда прекрасна и округла, правда уродлива и кривонога> [Новоженков, 1993]. Замечу, что русские давно нашли способ, как повысить веру в правдоподобие правды и тем самым облегчить ее понимание. Рецепт понимания доступнее излагает один из героев Ф. М. Достоевского: <Друг мой, настоящая правда всегда неправдоподобна, знаете ли вы это? Чтобы сделать правду правдоподобнее, нужно непременно подмешать к ней лжи. Люди всегда так и поступали> [Достоевский, 1990, с. 222].

Но какова жизнь, такова и правда. Неудивительно, что уродливая правда нашей жизни иногда может быть постигнута только разумом, а чувства отка-

99

зываются в нее поверить. К примеру, нетрудно рационально обосновать необходимость экономических реформ в стране, но эмоционально тяжело принять <правду жизни> – сопровождающие реформы инфляцию и массовое обнищание людей. Противоречие между разумом и чувствами оказывается психологическим барьером, препятствующим <принятию> субъектом знания и, следовательно, пониманию правды.

4. Субъекты общения обычно воспринимают как правдивые сообщения высказывания не обо всех обсуждаемых истинных событиях, явлениях, фактах, а только о тех, которые они понимают. Человеку свойственно стремление не столько знать окружающий мир, сколько понимать его, ибо непонятые знания мертвы: процесс понимания знания о мире (точнее говоря, самого мира, отраженного в знании) заключается не столько в определении его истинности, сколько в выявлении ценностной характеристики знания. Индивидуальная специфика понимания зависит от той системы ценностей, социальных норм, с которой субъект соотносит понимаемое. Например, ответы на вопрос: <Правда ли, что Мона Лиза, запечатленная на картине Леонардо да Винчи, – красивая женщина?> – наверняка окажутся различными в зависимости от канонов красоты, отличающихся в разных культурно-исторических традициях.

Ключевой момент в определении любой социальной нормы – указание на должное, необходимое, т. е. такое положение дел в обществе, которое соответствует принятым в нем ценностям. Вследствие этого обращение коммуникантов к ценностно-нормативной оценке высказывания всегда означает сопоставление ими отображенной в высказывании конкретной социальной ситуации с той, которая, по их

100

мнению, должна быть в соответствии с писаными и неписаными законами общества. Понятое знание о мире обязательно включает представление пони-

мающего субъекта о том, каким должен быть мир. Понимание в этом смысле и есть процесс и результат сопоставления существующего с должным. Это положение образно и лаконично выражено еще в прошлом веке: <Два труда подлежит человеку в сей жизни: понять то, что существует и что должно существовать> [Одоевский, 1975, с, 192]. Современная наука лишь более развернуто и аргументирование подтвердила мысль, что ценностно-нормативные представления понимающего субъекта являются неотъемлемой составляющей процесса понимания [Ивин, 1987].

5. Наконец, многие считают истинность второстепенным признаком правдивости суждений о поведении людей, а основным -- их соответствие требованиям спримдлипстгпп. При этом главным ок.1:1ывлет-ся вопрос не о том. верно ли в суждении (гг^а^кена действительность, а насколько оно согласуется с представлением о правде как некотором идеале, ос.[[ованном на справедливости отнош.ен1Ш между .' [юдьми. В психосемантическом поле сознания чс.ювека <[[рав. да> неразрывно свя.чапа со <справедливостью') :)то неоднократно было показано в психологических исследованиях. В частности, в одном интерес-ном ^н^-п^ри-менте прозвучало такое суждение: <"Спра1.!едл;l,".^х•gl) это правда. Правда -" прямога, они преодо/к-пп^т i-;i)ii-визну", - говорит испытуемый К., рисуя дг^' пересекающиеся линии -- прямую и волнистую> [Василук, 1993, с. 12]. Следовательно, правда - такое психическое образование, которое объединяет когнитивную и нравственную сферу личности. Правда оказывается как бы мостом, соединяющим истину с моралью.

101

6. Существуют объективные психологические закономерности функционирования памяти, мышления и понимания человека, способствующие таким трансформациям, <искажениям> образов объективных истинных воспоминаний, которые превращают их в субъективную психологическую правду. Как известно, есть общепсихологические механизмы, присутствующие всем людям и влияющие на понимание ими своих объективно истинных высказываний как правдивых. Прежде всего это переструктурирование и схематизация прошлого опыта, проявляющиеся в процессах памяти, мышления и понимания.

Из экспериментальной психологии известно, что пересказ человеком любой информации обычно является не дословным воспроизведением. Рассказ - это всегда такая реконструкция, которая включает в себя не только запомненные, известные, но и новые элементы. Более того: именно наличие реконструктивных элементов в сообщении может служить указанием на то, что человек говорит правду. И наоборот: если, например, обвиняемый на допросах дословно, заученно твердит одно и то же;кс, то скорее всего он лжет. Это убедительно доказано голландским психологом Вагенпаром с коллегами на материалах практики нидерландского судопроизводства [W'agenaar et al., 1993]. Такая особенность человеческой психики, то есть переструктурирование первично воспринятого и запомненного материала имеет первостепенную

значимость в судебной практике. Я имею в виду прежде всего оценку истинности показаний обвиняемых, потерпевших, свидетелей преступления.

В психологических исследованиях автобиографической памяти показано, что даже точное соответствующее фактам признание никогда не бывает аб-

102

солютно достоверным. <Истинное признание> – всегда субъективно подлинный автобиографический рассказ, который включает в себя как реконструктивные, так и конструктивные элементы. Например, как показано в исследовании В. В. Нурковой, истинное воспоминание при воспроизведении не тождественно точному <снимку> прошлого. Оно представляет собой подобие <карты>, которая достраивается и меняется в зависимости от ситуации воспроизведения, инструкции, целей, эмоционального состояния допрашиваемого, его мотивации [Нуркова, 1996, 1998].

Важно отметить, что субъективно истинное признание всегда понимается и оценивается говорящим не как истина, а как правда. И это действительно правда: реконструкция прошлого опыта, закономерное конструирование новых его элементов является одним из важнейших психологических механизмов превращения воспоминаний об истинной картине происшедшего в правду. В отличие от истины правда – это не <калька>, не буквальная передача случившегося, а иногда осознанная, но чаще неосознаваемая мысленная трансформация событий.

Очень похожим по психологическим механизмам переструктурирования личного опыта является феномен, названный Х. Г. Лернер рассказыванием <правдивых историй> о своей жизни. Пересказ знакомым того, что случилось с тобой, является формой экспериментирования или имитации, которая расширяет опыт человека и чувство возможного. Одна и та же <правдивая история> при ее пересказе другим людям может содержать детали, противоречащие первоначальному рассказу. Однако это не означает сознательного искажения реальной картины описываемых событий: просто есть множество путей, кото-

103

рыми можно правдиво и реально структурировать и переструктурировать свой опыт. Кроме того, именно то, что в данный момент переживается с большей эмоциональной интенсивностью, имеет тенденцию субъективно пониматься как правда [Lerner, 1993].

7. Есть гендерные различия в понимании истины и правды. Результаты психологических исследований дают основание утверждать, что мужчины под правдой обычно имеют в виду суждения, в которых адекватно, правильно отражаются факты, события, явления окружающего мира. В сознании женщин это понятие чаще связывается с оценкой выражения мыслей и чувств. Женщины нередко отождествляют правдивость с искренностью. В общении они посту-

пают в соответствии с принципом: <Если я искренне убеждена в истинности того, что говорю, значит я говорю правду>. При этом оказывается, что <правда> выражает объективность отражения не внешнего мира, а внутреннего, то есть мнений и убеждений женщины. Однако исследования защитных механизмов личности приучили психологов с осторожностью относиться к поведенческим проявлениям искренности: возможно, это всего лишь рационализация. Например, Фромм писал: <Детальное исследование процесса рационализации... открыло новое измерение истины и показало, что того факта, что кто-то верит во что-то, еще недостаточно, чтобы судить о его искренности, что только поняв, какие бессознательные процессы происходят в человеке, можно узнать, рационализирует он или говорит правду> [Фромм, 1990, с. 264].

Для большей обоснованности сказанного сошлюсь на результаты других гендерных исследований. Они свидетельствуют о разной направленности

104

интересов мужчин и женщин – стремлении к получению информации о фактах, событиях в мире и интересе к эмоциям, мыслям и чувствам окружающих людей. Стиль слушания мужчин сфокусирован на информационный уровень разговора, а женщин – на взаимоотношения, то есть метаинформационный уровень [Таннен, 1996]. В этом контексте становится понятной тенденция мужчин связывать понятия истины и правды с взаимодействиями субъекта с объективной действительностью, а женщин – в основном с миром переживаний и чувств (своих и окружающих).

Таким образом, правда представляет собой воплощение истины в жизни людей и потому она очень <насыщена> психологическими составляющими. Благодаря размышлениям и экспериментам психологов постепенно становится все яснее и яснее, почему истина понимается и субъективно переживается как правда. Превращению объективной истины в правду – субъективную по форме и объективную по содержанию – способствует соотнесение мотивов и целей истинного высказывания с интенциональной сферой понимающего высказывание субъекта; определение правдоподобности сообщения; соотнесение с представлениями о должном (этическими, социальными и другими нормами), соответствием сказанного требованиям справедливости; убеждение в тождестве истины и искренности; временная динамика пере структурирования и схематизации образа истинных событий.

ТРИ АСПЕКТА ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА ИСТИНЫ И ПРАВДЫ.

В современной психологии понимания анализ сходства и различия категорий истины и правды осуществляется в контексте изучения истинностных и ценностно-смысловых компонентов знаний как психологических предпосылок и основания формирования понимания. Причины этого очевидны: для

научного анализа феномена понимания наиболее существенными являются две характеристики знания – его истинность и ценность для субъекта [Знаков, 1994а]. В психологии понимания понятия истины и правды анализируются под углом зрения органического единства их трех основных аспектов: гносеологического (отражение, образ), аксиологического (ценность) и практического (применение истинных знаний).

Гносеологический аспект истины и правды. Истина -- это категория логики и теории познания, характеризующая только соответствие знания действительности. Правда -- категория психологии общения и взаимопонимания, выражающая не только соответствие знаний миру, но и степень адекватности наших оценок социальных отношений, поведения людей (например, моральных оценок). Истинное знание отражает законы природы и общества, то есть того, что происходит. Правдивые сведения, отражающие закономерности поведения человека, кроме истинных знаний о том, что реально происходит, всегда включают в себя представление передающего эти сведения субъекта о том, что должно происходить. Истина обладает свойством обобщенности

106

и одинаковости для всех людей, имеющих достоверное знание. Именно истинностная оценка знания является основанием универсальности, общезначимости истины: каждый, кто знает таблицу умножения, может высказать соответствующее истинное суждение. Однако истинностная оценка знания недостаточна для констатации суждений, например, о поступках людей. Правда – это такая истина, которая становится предметом личностного отношения, субъективной оценки. Оценка субъектом своего или чужого истинного суждения зависит от характера понимания им обсуждаемого поступка, его ценностно-смысловой позиции и мировоззрения. В зависимости от того, в какой контекст личностного знания включается знание о поступке другого человека, познанная истина приобретает для субъекта разный смысл. И это основная причина того, почему при осмыслении одной и той же истины возможно появление различных вариантов правды. Таким образом, истина – это характеристика содержания знания, а правда – конкретное выражение отношения субъекта к отображенной в знании действительности, понимания ее. Вследствие этого истину мы познаем, а правду понимаем.

Аксиологический аспект. Объективно истинное знание (в частности, законов природы) обладает для субъекта определенной ценностью. С психологической точки зрения ценность зависит от двух главных факторов: мотивации, побуждений субъекта познания и общения и этической оценки им субъективной значимости истинного знания.

Всякое познание и общение исходит из системы ожиданий, установок, диспозиций: человек всегда так или иначе заинтересован в определенном исходе по-

107

знания и коммуникации с другими людьми. И познание, и общение всегда в той или иной мере пристрастно, подчинено побуждению или целой системе побуждений, которые могут искажать истинность получаемых субъектом знаний. Искажение может быть следствием проявления защитных механизмов личности, результатом влияния которых оказывается отрицание человеком очевидных фактов. <Если истина отвергается под влиянием мощной потребности, то значит потребность искажает ее, а сама истина становится безразличной для человека по сравнению с огромной значимостью противоречащей ей потребности. Аналогично сознательно-волевое усилие способно подавить, перестроить, отсрочить неразумное побуждение, исходя из требования истинного знания (когда значимость истины выше). Относительная незначимость истинности знания принимает самые различные формы: прямое искажение действительности в сторону желательной (или, наоборот, нежелательной, как это происходит под влиянием страха, тревожных состояний); избирательное ограничение познания, избегание фактов, противоречащих сложившемуся убеждению (факт, послуживший основой теории "познавательного диссонанса" Л. Фестингера); формирование своеобразной эмоциональной и познавательной адаптации, иммунитета к фактам и положениям, которые противоречат убеждениям, интересам, потребностям> [Асеев, 1993, с. 50].

Другим фактором, влияющим на формирование субъективной ценности объективно истинного знания, получаемого человеком в познавательных и коммуникативных ситуациях, является включение этого знания в контекст как <личностного знания> (М. Полани), так и субъект-субъектных отношений.

108

Истина преломляется через внутренний мир человека, его жизнь, переживания и действия. Преломляясь, она переходит в убеждения субъекта, определяющие его поведение. С этой точки зрения логичным и закономерным оказывается определение истины <как такого понятия, которое может быть определено только соотносительно с человеком: существование истины возможно только для человека, познающего бытие, только соотносительно с ним> [Рубинштейн, 1989, с. 58]. А поскольку человек включен в мир человеческих отношений, то онтологический аспект истины неизбежно содержит и этический смысл. С моей точки зрения, в социальном и гуманитарном познании именно этический смысл - отношение субъекта к другим людям - придает истине статус правды. Истина начинает выступать как оценочное суждение, выражающее не только гносеологическое отношение познания к действительности (тому, что есть на самом деле), но и онтологическое, в частности нравственное, отношение человека к человеку. В работе <Человек и мир> Рубинштейн писал: <Точно так же проблемы познания, истины, открывающейся в познании, выступают не как обо-

собленный гносеологический аспект изолированно взятого отношения человека к бытию. Это отношение также опосредствуется человеческими добродетелями и пороками – в познавательное отношение к бытию, к истине вплетается отношение к другим людям. Истина при этом – это не только правильность, но правда, справедливость, способность принять то, что есть, как оно есть (на самом деле), смотреть в глаза действительности, вскрывать ее» [Рубинштейн, 1997, с. 64].

109

С точки зрения психологического анализа содержания понятий, ценность истины отличается от ценности правды. Субъект понимает как правду только те объективно истинные суждения, которые характеризуют межличностные взаимодействия с выраженным этическим отношением человека к человеку. Этическое отношение основано на усвоенных моральных нормах и включает в себя представления о том, как следует поступать человеку, чтобы окружающие считали его добрым, ответственным, искренним и т. п. Если истина есть такая мысль, которая верно отражает объективную действительность, то правда – это прежде всего нравственная идея, указывающая не только на соответствие слов говорящего действительности, реальному положению дел, но и на его искренность и желание следовать определенным нравственным принципам (основным из которых является принцип правды). В нашей культуре многие считают истинность второстепенным признаком правды. Истинность суждения о поведении людей (например, Н. Д. Лутюнова: «Значение истинности оценки вторично для слова правда» [Лутюнова, 1995, с. 16]), а основным – их соответствие требованиям справедливости. При этом смещаются содержательные акценты понятия «правда»: основным его компонентом оказывается не верное, а справедливое отражение социальной действительности. Если понятие истины обычно используется для выражения соотношения высказывания, суждения, мнения с действительностью, то понятие правды – кроме того, еще и с правильностью, правилами поведения, нормами. Главное в содержании правды – согласование представлений общающихся субъектов о правде как соответствии поступков че-

110

человека требованиям морали, долга, «правильным» пониманием и выполнением этических принципов. Вследствие этого нередко правдивость суждения о чем-либо поступке формируется главным образом на основе его соответствия «правильности», общепринятым нормам поведения людей. При этом истинность сказанного как бы отодвигается на задний план сознания субъекта, высказывающего или воспринимающего суждение.

Практический, аспект. Истина представляет собой и результат познания, и его конечную цель. К примеру, основной целью работы ученого является получение нового истинного знания. В классиче-

ских концепциях истины последняя рассматривается как такая характеристика отношения между высказыванием и действительностью, которая включает в себя объективное знание о свойствах действительности, но не включает субъективное отношение возможности практического применения знания [Липский, 1988]. В отличие от истины психологическое содержание правды всегда включает интенцию, установку субъекта так или иначе использовать правдивые сведения в коммуникативных ситуациях. Правда не является конечной целью общения и межличностного познания (за исключением случаев, когда человек поставил перед собой задачу «найти правду»). Она всегда высказывается субъектом для чего-то (например, для того чтобы дать психологическую характеристику значимого другого), то есть с определенной целью, которую партнеры по коммуникации должны адекватно понимать.

Итак, я проанализировал религиозные, историко-культурные и научные представления о сходстве и различиях содержания понятий «истина» и «прав-

111

да». Далее будут описаны результаты психологических исследований, направленных на выявление конкретных способов превращения в сознании человека истины в правду.

ОНТОГЕНЕТИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ СПОСОБНОСТИ ПОНИМАТЬ ПРАВДУ.

Способность человека различать правду и ложь в суждении, высказывании, т. е. понимать, верно ли отражена в нем действительность, непосредственно зависит от нашего умения понимать саму реальность, причинные связи, лежащие в основе природного и социального мира. В раннем детстве такое умение появляется не сразу, а формируется в процессе онтогенетического развития психики. Пожалуй, наибольший научный вклад в обоснование этого положения внес выдающийся швейцарский психолог Жан Пиаже. Изучая особенности детского мышления, он обнаружил, что в раннем детстве человек еще не способен дифференцировать свое Я от остального мира. Недифференцированность, в свою очередь, проистекает из эгоцентризма ребенка, не умеющего учитывать другие точки зрения. «Это значит, что ребенок не способен четко отделить психологические события от физических: специфически человеческие переживания (мысли, чувства, желания и т. д.) постоянно проникают в объективную реальность и сливаются с ней» [Флейвел, 1967, с. 367].

Одной из форм подобной недифференцированности психологических и физических событий является тенденция рассматривать первые как вторые:

112

стремление приписывать своим фантазиям, мыслям статус предметов. Эту тенденцию Пиаже называет реализмом. Например, пяти-шестилетний ребенок считает, что сон приходит к нему извне и располагает-

ется в его комнате; сны можно видеть глазами, как рассматривают картину. Противоположная тенденция развития детской психики, дополняющая недифференцированность, заключается в склонности наделять физические события и предметы психологическими свойствами – одушевленностью, мышлением, сознанием и т. п. Это анимизм: если оторвать пуговицу, то ей будет больно, если передвигать камень, то он это почувствует. На второй стадии развития психики ребенка психологическими способностями наделяются уже не все предметы и явления, а только постоянно обладающие специальной функцией движения – велосипед, ветер и др. <На третьей стадии сознание приписывается только объектам, способным на спонтанное движение: солнце и ветер могут сознавать, но велосипед уже не может. И наконец, на четвертой стадии ребенок приписывает сознание только людям и животным> [там же, с. 370]. Следовательно, только в возрасте 11-12 лет в сознании ребенка происходит окончательная дифференциация психологической и физической реальности. Соответственно до этого возраста вряд ли можно научно обоснованно говорить о том, что в речах окружающих его людей маленький человек различает правду, а не приписывает их высказываниям одному ему ведомый смысл.

Исследование, направленное на развитие концепции Пиаже о развитии понятия правды у детей, проводилось Петерсен с соавторами [цит. по: Laak, 19&4]. Исследователи показывали детям 5, 8, 9, 11 лет и

113

взрослым видеосюжеты со сценами намеренной лжи и произвольных неправдивых утверждений. Эксперименты показали, что от 5 до 11 лет у детей последовательно возрастает способность отличать правду от преувеличения (мальши считают его ложью). Один из сюжетов изображал догадку, предположение о направлении: потерявший правильную дорогу взрослый спрашивает о ней у ребенка, который говорит, что не знает, как попасть в нужное взрослому место, но думает, что тот избрал неверный путь и потому не попадет туда, куда ему нужно. Обнаружено, что с возрастом, от 5 лет до взрослости, с 90% до 30% уменьшается количество испытуемых, считающих, что ребенок солгал. С возрастом у людей формируется убеждение, что о лжи как семантическом антипode правды можно говорить в случае не только выявления фактического несоответствия сказанного действительному, но и выявления ("о.шяательного намерения исказить истину. <Авторы сравнивают результаты с наблюдениями Пиаже, согласно которым дети младше 7 лет считают клятвы и ложь одним и тем же. Предположения гораздо чаще рассматриваются как ложь детьми, чем взрослыми. Младшие испытуемые фактически неправдивые утверждения считают ложью> [Laak, с. 208].

Современных психологов очень интересует вопрос о закономерностях понимания детьми правды и лжи. В психологии представлены пять основных тематических направлений изучения правды. Во-пер-

вых, попытки определения самого понятия. Во-вторых, поиски ответов на вопросы о том, в каком возрасте дети становятся способными говорить правду и как развивается эта способность. В-третьих, какие факторы детерминируют приписывание детьми суж-

114

дениям значений правдивости или ложности. В-четвертых, какие правила и стратегии они используют, чтобы прийти к заключению о правдивости-лживости (или ложности) высказываний. В-пятых, каковы индивидуальные различия в правдивости, и как научить детей всегда говорить правду [Laak, 1994].

К. Басси экспериментально изучала понимание детьми 5 и 8 лет правдивости или ложности рассказов о совершении мелких преступлений. Она исследовала влияние четырех факторов: ложности утверждений, типа содержания рассказа, поверили рассказу или нет, понес ли наказание виновный. Рассказы включали главный персонаж, его мать или отца, его брата или друга. Каждый рассказ имел одно из шести окончаний: 1) персонаж сказал, что он (она) не совершал преступления (однако это ложь), и ему (ей) поверили; 2) ему не поверили, и он был наказан; 3) ему не поверили, но не наказали; 4) герой сказал, что он не совершил преступления (это правда), но был наказан; 5) герой сказал, что он не совершал преступления (это правда), и не был наказан; 6) персонаж просто совершил преступление. Оказалось, что дошкольники (71,3%) были менее точными в установлении лжи и правдивых утверждений, чем восьмилетние дети (98,8%). Для всех испытуемых ошибочность служила более значимым критерием оценки утверждений, чем вера, последующее наказание или вовлечение в чужую оплошность. Это подтверждает предыдущие исследования, согласно которым соответствие фактам является наиболее сильным критерием умения определять правдивость сообщений [Bussey, 1992].

А. Ф. Стрихартц и Р. В. Бертон изучали проблему другим методом: они сделали акцент на исследовании понимания трех основных <прототипных> при-

115

знаков правды: фактической истинности утверждения; веры говорящего в истинность высказывания; наличие или отсутствие у говорящего намерения ввести в заблуждение слушающего. В исследовании участвовали 150 человек, составивших 5 групп (15 испытуемых мужского пола, 15 - женского). Для участия были выбраны люди пяти возрастов: младший дошкольный возраст, старший дошкольный возраст, первоклассники, пятиклассники и в качестве контрольной группы - взрослые. Эксперимент представлял из себя серию из 8 коротких сюжетов, в которых варьировалось наличие или отсутствие трех прототипных элементов. Предполагалось, что понимание правды улучшается и облегчается по мере того, как в воспринимаемой ситуации увеличивается количество прототипных элементов.

Проведенное исследование показало, что детские ответы не всегда сопоставимы со взрослыми. Оказалось, что невозможно сделать какое-либо надежное заключение относительно использования понятий <ложь> и <правда> младшими дошкольниками, так как только 14 из 30 были способны использовать элементы хоть в какой-то степени систематически. Старшие дошкольники и первоклассники дихотомизировали свои ответы, основываясь исключительно на <фактуальности>, другие два прототипных элемента практически не оказали никакого влияния на их суждения о правдивости высказываний. Ответы пятиклассников были расположены между маленькими детьми и взрослыми по весу элементов <веры> и <фактуальности>. Особенно ими учитывался первый класс элементов: когда говорящий хотел обмануть, тогда для объяснений дети использовали данный критерий, однако их отчеты были лишены

116

твердости и уверенности, характерной для взрослых. Взрослые придавали гораздо большее значение вере говорящего в истинность своего суждения, чем его действительное соответствие реальности. С возрастом элемент намерения начинает играть более существенную роль, чем <фактуальность>. В целом был сделан вывод, что вера объединяется с фактической истинностью и намерениями с большей вероятностью в сознании взрослых, чем детей. Иначе говоря, понимание правды взрослыми психологически более интегрировано, в то время как детское понимание имеет дифференцированный характер [Strichartz, Burton, 1990].

Взрослые люди, несомненно, лучше детей понимают различия между правдой и ложью, но нередко затрудняются в установлении разницы между правдой и истиной. Теоретический анализ проблемы соотношения истины и правды показывает, что она отнюдь не является простой и очевидной для ученых (в частности, Юнга и Фромма). Еще сложнее и запутаннее она кажется при анализе обыденного сознания. В массовом сознании указанные понятия нередко искажаются до неузнаваемости: правдой называется либо то, что в психологии понимания называется неправдой, либо то, что по определению не имеет никакого отношения к правде. Приведу пример из романа А. Марининой:

<Мне нужна сейчас истина, а не правда.

- Вы видите разницу между этими понятиями? -
вздернул брови психоаналитик.

- Огромную. Надо сказать, что ее вижу не только я, но и вся мировая философия. Правда - это то, что вы чувствуете и думаете. Когда вы не лжете, когда говорите искренне - вы говорите прав-

117

ду. Но совсем не обязательно, что эта правда со-
ответствует объективной реальности (курсив
мой. - В. З.). Истина - это то, что было на самом

деле. Вы этого можете просто не знать или понимать неправильно. Можете добросовестно заблуждаться. Поймите, у меня нет оснований сомневаться в вашей искренности. Но основания сомневаться в вашей безошибочности у меня есть» [Маринина, 1998, с. 122].

В конкретно-психологическом плане это очень значимый пример. Выделенное курсивом предложение показывает, что если ориентироваться на результаты проведенных в психологии понимания исследований, то в процитированном отрывке речь вообще идет не о правде или правдивости, а об искренности человека. Ведь если высказывание не содержит хотя бы крупицу истины, то оно не может быть правдой. В соответствии с описываемой в этой книге выше трехчленной классификацией психологических признаков правды в приведенном примере речь идет не о правде, а скорее всего о неправде.

Понимание человеком (как взрослым, так и ребенком) правды всегда детерминируется психологическими особенностями его личности – внутренними условиями психической деятельности. В частности, личностные факторы играют существенную роль при формировании субъектом оценки правдивости своих или чужих суждений, основанных на воспоминании событий, происходивших в далеком прошлом. Такие оценки важны при анализе точности свидетельских показаний и биографических описаний. Очевидно, что прошлый опыт человека интегрирован в структурах личностного знания. Легкость или, наоборот, затруднения в его актуализации под-

118

вержены влиянию многих личностных факторов. Тем не менее, сегодня приходится констатировать, что наиболее интересные психологические исследования автобиографической памяти [Edwards, Potter, 1992; Wagenaar, Groeneweg, 1990] направлены преимущественно на анализ ее когнитивных составляющих.

Заметным научным событием в области изучения автобиографической памяти стала статья У. Нейссера (U. Neisser), посвященная анализу правдивости свидетельских показаний Джона Дина, которые он давал комиссии Сената США на слушаниях по Уотергейтскому делу (цит. по: [Edwards, Potter, 1992]). Нейссер выделил в высказываниях Дина три вида правды – дословную передачу, рассказ о сути, основном содержании происшедшего, и реэпизодическую память. Дословная передача – это буквальное воспроизведение событий без какого-либо искажения истины. Знакомство с сутью происходящего обычно вызывает у слушателей вопрос о критериях, на основании которых была сообщена одна информация и намеренно или случайно выпущена другая. Критерием адекватности, правдивости информации считается ее соответствие фреймам, сценариям и тому подобным структурам знаний субъекта. Основной признак реэпизодической памяти заключается в том, что те эпизоды, жизненные ситуации, кото-

рые повторяются несколько раз, в целом воспроизводятся точнее, чем уникальные события. Последние имеют тенденцию к ассоциации со случайными фактами, не имеющими объективного отношения к предмету обсуждения. Как У. Нейссер, так и другие ученые обстоятельно анализируют причины искажений в свидетельских показаниях и автобиографических

119

воспоминаниях. Однако их исследования направлены на изучение когнитивных аспектов психики человека, но отнюдь не личностных и, тем более, относящихся к категориям и ценностям нравственного сознания.

Критический анализ разнообразных исследований понимания правды выявляет очевидный факт: несмотря на то, что уже немало сделано, в этой области научного знания пока остается немало вопросов, ответы на которые можно получить только с помощью дальнейших размышлений и экспериментов. И одним из важнейших является вопрос о том, какие типы понимания правды существуют и могут быть выявлены психологическими методами.

ТРИ ТИПА ПОНИМАНИЯ ПРАВДЫ СУБЪЕКТАМИ ОБЩЕНИЯ.

Социально-экономические преобразования, происходящие сегодня в российском обществе, и гласное их обсуждение выдвинули на передний план отечественной психологической науки проблему понимания сущности правды. И это не удивительно. Сегодня нам известно много фактов, недоступных для гласного обсуждения в 1960-1970-х годах, мы лучше знаем прошлое своей страны. Но означает ли это, что мы знаем правду о происходивших тогда событиях и лучше, чем прежде, понимаем их смысл? В указанной проблеме отчетливо выделяются две наиболее значимые для общества стороны – социальная и психологическая. Социальный аспект проблемы пред-

120

ставляет собой следующий вопрос: любые ли факты, события, явления, имевшие место в действительности, можно делать предметом широкого обсуждения, а неискаженные сообщения о них считать правдой? Психологический же аспект проблемы понимания правды заключается в необходимости научного анализа семантики слова <правда> и классификации тех смыслов, которые вкладывают в это понятие люди, требующие сделать достоянием гласности правду о положении в стране. Для этого нужно проанализировать, как люди понимают правдивость сообщений средств массовой информации и высказываний конкретных людей.

Было бы наивно отождествлять правдивость сообщения только с отображаемыми в нем фактами (событиями, явлениями) предметного мира. Категория правды очень <нагружена> субъективными компонентами (целями коммуникантов, их убеждения-

ми. пенностями. усвоенными социальными нормами). ее содержание непосредственно зависит от психологической специфики понимания субъектами общения обсуждаемых фактов.

На основе анализа употребления рассматриваемого понятия в научной литературе и средствах массовой информации можно выделить три основных типа понимания людьми того, что они считают правдой, какой смысл вкладывают в это понятие. Тип понимания обусловлен двумя основными факторами: 1) целями понимающего субъекта и 2) его представлениями о том, каким должен быть отражаемый в правдивом высказывании социальный мир; иначе говоря, темп социальными, правовыми и этическими нормами, которые он считает приемлемыми для человека в обществе.

121

Инструментальная правда – правдивое высказывание как средство достижения значимой для субъекта цели или способ выражения его кредо, убеждения: <лучше горькая правда, чем сладкая ложь>. О таком типе понимания правды уместно говорить в контексте анализа целей, мотивов и установок субъектов общения, детерминирующих правдивые высказывания. Инструментальная правда может высказываться из чисто утилитарных соображений, в частности, основной целью сообщений в газетных колонках происшествий является не столько информирование читателей, сколько их предостережение. Утилитарные цели (карьеристские, материальные и т. п.) преследуют некоторые журналисты, писатели и ученые, сообщающие правду о негативных явлениях недавнего прошлого, но по существу стремящиеся извлечь личную выгоду из <разоблачительной> темы. Еще одной побудительной причиной высказывания субъектом инструментальной правды в ситуации общения может быть его искреннее убеждение: правда – всегда благо для человека, и нет ничего более важного для гражданина, чем борьба с ложью. Люди, не признающие исключений из этого правила и последовательно реализующие указанное убеждение в практике межличностного общения, фактически занимают в коммуникативной ситуации монологическую, эгоцентрическую позицию. Они, раз и навсегда приняв принцип <правду любой ценой>, считают несущественным анализ возможных реакций собеседника на правдивое сообщение. В определенном смысле такую позицию можно охарактеризовать как догматическую, потому что она основана на затвержденном и критически непереосмысливаемом правиле поведения. Для убежденного с '!'о-

122

ронпка инструментальной правды в межличностных отношениях важны прежде всего собственные побудительные причины поступков. Он уверен в том, что, говоря окружающим правду в глаза, поступает так для их же пользы – способствует их личностному совершенствованию. И это доставляет ему чувство удовлетворения.

Правда в человеческих отношениях должна служить не только истине, но и благу общающихся людей. В ситуации межличностного общения, будучи высказыванием одного человека о другом, инструментальная правда не теряет своей истинностной функции. Вместе с тем она неизбежно вторгается в сферу нравственности – становится моральной оценкой. Инструментальная правда оказывается той гранью, которая отделяет прямолинейную и потому нередко безнравственную <правду-истину> от <правды-справедливости> [Бердяев, 1990]. С одной стороны, утилитарный целевой подход к использованию правды нередко приходит в противоречие с требованием справедливости в межличностных отношениях. Инструментальная правда может быть сознательно аморальной, безнравственной (назвать калеку уродом с целью оскорбить человека, предать гласности содержание конфиденциальной беседы на личную тему). Правда такого типа может оказаться и неосознанно несправедливой, безнравственной по отношению к партнеру (бестактность). Иногда для того, чтобы инструментальная правда приобрела оттенок безнравственности, субъекту достаточно сообщить о таком поступке другого человека, который может быть расценен окружающими как отрицательный, сознательно не упоминая о мотивах и обстоятельствах его совершения. Например, сказать, что Н. попал в мили-

123

цик) за драку, не упомянув о том, что он защищал женщину от хулиганов. С другой стороны, правдивое высказывание о другом человеке может стать и актом справедливости, обусловленным благородным стремлением помочь партнеру избавиться от недостатков, которые тот не замечает.

Нравственная правда регулируется моральными принципами, в первую очередь представлениями субъекта о том, что можно говорить другому человеку, а что ни при каких обстоятельствах нельзя (даже если имеются в виду истинные факты). Нравственная правда основана на допущениях о том, как справедливо поступать по отношению к людям, а как нет. Для высказывающего такую правду главными являются соображения, связанные с осознанием характера воздействия сообщения на собеседника. Ведущую роль в формировании правдивого высказывания как морального деяния, социального поступка играют психологические механизмы идентификации и эмпатии. Прежде чем сказать правду о другом человеке, субъект задает себе вопрос: <А справедливо ли это будет по отношению к нему?> – и высказывается только в том случае, если отвечает на него утвердительно. Нравственная правда – это <порядок, основанный на справедливости, честности> [Ожегов, 1988, с. 467]. В такой правде субъективное представление о справедливости приобретает статус должного и становится критерием нравственной оценки в ситуациях общения. Вместе с тем сопоставление реальных межличностных отношений с теми, какими они должны быть в соответствии с нормами справедливости, принятыми субъектом, способствует

пониманию им объективного содержания указанных ситуаций.

124

Таким образом, процесс понимания нравственной правды субъектами общения детерминируется их представлениями о справедливости. Этот уровень осмысления человеком сущности правды характеризуется его собственной нравственной позицией, включающей оценочно-критическое отношение к социальным нормам – обычаям. Одной из таких подвергаемых критической оценке норм является норма социальной справедливости. В наших общественных науках долгое время доминировала точка зрения на справедливость как на всеобщее равенство и одинаковую степень удовлетворенности интересов разных людей (см., например, [Рациональное..., 1983, с. 86]). Сегодня такая трактовка понятия подвергается пересмотру, вызванному, в частности, переходом общества на рельсы рыночной экономики: многие уже осознали, что экономика не может быть справедливой (в приведенном выше значении этого слова) или несправедливой – она либо эффективна, либо нет. Естественно, что в этих условиях у разных людей представления о справедливости формируются на принципиально различных психологических основаниях – о них будет сказано в экспериментальной части работы. В теоретическом разделе уместно привести только обобщенную психологическую характеристику понятия справедливости, побуждающего коммуникантов высказывать нравственную правду.

По моему мнению, справедливым, психологически обоснованным следует считать только такое высказывание субъекта о поведении другого человека, о фактах из его биографии, в котором не просто приводится какой-то факт, но и раскрываются его субъективные и объективные причины. Высказать нравственную правду о поступке человека – значит, во-

125

первых, объяснить, каковы мотивы, цели данного поступка, а также связать все это с убеждениями, моральными качествами личности. Во-вторых, описать не зависящие от него внешние обстоятельства, в которых был совершен поступок. Выявление указанных объективных и субъективных факторов дает возможность окружающим найти психологическое оправдание происшедшего.

Рефлексивная правда проявляется в высказываниях людей с развитой способностью к личностной и коммуникативной рефлексии. В ситуациях общения такие субъекты склонны подвергать сомнению адекватность своей моральной позиции, критически оценивать качества собственной личности – главным образом того, чтобы ответить на вопрос: <Имею ли я право сказать партнеру правду о его недостатках и тем более есть ли у меня основания для чувства морального превосходства?> Здесь обращение к обвазу <Я> оказывается как бы психологическим антиподом эгоцентрической позиции убеж-

денного приверженца инструментальной правды: анализ себя как субъекта общения предпринимается вовсе не для самоутверждения. Человек не убежден в том, что его понимание сущности правды является правильным и единственно возможным. Наоборот, субъект не уверен, сомневается в своем праве давать оценку поступкам другого человека. И это, как ни парадоксально, свидетельствует о диалогичности его мышления, раскованности, <духе свободы>.

В условиях, требующих морально-этического решения проблемы, происходит активизация рефлексивного процесса [Волкова, 1989]. При вербальном общении рефлексия дает возможность говорящему лучше проанализировать коммуникативную

126

ситуацию, полнее обосновать внутреннюю мотивацию поступков партнеров и вследствие этого глубже понять сущность высказываемой рефлексивной правды. Центральным психологическим звеном рефлексивной правды как вербального выражения отношения человека к другим людям является процедура установления и регулирования одинаковых моральных требований по отношению к себе и другим в ситуации общения. Функцию вторичной рефлексии по поводу своих установок, мотивов, поступков выполняет совесть. Последняя облегчает субъекту решение морально-этических проблем, помогает понять другого человека не только в его конкретности и уникальности. Рассматривая поступки другого человека сквозь призму совести, субъект согласовывает их с нормами долженствования – моральным кодексом, регулирующим поведение людей в цивилизованном обществе. <Ведь задача совести открыть человеку то, что надо> [Франкл, 1990, с. 98]. Только полагаясь на совесть, можно адекватно соотносить моральные законы с действиями в конкретной ситуации.

Вместе с тем совесть оказывает прямое влияние на понимание рефлексивной правды, формирование ее смысла для субъекта – совесть направляет человека в поисках смысла [Франкл, 1990]. В процессе онтогенеза среди порождаемых человеком смыслов индивидуальных ситуаций в его сознании постепенно фиксируются, накапливаются и такие, которые имеют нечто общее со смыслами, возникающими у других людей. <Эти смыслы относятся скорее к человеческому положению вообще, чем к уникальным ситуациям. Эти смыслы и есть то, что понимается под ценностями. Таким образом, ценности можно

127

определить как универсалии смысла, кристаллизующиеся в типичных ситуациях, с которыми сталкивается общество или даже все человечество. Обладание ценностями облегчает для человека поиск смысла, так как, по крайней мере в типичных ситуациях, он избавлен от принятия решений> [Франкл, 1990, с. 288–289]. Однако в случае необходимости высказать рефлексивную правду перед субъектом всегда

встает вопрос о том, что истина может быть только одна, но нет абсолютной убежденности, что обладает ей именно он (поэтому часто бывает нелегко решить, прав ли партнер, поступая по совести). Нетрудно понять, почему высшим нравственным проявлением рефлексивной правды оказывается искренняя гласная самокритика, требующая от человека не только признания своих ошибок, изменения социальной позиции, но и гражданского мужества.

Итак, теоретический анализ показал, что правдивые, неискаженные сообщения об одних и тех же истинных фактах люди могут понимать по-разному – как правду инструментальную, нравственную или рефлексивную. Тип понимания правды о социальной действительности непосредственно зависит как от познавательных компонентов интеллектуальной деятельности (целей, прогнозов, умозаключений и т. п.), так и от характера моральных оценок и нравственных убеждений личности. Последние в значительной степени определяют социально-психологическую позицию субъекта, занимаемую им по отношению к партнеру по коммуникации. <Психологическим стержнем> позиции субъекта является личностная ориентация на тот тип понимания правды, который он считает допустимым в высказываниях о других людях.

128

Формирование нравственных убеждений, моральных норм является предметом изучения не только в психологии, но и в этике. Специалистов по этике мораль интересует прежде всего как форма общественного сознания, нравственность они рассматривают сквозь призму нормативной регуляции действий человека в обществе. Психологи больше внимания уделяют закономерностям формирования уровней развития морального сознания, моральных суждений и самооценок, проявляющихся в поведении субъекта. Категория правды, т. е. такого высказывания о человеке, которое может быть понято как описание или нравственного поступка, или аморального, оказывается как бы на границе двух областей научного знания. Однако ни в этике, ни в психологии пока нет исследований, посвященных данному аспекту понимания правды.

Необходимость восполнения этого пробела в психологическом знании очевидна для исследователей, поэтому я хочу проанализировать причины, побуждающие людей по-разному понимать суть понятия <правда>, выявить когнитивные и личностные детерминанты формирования различных типов понимания правды (на примере высказываний о негативных явлениях, имевших место в нашей стране в 1960-1980-х годах).

МЕТОДИКА

В экспериментах участвовали 62 женщины и 28 мужчин – студенты и инженерно-технические работники в возрасте от 16 до 66 лет. Они отвечали на вопросы структурированного интервью, состоящего

из шести основных блоков вопросов. Ориентируясь на вопросы были направлены на констатацию на-

129

личия или отсутствия у испытуемого интереса к фактам о негативных явлениях 60-80-х годов (<Как вы считаете, надо ли лично вам знать дела и фамилии людей, виновных в загрязнении окружающей среды, запрещавших некоторые книги и фильмы, препятствовавших внедрению полезных изобретений и т. п.?)>. Причинные вопросы - зачем, по мнению испытуемого, нужно знать подобные факты или почему он не хочет их знать? Вопросы на идентификацию: <Попытайтесь мысленно поставить себя на их место и понять, почему эти люди так поступали?> Вопросы на эмпатию'. <Как вы относитесь к людям, совершавшим обсуждаемые поступки, - с осуждением, сочувствием или эмоционально нейтрально?> Вопросы на рефлексию'. <Как бы вы повели себя, оказавшись в силу обстоятельств на их месте?>; <Нет ли у вас ощущения, что и вы сами в какой-то мере ответственны за то, что происходило в стране в 60-80-е годы?>

После выяснения точки зрения испытуемого по поводу обсуждаемых явлений и отношения к людям, совершавшим поступки, которые сегодня преподносятся средствами массовой информации с оттенком осуждения, ему задавались диагностические, вопросы (<Как вы считаете, надо ли в газетах сообщать фамилии жертв ограбления?>; <Если бы это зависело только от вас, опубликовали бы вы сегодня список всех людей, подписавших в начале 80-х годов "письма протеста" против А. Д. Сахарова?>). Цель диагностических вопросов - определить тип понимания правды, который испытуемый считает допустимым и наиболее приемлемым в публичном высказывании о поступках другого человека. Основных вопросов в интервью было 12, дополнительных - значительно больше.

5 Зак 3902

130

РЕЗУЛЬТАТЫ И ИХ ОБСУЖДЕНИЕ

Отвечая на ориентировочные вопросы, 65 человек (средний возраст 38 лет) сказали, что обязательно нужно знать фамилии и конкретные деяния людей, препятствовавших внедрению экономически выгодных изобретений, запрещавших некоторые книги и фильмы, виновных в загрязнении окружающей среды и т.п. 16 испытуемых (средний возраст 35 лет) заявили, что не хотят этого знать. 9 человек (24 года) сказали, что считают полезным для себя и для общества сведения только о самих негативных явлениях, а знание фамилий причастных к ним людей - излишним, ненужным.

Проанализируем психологические особенности трех типов высказанных мнений.

Только у 7 (из 65) испытуемых, считавших необходимым знать негативные факты, потребность в по-

добном знании можно охарактеризовать как стремление к документальной правде. Их аргументация основана на убеждении, что <всегда лучше знать, чем не знать – всякое знание хорошо> (Йен. О. С.). У значительной части представителей первой группы потребность в правде имеет явно выраженный инструментальный характер. Одни испытуемые говорят, что знание <отрицательных> фактов необходимо им для анализа, помогающего разобраться в социальной действительности. Исп. А. М.: <Я хочу понять логику развития событий, в чьих это было интересах -- чтобы жить не вслепую, а осмысленно>. Этот анализ непременно включает антиципацию, направленность на будущее: <Надо знать, чтобы не повторить подобных ошибок> (исп. И. К.). Для других доминирующей является познавательная мотивация, интерес к психологии людей, совершивших поступки, которые сегодня пуб-

131

лично осуждаются. Исп. Н. М.: <Хотелось бы знать, кто эти люди, как они сами относятся к тем проблемам, которые сегодня у нас имеются>; исп. А. А.: <Хочется посмотреть этим людям в глаза, узнать, чувствуют ли они за собой вину>. Наконец, для 27 отвечавших главным является справедливое, по их мнению, наказание виновных, т. е. людей, лично ответственных за загрязнение рек и озер, выпуск некачественных продуктов и т. п. Исп. Т. А.: <Надо знать своих "героев", чтобы воздать им по заслугам>; исп. В. Н.: <Надо наказывать.- тогда не будет поспешных решений и будет с кого спросить>. Характерная деталь: знать правду с целью возмездия в среднем чаще желают люди старше 40 лет, чем люди моложе 30 (различия значимы по критерию Стьюдента, $p < 0.01$).

Теперь приведу три наиболее типичные причины, по которым 16 испытуемых второй группы не хотят знать правду о негативных явлениях 1960-1980 годов.

1. Неверие в возможность перемен, улучшения социальной обстановки в стране. <Не вижу в этом смысла: изменить все равно ничего нельзя – такое знание бесполезно для выхода из нынешнего кризиса> (исп. А. С.).

2. Осознание того, что <все эти разоблачения уже тормозят движение вперед, препятствуют развитию общества> (исп. А. Ч.).

3. Мотив психологической защиты: <Я стараюсь защищать себя от негативной информации, она только перегружает память, отвлекает> (исп. И. Б.). Наконец рассмотрим, почему 9 испытуемых считают, что важно знать только сами негативные поступки, а не фамилии совершивших их людей. Во-

132

первых, <конкретные имена не имеют существенного значения – система делала людей такими> (исп.

С. К.). Интересно, что в протоколах испытуемых 16-25 лет указание на социальную систему как основной фактор, повлиявший на формирование негативных поступков, встречается не реже, чем в протоколах испытуемых более зрелого возраста. Во-вторых, <большинство этих людей сегодня уже не у власти, зачем мне знать их имена - мстить, что ли?> (исп. Г. В.). В-третьих, нежелание испытуемого знать отрицательную информацию нередко обосновывается тем, что таковы его психологические качества: <Я не борец по природе - не пойду же я воевать с ними. А факты нужно знать для ориентации в жизни> (исп. М. Р.).

Итак, ответы на ориентировочные и причинные вопросы показали, что для многих испытуемых зрелого возраста потребность знать правду о негативных явлениях обусловлена желанием публично наказать виновных. Для молодежи более характерно стремление к <отрицательному> знанию как одному из источников приемлемого для субъекта ответа на вопрос: <Как жить дальше, не повторяя ошибок предыдущего поколения?>

Отвечая на вопрос об эмоциональном отношении к людям, совершившим в 1960-1980 гг. порицаемые ныне поступки, 51 испытуемый из 90 (средний возраст 38 лет) выразил свое резко отрицательное отношение (исп. М. Р.: <Осуждаю, ненавижу, злюсь на них!>). 39 более молодых испытуемых (32 года) сказали, что относятся к таким людям нейтрально или даже с сочувствием, основанным на понимании (исп. В. Я. <Я их не осуждаю, но и не одобряю. Оценки у меня нет, просто я думаю, что понимаю их. Ведь нелепо, когда наше отношение к ним базпрует-

133

ся на сегодняшних установках, не соответствующих вчерашнему дню>). Различия между средними величинами возраста двух групп испытуемых статистически значимы: $t=3,04$, $p < 0,01$.

Подавляющее большинство из <группы осуждающих> - люди зрелого возраста, хорошо знающие реальные условия жизни в стране в 60-80-е годы. Несмотря на это, у них отчетливо проявилась тенденция к игнорированию объективных обстоятельств, в которых действовали люди, совершившие негативные поступки. Например, директор химического завода, вынужденный использовать малоэффективные очистные сооружения и не имевший средств на их замену. Испытуемые склонны сводить причины негативных поступков исключительно к психологическим факторам. В частности, исп. А. Л. главным недостатком многих бывших руководителей считает низкий уровень культуры: <Это связано с духовной деградацией, утратой внутренней культуры, вещиизмом. Они не осознают, не задумываются, что должен делать человек. Считают, что если сказали сверху - обязательно надо выполнить>. Исп. Д. Б. подчеркивает отсутствие способности прогнозировать результаты своих поступков: <Они, наверное, и сами не предвидели последствий своих действий. Руководители, которые отдавали такие приказы, как строить БАМ и другие ненужные

объекты, должны были предвидеть последствия». Исп. Н. Л. делает акцент на слабости характера обсуждаемых руководителей: <Конечно, я их осуждаю: берут на себя ответственность, а отстоять правильную позицию перед начальством не могут>.

Для психолога подобная <личностная> интерпретация испытуемым поведения другого человека не является чем-то неожиданным и труднообъяснимым -

134

высказанные суждения просто дополняют известные экспериментальные данные. В социально-психологических исследованиях давно обнаружены различия в характере восприятия и понимания одних и тех же событий наблюдателями и деятелями: <Исполнители приписывают причины своего поведения ситуационным требованиям, в то время как свидетели считают причинами тех же самых поступков устойчивые личностные диспозиции деятелей> [Jones, Nisbett, 1972, с. 2]. В исследованиях каузальной атрибуции тенденция к переоцениванию роли личностных факторов регуляции поведения и недооценке влияния ситуационных факторов вообще считается одной из основных когнитивных ошибок атрибуции [Ross, 1977, с. 183].

Интересно, что, несмотря на солидный жизненный опыт, большинство испытуемых рассматриваемой группы утверждают, что если бы они сами оказались в то время на месте бывших руководителей, то действовали бы вопреки неблагоприятным (для развития общества) обстоятельствам и не обращали внимания на давление <сверху>. Исп. В. С., 43 года: <Я пошла бы против течения, поступала бы более честно по отношению к народу>; исп. А. О., 50 лет: <Я бы советовался с подчиненными и не исполнял сомнительные в моральном отношении приказы>. Что это: не утраченная с молодостью наивность или действительно нереализованные возможности, скрытые резервы личности? Ответить на этот вопрос можно, только проведя дополнительное исследование - психодиагностическими и биографическими методами. Пока приведенные высказывания приходится рассматривать просто как любопытные психологические факты.

135

Из 39 испытуемых, проявивших эмоционально нейтральное или положительное отношение к людям, чьи поступки обсуждались, 22 человека сказали, что и сами повели бы себя аналогичным образом, оказавшись на их месте (остальные 17 сказали, что не могут представить себя в такой роли). Отношение только некоторых испытуемых можно охарактеризовать как эмпатическое, формирующееся преимущественно на аффективной основе: <Мне их жалко: несмотря на внешнее благополучие, у них не очень-то приятная жизнь. Я думаю, что в душе у них тоска, мерзко, фальшиво. Жалко, что им пришлось так поступать, выполнять такую роль> (исп. Д. Ч.). Другие испытуемые руководствуются принципом <не

суди, да не судим будешь»: <Я лично не могу осуждать конкретных людей, это у меня черта характера такая – христианская, что ли> (исп. М. П.). Вместе с тем принятие субъектом указанного принципа вполне совместимо с критической оценкой собственных поступков: <Не хотел бы их судить -- они сами должны оценить свою жизнь. Но я бы себе такого не простил> (исп. К. Д.).

Для большей части испытуемых неотрицательное отношение к <героям> недавнего прошлого – результат скорее рационального осмысления истории, социально-политической обстановки в 60–80-х годах, чем непосредственной эмоциональной оценки. Доводы в защиту тех, кто совершал неблагоприятные поступки, сводятся к двум главным соображениям. Психологической подоплекой обоих соображений является указание на важную роль конформности личности в формировании отношения испытуемого к обсуждаемым людям.

136

Первый довод: человек – всегда продукт своего времени и ведет себя в соответствии с <принятыми правилами игры>. Исп. И. Б.: <Люди во все это верили, были людьми того времени, а в результате подменялись нормы морали, совести. Ведь тогда в обществе был в целом отрицательный штамп диссидента – человека, выступающего против>. Это высказывание дополняет 20-летняя О. К.: <Мне кажется, они воспитаны так, что бороться против верхушки, допустим против партии, не могли. У них даже мысли не возникало, что партия может быть в чем-то не права>. К попыткам критического осмысления прошлого присоединяются те испытуемые, которые считают, что в 60–80-е годы в общем и целом жизнь в стране была налажена нормально и не нуждалась в радикальных переменах: <Бюрократ честно выполнял свои обязанности, как я могу его осуждать? У меня нет на это морального права. Если бы это удовлетворяло моим интересам, то я поступал бы так же> (исп. А. Ч.).

Второй довод основан на самоанализе, в результате которого испытуемый приходит к выводу, что тоже вряд ли сумел бы долго противостоять давлению внешних обстоятельств: <Мне даже кажется, что я бы в то время тоже так поступил: чтобы делать по-другому, надо одному против всех идти – это тяжело, это надо очень сильный характер иметь. Я бы так не смог> (исп. С. С.). Из сказанного выше логично и последовательно вытекает ответ на следующий вопрос: <Я к таким людям нейтрально отношусь. Одобрять их, естественно, не за что, а осуждать я их не могу, потому что уже сказал, что поступал бы так же>.

Таким образом, конформисты не склонны к осуждению <отрицательных персонажей>, потому что стараются понять их. Основными детерминантами

137

становления понимания правды являются эмпатия, идентификация и мысленное воспроизведение объек-

тивных условий жизни людей в 60-80-х годах. В целом можно сказать, что проведенный анализ ответов испытуемых на вопросы пяти типов позволил выявить психологические предпосылки понимания правды о негативных явлениях: в ответах каждого испытуемого уже довольно хорошо просматривается его точка зрения на сущность правды. Обратимся теперь к анализу ответов на диагностические вопросы.

Эта часть экспериментального исследования показала, что большинство испытуемых из группы <осуждающих> полагают, что наиболее подходящей для публичного обсуждения негативных поступков является инструментальная правда. Решающим фактором, влияющим на формирование суждения о том, что любую правду о человеке можно опубликовать, является представление о гласности как универсальной и, главное, обязательной норме демократии: <В газетах надо публиковать и положительную, и отрицательную информацию, т. е. все, что журналисты считают интересным – это моральная аксиома> (исп. О. С.). Однако анализ протоколов показал, что на самом деле для испытуемых это пока еще не моральная аксиома, а только затвержденная социальная норма. Когда начинаешь задавать вопросы (например, задумываются ли они о том, приятно ли будет жертве ограбления увидеть свою фамилию в газете), то выясняется, что представления испытуемых о допустимых пределах, нравственных границах гласности довольно расплывчаты. Одни испытуемые говорят, что они вообще не задумывались над тем, что публикация может нанести моральную травму пострадавшему, пока им не был задан этот вопрос. За-

138

тем в свое оправдание они ссылаются на такие обстоятельства, которые можно обобщить в печально известной формуле <общественное всегда важнее личного>: <Раз люди интересуются – надо печатать> (исп. В. Т.); <Пока конкретно не напишут, слухи множатся, а конкретизация убивает слухи> (исп. Л. Л.); <Нельзя запрещать сенсации, а то снова нагородим такой частокोल запретов, что в нем увязнет свобода слова> (исп. М. Э.).

Кроме того, их мнение основано на представлении о гласности как о чем-то объективном и совершенно независимом от воли и желания одного человека: <Все равно ведь меня никто не спросит, хочу я или нет, чтобы обо мне писали> (исп. И. С.). Самым сильным аргументом в защиту того, что сегодня о частной жизни человека можно публиковать практически все, испытуемым кажется указание на западные образцы публицистики: <Во всех цивилизованных странах печатают хронику происшествий> (исп. Б. Б.). Однако этот аргумент оказывается неубедительным: на вопрос о том, можно ли в соответствии с нашим законодательством публиковать без согласования с потерпевшим его фамилию, мне не смогли ответить не только испытуемые, но и журналисты. Все говорили, что факт публикации – дело профессиональной этики и совести журналиста. Ясно, что речь идет о весьма растяжимом понятии.

Другие испытуемые пытаются разрешить дилемму <публиковать – не публиковать> путем разведения (в категоричной или более мягкой форме) моральных и утилитарных аспектов проблемы. Исп. Б. И.: <Для меня нравственность и правда – это совершенно разные понятия>; исп. А. Е.: <Я не связываю эту информацию с моралью, осуждением. Она просто

139

утилитарная. Моя точка зрения такая: опубликовать надо из соображений гласности, не думая в этот момент о морали, сознательно оставить осмысление нравственных аспектов на потом – когда понадобится использовать эту информацию>.

Таким образом, аргументация приверженцев инструментальной правды в защиту гласности как приоритетного фактора в решении вопроса об обнаружении негативных явлений не продумана до конца. Вследствие этого в ситуациях общения расплывчатые представления субъекта о границах гласности препятствуют развитию у него процессов идентификации, эмпатии, ухудшают понимание другого человека. Важно отметить, что это особенно характерно для молодых людей 16–25 лет: утилитарное стремление знать негативные поступки, совершенные <поколением отцов>, нередко мешает им увидеть в <отцах> живых людей, которые сегодня могут пострадать за то, что делали вчера.

Каковы же психологические детерминанты формирования инструментальной правды, что побуждает субъекта высказывать такую правду о другом человеке? Отмечу главные моменты:

1. Утилитарные соображения: а) знание негативных явлений необходимо для того, чтобы предотвратить их возникновение в будущем; б) публикация таких сведений может пригодиться, например, для научной работы или при назначении человека на новую должность; в) надо располагать такой информацией, чтобы сформировать правильное мировоззрение.

2. Эгоцентрическая позиция, ориентация на свое внутреннее состояние – стремление снять напряженность, раздражение, накопившееся по отношению к партнеру: <Я считаю, что лучше открыто человеку

140

сказать, чем таиться. Я руководствуюсь своим состоянием: если не выскажусь, то все равно внутри останется агрессия на него, которая когда-нибудь потом выльется. А так даже честнее> (Йен. В. К.).

3. Неумение оценить, нужна ли правда партнеру, поэтому следование своим представлениям о пользе правды в межличностных отношениях: <Я не могу оценить, нужна ли правда другому, и потому вынуждена поступать так, как мне кажется правильным> (исп. Д. С.).

4. Убеждение в том, что есть люди, которым всегда приятно оказаться в центре внимания, даже в обсуждаемом негативном контексте увидеть свою фамилию на страницах газет: <Все-таки это проявление определенного интереса ко мне как к личности> (исп. М. Р.). Исп. В. Г. проиллюстрировал это положение упоминанием об известном чеховском персонаже, попавшем под пролетку.

5. Наконец, <краеугольный камень> социально-психологической позиции приверженцев инструментальной правды, их представление о справедливости: <Чтобы жить, надо верить, что добро вознаграждается, а зло будет наказано> (исп. И. К.).

Рассмотрим теперь психологические причины, побуждающие испытуемых считать наиболее приемлемой для человеческого общения нравственную правду. Анализ протоколов таких испытуемых (а их не более 20 из 90 человек) показывает, что они пытаются осмыслить обсуждаемые негативные поступки как целостные развивающиеся во времени события. Эти события связаны с объективными и субъективными условиями, уходящими корнями в прошлое, и имеют ощутимые последствия сегодня. Испытуемые согласны с тем, что из моральных соображений необ-

141

ходимо опубликовать списки людей, например, препятствовавших внедрению полезных изобретений или подписывавших <письма протеста>. Но при этом они настаивают на соблюдении некоторых ограничений.

Что же это за соображения, перевешивающие чашу весов морального выбора в пользу мнения о необходимости предать гласности <дела давно минувших дней>? Принимая такое решение, испытуемые делают это не с целью морального осуждения, напротив, они думают, что нравственная правда может помочь жить сегодня людям, совершившим необдуманный поступок десять или двадцать лет назад: <Мне бы публиковать в голову не пришло, я прощаю таких людей. Но это надо для самих людей из списка: чтобы они осознали, покаяться. Сейчас они стараются забыть это, но этого забывать нельзя – прежде всего, самому человеку. Мне их жаль, но это надо сделать> (исп. Т. К.). Исп. Н. Ф. указывает на своевременность и неизбежность публикации: <Все равно когда-нибудь кто-нибудь из личной выгоды, например, чтобы опорочить кого-то из списка, опубликует его. И сейчас даже полезней для людей из списка: сегодня они моложе, готовы бороться, могут ответить. Если сильные, как, например, Лигачев, то отобьются. А если человек изменился – сможет доказать>.

Теперь вернусь к анализу ограничений на характер публикаций о негативных явлениях прошлого, которые позволят считать такие публикации нравственной правдой. Перечисленные ниже ограничения по существу являются для испытуемых тем <психологическим фундаментом>, на основе которого в их сознании возникает понимание совокупности понятий, мнений, убеждений, соответствующей психоло-

гическому содержанию нравственной правды.

142

1. Испытуемые полагают, что предание гласности списков обязательно должно сопровождаться пояснениями, современным комментарием: <Надо публиковать, но нужно учитывать уровень информированности подписывающих людей на тот момент и их тогдашние мотивы. Вот актер Е. Матвеев признался, что подписал письмо против Сахарова, но особо не задумывался. Подписывали не только от трусости или для выгоды, но и от незнания реальной ситуации> (исп. Н. К.).

2. Надо учитывать, что те, кого обсуждают, имеют родных и близких, на которых самым пагубным образом могут отразиться опубликованные данные: <Это надо осторожно: назовем родителей, я пострадают дети. Каждый на себя должен посмотреть, а то сейчас слишком много безгрешных появилось> (исп. К. У.). Как людей, трезво оценивающих нашу действительность, испытуемых беспокоит и такой аспект гласности: <Ведь у нас народ привык как реагировать: раз опубликовали, есть он в списке - значит, он враг. Большинство людей не будет разбираться, что его побудило, какие были обстоятельства. Увидят фамилию в списке - значит, он плохой. Но я все-таки надеюсь, что люди смогут понять, они не составят резко отрицательного мнения о человеке> (исп. М. Г.).

3. Ссылаясь на знание психологии обывателя, испытуемые считают даже вредными публикации о негативных явлениях 60-80-х годов в средствах массовой информации: <Может быть, лучше сделать архив: если понадобится список для каких-нибудь целей, например научных, то любой может получить. Но не публиковать на первых страницах газет. Должно же быть у человека понятие о высшем суде. Ты

143

должен знать, что всегда можешь быть осужден, если кому-то это понадобится. Я против публикации для широкого оповещения, но в архив - обязательно> (исп. Т. К.). Другие испытуемые предлагают печатать такую информацию в специальных журналах.

4. По мнению испытуемых, сегодня говорить и писать стоит только о тех, кто сейчас занимает значительные должности и в силу своего положения может оказывать влияние на формирование мировоззрения многих людей: <Об умерших не стоит писать. А о живых... может быть, он уже повинился, осознал - я теперь по-другому к нему отнесусь. Ведь в прошлом каждого человека можно найти темные пятна> (исп. К. В.).

Таким образом, эксперименты подтвердили теоретическое положение о нравственной правде как таком публичном высказывании о другом человеке, которое основано на идентификации с ним, а главное - на чувстве справедливости по отношению к нему.

Результаты анализа моральных суждений испытуемых, которые можно квалифицировать как рефлексивную правду, оказались в некоторой степени парадоксальными. В диалоге с экспериментатором только у двух испытуемых постепенно проявилась социально-психологическая позиция, соответствующая рефлексивной правде. Между тем, отвечая на <вопросы на рефлексия>, многие испытуемые (особенно старше 25 лет) говорили, что чувствуют угрызения совести из-за того, что долгое время молчали, приспособлялись к обстоятельствам, не противились тому, что сегодня считают злом. Однако совесть для них так и не стала реальным регулятором поиска смысла нравственных проблем, имеющих отношение и к их собственной жизни – в прошлом и

144

настоящем. Ее место заняли рациональные рассуждения на тему о том, что <это система сделала всех нас такими>.

Чрезвычайно интересно было наблюдать за тем, как совесть, нравственные критерии направляли процесс порождения рефлексивной правды у двух других испытуемых. Решение о том, что необходимо передать гласности сообщение о негативных поступках, вызревало у них медленно, в противоречиях и сомнениях, в процессе самокритики и осознания правды как средства нравственного очищения человека, <когда-то поступившего не лучшим образом> (исп. Г. Г.). Исп. З. Т. говорит: <Есть и на моей совести грехи: я понимала, что так жить нельзя, но как-то оправдывала себя, да и сейчас в какой-то мере это делаю. Я виновата в том, что желание принять такую жизнь оказалось сильнее, чем отвергнуть. Может быть, ума или воли не хватило>. И далее: <Мы, люди, должны оценивать свою жизнь. Но не каждый может сам все осознать, и, может быть, оступившемуся человеку надо помочь это сделать>. Такие циклы оценок-самооценок повторяются еще несколько раз. В результате испытуемая преодолевает сомнения и приходит к убеждению, что правду нужно сказать, но только в крайне деликатной форме, не оскорбляющей достоинство оступившего человека.

Сомнения колебания, неоднократное переосмысление анализируемой ситуации свидетельствуют о <духе свободы> – осознании субъектом множественности вариантов морального выбора, но также и его ответственности. Не удивительно, что формирование процесса понимания рефлексивной правды происходит хотя и непоследовательно, но гораздо более развернуто и динамично, чем, например, инструментальной правды.

145

Итак, проведенное исследование показало, что представленная типология понимания правды не является теоретической абстракцией: в сознании разных испытуемых действительно формируются различные типы понимания правды о негативных явлениях 60–80-х годов. Тип понимания правды зависит

от социально-психологической позиции субъекта, его моральных суждений. Индикатором социально-психологической позиции человека является профиль оценочно-самооценочных отношений. Сопоставляя оценки своих и чужих качеств личности, оценки факторов и моральных категорий, испытуемый формирует свое понимание сущности правды как компонента коммуникативной ситуации. Чем более сложную моральную проблему видит субъект в ситуации, тем активнее разворачиваются у него процедуры оценивания. Оценочные высказывания занимают весьма скромное место в протоколах испытуемых, ориентированных на инструментальную правду, зато хорошо представлены у тех, кто <исповедует> нравственную и рефлексивную правду.

Понимание правды о других людях неразрывно связано с различными уровнями развития нравственного сознания понимающих субъектов, поэтому нет ничего удивительного в том, что в протоколах проведенных экспериментов можно обнаружить все четыре главных компонента возникновения моральных действий [Rest, 1986]. При анализе обсуждаемой ситуации испытуемые идентифицируют возможные способы действий и их последствия; устанавливают, какие из действий удовлетворяют моральным критериям; принимают решения о действиях, т. е. выбирают одну из конкурирующих моральных ценностей; наконец, обдумывают нравственные последствия при-

146

пятого решения. Однако для получения ответа на вопрос о том, какую конкретную роль играет каждое из моральных действий в формировании понимания человеком инструментальной, нравственной и рефлексивной правды, нужно проводить новые исследования. И существенную роль в них должен играть теоретический психологический анализ факторов, влияющих на характер понимания типов правды.

СОЦИАЛЬНЫЕ, ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ И МОРАЛЬНЫЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ ФОРМИРОВАНИЯ ТИПОВ ПОНИМАНИЯ ПРАВДЫ.

Осуществляя психологический анализ правды как атрибута человеческого общения, недостаточно учитывать только истинностный ее аспект - соответствие высказываний коммуникантов объективной реальности. В русском языке есть определения, гораздо точнее отражающие то, что люди обычно считают правдой в межличностных отношениях, например: <Правда - идеал поведения, заключающийся в соответствии поступков требованиям морали, долга, в правильном понимании и выполнении этических принципов. Вообще жизненный идеал, справедливость, основанный на принципах справедливости порядок вещей> [Толковый словарь... 1939, с. 690]. Как психологические исследования, так и подобные словарные определения не оставляют сомнений в том, что понятие правды является одним из важнейших элементов категориальной структуры психологии понимания: очевидно, что <правильное понимание эти-

ческих принципов> у разных людей неодинаково – представления о справедливости, соответствии поступков требованиям долга и т. п. у них значительно различаются. Поскольку понятия, составляющие содержание правды, многозначны, то не удивительно, что партнеры по общению по-разному понимают общения, функционирующие в канале коммуникации, – одни могут считать их правдой, а другие нет.

Правда – такое психическое образование, которое объединяет когнитивную и нравственную сферу личности и с равным основанием может быть отнесено к каждой из них. Особенно нужно подчеркнуть, что правда оказывается как бы мостом, соединяющим истину с моралью. Следуя традиции русской культуры, правду можно сравнить с весами, на одной чаше которых находится истина, а на другой мораль. Если сильно перевешивает первая чаша, то такая истина чаще всего оказывается не благом, а вредом для того, чьи поступки становятся достоянием гласности. Крен чаши весов в противоположную сторону приводит к мучительным размышлениям и колебаниям субъекта, иногда приводящим его к отказу от высказывания правды о моральном проступке другого человека <по нравственным соображениям>. Такое понимание сущности правды приводит ученых к закономерному выводу о том, что эта научная категория находится как бы на стыке между психологией и этикой, т. е. входит в понятийную структуру обеих наук.

Нормативная этика учит, что в большинстве этических систем, формировавшихся на протяжении всей истории человечества, содержится требование всегда говорить правду: <не лжесвидетельствуй>, <будь честен перед собой и людьми> и т. п. Нормативная эти-

ка ставит и решает проблемы назначения человека, содержания морального долга, обосновывает общие для всех людей моральные принципы и нормы, а также указывает на необходимость их преломления в индивидуальном нравственном сознании [Gibbard, 1990]. С этической точки зрения, правдивость является неотъемлемой чертой характера нравственной личности: не только осознанной необходимостью, но и внутренней потребностью всегда говорить правду. Такие используемые в реальной жизни людей приемы сокрытия правды, как <ложь во спасение>, <добродетельный обман>, могут быть оправданы различными соображениями: гуманными, психологическими, правовыми, но никогда – моральными. Следовательно, с позиций нормативной этики правда оказывается обязательным атрибутом человеческого общения и важнейшим условием формирования нравственной личности.

Однако в современных условиях, когда гласность обрушила на нас множество не известных ранее фактов и сведений, иногда бывает очень непросто отличить правду от неправды, лжи или обмана. Как по-

казывают эксперименты, еще большую сложность для наших соотечественников представляет установление допустимых пределов, так сказать, нравственных границ правдивых высказываний о поведении значимых других. В этой связи не удивительно, что сегодня большое значение имеют психологические исследования индивидуальных различий в понимании того, что люди считают правдой. Особенно острое социальное звучание эта сторона проблемы приобретает в контексте так называемых разоблачительных публикаций. В последние годы появилось немало сообщений о <негативных> поступках, совершенных

Психология понимания правды 149

в прошлом некоторыми известными всей стране общественными и политическими деятелями. Многими читателями эти публикации были восприняты как порочащие честь и достоинство описываемых людей. Между тем авторы обычно иначе понимают то, о чем пишут: об этом говорят их ответы на возмущенные письма читателей, судебные протоколы рассмотрения исков, поступивших от лиц, посчитавших себя публично оскорбленными, и т. д. В этой связи важнейшими аспектами психологического исследования должно стать изучение того, как мы понимаем правду и ложь в высказываниях о поступках другого человека, а также какие поступки считаем морально предосудительными, т. е. проступками [Словарь по этике, 1989, с. 278].

Цель раздела – осуществить теоретический анализ особенностей личности, мировоззрения и моральных ценностей субъекта. Я имею в виду те особенности, которые играют роль психологического фундамента в процессе понимания человеком разных типов правдивых высказываний о поступках и моральных проступках других людей.

Как описано выше, теоретический и экспериментальный анализ позволяет утверждать, что в ситуациях межличностного общения можно говорить о существовании, по крайней мере, трех типов правды – инструментальной, нравственной и рефлексивной.

Инструментальной в своей основе является документальная правда. Обычно под документальной правдой имеют в виду точное описание фактов, событий, явлений объективной реальности, их беспристрастную фиксацию. Такая правда нужна человеку для ориентации в окружающей его социальной действительности. Для того чтобы из лозунга превратиться в ре-

150

Виктор Знаков

ально существующую и регулирующую поведение людей форму общественного сознания, документальная правда должна стать нормой общественного бытия, социально одобряемой категорией. Норма – это обычай, порождаемый массовым повторением однотипных действий, их закреплением в виде общеобязательных стереотипов поведения [Дробницкий, 1974].

В социальном плане превращение документаль-

ной (инструментальной) правды в форму общественного сознания зависит в основном от двух факторов: 1) степени совпадения реального с должным, т. е. социально одобряемой и официально допустимой гласной <нормы правдивости> с реальными фактами, полной картиной происходящих в обществе событий; 2) наличия в стране значительного числа людей, для которых стремление говорить правду является осознанной социальной позицией. Еще десять-пятнадцать лет назад в отечественной документалистике существовал огромный разрыв между тем, о чем разрешено было говорить, и тем, о чем нужно было говорить, – что действительно происходило в стране. Естественно, что у многих людей это вызывало чувство глубокого неудовлетворения. В частности, В. М. Шукшин в очерке <Нравственность есть Правда> вынужден был отстаивать право художника на неприукрашенное изображение жизни [Шукшин, 1985].

В психологическом плане функционирование документальной правды в каналах коммуникации порождает немало серьезных проблем. Одна из них связана с тем, что на декларативном, лозунговом уровне правдивость долгое время считалась прерогативой наших средств массовой информации и отличительной чертой характера советского человека. Однако на самом деле потребность и осознанная пе-

Психология понимания правды

151

обходимость всегда говорить правду не были реально действующими регуляторами поступков абсолютного большинства граждан страны. Сегодня документальная правда как важный элемент гласности буквально у нас на глазах становится социальной нормой – путем массового повторения стереотипных требований публиковать правдивые сведения о последствиях чернобыльской катастрофы, данные о росте преступности, коррупции и т. п. В средствах массовой информации документальная правда постепенно начинает приобретать статус должного, т. е. социально необходимого, одобряемого и ценного. Правда становится нормой общественной жизни. Но означает ли это, что норма осмысливается, сознательно усваивается всеми членами общества? Теоретический анализ и результаты экспериментальных исследований свидетельствуют об обратном. Многие люди конформно следуют норме, заученно твердят о правде как необходимом элементе гласности и межличностных отношений, не задумываясь над тем, во всех ли случаях можно говорить правду, какими могут оказаться ее последствия для окружающих и т. д.

Другая проблема связана с психологическими особенностями понимания правды. Человек воспринимает как правду не все факты, которые становятся ему известны, а только понятные ему. Например, я прочитал немало публикаций о неопознанных летающих объектах, но не могу с уверенностью сказать, правда ли то, что такие объекты существуют. И это несмотря на то, что в некоторых из прочитанных статей приводятся данные, которые трудно опровергнуть. Понять документальное сообщение о каком-либо событии – не значит узнать абсолютно все

относящиеся к событию факты. Понять – значит

152

Виктор Знаков

воспринять каждый факт как обладающий определенной ценностью для субъекта, увидеть в каждом из имеющихся сведений часть целого, необходимое звено в цепи фактов, образующих событие. Отсюда следует, что увеличение степени правдивости сообщений в ситуациях общения зависит не столько от узнавания субъектами все новых и новых фактов, сколько от наличия у них в сознании концептуальной схемы, в соответствии с которой можно осмысливать, понимать сообщаемые факты.

Еще один психологический аспект проблемы оказывается особенно значимым при анализе степени правдивости высказываний о поступках людей. Очевидно, что отраженные в высказывании голые факты (например: <Н. обвинил Б. в получении взятки>) без обсуждения мотивов поведения людей, обстоятельств совершения поступков нельзя считать документальной правдой. Более того, истинные факты, рассматриваемые вне целостного контекста поведения, могут давать искаженное представление о реальной картине происшедших событий. Такие случаи неоднократно имели место в периодической печати при описании негативных поступков, совершенных нашими солдатами во время их участия в локальных военных конфликтах. В канале коммуникации сообщение о документальном факте оказывается таким средством общения, которое может быть использовано как для защиты интересов человека, так и против него. Вследствие этого в ситуациях общения большое значение имеет то, с какой целью один из собеседников сообщает факты другому.

Инструментальную правду нельзя считать порождением исключительно нашего времени: если бросить ретроспективный взгляд на всемирную исто-

Психология понимания правды

153

рию, то подобное понимание сущности правды можно обнаружить у людей различных эпох. Особенно отчетливо оно проявлялось у великих реформаторов и страстных проповедников религиозных идей. В одной из лучших биографий Ф. Ницше обращение с правдой, основанное на таком понимании, называется неуклюжей правдивостью, <свойственной мыслителям в шорах (вроде Лютера), которые, ничего не видя по сторонам, в бешенстве набрасываются на одну единственную, на свою правду> [Цвейг, 1990, с. 116].

Значимым личностным основанием формирования инструментальной правды является психологический защитный механизм поддержания высокой самооценки, актуализующийся при сравнении субъектом себя со значимыми другими. Если сравнение способностей, компетентности или уровня достижений оказывается не в его пользу, если он замечает, что его дела идут хуже, чем у окружающих, то субъект может сказать себе: <Только обманщики богатеют и делают карьеру. Такой честный человека,

как я, никогда не достигнет многого в этом мире (стране, городе, заводе)» [Dolinski, 1991, с. 49]. После этого он может обсуждать моральные проступки людей, не столько думая о пользе для них высказанной вслух правды, сколько гордясь своей честностью.

В качестве еще одного личностного основания инструментальной правды следует рассматривать ориентацию человека на принцип <объективной ответственности> (Ж. Пиаже). Принцип заключается в том, что субъект оценивает поступки других людей только по их последствиям, не принимая в расчет мотивы и обстоятельства совершения поступка. Руководствуясь указанным принципом, приверженцы инструментальной правды при обсуждении действий

154

Виктор Знаков

людей, лично ответственных за загрязнение рек и озер, выпуск некачественной продукции и т.п., не сомневаются в том, что <их надо наказывать – тогда не будет поспешных решений и будет с кого спросить>.

Проведенные эксперименты показали, что испытуемые, требующие наказания людей, когда-то в прошлом совершивших ошибки, соотносят объективные последствия поступка не с конкретной личностью, а с абстрактной моральной нормой воздаяния за зло (иначе говоря, с социальной необходимостью <объективной ответственности>). Испытуемые мало задумываются над тем, по своей ли воле критикуемый человек совершил проступок, испытывал ли он колебания и нравственные сомнения, как он теперь относится к содеянному. Даже побуждаемые экспериментальными условиями к психологическому анализу <негативных> поступков приверженцы инструментальной правды обращают внимание только на одну какую-нибудь возможную причину поведения обсуждаемых людей. Их интерпретация поведения отличается неполнотой и односторонностью, например: <Они, наверно, и сами не предвидели последствий своих действий. Руководители, которые отдавали такие приказы, как строить БАМ и другие ненужные объекты, должны были предвидеть последствия> (исп. Д. Б.).

Таким образом, такие субъекты, считая, что говорят правду, основываются на неполной истине: обсуждая проступок, они лишь констатируют факт его совершения и указывают на негативные социальные последствия. Вместе с тем они не знают, стремился человек совершить этот поступок или это произошло вопреки его воле, действовал он по злему умыслу или в силу ошибочного понимания морального долга.

Психология понимания правды

155

Теперь перейду к анализу психологических оснований того типа правды, который я назвал нравственной правдой. В большинстве этических учений нравственность отождествляется с моралью: <Нравственность – понятие, являющееся синонимом морали (русский вариант латинского термина мораль происходит от слова "нрав")> [Словарь по этике,

1989, с. 223]. В зарубежной психологии морали вопрос о существовании <нравственной позиции человека> [Братусь, 1988], нравственного поступка, нравственного сознания и т. п. вообще не возникает: западные психологи употребляют такие понятия, как <моральное познание>, <моральный поступок> [Blasi, 1980], <моральная личность> [Montada и. а., 1986] и др. Вместе с тем для меня очевидно, что нужно различать мораль как форму общественного сознания (систему норм, требований к правилам поведения и межличностных отношений, предъявляемых человеку обществом) и нравственность как характеристику психологической структуры личности (отвергающей или принимающей эти требования, осознающей их необходимость и испытывающей внутреннюю потребность в исполнении моральных норм, следовании им). Мораль абсолютна и формальна: это вечный общечеловеческий культурный феномен, сводящий всех людей к единому человеческому основанию и являющийся формальным условием возможности реализации норм поведения в обществе. Нравственность относительна и содержательна: она различна у разных людей и определяется индивидуальной спецификой нравственного сознания и жизненными обстоятельствами, в которых осуществляется нравственное или безнравственное поведение.

156

Виктор Знаков

Нравственность проявляется в конкретных поступках человека. Важно подчеркнуть, что она представляет собой сферу духовной свободы субъекта. Ощущение свободы возникает у него тогда, когда общечеловеческие моральные требования совпадают с внутренними побуждениями, а внутреннее самопринуждение, благодаря осознанию и принятию моральных норм, переходит в побуждение, склонность творить добро. Если побудительные причины морального поведения нередко обусловлены обстоятельствами, в которых поведение реализуется, то детерминанты нравственного поступка следует искать не во внешнем, а внутреннем мире субъекта. При этом поступок выражает его желание, свободный выбор и реализацию уникальной человеческой индивидуальности, субъективности.

Исследования в области психологии морали дают основания утверждать, что формирование духовной свободы как психологической характеристики личности по времени совпадает с достижением субъектом шестой ступени нравственного развития по Л. Колбергу. Это уровень постконвенциональной морали, на котором поведение человека соответствует универсальным принципам справедливости, – равенство человеческих прав и уважение достоинства каждой личности. Признаками достижения субъектом шестой ступени нравственного развития является появление у него убежденности в обоснованности универсальных принципов и чувство личной приверженности к ним [Пауэр и др., 1992].

Мораль наряду с правом и обычаями принадлежит к основным типам нормативной регуляции дей-

ствий человека. Принципы морали не допускают исключений и претендуют на абсолютность. С.' мо-

ральных позиций, должное и фактически принятое в обществе, т. е. общепринятые моральные нормы, с одной стороны, и нравственные представления и поведение людей, с другой стороны, могут расходиться. В нашем обществе это, в частности, отчетливо проявлялось в отношении разных групп населения к участникам войны в Афганистане [Знаков, 1991]. С этической точки зрения, некоторые человеческие поступки (обман, безответственность, беспринципность и др.) являются не чем иным, как моральными проступками. Между тем всем известно, что в жизни такие поступки совершаются довольно часто, они составляют неотъемлемую часть психологической реальности – нравственного сознания и поведения очень многих людей. Субъект может нарушать моральные нормы, не понимая, в чем состоит его моральный долг перед другими людьми, или понимая, но подыскивая для себя убедительные, по его мнению, психологические оправдания проступка. Вследствие этого моральный проступок нельзя отождествлять с нравственным проступком: о последнем речь может идти только в том случае, если человек осознает свою вину и раскаивается в содеянном. Таким образом, понятие <моральный проступок> целесообразно использовать в контексте анализа внешней оценки поступка, т. е. таких суждений людей, в которых устанавливается его соответствие моральным требованиям.

Называя правду нравственной, я, во-первых, имею в виду то, что необходимость говорить правду соответствует сознательной нравственной позиции и мотивационной направленности субъекта; во-вторых, что краеугольным камнем, психологическим фундаментом нравственной позиции человека как субъек-

та общения является его представление о справедливости. Нравственная правда основана на допущениях о том, как справедливо поступать по отношению к людям, а как нет. Для высказывающего такую правду главными являются соображения, связанные с осознанием характера воздействия сообщения на собеседника. Ведущую роль в формировании правдивого высказывания как морального деяния, социального поступка играют психологические механизмы идентификации и эмпатии. Прежде чем сказать правду о другом человеке, субъект задает себе вопрос: <А справедливо ли это будет по отношению к нему?> – и высказывается только в том случае, если отвечает на него утвердительно.

Эксперименты показали, что испытуемые, ориентирующиеся в межличностном общении на нравственную правду, считают оправданной и справедливой публикацию списков людей, например, препятствовавших внедрению полезных изобретений или подписывавших <письма протеста>. Они принимают

такое решение не с целью морального осуждения, напротив, эти испытуемые полагают, что людям, десять или двадцать лет назад совершившим необдуманный поступок, высказанная другими нравственная правда может помочь осознать и искупить свою вину. Приверженцы нравственной правды пытаются осмыслить обсуждаемые моральные проступки как целостные развивающиеся во времени события. Эти события связаны с объективными и субъективными условиями, которые уходят корнями в прошлое, но имеют ощутимые последствия в настоящем. Испытуемые оценивают события, исходя из представлений о том, какие отношения между людьми следует считать справедливыми.

Психология понимания правды

159

Из психологических исследований давно известно, что <люди различаются в отношении предпочитаемых идей справедливости> [Moitada и. а., 1986, с. 209]. Вследствие этого если психолог утверждает, что понимание субъектом правды о поступке другого человека можно квалифицировать как нравственную правду, то утверждение должно быть аргументировано указанием на конкретный тип представлений о справедливости. Следовательно, для лучшего понимания сущности нравственной правды необходимо проанализировать факторы, влияющие на формирование представлений о справедливости.

Первым из них оказывается пол человека. По данным К. Джиллиган, в ситуациях морального выбора мужчины и женщины понимают справедливость по-разному: для мужчин наиболее значимым в суждениях о другом человеке является обоснованность и беспристрастность (equity), в то время как женщины ориентируются на принцип участия и заботы (care). По мнению Джиллиган, <логика, на которой основывается этика заботы, является психологической логикой отношений, которая противоположна формальной логике справедливости (измеряемой по шкале Колберга. - В. 3.)> [Gilligan, 1982, с. 73].

Женщинам редко удается достичь высших стадий нравственного рассуждения по шкале Л. Колберга. Из-за того, что на характер их рассуждений обычно сильно влияет социальный контекст решаемой моральной дилеммы, ответы женщин, как правило, не превышают конвенционального уровня нравственных суждений. Однако последующие эксперименты показали, что испытуемых разного пола нельзя безоговорочно относить к одной или другой категории. Скорее можно сказать, что у них преобладает та или иная

160

Виктор Знаков

тенденция к определенному способу осмысления моральных проблем. Искусственное приписывание испытуемым к классам <забота> и <справедливость> создает ошибочное впечатление, что предпочитаемые способы нравственных размышлений существуют как дихотомические [Yacker, Weinberg, 1990].

Тем не менее как данные западных психологов, так и результаты экспериментов, проведенных на российской выборке испытуемых, позволяют заключить, что женщины, высказывающие нравственную правду о чьем-либо моральном проступке, склонны действовать по принципу <не навреди>. Они думают прежде всего о том, чтобы не унижить человека правдой, не допустить такого обобщения, при котором их высказывание воспринималось бы окружающими как отождествление проступка с личностью. Эти женщины справедливой считают только такую оценку проступка другого человека, которая основана на понимании его намерений и эмпатии по отношению к нему. Мужчины склонны понимать справедливость как принцип всеобщего блага, для них важно то, что она представляет собой общечеловеческую ценность – и эта ценность, с их точки зрения, должна проявляться в конкретных ситуациях общения. Мужчины высказывают нравственную правду в том случае, если убеждены, что их суждение не противоречит принципам справедливости, очевидным и для обсуждаемого человека. Однако, как будет показано ниже, этих принципов несколько, и не всегда удается избежать противоречия между ними.

Вторым фактором, влияющим на формирование у испытуемых представлений о справедливости, является ориентация на успех. Психологические исследования показывают, что стремление личности к до-

стижению внешнего успеха тесно взаимосвязано с ве-

161

рой в <справедливый мир>: убеждением субъекта в том, что он живет в таком мире, где каждый в конечном счете получает то, что заслужил (Lerner, 1980]. Человеку нередко приходится сталкиваться в жизни с несправедливостью, и если он не может ее устранить, то пытается увидеть положение вещей таким образом, чтобы минимизировать осознаваемую меру несправедливости. Для этого он старается как-то объяснить ее, обосновать неизбежность и закономерность выпавших на его долю неприятностей. Выражением такого стремления оказывается рассмотрение, например, бедности как следствия собственной пассивности, а ударов судьбы как заслуженного наказания за прошлые упущения и промахи того, на кого эти удары обрушились.

Убеждение субъекта в том, что <каждый человек заслужил свою судьбу>, становится для него основным принципом справедливости, на который он ориентируется, высказывая нравственную правду. Эксперименты показывают, что испытуемые, верящие в справедливость мира, низко оценивают личностные качества людей с несчастливой судьбой. В то же время те, на чью долю выпало больше счастья, кому в жизни сопутствует успех, оцениваются ими значительно более положительно [Schmitt, 1991]. Такой испытуемый вполне может сказать правду о допущенных другим человеком ошибках, считая высказывание справедливым и полезным для партнера.

Вера в справедливость мира в основном прису-

ща субъектам, которые в деловых и межличностных отношениях ориентируются преимущественно на внешний успех. А доминирование такой ориентации может привести субъекта к оправданию любого пути к

Б Злк : '9(12

162

Виктор Знаков

успеху: нравственным признается то, что способствует его достижению. Вместе с тем соображения, связанные с учетом интересов других людей, как бы отодвигаются на периферию нравственного сознания и приобретают второстепенное значение. Даже простой факт попадания человека в ситуацию достижения отрицательно сказывается на проявлении у него склонности к альтруистическому поведению, готовности к оказанию помощи тем, кто в ней нуждается [Нартова-Бочавер, 1992].

Следовательно, направленность на внешние достижения, по сути дела, способствует возникновению у субъекта искаженного представления о справедливости: <Ориентация на успех способна привести человека к безнравственной и эгоистической вере в то, что реальный мир "справедлив" к нему лично и равнодушен (вплоть до преступного) к другим> [Тулчинский, 1991, с. 127]. Отсюда можно сделать вывод, что у субъектов, ориентированных на внешний успех, должны возникать трудности с порождением таких суждений о моральном проступке другого человека, которые и ими самими, и партнерами по общению понимаются как нравственная правда. Выше уже отмечалось, что последняя формируется с учетом объективного положения и субъективной ценностно-смысловой позиции (обсуждаемого человека -- это трудно учесть эгоцентрику, постоянно думающему о собственном успехе.

Наконец, третий фактор, от которого зависит формирование и развитие справедливости как психологического ядра нравственной личности, -- адекватность используемых субъектом принципов справедливости тем социальным контекстам и областям человеческих отношений, на которые, по его мнению,

_____ Психология понимания правды _____ 163

эти принципы могут быть распространены. Западные психологи выделяют и анализируют несколько принципов справедливости: принцип равенства требует одинакового обращения со всеми людьми и недопустимости привилегий; принцип потребностей предполагает распределение ограниченных ресурсов среди членов солидарного сообщества в соответствии со всеми признанными их потребностями (например, большую часть совместно заработанных денег должен получить тот, кто вынужден кормить большую семью); принцип достижений, наоборот, ориентирован на распределение привилегий и доходов только в соответствии с мерой индивидуального вклада в совместное дело; принцип равенства шансов: справедливой считается оценка, основанная на учете не одинаковых результатов (которые, как известно, могут быть до-

стигнуты с помощью совершенно различных средств), а равных потенциальных возможностей людей добиться успеха; принцип соблюдения традиции: справедливым признается то, что предписывает традиция [Montada и. а., 1986].

В разнообразных социальных контекстах (распределения благ, присуждения штрафов, помощи незнакомым и т. п.) предпочтительными оказываются разные принципы справедливости. Предсказать в конкретном случае, оценит ли субъект различия в положении людей как справедливые или несправедливые, можно только на основании знания того, какой принцип он считает применимым к данной предметной области. Эксперименты показали, что предпочтения принципов справедливости нельзя обобщать на все предметные области и социальные контексты. Например, на работе при определении заработной платы наиболее адекватным следует считать прин-

164 _____ Виктор Знаков

цип достижений, а в дружеских отношениях многими предпочитается принцип равенства [Schmitt, Montada, 1982].

Проблема нравственной правды при рассмотрении ее под углом зрения анализа применяемых субъектом принципов справедливости в ситуациях общения фактически превращается в проблему межличностного понимания. Партнеры по общению только в том случае поймут высказывание о чьем-либо проступке именно как нравственную правду, если, во-первых, каждый из них считает психологическим основанием сказанного один и тот же принцип справедливости; во-вторых, партнеры согласны в том, что применение этого принципа к обсуждаемому проступку является вполне допустимым и нравственно оправданным. В противном случае возможны разногласия в моральных оценках, иногда приводящие к полному взаимному непониманию. Следует заметить, что пока эта сторона формирования нравственной правды практически не изучена и требует проведения дополнительных исследований.

Переходя к психологическому анализу рефлексивной правды, необходимо подчеркнуть, что она проявляется в высказываниях людей с развитой способностью к личностной и коммуникативной рефлексии. В ситуациях общения такие субъекты склонны подвергать сомнению адекватность своей нравственной позиции, критически оценивать качества собственной личности. Они это делают главным образом для того, чтобы ответить на вопрос: имеют ли они моральное право сказать партнеру правду о его недостатках. Как показало описанное в предыдущем разделе экспериментальное исследование, лишь двое из 90 испытуемых посчитали наиболее подходящи-

Психология понимания правды _____ 165

ми для обсуждения чужих моральных проступков такие суждения, которые соответствовали рефлексивной правде.

Есть основания полагать, что высказывать рефлексивную правду обычно предпочитают люди, самореализация которых в общении происходит на конструктивном уровне развития личностной рефлексии [Волкова, 1989]. Для них характерно, во-первых, тождество нравственных требований, предъявляемых к себе и другим; во-вторых, стремление соотносить внешние требования с внутренними возможностями, субъективными средствами, имеющимися в распоряжении личности и необходимыми для выполнения требуемого. Приверженцы рефлексивной правды задумываются и над формой ее выражения: они уделяют серьезное внимание моральным аргументам, помогающим обсуждаемому человеку адекватно воспринять правду, избежать конфронтации с ней. Одна группа используемых аргументов связана с попытками субъекта релятивизировать сказанное, т. е. связать суждение с прошлым, показать человеку, что его проступок не уникален – нечто подобное происходило с другими людьми в разное время и в различных условиях. Другие аргументы направлены на отделение негативных последствий содеянного от психологических особенностей личности деятеля [Вагон, Charny, 1991].

В некоторых странах такая стратегия анализа человеческих поступков активно внедряется в социальную политику. Например, в США при оглашении результатов аудиторских проверок, в результате которых выявлены случаи мошенничества, принято использовать принцип деперсонализации. Его суть заключается в том, чтобы подробно описывать детали

преступления, но не сводить его причины к личностным особенностям человека, который смошенничал. Считается, что сам факт огласки хищения или приписок имеет огромное воздействие на персонал фирмы, заставляет людей делать выводы относительно себя. А позорить конкретного человека бессмысленно, потому что это может вынудить его переехать в другой город, в котором он снова примется за старое. Вот как пишет об этом У. Альбрехт с соавторами: <Восьмой этап (расследования. – В. 3.) подразумевает огласку мошенничества. Это отнюдь не значит, что описание данного случая со всеми подробностями появится в газетах. Шумиха в средствах массовой информации всегда воспринимается плохо, так как из-за нее часто появляются всякие сплетни и слухи. В данном же контексте под "оглаской" имеется в виду "деперсонализация" происшествия и описание свойственных ему характерных особенностей во внутренней переписке или в специальных записках, распространяемых среди аудиторов, работников службы безопасности и руководства. Даже огласка в средствах массовой информации может дать колоссальный эффект, так как это заставляет людей понимать, что подобное может произойти и происходит в их фирмах тоже, что этот кошмар бывает не только с другими. Подобные публикации заставляют людей гораздо сильнее осознавать те проблемы, с которыми они сталкиваются в своих фирмах, и проявлять бди-

тельность относительно схожих схем обмана> [Аль-брехт и др., с. 383-384].

Еще одним психологически значимым фактором личностной детерминации рефлексивной правды является чувство <экзистенциальной вины>. Понятием <экзистенциальная вина> обозначают чувство не-

Психология понимания правды 167

ловкости, стеснения (Bedrangilis), возникающее у субъекта при осознании разницы между собственным благоприятным положением и неблагоприятным положением другого человека. <Экзистенциальная вина> – не сочувствие и не эмоциональная оценка действий, а результат характеристики своего положения как сравнительно выгодного или привилегированного. Сравнение может производиться по параметрам благосостояния, престижа, влияния, здоровья, свободного времени и т. д. [Montada и. а., 1986]. Чувство <экзистенциальной вины> возникает у чувствительных людей, в частности, в тех случаях, когда они вынуждены говорить рефлексивную правду о чужом проступке. Попав в силу внешних обстоятельств и нравственных убеждений в положение прокурора, обязанного обсуждать неприглядные стороны человеческого поведения, такие люди обычно испытывают чувство внутреннего протеста и сомнения в своем праве давать моральные оценки другим. Вследствие этого <экзистенциальная вина>, отражаясь в нравственном сознании, способствует формированию и развитию рефлексивной правды как диалогического психического образования: неоднократному переосмыслению субъектом своей ценностно-смысловой позиции и сопоставлению ее с позицией другого человека, разворачиванию циклов оценок-самооценок, выдвижению предположений о возможной реакции слушателей или читателей на высказанную правду.

Психологическим регулятором поиска смысла нравственных проблем для сторонников рефлексивной правды является совесть. <Совесть – это вторичная рефлексия по поводу своих поступков, побуждений и мотивов, возникающая, когда человек бывает

168 Виктор Знаков

способен судить себя с моральной точки зрения, которую он может отличить от своей собственной, частной и субъективной> [Дробницкий, 1974, с. 177].

Совесть, вторичная рефлексия, является фундаментальным качеством нравственного самосознания личности. Она характеризует способность человека самостоятельно формулировать нравственные обязанности, требовать от себя их выполнения и производить самооценку совершаемых поступков. <Поэтому самосознание в нравственном аспекте – это не сознание собственной значимости, а сознание собственной ответственности. Для него более характерно состояние вины, чем состояние довольства, удовлетворенности> [Словарь по этике, 1989, с. 309]. Чем глубже рефлексия субъекта, чем обоснованнее внут-

ренная мотивация собственных поступков, тем отчетливее он осознает, какую ответственность возлагает на себя, высказывая правду о поведении другого человека, выраженную в оценочных суждениях. Проведенные эксперименты выявили склонность приверженцев рефлексивной правды при осмыслении чужих моральных проступков, учитывая собственные человеческие слабости, уделять существенное внимание поиску обстоятельств, смягчающих вину оступившегося человека (возможных заблуждений, недостаточной информированности, благих намерений и т. п.).

Характерная психологическая особенность таких людей состоит в том, что они стремятся как можно полнее обосновать необходимость высказывания рефлексивной правды (или отказа от нее). Средством обоснования является анализ субъектом своих мотивов, поиски ответа на вопрос: что побуждает меня сказать правду о чужом моральном проступке? Хотя,

Психология понимания правды 169

на первый взгляд, это кажется парадоксальным, но самоанализ углубляет знания субъекта не только о себе, но и о психологии другого человека: рефлексия помогает ему решить, есть ли основания для того, чтобы считать поступок проступком. Тот, кто впоследствии осознает, что ошибся, возлагает на себя нелегкий груз нравственной ответственности. Важность проблемы различения поступков и моральных проступков люди осознали много веков назад. В частности, Аврелий Августин писал: <Есть некоторые действия, напоминающие проступок или преступление, и тем не менее это не грехи, потому что они не оскорбляют ни Тебя, Господи Боже наш, ни общества: человек, например, добыл для себя некоторые предметы, соответствующие и его образу жизни, и времени, но, может быть, из страсти к приобретению? Желая кого-то исправить, наказывают его, пользуясь своей законной властью, но, может быть, из страсти причинять вред?> [Августин, 1991. с. 98-99].

В современных условиях при анализе когнитивных и личностных детерминант формирования рефлексивной правды нельзя не учитывать такого фактора, как существование в сознании людей различных религиозных верований. У верующих и неверующих образы социального мира существенно различаются. В частности, подлинно религиозные люди показывают более высокие результаты по шкале <веры в справедливый мир> и обнаруживают меньшую склонность к авторитаризму, чем те, кто редко соблюдает обряды и посещает церковь. Тем не менее <высокорелигиозные> субъекты описывают социальную реальность в более негативных терминах, чем <среднерелигиозные>; однако первые оценивают окружающий мир как вполне терпимый, в то время как вторые

170

Виктор Знаков

выражают меньшую готовность принимать социальную реальность такой, какая она есть [Szmajke, 1991]. Естественно было бы предположить, что ве-

рующие люди более снисходительны к недостаткам ближних и потому больше ценят в общении рефлексивную правду.

Эта гипотеза, конечно, требует научного доказательства, однако уже сегодня очевидны два обстоятельства, весьма существенные для раскрытия психологических механизмов понимания рефлексивной правды. Во-первых, то, что совесть является одним из центральных компонентов христианского религиозного сознания, определяющих весь строй отношений верующих с окружающими [Ebeling, 1976]. Во-вторых, психологу необходимо учитывать противоречивое единство осознаваемых и неосознаваемых образующих формирования рефлексии и совести. С одной стороны, нельзя забывать, что рефлексия является в значительной степени неосознаваемым психическим процессом. Вероятно, именно это дает основание В. Е. Франклу говорить о совести как <подсознательной духовности>: наиболее значимые для бытия человека <экзистенциальные решения> чаще всего принимаются рефлексивно, и психологические корни таких решений следует искать в его подсознании. С другой стороны, Франкл отмечает, что совесть как глубоко персонализированная религиозность (со всем не обязательно связанная с институтом церкви) есть осознание субъектом ответственности за свои поступки, бытие в мире [Frankl, 1988].

Таким образом, формирование понимания рефлексивной правды о моральной проступке другого человека происходит одновременно в трех взаимосвязанных направлениях: 1) усвоения субъектом пред-

Психология понимания правды

171

метного содержания поступка, попыток понять истинные мотивы и обстоятельства его совершения; 2) рефлексии собственного Я, анализа причин желания сказать правду и нравственных последствий ее высказывания; 3) моделирования реакции партнера на правду и стремления наиболее адекватно <вписать> содержание правды в ценностно-смысловую структуру личности собеседника.

Итак, сравнительный этико-психологический анализ показал, что в нормативной этике правда рассматривается как единый для всех людей моральный образец, на который они должны ориентироваться в повседневной жизни. В отличие от этики в психологии нравственного сознания выделяются, по меньшей мере, три различных типа правды, три способа понимания ее сущности. Для понимания субъектом высказанной собеседником правды о поведении третьего лица ему недостаточно следовать предписываемым нормативной этикой моральным нормам и верить, что партнер не лжет. Тип понимания правды, смысл обсуждаемого события для субъекта, во-первых, зависит от того, в какие нравственные принципы преобразуются в его сознании моральные нормативные суждения. Во-вторых, формирование определенного типа понимания правды о чьем-либо проступке происходит под влиянием как психологических, так и непсихологических факторов: пола

субъекта, степени его информированности об обстоятельствах совершения проступка, самооценки честности, представлений о справедливости.

НЕЖЕЛАНИЕ ЗНАТЬ ПРАВДУ:
ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИЧИНЫ
И СОЦИАЛЬНО-ДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ.

Важным практическим аспектом понимания правды является проблема ее принятия: наличия или отсутствия у человека желания знать истинное положение дел. Осознанное или неосознаваемое субъектом отвержение фактов приводит к непониманию правдивых суждений о них. К примеру, в начале восьмидесятых годов рассказы <афганцев> о том, что на территории соседней страны они участвовали в настоящих боевых действиях, а не обычных учениях, нередко воспринимались невоевавшими людьми как фантазии, преувеличения, вымыслы. Сегодня эта проблема оказывается особенно значимой в медицинской психологии и биоэтике.

Одним из самых острых этических вопросов современной медицины является вопрос о том, можно ли и нужно говорить правду больному о неблагоприятном прогнозе его неизлечимого заболевания? Несмотря на глубокие исторические корни этой проблемы, для человечества она до сих пор остается нерешенной. Как свидетельствуют, например, материалы дискуссии, развернувшейся в феврале 1997 г. на страницах ежегодника Нью-Йоркской Академии наук, в разных странах и культурах она решается по-разному.

Греческие исследователи считают, что сокрытие правды от раковых больных в их стране - обычное дело [Mystakidou at al., 1996].

Аналогичный вывод относительно практики итальянских клиник делает П. Пронцато с коллегами. Цель их исследования состояла в том, чтобы изучить

Психология понимания, правды 173

понимание диагноза, прогноза и значения методов лечения пациентами с неизлечимыми раковыми образованиями. Обследовалась группа из 100 больных. Оказалось, что только 38 пациентов знали о злокачественной природе их болезни. Никто из пациентов не имел правильной информации относительно неблагоприятного прогноза болезни. Тем не менее неудовлетворенность полученной информацией была выражена меньшинством пациентов. Понимание диагноза было лучше среди женщин и пациентов с более высоким образованием. Таким образом, отказ в правде раковым больным обычен и для Италии [Pronzato at al., 1994].

Менее однозначна позиция шведских медиков. В одном из исследований 412 членам Шведского онкологического общества были разосланы анкеты с целью выяснения их отношения к информированию пациентов. Ответили 74% респондентов. Большинство врачей считает, что раковые больные способны справиться с правдивой информацией, но 45% док-

торов боится, что пациенты могут уходить от активного участия в своем лечении, если они соответственно информированы. Следовательно, очень важно изучать отношения между качеством информации, даваемой больным, и теми поводами, которые могут послужить основанием для отказа от лечения [Lynoe et al., 1996].

И все-таки как некоторую итоговую точку зрения, в той или иной мере разделяемую большинством врачей (по крайней мере, в западном полушарии), можно считать позицию канадского исследователя М. И. Фитча. Он отмечает, что в течение последних десятилетий в Северной Америке сформировалось мнение о необходимости раскрытия пациентам инфор-

174

Виктор Знаков

мации об их диагнозе. Конечно, до сих пор ведутся дебаты о количестве и качестве информации, которая может быть сообщена, – о характере заболевания и методах его лечения. Однако практически все признают, что пациент и члены его семьи перед лицом угрожающей жизни болезни должны получать ясную и честную информацию. Решение проблемы раскрытия информации в значительной степени должно достигаться посредством соблюдения тонкой грани между правом пациента на конфиденциальность и потребностями членов семьи в сведениях, которые помогут им принимать правильные решения [Fitch, 1994].

Таким образом, вопрос о том, можно ли говорить правду человеку, находящемуся в критической ситуации, имеет моральные, культурные и другие аспекты. Однако среди них не должен затеряться вопрос: а хочет ли этого сам <объект передачи информации>? В этой СВЯ.1И чрезвычайно интересным представляется вопрос о том, какие индивидуально-личностные и социально-демографические факторы влияют на желание или нежелание субъекта знать правду. Частичный ответ на этот вопрос можно найти в социологических опросах на тему <Если состояние пациента безнадежно, имеет ли он право знать всю правду о состоянии своего здоровья, или врач должен решать, что именно сообщать пациенту?> [Гудков, Юдин, 1995]. Оказывается, что ответы <пациент имеет право знать правду> и <врач должен решать, что именно сообщать больному> зависят от возраста опрашиваемых, пола, образования, уровня доходов. При постановке вопроса в заостренной форме (<Если бы это касалось лично Вас, хотели бы Вы узнать всю правду о состоянии своего здоровья? >) правду желают знать относительно большее число

Психология понимания правды

170

мужчин, чем женщин; молодых людей, чем пожилых; высокообразованных, чем малообразованных; жителей больших городов, чем живущих в деревне. Как считают авторы, <разницу между молодыми и пожилыми можно объяснить тем, что более пожилым мысль о собственной неизлечимой болезни и смерти представляется не такой абстрактной, как молодым, жизненный опыт позволяет им точнее

спрогнозировать свое реальное поведение в подобной ситуации. Но, во всяком случае, и для пожилых показатель намного выше единицы.

Гораздо сильнее проявляются различия между мужчинами и женщинами. У женщин, как показывают данные этого и других исследований ВЦИОМ, так же, как и у пожилых людей в целом, сильнее общая психологическая напряженность, фрустрированность, недовольство жизнью, страхи разного рода, в том числе и перед возможными болезнями, и несколько большая склонность "спрятаться" за врача. Передать ему ответственность (у мужчин соотношение ответов - 3,16, у женщин - 2,01) > [Гудков, Юдин, 1995, с. 129].

Когда статьи с описаниями результатов подобных исследований попадают в руки психолога, то у него сразу же возникают различные предположения о необходимости проведения дополнительного изучения личностных качеств респондентов. В частности, вполне вероятно, что статистически значимое большинство субъектов с выраженной интернальностью личности захотят знать правду о неблагоприятном прогнозе своего заболевания, в то время как число таких людей среди экстерналов будет небольшим. Интересно было бы узнать, различаются ли по склонности знать горькую правду субъекты с различ-

176

Виктор Зникчя

ными личностными типами мышления. И, разумеется, один из ключевых вопросов для психолога: какую роль в нежелании знать правду, отторжении безусловно значимых для человека фактов играют личностные защитные механизмы?

Вопросов много - ответов пока мало. Но некоторые все-таки есть. Один из них связан с тем, что иногда мы попадаем в такие ситуации, в которых <во многом зная многие печали>, и потому, основываясь на конкретном знании, трудно принять решение о том, какой из возможных вариантов поступка будет правильным. А незнающий человек не обременен подобными заботами, смело идет вперед, и нередко такая тактика оказывается вполне оправданной. А. Л. Свенцицкий называет это <позитивным незнанием>. <Однако если перейти от человечества к отдельно взятому индивиду, то порой именно незнание выступает как позитивный фактор, обеспечивающий его жизнедеятельность, а иногда и просто выживание. Вот классический пример. Маленький ребенок болен и отказывается принимать горькое лекарство. Мать говорит ему, что лекарство не горькое. Доверчивый ребенок, не зная истинного вкуса лекарства, принимает его и в итоге поправляется. Оставим в стороне моральный вопрос о приемлемости обмана. Подчеркнем здесь именно то, что для данного индивида незнание выступает как благо, являясь позитивным фактором> [Свенцицкий, 1997, с. 23]. Возможно, термин <позитивное незнание> уязвим с позиций гносеологического анализа проблемы. Вместе с тем нельзя не признать его применимость к нашей социальной жизни: незнание будущих нега-

тивных изменений в реалиях социальной политики многим из нас сохранило спокойный сон.

177

Другая причина неоднозначного отношения людей к знанию правды: ориентация разных социальных групп и даже народов на два принципиально различные, полярные типа этики. Первый тип – персоналистическая, индивидуалистская этика. Она характерна для стран с длительной традицией демократии, с присущим ей плюрализмом и особым значением личной ответственности. Второй тип – этика групповой солидарности, коллективизма, отказывающая индивидуальному <Я> в праве определять собственное поведение, судьбу и отвечать за свои поступки. Вопрос о личной ответственности имеет смысл только тогда, когда человек обладает правдивыми сведениями об условиях своего существования. В противном случае свобода субъекта, возможности принятия им правильных решений ограничиваются; соответственно ответственность за многое из того, что с ним происходит, ложится на общественные ИНСТИТУТЫ.

ГТоеимущественная ориентация на разные типы этических систем отчетливо проявляется у жителей Западной и Восточной Европы. В недавно опубликованной статье И. Марковой сравнивались ответы шотландцев и словаков на вопрос, о том, должна ли сохраняться врачебная тайна в том случае, если больной или больная СПИДом является безответственным человеком, неразборчивым в связях, не использующим мер предосторожности и потому распространяющим вирус? Испытуемые из шотландской выборки после обсуждения проблемы пришли к заключению, что врачебная тайна является правом, которое не может быть оспорено. Они утверждали, что нарушение тайны означало бы создание <колонии прокаженных> и что <это – вопрос медицинского просвещения, а не изоляции больных. Это заболева-

178

ние нельзя изолировать> [Маркова, 1996, с. 64]. Смысл высказываний словаков сводился к необходимости защитить общество. Если человек распространяет болезнь, то он нарушает закон – почему тогда врач должен соблюдать конфиденциальность? Очевидно, что жители Западной Европы при принятии решения, как и Кант, ориентировались прежде всего на правовые аспекты проблемы. Испытуемые из восточноевропейской выборки руководствовались преимущественно морально-нравственными критериями: можно предположить, что В. С. Соловьев дал бы такой же ответ на обсуждаемый вопрос.

Таким образом, нежелание человека знать правду далеко не всегда определяется его сознательным выбором: не последнюю роль играют неосознаваемые психологические причины и неизменяемые социально-демографические переменные.

ИСТИННОСТЬ И ПРАВДОПОДОБИЕ:
ПОНИМАНИЕ СУБЪЕКТОМ

ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРАВДЫ.

Три проанализированные выше типа понимания правды проявляются в реальных познавательных и коммуникативных ситуациях. Однако не следует забывать, что любой из нас неоднократно вынужден был размышлять также о событиях, происходящих в воображаемых, вымышленных ситуациях. И сталкиваясь с описанием или изображением подобных ситуаций, мы тоже должны понимать, что в них является правдой, а что нет. Следовательно, возникает

Психология понимания правды 179

проблема изучения закономерностей понимания правды применительно не к реальной действительности, а к вымышленной.

Таковыми сферами человеческого бытия, в которых главную роль играют не истинностные критерии, а ценностные, и, следовательно, допустим вымысел, являются художественное творчество и искусство. Как известно, кроме <чистых> познавательных и коммуникативных ситуаций любой человек в течение своей жизни неоднократно попадает в область, характеризующуюся не только тесным переплетением познавательных и коммуникативных компонентов бытия, но и их чрезвычайной чувственной и эмоциональной насыщенностью. Эта область – искусство. Соответственно кроме названных трех типов правды существует еще один тип ее понимания. Искусство – такая область человеческого бытия, которая, образно говоря, является мостом, связывающим познание и общение, интеллект, чувства и моральные представления людей. И эта его особенность отражается в специфике одного из основных понятий искусства – художественной правды. Художественная правда отличается как от правды в бытовом понимании, так и от научного понимания правды как критерия достоверности гуманитарного знания. В понимании сути художественной правды в искусствознании и психологии можно выделить две основные тенденции. Согласно первой, о наличии в произведении искусства художественной правды можно говорить только в том случае, если оно правдоподобно, т. е. в нем достоверно отражена реальность, <правда жизни>. Вторая тенденция связана с представлением об искусстве как <учителе нравственности>, с убеждением в том, что настоя-

180

Виктор Знаков

щее художественное произведение должно показывать все только лучшее, содержать моральные образцы поведения.

Рассмотрим отличительные признаки художественной правды так, как они видны с двух описанных выше позиций.

Первая точка зрения: правдоподобие сюжета, персонажей и выразительных средств художественного произведения.

В соответствии с этой точкой зрения именно правдивое отображение жизни делает искусство искусством. При соприкосновении зрителя, читателя, слушателя с произведением <...перед ним предстает отображенный теми или иными средствами фрагмент жизни – или того, что существовало (происходило) где-то на самом деле, или того, что, с точки зрения картины мира реципиента, вполне могло где-то существовать (происходить). Утверждение, что художественное произведение несет в себе изображение действительности или какого-то ее фрагмента, стало общим местом во многих трудах по эстетике. Соответственно, произведение искусства тем лучше, совершеннее выполняет свою функцию, чем глубже, полнее и точнее в нем находит отражение действительность> [Леонтьев, 1998, с. 19].

Однако такая точка зрения у многих вызывает вполне обоснованные возражения. Д. А. Леонтьев, ссылаясь на Ю. М. Лотмана, подчеркивает, что искусство – всегда не только отражение, но и отношение [Леонтьев, 1998, с. 19]. Художественное произведение никогда не является результатом простого копирования действительности: это мир, преломленный через личность творца. Художник незримо присутствует в произведении, художественном образе.

Психология понимания правды

181

Любое произведение искусства представляет собой многомерную структуру, в которой находит отражение как внешний мир, так и внутренний мир автора. Соответственно правдивость художественного произведения в разных его <слоях> может выражаться по-разному. Это обстоятельство было осознано мыслителями довольно давно. Например, немецкий философ Н. Гартман в <Эстетике>, обсуждая природу художественной правды, говорил о <правде фактов>, <жизненной правде> и <истине сущности> [Гартман, 1958, с. 498-499]. Наш современник и соотечественник А. В. Прохоров, размышляя о проблемах анимационного искусства, счел нужным ввести различие <персонажного мира> и <авторского слоя>. Первым понятием он обозначал мир вымышленных персонажей и событий, составляющих сюжетную канву художественного произведения. Вторым – ту авторскую <призму>, через которую реципиент воспринимает события в персонажном мире [Прохоров, 1985].

Важной характеристикой <персонажного мира> является его внутренняя непротиворечивость, логическая допустимость происходящих в нем событий. Если попытаться научно определить закономерности понимания искусства, то, используя термины логики научного познания, по-видимому, имеет смысл говорить о том, что любое художественное произведение построено по принципам <логики возможных миров>. Это значит, что произведение отражает не реальность, конкретную ситуацию, а один из возможных миров, правдоподобную ситуацию. Главное – чтобы в придуманном мире не нарушалась логика развития событий и персонажи совершали поступки в соответствии с законами того мира, в котором жи-

вут. И не важно, что иногда эти законы противоречат физическим законам привычной для нас объективной реальности.

Одной из теорий, объясняющей то, что есть правда в художественном произведении, является теория Льюиса (D. Lewis, 1978). Согласно этой теории, не трудно думать о вымышленных рассказах как описывающих, что было бы в случае, если... В большинстве из них говорится о том, что возможно, но не реально. Часто в рассказах описываются миры похожие, но не идентичные нашему внутреннему миру. Мы можем предположить, что является правдой в вымышленном произведении благодаря тому, что мы его читаем на фоне уже существующих у нас установок и представлений [Larnarque, 1990]. Например, мы знаем, что король Артур скорее является литературным образом, чем исторической личностью. Тем не менее это не мешает нам с удовольствием читать <Смерть Артура> Томаса Мэлори и воспринимать рассказы о приключениях рыцарей Круглого Стола и поисках Святого Грааля как правдивое описание реально происходивших событий.

Весьма наглядным свидетельством сказанного служат сказки. Сегодня вряд ли кто-либо станет воспринимать буквально известное пушкинское присловье: <Сказка ложь, да в ней намек! Добрым молодцам урок>. Сказка не является ложью потому, что сказочник никогда не скрывает, что рассказывает не о реальном мире, а о выдуманном. И потому даже дети понимают, что любая сказка – правда, а не ложь. Однако сказка это правда особого рода: она характеризует истинность знаний рассказчика и слушателя, относящихся не к реальному миру, а к существующей в их сознании модели мира. В рамках

Психология понимания правды.

183

такой модели описания русалок, сидящих на ветвях, брата Иванушки, превращающегося в козленочка, и т. п. оказываются вполне правдивыми, т. е. не противоречащими представлению человека о закономерностях функционирования вымышленного мира. Вместе с тем и слушающий, и рассказывающий сказку знают, что придуманный мир не во всем соответствует действительности.

Психологи немало занимались изучением психологических закономерностей понимания сказок детьми. Одним из главных вопросов, который интересовал исследователей, заключался в том, какую роль в понимании сказки играет разная степень правдоподобия описанных в ней событий. Другой вопрос – в каком возрасте ребенок начинает различать правдоподобные и невозможные в нашем мире события. Эти вопросы были в фокусе внимания группы исследователей под руководством А. В. Запорожца, изучавших закономерности понимания сказок дошкольниками. В экспериментах было показано, что от младшего к старшему дошкольному возрасту у ребенка

возрастает интерес к правдоподобности изображенных в сказке событий. Запорожец пишет: <В сказке, особенно в волшебной, многое дозволено. Действующие лица могут попадать в самые необычные положения, животные и даже неодушевленные предметы говорят и действуют, как люди, совершают всевозможные проделки. Но все эти воображаемые обстоятельства нужны лишь для того, чтобы предметы обнаружили свои истинные, характерные для них свойства. Если типичные свойства предметов и характер производимых с ними действий нарушаются, ребенок заявляет, что сказка неправильная, что так не бывает> [Запорожец, 1986. с. 71].

184

Виктор Зникон

И чем ребенок старше, тем правдоподобие описываемых событий играет все более значимую роль в процессе понимания им сказки. Младшие дошкольники нередко некритично готовы согласиться с любым вымыслом. В среднем дошкольном возрасте ребенок начинает судить о достоинствах сказки, в основном исходя из правдоподобности изображенных в ней событий. <Старшие дошкольники настолько увлекаются в этой реалистической позиции, что начинают любить всякие "перевертыши". Смеясь над ними, ребенок обнаруживает и углубляет свое правильное понимание окружающей действительности> [там же]. Последующие психологические исследования (О. И. Никифоровой и других ученых) показали, что с возрастом наблюдается переход от наивного, непосредственного отношения к художественной литературе, пониманию ее как изображения действительности, к пониманию ее как обобщенного изображения, выражающего идеи писателя. Обобщенно говоря, в онтогенезе происходит формирование рефлексивного сознания, посредством которого человек научается отличать реальность от вымысла и находить в последнем логические несоответствия, противоречия. Знакомство со сказками и разными видами искусства необходимо для полноценного психического развития субъекта. Переходя от детства к взрослости, каждый из нас постепенно осознал то, что в жизни важны не только поддающиеся проверке факты, но и <вымыслы> в широком смысле этого слова: истории, гипотезы, теории, представления о мыслях и чувствах другого человека и т. п.

Ясно, что от правды в искусстве нелепо требовать подлинности, истинности отраженных в художественном произведении фактов. Для возникновения у

Психология понимания правды

185

зрителя или слушателя ощущения, что в том, что он воспринимает, есть настоящая художественная правда, достаточно правдоподобных моделей. В искусстве и психологии художественного творчества именно на таких моделях основано понятие художественной правды. Обратимся, например, к театру. Еще великий Гете говорил о том, что <правда искусства> отличается от <правды жизни>. В отличие от природы и общества применительно к искусству мы называем правдой не соответствие реальности произведения,

созданного творческой (фантазией художника, а лишь правдоподобие художественного образа. Когда мы идем в театр, то не ожидаем, что все разыгрывающееся на сцене будет правдивым и настоящим. Однако мы стремимся к тому, чтобы все увиденное и услышанное казалось нам именно таким – правдивым и настоящим [Goethe, 1974, с. 68]. Подлинный ценитель искусства способен увидеть в произведении мастера не только правдоподобие образа. Он соотносит увиденное со своим личностным знанием и вживается в мир, который развивается по вымышленным художником законам. И если события в романе или спектакле не только не противоречат этим законам, но и перекликаются с тем, что реципиент переживает в жизни, то он воспринимает увиденное и услышанное как художественную правду.

Художественная правда представляет собой своеобразную концентрацию правды – изображение типичных характеров в типичных обстоятельствах. Авторы лучших образцов художественной прозы не только изображают в единичном образе обобщенные психологические черты, <списанные> с разных людей, но и, говоря о человеке, высказывают нравственную и рефлексивную правду о нем. Подтверждение

186

Виктор Знаков

этому можно найти в рассказах талантливого писателя, <афганца> Олега Хандруся [Хандрусь, 1992]. В отличие от большинства произведений советской военной прозы, в рассказах молодого прозаика видно, что автор пытается разглядеть во враге человека – страдающего и ненавидящего тех, с кем ему придется воевать. Совесть не позволяет писателю лгать, и потому, рассказывая жесткую, неприукрашенную правду о поведении наших солдат на афганской войне (например в рассказе <Мародеры>), он как бы обращается к читателю: <Ты должен знать, что я тоже не ангел, а участник этих событий – во мне есть то, что в моих героях>.

Приобщение человека к искусству способствует формированию рефлексии, осознания различий между реальным и возможным, т. е. не существующим, а только допустимым, правдоподобным. Неоднократное воздействие художественных произведений на личность, соприкосновение субъекта с искусством – необходимое условие формирования рефлексивных компонентов сознания. Как известно, одна из главных функций искусства – это создание у людей установки на альтернативное видение мира. Наличие альтернатив, иных точек зрения не только расширяет смысловую сферу личности ценителя искусства, но и дает ему чувство свободы. С помощью искусства можно абстрагироваться от реальности, потому что в процессе восприятия, переживания и понимания художественных произведений происходит возвышение духа и отчуждение от прозы жизни. А такая потребность была у людей во все времена и исторические эпохи.

Важнейшим условием понимания художественной правды оказывается осознание того, что альтернативность является характерной особенностью не

только произведений искусства, но и личности их творцов. Эта особенность как нельзя лучше соответствует психологической природе правды. Любая правда субъективна, потому что основана на взгляде на объективную реальность с той точки зрения, которая выражает субъективные гипотезы, установки, цели, ценности высказывающего эту правду человека. Это означает, что в субъективной правде, как лучом прожектора, высвечивается только личностно значимая отраженная часть объективной реальности. Альтернативность особенно отчетливо видна в художественной правде. В частности, при чтении реальные факты складываются в голове у читателя в целостную картину благодаря тому, что он сравнивает описание мира с разных точек зрения. Мир приходится реконструировать на основании различных лингвистических данных, например, описаний характера персонажа, мозаично представленных автором в разных кусках романа.

Изначальная ориентация реципиента не на истинность изображения, а всего лишь на правдоподобие, отчасти обусловлена спецификой языка искусства. Для образного языка искусства характерно не прямое, буквальное отражение действительности, а метафорическое, условное. Условность – это одно из психологических оснований языка искусства и вместе с тем художественной правды. Например, театральными декорациями нередко подчеркивается условность, нереальность происходящего на сцене. В чем смысл такой условности, почему мы не отвергаем ее как бесполезные домыслы, не имеющие отношения к жизни? Напротив, мы воспринимаем условность как признак художественной правды, отраженной в произведении искусства. По-

казательными примерами здесь могут служить фильмы Т. Абуладзе <Покаяние> и М. Захарова <Убить дракона>, в которых метафорические, не соответствующие времени и месту действия элементы (в частности, одежда героев) представлены в нарочитых, явных для зрителя образах. Психологический смысл условности заключается в том, что произведение искусства позволяет нам взглянуть на реальность с иной точки зрения, как бы с новой стороны. Например, когда Пикассо рисует портрет в виде нагромождения кубических форм, мы открываем в лице человека, в его внутренней сущности что-то новое, до этого не известное.

Важным условием возникновения у ценителя искусства убеждения в правдоподобности воспринимаемых событий является их логичность. Другое условие – оценка значимости отдельных компонентов для развития сюжета, последовательное воплощение в произведении авторского замысла. Однако при анализе этих условий представителями разных специальностей нередко наблюдается несогласованность. На это указывает П. Ламарк в статье <Рассуждение

о том, что такое правда в беллетристике» [Laniarclue, 1990]. Не так просто найти соответствие между необходимостью в логичности художественного произведения и удовлетворением эстетической потребности реципиента. Логическое рассмотрение не принимает во внимание литературную и эстетическую ценность. А литературный критик рассматривает именно содержание, тему и дает эстетическую оценку произведению. Логик в контексте семантической теории оценивает правдивость вымышленных предложений, а критик в контексте литературной интерпретации оценивает вклад вымышленных описаний в разви-

Психология понимания привиды

189

тие общей темы. Недостаток логического анализа состоит в том, что он полностью исключает целевую направленность содержания вымышленного произведения и игнорирует то обстоятельство, что литературное произведение всегда предполагает интерпретацию содержания. Критик обычно не столько расследует факты, сколько раскрывает их смысл, он не столько пытается построить схему мира, сколько создает его интерпретацию. Вместе с тем нельзя не признать, что в обсуждении этой темы заинтересованы и логик, и критик. Оба согласны с тем, что «правда в художественном произведении» это правда о вымышленном мире.

Понимание правды в художественном произведении можно объяснить, рассматривая баланс между описанным в тексте миром и неким фоновым миром. Рассмотрим концепцию миров в художественном произведении. В литературе первично именно то, что рассказчик намеревается сказать, а не то, какими вещи являются на самом деле. Однако есть одна проблема: те миры, правдивость которых мы должны оценить, это миры, в которых содержится только то, что считает правдой рассказчик. При этом, чтобы понять, что он считает правдой, мы должны знать, с чем это можно сопоставлять, т. е. что является правдой для нас.

Кроме того, следует различать то, что представлено в произведении явно и потому может быть оценено как правда, и то, что представлено не явно и требует от читателя доопределения на основе реальной жизни. Ламарк предлагает рассмотреть (фоновый мир, который по гипотезе Льюиса является оазисом для размышления о том, что есть правда помимо того, что описано явно. Этим фоном оказывается

190

Виктор Знаков

или сам реальный мир, или одно из коллективных представлений о мире, существующих у общества. Естественно, что ресурсом для понимания вымышленного содержания являются общие представления о физическом мире, соответствующие тому времени, когда это произведение писалось. Например, наш нынешний скептицизм о влиянии сверхъестественных сил не должен заставлять нас делать выводы о том, что ведьмы в «Макбете» не могли быть ведьмами [Lamarque, 1990].

Коллективные представления приводят нас к выводу о том, что есть правда, они накладывают ограничения на понимание вымышленных характеров и наших реакций на них. Очевидная сложность здесь заключается в том, что правда имеет гипотетическую природу. Те гипотезы, которые мы выдвигаем о вымышленных характерах и действиях, часто обладают той же степенью неопределенности и относительности, которая обнаруживается в наших суждениях о мире и реальных людях. Те предположения, которые ни на чем не основаны, кажутся недостаточно правдивыми. Некоторые из них правдивы относительно одного текста, но ложны относительно другого. Следовательно, правда относительна и зависит от интерпретации.

Мы формируем гипотезы о героях из данных фактов и считаем их правдой на основании определяемого или выдуманного мира. Основная интерпретационная схема определяет различные правды выдуманного мира, а они, в свою очередь, становятся ее основой. Наши выводы о герое строятся на основе описания объяснений его действий. Но проблема в том, что оценить рациональность поведения героя мы можем только на основе знания его установок и же-

Психология понимания правды

191

ланий. А выяснить его установки можно, лишь наблюдая за его поведением. Получается замкнутый круг, сравнимый с герменевтическим кругом, и разбить его можно только благодаря первоначальным предположениям.

Для того чтобы оценить, что является правдой, приходится делать первоначальные допущения, настолько далеко мы можем зайти в проведении параллелей между оцениванием человеческой мотивации и того, что является правдой в художественном произведении. С одной стороны, эти параллели очень близки, так как наш интерес к произведению в основном сосредоточен на человеческой мотивации побудительных причинах поступков персонажей. Понимание смысла поступка героя требует от нас тех же суждений, которые мы используем, оценивая людей в обычной жизни. С другой стороны, существует параллель между пониманием человеческих действий и попытками литературной интерпретации. Цель литературной интерпретации – не столько описание правды, сколько установление значимости отдельных компонентов для развития сюжета. Это поиск согласованности и смысла, включающий нахождение связей между все большим числом событий в сюжете. Поиск, основанный на наших фоновых знаниях о мире и осуществляющийся путем категоризации элементов произведения на основе субъективной психосемантической сети.

Таким образом, Ламарк полагает, что существует параллель между литературной интерпретацией и объяснением человеческих поступков. Но было бы ошибкой полностью сводить литературную интерпретацию к тому, как мы понимаем человеческое пове-

дение в реальной жизни [Lamarque, 1990].

192

Виктор Знаков

Вторая точки зрения: правдивое искусство и юбразар.т соци.а.чьныс и моральные обра.щы по ведения.

Как ясно следует из изложенного выше, хотим мы этого или нет, понимание художественной правды в значительной мере определяется тем, что мы считаем правдой в реальной жизни. Одним из социально значимых образцов поведения является стремление человека <жить в правде>. Это выражение использовал Ф. Кафка то ли в своем дневнике, то ли в одном из писем. Что это значит? Определить это через отрицание несложно: это значит не лгать, не прятаться, ничего не утаивать. Например, есть точка зрения, согласно которой жить по правде, <не лгать ни себе, ни другим, возможно лишь при условии, что мы живем без зрителей. В минуту, когда к нашему поведению кто-то приглядывается, мы волевым усилием приспособляемся к наблюдающим зп нами глазами и уже все, что бы мы ни делали, перестает быть правдой. Иметь зрителей, думать о зрителях - значит жить во лжи> [Кундера, 1992, с. 51-52]. Противоположное мнение состоит в том, что главный источник искажения правдивой жизненной позиции заключен в разделении жизни на частную и общественную сферу: в частной жизни человек один, а в общественной -- совсем другой. С этой точки зрения, возможность никогда ни в чем не лгать, <жить в правде> у человека появится только тогда, когда ему удастся разрушить барьер между личным и общественным. Такую позицию занимал один из основоположников сюрреализма Андре Бретон, говоривший, что он хотел бы жить в <стеклянном доме>, где нет никаких тайн и куда дозволено заглянуть каждому.

Психология понимания правды

193

Понимание всегда зависит от ценностей понимающего мир субъекта, его представлений о должном. В искусстве, особенно русском, такие представления очень часто связаны с моральными ценностями и этическим отношением человека к человеку. Давно известно, что нравственное - это должное, и потому понятие художественной правды нельзя рассматривать в отрыве от категорий нравственности. Всегда были (и есть) художники, которые считали, что художественную правду следует искать только в нравственном искусстве. А нравственность художника - это и есть правдивое отображение жизни. Такую точку зрения высказывал В. М. Шукшин в статье <Нравственность есть Правда>. Он писал: <А как быть со всякого рода шкурниками, бюрократами, если они изображены предельно правдиво? Они что, нравственные герои? Нет, но они не безнравственны. Они есть та правда, которую заключает в себе всякое время (и время социализма тоже), которую необходимо знать. Правда труженика и правда паразита, правда добра и правда зла - это и есть, пожалуй, предмет истинного искусства. И это есть высшая

Нравственность, которая есть Правда. Нравственным или безнравственным может быть искусство, а не герои. Только безнравственное искусство в состоянии создавать образы лживые- и <положительные>, II <отрицательные> (если их можно назвать образами). Говорить в таком случае о нравственности или безнравственности нелепо. Честное, мужественное искусство не задается целью указывать пальцем: что нравственно, а что безнравственно, оно имеет дело с человеком <в целом> и хочет совершенствовать его, человека, тем, что говорит ему правду о нем> [Шукшин, 1985, с. 623]. Точка зрения Шукшина - это не

7 Зак. МЮ

194

Виктор Знаков

мнение отдельного человека, а скорее типичная позиция писателя, питавшегося соками русской культуры. Для того чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к статье известного литературного критика XIX века А. Григорьева <О правде и искренности в искусстве>.

Нравственное сознание человека, ориентация на моральные образцы поведения в современной психологии морали обычно связываются с ценностно-нормативной сферой личности. Российские психологи, особенно выпускники Московского университета, в этой связи предпочитают говорить о ценностно-смысловых образованиях личности. Последние имеют прямое отношение к формированию понимания. Предпосылкой любого понимания, в том числе понимания художественной правды, является смыслообразование. По мнению А. Н. Леонтьева, основное, что характеризует эстетическую деятельность, - это открытие. выражение и передача другим не поверхностного содержания произведения искусства, не его значения, а глубинного личностного смысла. Искусство не информирует, а движет людей, подвигает их на борьбу против утраты смысла [Леонтьев, 1983]. И именно сформированность субъективного, личностно-пристрастного смысла произведения .1/ многих реципиентов может служить признаком того, что в этом произведении есть художественная правда. Такая правда, которую понимают и эмоционально переживают слушатели, зрители, читатели.

В современном искусстве понимание художественной правды отличается от ее понимания в прошлом. Наше время характеризуется диалогичностью мышления, полифонизмом в отличие от монологической гармонии античности и классицизма. В музы-

195

ке примерами могут служить додекафония А. Шенберга и А. Веберна, сложная полифония Д. Шостаковича и А. Шнитке. Внутренняя противоречивость, столкновение разных потоков в романах тоже стали привычными. Диалогичность, противоречивость порождает у публики вопросы и способствует эстетическому смыслообразованию. Известный аргентинский писатель Хорхе Борхес выразил эту мысль в виде

афоризма: <Книга, в которой нет ее антикниги, считается несовершенной>. Конкретной иллюстрацией художественного произведения с неоднозначным и даже противоречивым содержанием может служить роман Макса Фриша <Назову себя Гантенбайн>.

По моему мнению, одним из характерных признаков произведения искусства, в котором есть настоящая художественная правда, является неоднозначность конца произведения, вызывающая вопросы у реципиента. Такая продуманная автором <незавершенность> побуждает зрителя, слушателя к размышлению, наталкивает на диалог с автором и другими зрителями. Типичный пример подобной незавершенности представлен в недоуменном вопросе старушки в конце кинофильма <Покаяние>: <Зачем нужна дорога, которая не ведет к храму?>

Следовательно, столкновение противоречий как основа смыслообразования – это еще один важный аспект психологии понимания художественной правды.

Итак, важными условиями дальнейшего развития психологии понимания художественной правды является исследование закономерностей формирования правдоподобных моделей; изучение условности, метафоричности образного языка искусства; анализ когнитивных и личностных факторов, влия-

196

ющих на создание у субъекта установки на альтернативное видение мира; рассмотрение противоречий как основы смыслообразования и формирования эстетических ценностей; анализ соотношения эстетических и моральных ценностей у художников и их публики. Разумеется, перечисленные пять аспектов не исчерпывают комплексной проблемы понимания художественной правды, однако в них отражены перспективные направления ее исследования.

**ПРАВДИВОСТЬ И ЧЕСТНОСТЬ:
ЧЕРТЫ ХАРАКТЕРА И СОЦИАЛЬНЫЕ ФЕНОМЕНЫ.**

Искусство не только движет людьми, направляет их на пути поиска смысла жизни, но и дает великолепные образцы наиболее характерных проявлений человеческой природы. К последним, безусловно, относится биография Стендаля, написанная С. Цвейгом. В частности, в разделе <Лживость и правдолюбие> дан изумительный по глубине и пронизательности анализ противоречивого и диалектически сложного отношения знаменитого французского писателя к правде и лжи: <Лишь немногие лгали больше и мистифицировали мир охотнее, чем Стендаль; лишь немногие полнее и глубже него говорили правду. Нет числа его личинам и обманам. Не успеешь раскрыть книгу, как на обложке или в предисловии бросается в глаза первая личина, ибо признать, скромно и попросту, свое подлинное имя автор книги, Анри Бейль, ни в каком случае не согласен. То жалуется он себе, собственной властью, дворянской титул, то обернется каким-то "Се-

заром Бомбе", то ставит перед своими инициалами А. Б. таинственные буквы А. А., за которыми ни один черт не угадает весьма скромного "ancieii auditeur" (что по-нашему значит всего-навсего "отставной аудитор"); только под псевдонимом, в чужом одеянии чувствует он себя уверенно> [Цвейг, 1996, с. 389]. <И все-таки, несмотря на это, мало кто из людей поведал миру так много правдивых признаний, как этот искусный притворщик. Стендаль умел при случае говорить правду с той же степенью совершенства, с какой обычно любил лгать> [там же, с. 391]. Для психолога такие примеры бесценны: трудно рассчитывать на то, что судьба подарит нам встречу с гением в экспериментальном исследовании, в котором мы имеем дело с обычными нашими современниками. Вследствие этого представленные в искусстве, художественной литературе описания противоречивых, сложных натур, постоянно находящихся в конфликте с собой и окружающими, могут послужить первопричиной углубленного сопоставительного анализа человеческой психологии в разные исторические эпохи.

Одно из проявлений диалогичности мышления современных людей, так ярко проявляющееся в искусстве, – склонность к моральной рефлексии, поиску нравственных оснований человеческого поведения. Важным компонентом таких оснований является правдивость – психологическая особенность личности и поведенческий феномен.

Правдивость это черта характера, выражающая стремление субъекта говорить только то, что он считает правдой. В отечественной психологии научно корректное описание психологической сути правдивости дано С. Л. Рубинштейном. Согласно его точке зрения, правдивость или ложность любого суждения зависит

не от искренности субъекта, а от того, <адекватно или неадекватно оно выражает убеждение субъекта в истинности или неистинности того или иного положения> [Рубинштейном, 1989, с. 386]. Иначе говоря, правдивость – это оценка, адекватности убеждения человека в истинности суждения. Правдивость не тождественна искренности: она связана с пониманием субъектом культурно-исторически и социально обусловленных категорий – справедливости и истины. Как показано выше, человек нередко считает, что говорит правду, если поступает по справедливости. А искренность относится к степени открытости в выражении своих мыслей и чувств. Отсюда следует, что можно быть искренним и в то же время неправдивым. И наоборот: правдивым, но неискренним.

В диссертации Е. Г. Беляковой выделяются четыре аспекта правдивости, традиционные для психологических исследований характера и свойств личности. Первый аспект – правдивое поведение, то есть добровольное следование норме правдивости, даже если ее нарушение сулит человеку определенные выгоды при безнаказанности его действий. Второй ас-

пект связан с мотивационно-потребностной сферой личности, определяющей правдивое отношение к другим людям. Мотивационный компонент служит своего рода показателем развития когнитивного и поведенческого компонентов правдивости. Рассматриваемые сами по себе как поведение, внешне отвечающее норме правдивости, так и знания о сущности правдивости не могут служить показателями высокого уровня развития нравственной сферы личности. Необходим анализ мотивов, характеризующих отношение к знаниям и определяющих в итоге избираемую личностью линию поведения. Мотивационный

Психология понимания правды

199

компонент оказывается промежуточным звеном, связывающим когнитивную и поведенческую сторону правдивости, превращающим знание в убеждение и убеждение в соответствующие формы поведения. Третий аспект – когнитивный, включающий моральные знания, представления и суждения, связанные с нормой правдивости. Он характеризует овладение личностью разными сторонами нравственной категории <правдивость>: понимание содержания нормы правдивости, тех требований, которые она предъявляет к личности, усвоение критериев правдивости – самооценки и оценки правдивости в других людях. Наконец, четвертый аспект – это переживание собственной или чужой правдивости в плане самосознания при нарушении или, наоборот, следовании нравственной норме. Анализируя обсуждаемый психологический феномен, важно различать самооценку своей правдивости в отношениях с другими людьми и личностную ориентацию на правдивое отношение к себе, т. е. особенности самоотношения, связанные со стремлением понимать правду о себе и правдиво оценивать себя [Белякова, 1995].

При изучении развития нравственного самосознания человека, происходящего в процессе разрешения моральных коллизий, чрезвычайно важно рассматривать приверженность к правде как психологическое основание мировоззренческой и личностной позиции субъекта. <В разрешении неизбежных в общении противоречий между своими личными интересами и желаниями других людей и с точки зрения этики, и с точки зрения психологии решающую роль играет способность личности говорить и отстаивать правду. Позиция правды предполагает доверие к другому – исходное условие человеческого общения. Это есть

200

Виктор Знаков

не что иное, как этический эквивалент признания личности в другом, а значит, его "права" на свой путь, иные решения и т. д. По этой же логике моя позиция должна давать простор для личного выбора, а потому исключает ложь во имя сглаживания расхождений. Позиция правды в отношениях и общении – это отсутствие притворства, готовность разрешать противоречия и мужество идти на них. Двойственность личности приводит к лжи и замазыванию противоречий, стремлению выдать свою позицию за общую, маскировке истинных целей и намерений и к неизбежно

связанной с этим двойственности поведения. Такой способ установления и сохранения отношений при его внешней гладкости оборачивается моральными издержками, раздвоением или деградацией личности. Поэтому отстаивание правдивых отношений есть утверждение личностью этического в жизни, в способности общения с людьми. Здесь речь идет не просто о "соблюдении" этических норм и идеалов в поведении, а об отстаивании подлинно нравственных отношений» [Абульханова-Славская, 1981, с. 231-232].

Одной из движущих сил формирования и развития нравственного сознания субъекта является моральная рефлексия. Моральная рефлексия человека при понимании и высказывании правдивого суждения состоит в осознании правды как должного в отношениях между людьми и потому в осознанном выборе субъектом правдивой линии поведения. Естественно, что реализация такой поведенческой стратегии и тактики требует от любого человека твердости характера, чувства собственного достоинства и стремления не нарушать своих моральных принципов. Во многих ситуациях (когда нужно сознаться в собственных ошибках, когда мы боимся правдой оби-

Психология понимания правды 201

деть человека, когда она может повлечь наказание и др.) психологически гораздо легче солгать, чем сказать правду. Не удивительно, что неукоснительная правдивость, особенно в нашей стране, характерна для людей, отличающихся уверенностью в себе, внутренней дисциплиной и силой духа.

Интересной областью исследований, раскрывающих некоторые личностные основания правдивости, является изучение способности отказываться в просьбе как своеобразного индикатора психологического механизма самоутверждения личности [Харламенкова, 1995]. Объясняя причины своего отказа в ответ на необоснованную, с точки зрения субъекта, просьбу, он говорит правду: то, чего хочет сам, а не то, что ему навязывают окружающие. Проявление твердости практически всегда требует от человека некоторых усилий, но эксперименты показывают, что эти усилия различаются у людей с несходными психологическими особенностями личности. Известно, например, что люди, склонные к доминированию, реагируют на социальные ситуации, содержащие <препятствия> (в частности требование сказать <да>, когда тебе этого совсем не хочется), по экстрапунитивному типу, а испытуемые с низким уровнем самоутверждения реагируют на препятствие по интропунитивному типу с фиксацией на самозащите.

Эксперименты показали, что испытуемые, склонные к доминированию, чаще отказывают в просьбе, чем испытуемые, склонные к самоунижению. Содержательный анализ ситуаций показывает, что испытуемые, склонные к самоунижению, стремятся помочь во всех ситуациях, они оказывают любую помощь, помогая по внутренним причинам (сострадание, желание помочь). Испытуемые, склонные к домини-

рованию, помогают только в экстренных случаях (катастрофы, опасность для жизни), в основном осуществляя физическую или финансовую помощь. Анализ ситуаций, в которых испытуемые с высоким и низким уровнем стремления к самоутверждению отказывают в просьбе, показывает, что количество ситуаций, в которых отказывают первые, гораздо больше тех, в которых отказывают вторые. Характер ситуаций тоже различен. <Одним из главных результатов исследования является положение о том, что механизм отказа от выполнения беспричинной просьбы можно рассматривать как один из существенных показателей высокого уровня самоутверждения личности, крайней степени которого соответствует максимальная частота отказов от внешних просьб. В этом случае потребность личности в самоутверждении возникает из желания сохранить целостность и уникальность своего Я за счет разрушения целостности другой личности, из стремления к защите Я: его смыслового центра, границ, функций. Отсутствие потребности в самоутверждении и стремление к выполнению любой просьбы обычно рассматривается как результат отсутствия у личности структурированного Я, его целостности и ценности для субъекта> [Харламенкова, 1995, с. 153-154].

Как ситуативная, так и личностная правдивость обычно основаны на убежденности субъекта в своей правоте – праве никогда не скрывать от себя и других действительного положения дел. Правдивость и убежденность являются компонентами такой важнейшей личностной детерминанты понимания правды, как честность человека [Словарь по этике, с. 396]. Самооценка честности оказывает прямое влияние на формирование инструментальной правды: субъекты

Психология понимания правды

203

с высокой самооценкой, как правило, меньше сомневаются в своем праве давать моральные оценки поступкам других людей. В этой связи необходимо отметить, что психологические эксперименты выявляют существенные половые различия в самооценке указанного нравственного качества личности. Сравнение оценок честности, приписанных себе при анонимном заполнении <Личностного дифференциала> 306 девушками и женщинами, а также 206 юношами и мужчинами, обнаруживает, что испытуемые женского пола считают себя более честными, чем испытуемые мужского [Знаков, 1991].

С одной стороны, такие результаты женской самооценки противоречат до сих пор распространенной <мужской> точке зрения, выраженной еще Н. А. Бердяевым: <Женщины лживее мужчин, ложь есть самозащита, выработанная историческим бесправием женщины со времен победы патриархата над матриархатом> [Бердяев. 1991. с. 79]. В крайне <экстремистской> форме мнение о большей лживости женщин выражено О. Вайнингером в работе <Пол и характер> [Вайнингер, 1996]. С другой стороны, психологические исследования показывают, что пробле-

ма значительно усложняется и становится менее однозначной, если ее перевести в плоскость психологического анализа разных степеней осознания субъектом своего намерения солгать или обмануть. У некоторых женщин первоисточником обмана оказывается <маленькая неправда>, безобидное преувеличение, в основе которого лежит естественное и осознанное желание наилучшим образом представить себя в глазах собеседников. Существенную роль в этом, очевидно, играют механизмы психологической защиты. Вначале неправда требует самооправдания, обычно

204

Виктор Знаков

основанного на очень пристрастном и необъективном отражении социального окружения. Затем, переходя в привычку, становясь компонентом нравственного сознания личности, неправда нередко заменяется сначала полусознаваемым, а потом вполне сознательным обманом и даже ложью (которым тоже подыскивается <разумное> самооправдание). В результате такая женщина может считать себя честным человеком, допускающим невинную ложь там, где, по ее мнению, без этого не обойтись. У мужчин ложь и обман чаще бывают ситуативными: они точнее могут описать ситуации, в которых лгут, и отчетливее осознают, зачем, с какой целью это делают. А поскольку они знают обстоятельства, в которых нарушают известную им моральную норму, то критичнее женщин относятся к собственной честности. Следствие самокритичности – более низкие самооценки.

Недавно проведенное исследование [Знаков, 1997] выявило существенные различия в способах понимания неправды, лжи и обмана мужчинами и женщинами. Мужчины понимают задачу определения указанных категорий как необходимость рационального осмысления их типичных признаков. Под рациональностью осмысления я имею в виду то, что результатом размышлений мужчин оказывается знание как отличительных признаков неправды, лжи и обмана, так и вреда, причиняемого ими в общении. Соответственно решение об их моральной допустимости или запрете основанных на них поступков у испытуемых из мужской части выборки обычно в значительной степени зависит от типа конкретной ситуации: человека, которого надо ввести в заблуждение, предполагаемой выгоды от совершения аморального поступка, вероятности разоблачения и т. п.

Психология понимания правды

205

Вместе с тем определения обсуждаемых феноменов, даваемые мужчинами, в основном имеют результативный характер. Понимание того, в чем заключается их понятийный и коммуникативный смысл, у мужчин одновременно обозначает и формирование решения о возможных областях применения неправды, лжи и обмана. Основанное на знании понимание как бы защищает их от необходимости не только повторного осмысления, но и сильных эмоциональных переживаний в тех случаях, когда они решались на ложь или обман.

Процессуальность мышления женщин при анализе обсуждаемых психологических феноменов проявляется в гибком оперировании фактами, в стремлении не безоговорочно отбрасывать те из них, которые противоречат истине, а отыскивать возможности, строить гипотезы, в соответствии с которыми можно совместить эти факты со своими ценностными представлениями и групповыми этическими нормами. А поскольку конструирование гипотез основано на внутренней убежденности субъекта и всегда предполагает хотя бы минимальную веру в их истинность, то, в отличие от мужчин, для женщин при определении сущности неправды, лжи и обмана наиболее субъективно значимым является не объективно достоверное знание, а вера в правильность своего понимания проблемы. И это естественно, потому что знание обычно характеризует факты объективной действительности, а вера соотносится с мыслями, эмоциями и чувствами – тем, что образует <эмоциональное поле> общения людей.

У испытуемых женской части выборки внутренняя детерминация искажения истины как нравственного или аморального поступка обусловлена прежде

206

Виктор Знаков

всего ценностными переживаниями. Рассматривая проблему под этим углом зрения, можно сказать, что для женщин являются типичными мысленные возвращения к совершенным ими лжи или обману, переосмысления поступка, эмоциональные переживания, иногда приводящие к раскаянию и признанию. Наиболее существенную роль в этих процессах играют коммуникативные факторы – идентификация с обманутым человеком, попытки представить его мысли, эмоции и чувства, сопереживание. Все это способствует тому, что у женщин преобладает добродетельная ложь. Ценностные переживания в основном детерминированы индивидуальной структурой личности и нравственного сознания, в значительно меньшей степени – типом ситуации морального выбора, в которой женщина вынуждена принимать решение о том, исказить ей истину или нет. В ситуации морального выбора ценностные ориентации человека стимулируют возникновение у него ценностных переживаний, порождают индивидуальный смысл актов неправды, лжи или обмана, определяющий характер их понимания. Другими словами, женщина понимает обсуждаемые феномены так или иначе не столько потому, что она попала в конкретную ситуацию морального выбора, сколько потому, что эгоцентрическое или добродетельное понимание лжи соответствует ее нравственным переживаниям и психологическим особенностям личности [Знаков, 1997].

Однако правдивость человека зависит не только от личностных, но и от ситуативных социальных факторов: как психологические исследования, так и реальная жизнь показывают, что прямая зависимость между пониманием субъектом правды и следованием принципам правдивости в конкретных коммуника-

207

тивных ситуациях отсутствует. Вследствие этого среди западных психологов распространено мнение, что <изучение правдивости как личностной характеристики оказа^лось непродуктивным> [Laak. 1994, с. 213]. Осуществляя психологический анализ правдивости и честности, не следует переоценивать их роль в реальном поведении субъекта. Психологические данные свидетельствуют о том, что в ситуациях общения устойчивость человека к соблазну ввести партнера в заблуждение зависит и от других факторов (например, от уровня развития интеллекта и образования). Кроме того, честность нельзя рассматривать как статичную неизменяемую черту характера, потому что она формируется в течение всей жизни человека в процессе развития ценностно-смысловой сферы его личности. Результаты изучения указанного психологического феномена под углом зрения анализа его динамики, развития показывают, <что честность как смысловое образование – это не правило или свод правил, не конкретный мотив или совокупность мотивов, а определенный общий принцип соотношения мотивов, целей и средств жизни, в том или ином виде реализуемый в каждой конкретной ситуации> [Братусь, 1988, с. 97].

Таким образом, на формирование правдивости и честности оказывают влияние как личностные переменные, так и социальные факторы. Как те, так и другие являются значимыми в любой культуре, но в сегодняшний переходный период в России для нас они представляют особый интерес. И потому сегодня так важны конкретные психологические исследования, направленные на изучение формирования и развития моральных ценностей и социальных представлений современных россиян.

САМООЦЕНКА ЧЕСТНОСТИ И СОГЛАСИЕ СОВЕРШИТЬ НЕЧЕСТНЫЙ ПОСТУПОК В КРИТИЧЕСКИХ ОБСТОЯТЕЛЬСТВАХ.

В последнее время в развитых странах общий уровень честности населения неуклонно снижается, а <количество нечестных людей постоянно возрастает> [Альбрехт и др., 1995, с. 202]. Например, в Великобритании в период с 1987 по 1991 гг. только по тем случаям, по которым было предъявлено обвинение, можно судить о том, что объем мошенничества увеличился более чем в два раза [Chambers, 1992]. В США в 1992 г. в журнале <Уолл Стрит Джорнэл> была опубликована статья о результатах обследования, проведенного среди 6000 студентов ведущих колледжей по всей стране. Из нее следует, что две трети всех опрошенных когда-либо во время зачетов и экзаменов жульничали. И вообще американские психологи утверждают, что от 40 до 70% студентов допускают возможность жульничества на экзаменах. Как свидетельствует Л. Сакс, по данным Американского совета по образованию, приблизительно две трети студентов колледжей и высших учебных заведений лгут и обманывают [Saxe, 1991].

На основании этих и подобных данных некоторые авторы делают убийственный для характеристи-

ки моральной природы человека вывод: <Мошенничество может совершить любой. Анализ растрат со стороны наемных работников показал, что по своим социальным и психологическим качествам такой мошенник ничем не отличается от других сотрудников. Большинство растратчиков выглядит точно так же, как и их самые честные коллеги> [Альбрехт и

Психология понимания правды _____209

др., 1995, с. 20]. Они рассматривают так называемый треугольник мошенничества, включающий три основных элемента: 1) давление внешних, чаще всего финансовых, обстоятельств; 2) реальная возможность совершить и некоторое время скрывать акт мошенничества; 3) способность человека оправдать свой поступок [там же, с. 35].

Обстоятельства, побуждающие человека совершить мошенничество, могут быть как объективными (тяжелое материальное положение), так и субъективными (пороки, пагубные пристрастия). Нередко к совершению этого акта субъекта побуждают другие люди. В этом случае, как показывают психологические исследования, склонность субъекта поддаваться давлению (как и желание самому оказывать его на других) непосредственно зависит от такой характеристики личности, как макиавеллизм. Макиавеллизмом в психологии называют склонность человека манипулировать другими людьми в межличностных отношениях. Речь идет о таких случаях, когда субъект, скрывая свои подлинные намерения, с помощью ложных отвлекающих маневров добивается того, чтобы партнер, сам того не осознавая, изменил свои первоначальные цели. Например, мальш просит отца показать, как собрать машинку из деталей детского конструктора. Отец показывает. Проходит некоторое время, и сын опять задает вопрос. Отец отвечает. Затем снова следует вопрос, потом еще и еще. Наконец отец не выдерживает и сам собирает машинку. Сын торжествует, он доволен тем, что заставил отца сделать работу за него.

Термин <макиавеллизм> появился как следствие трактата Никколо Макиавелли <Государь>. Его основная мысль заключается в том, что во благо госу-

210

Виктор Знаков

дарства правитель, если он считает полезным, то может использовать любые способы воздействия на людей. В том числе и весьма неблагоприятные – шантаж, подкуп, обман и т. п. Американские психологи провели контент-анализ трактата Макиавелли и на его основе создали психологический опросник. Он называется Мак-шкала и широко используется в западной психологии. С его помощью были получены весьма интересные результаты. Р. Е. Крэут и Дж. Д. Прайс обнаружили, что дети с высокими оценками по этой шкале более эффективно обманывают детей с низкими оценками [Kraut, Price, 1976]. Д. Д. Брагински показал, что первые успешнее заговаривают зубы вторым и побуждают их съесть горькое печенье [Braginsky, 1970].

В одном психологическом эксперименте [Geis, 1978] требовалось, чтобы люди совершили действия в отношении другого с высокой или низкой внешней степенью их моральной и социальной оправданности. Такими действиями был обман в эксперименте. Условия высокой и низкой оправданности действий были созданы при помощи разных характеристик партнеров по эксперименту, которые в этом эксперименте склоняли испытуемого к обману. В одном случае партнер был привлекательным, компетентным, <престижным>, а в другом – наоборот. Испытуемому сообщалось, что целью исследования является сравнение решения проблем командами, в которые входят люди с различными или подобными личностными характеристиками. Все испытуемые предварительно заполняли личностные тесты (включаящие Мак-шкалу). Другой <участник> эксперимента появлялся позднее (это был помощник экспериментатора), и ему давались такие же объяснения.

Психология понимания правды 211

Затем испытуемым сообщалось, что прежде чем они будут работать вместе как команда, каждый получит некоторую информацию о своем партнере, а также информацию о результатах собственных тестов. Оба участника были затем разведены по разным комнатам для получения личной информации от экспериментатора.

Все <наивные> испытуемые получали одинаково положительную информацию о результатах своих тестов. Они оценивались как намного выше среднего уровня по показателям интеллекта, ответственности, отсутствию невротических симптомов и т. п. Это делалось для предотвращения возможной идентификации с некомпетентным партнером. Затем они получали некоторую информацию о своем партнере. Половине <наивных> испытуемых были даны описания партнеров, имеющих высокий статус (выпускник юридического ВУЗа, оканчивающий его с отличием, хобби – любительская фотография и футбол, получивший оценку <очень хорошо> в личностных тестах). Другая половина получила описания своего партнера как имеющего низкий статус (первый год работы в магазине инструментов, со школьным образованием, не имеющего отличий, без интересов и увлечений, получившего оценку <удовлетворительно> в тестах и имеющего некоторые слабые места в своих психологических проявлениях). А вот помощник экспериментатора никогда не знал, какие характеристики ему приписаны.

Затем испытуемые объединялись для работы над тестовыми заданиями по проблемам человеческих взаимоотношений. Первые девять проблем решались относительно легко, их решение всегда содержалось среди предлагаемых альтернатив. Следующие были

212 Виктор Знаков

неоднозначными и сложными, а последние просто неразрешимыми (ни одного разумного решения в

предлагаемых ответах не содержалось).

Когда испытуемые заканчивали решение простых задач, в комнате звонил телефон. Из телефонного разговора можно было заключить, что кто-то требует немедленного присутствия экспериментатора в другом месте. Она бурно протестовала, говорила, что занята, но потом все-таки соглашалась.

После ухода экспериментатора испытуемые вначале работали молча над задачами, сложность которых возрастала. Постепенно помощник экспериментатора стал подавать сигналы дистресса – он тер голову, показывал гримасу неудовольствия на лице и ерзал в кресле. Наконец, он ломал свой карандаш и подходил к столу экспериментатора, чтобы взять другой. Пока он там стоял, он брал листок бумаги с ее стола и говорил (наполовину – себе, наполовину, обращаясь к наивному испытуемому): <Здесь лист с ключом для ответов>. Затем он говорил: <Я собираюсь воспользоваться им. Я не хочу, чтобы наша команда выглядела глупой>. Он возвращался к столу, смотрел в лист ответов и списывал их. Затем он предлагал лист с ответами другому со словами: <Ты хочешь взглянуть?> Если <наивный> испытуемый соглашался, то они заполняли свои тесты дальше, передавая лист с ответами друг другу. Если же <наивный> испытуемый отказывался, то <подсадная утка> продолжал обманывать сам до перехода ко вторым по сложности задачам, а затем снова предлагал: <Ты лучше взгляни>. Если тот и на этот раз отказывался, то помощник ждал, когда начнутся самые сложные задачи и снова предлагал: <Ты должен посмотреть, ты никогда не решишь сам ни одной из них>.

Психология понимания правды 213

В такой последовательности помощник экспериментатора сначала предлагал, затем настаивал (подстрекал) на совершении обмана, но никогда не ставил наивного субъекта обманывать.

Оказалось, что нет различий в общем количестве согласившихся на обман среди испытуемых с низкими и высокими показателями по шкале макиавеллизма: приблизительно половина тех и других обманывали. Различия были в том, что, в основном, испытуемые с высоким уровнем макиавеллизма обманывали с партнером, который имел высокий статус, и отказывались обманывать с партнером, имеющим низкий статус. А у людей с низким уровнем на решение о том, чтобы поддержать обман, описание характеристик партнера не оказывало систематического влияния.

В этой ситуации субъекты имели два источника информации о партнерах. Один – когнитивная, описательная информация, данная экспериментатором. Другой – информация от непосредственного физического присутствия партнера в эксперименте: наблюдение за его поведением в процессе совершения обмана, слуховое восприятие его предложений и побуждений принять участие в обманном действии. Поведение испытуемых с высокими показателя-

ми базировалось на когнитивных описаниях их партнера, полученных ранее от экспериментатора. Они решали, будут ли они участвовать в обмане на основании этих знаний, и их решения могут рассматриваться как рациональные. Привлекательному партнеру приписывались хорошая приспособляемость (адаптированность), компетентность и интеллигентность. Если бы ситуация осложнилась (например, в комнату вошел экспериментатор и застал их врас-

214

Виктор Знаков

плох), резонно было предположить, что этот привлекательный партнер сможет взять ситуацию в свои руки. С другой стороны, приписываемые непривлекательному партнеру характеристики в меньшей степени давали возможность оправдать участие в рискованной авантюре, связанной с обманом. Взаимодействие испытуемых с низким уровнем макиавеллизма со своим партнером не было подвержено влиянию ложных описаний. Они обманывали или отказывались обманывать в зависимости от личных впечатлений от человека, которые формировались в течение эксперимента [Geis, 1978].

Это же исследование проливает свет на психологическую природу третьего элемента мошенничества – самооправдания. Если человека убеждают сделать что-либо, во что он не верит, это создает неприятное состояние диссонанса несовместимых представлений <Я не верю в X> и <Я только что сделал X>. В исследовании описание непривлекательного партнера способствовало созданию сильного диссонанса. Непривлекательность партнера не давала достаточно рациональных оправданий для обмана, к которому тот подстрекал. А вот описание привлекательного партнера создавало условия для диссонанса. Хотя человек делает что-то, во что он сам не верит, у него есть кажущееся рациональным объяснение его поведения. Он обманывает, так как привлекательный, имеющий высокий статус партнер хочет этого от него. Диссонансные предсказания выражались и в том, что люди, которые обманывали с непривлекательным партнером, впоследствии описывали себя как менее нравственных. Люди, которые обманывали с привлекательными партнерами, меньше изменяли оценки своего морального облика.

Психология понимания правды

215

После эксперимента испытуемых просили заполнить личностные тесты повторно. Ожидалось, что люди, которые обманывали с низким оправданием своих действий, покажут увеличение оценок по Мак-шкале в сравнении с теми, которые имели больше оправданий.

Испытуемые с низкими показателями по Мак-шкале, обманывающие с привлекательными партнерами, показали еще более низкие результаты по Мак-показателям. Они как бы сказали себе: <Да, я действительно верю в честность и моральность; я обманывал только потому, что этот привлекательный партнер попросил меня об этом>. В то же вре-

мя испытуемые с высокими оценками не изменили свои показатели после совершенного обмана. Те немногие, которых все же убедили и они обманывали вместе с непривлекательным партнером, не увеличили свои показатели по Мак-шкале, т. е. не описывали себя как менее нравственных людей, чем ранее [Geis, 1978].

Таким образом, нечестные поступки совершаются под воздействием как внешних, так и внутренних условий формирования нравственного сознания человека. Западные психологи, как правило, изучают не личностные, а ситуативные факторы, побуждающие субъекта к совершению нечестных поступков [Mitchell, 1985]. Такой подход не случаен, он основан на убеждении, что честность не определяется каким-то конкретным свойством личности. Результаты экспериментов привели исследователей к выводу, что <честность как "характерная черта" оказывается настолько включенной в ситуативный контекст, что возможности ее измерения являются ограниченными> [Saxe, 1991, с. 411].

216

Виктор Знаков

Важнейшими ситуативными факторами детерминации нечестного поведения являются социальные условия жизни людей. К сожалению, в нашем отечестве нечестность и ложь всегда были историческим бедствием российского государства. В 1855 г. известный славянофил К. С. Аксаков подал царю Александру II докладную записку <О внутреннем состоянии России>. В ней он писал: <Современное состояние России представляет внутренний разлад, прикрываемый бессовестной ложью... При потере взаимной искренности и доверенности все обняла ложь, везде обман. Правительство не может при всей своей неограниченности добиться правды и честности; без свободы общественного мнения это и невозможно. Все лгут друг другу, видят это, продолжают лгать, и неизвестно, до чего дойдут> (цит. по: [Соловьев, 1989, с. 449]). Настал конец XX в., а современные нам публицисты рисуют все ту же безотрадную картину повсеместного распространения лжи в общественной и частной жизни [Кротов, 1992; Новоженков, 1993]. Американский ученый П. Экман, посещавший СССР в 1979 и 1990 гг., писал: <За многие десятилетия советские люди усвоили, что добиться чего-либо они могут, лишь обходя установленные предписания. Хитрость и обман в этой стране стали нормой. Каждый знал, что законы несправедливы, система порочна и выжить можно, лишь перехитрив систему> [Экман, 1993, с. 10].

Социально-политические условия жизни в нашей стране долгое время были (а, может быть, и есть) таковы, что мыслящие и совестливые люди могли вести себя честно чуть ли не единственным способом: не участвовать во всеобщей, государственной лжи. К этому многие годы призывал и призывает А. И. Солже-

Психология понимания, правды

217

ницын. В статье <Образованщина> он писал: <И если

написать крупными буквами, в чём состоит наш экзамен на человека:

НЕ ЛГАТЬ! НЕ УЧАСТВОВАТЬ ВО ЛЖИ!
НЕ ПОДДЕРЖИВАТЬ ЛОЖЬ!

то будут смеяться над нами не то что европейцы, но арабские студенты, но цейлонские рикши: всего-то столько от русских требуется? И это - жертва, смелый гаг? а не просто признак честного человека, не жулика?

Но пусть смеются грибы другого кузова, а кто в нашем давится, тот знает: это действительно очень смелый шаг. Потому что каждодневная ложь у нас - не прихоть развратных натур, а форма существования, условие повседневного благополучия всякого человека. Ложь у нас включена в государственную систему как важнейшая сцепка её, миллиарды скрепляющихся крючков, на каждого приходится десяток не один> [Солженицын, 1995, с. 129-130].

Учитывая изложенный выше социально-исторический контекст, сегодня особенно важно понимать причины порождения лжи и нечестности в нашей стране, для этого необходимо проводить соответствующие социологические и психологические исследования. Мы живем в эпоху перемен, которая останется в памяти потомков как период, когда в обществе и сознании миллионов россиян происходили радикальные преобразования. Многие моральные ценности, оказавшие значительное влияние на формирование характера и нравственного сознания нескольких поколений людей, сегодня подвергаются переосмыслению и переоценке. В частности, в последнее время наблюдается изменение представлений наших соотечественников о нравственной ценности и психоло-

218

Виктор Знаков

гическом содержании таких моральных категории, как правдивость и честность. Сложная социально-политическая и экономическая обстановка в стране порождает у людей множество вопросов, на которые трудно получить однозначные ответы: можно ли считать правдивым журналиста, предавшего гласности подробности частной жизни политического деятеля, не спросив у него разрешения? честно ли поступил предприниматель, утаивший от партнера незапланированную дополнительную часть совместной прибыли, полученную в результате его личной инициативы, деловой активности? и т. п.

Всего несколько лет назад человека, нашедшего бумажник с деньгами и вернувшего его владельцу, большинство из нас без колебаний назвали бы честным. А сегодня все чаще раздаются голоса тех, кто полагает, что честным следует называть того, кто вернул найденное, но потребовал за это определенное вознаграждение. По их мнению, ситуация безвозмездного возврата найденной вещи незнакомому человеку - вымышленная, не встречающаяся в реальной жизни, и потому обсуждать ее бессмысленно. Очевидно, что в массовом сознании происходит измене-

ние нормативных представлений о правилах честных и нечестных отношений между людьми. Это особенно заметно при сравнении моральных принципов старшего поколения с мировоззрением тех школьников старших классов, для которых пушкинский <мой дядя самых честных правил> является анахронизмом, воспринимается ими как комический персонаж, совершенно не соответствующий духу нашего времени.

В этой связи в современных условиях становятся актуальными психологические исследования объективных и субъективных факторов, влияющих на по-

Психология понимания правды

219

нимание человеком честности и правдивости. Однако несмотря на очевидную теоретическую и практическую значимость таких исследований, в отечественной психологии отсутствуют данные о том, каким смыслом обладают для взрослых людей понятия честности и правдивости: из каких компонентов, по их мнению, формируются указанные черты характера и как они проявляются в межличностном общении.

Из многочисленных исследований <Я-концепции> [Wyllie, 1979] известно, что на формирование поведения субъекта влияет его самооценка - сплав когнитивных представлений о свойствах собственной личности, их критического осмысления и эмоционально-ценностного отношения к ним. Самооценка, являясь продуктом самосознания, одновременно оказывается и необходимым условием, существенным моментом его развития. Решая различные познавательные и коммуникативные задачи, мы всегда оцениваем свои возможности. соотносим их с конкретными обстоятельствами, после чего принимаем решение о действиях. В свою очередь, действия, поступки детерминируют развитие сознания и личности. На основании сказанного выше можно предположить, что общие закономерности взаимодействия личностных и ситуативных факторов формирования и развития самосознания должны проявиться и при психологическом анализе частного случая - соотношения самооценки правдивости и понимания субъектом правил честного поведения в различных объективных обстоятельствах.

Для того чтобы изучить взаимосвязь самооценки честности субъекта и понимания им того, какой поступок следует считать честным, а какой нечестным в обстоятельствах, побуждающих его солгать, я провел экспериментальное исследование.

220

Виктор Знаков

МЕТОДИКА

В исследовании приняли участие 196 испытуемых (103 женского пола и 93 мужского) в возрасте от 16 до 47 лет. Испытуемыми были абитуриенты и студенты вузов, офицеры, обучающиеся в военной академии, а также работники центров занятости населения. Процедура экспериментов заключалась в том, что испытуемые анонимно, проставляя на блан-

ке ответов вымышленные инициалы, заполняли три опросника.

Первый из них – методика самооценки правдивости. Разработка методики осуществлялась в несколько этапов. На первом этапе были отобраны 75 слов и выражений, по моему мнению, имеющих отношение к правдивости как черте личности. Примерно половина из них были взяты из фактора 8 тезауруса личностных черт [Шмелев и др., 1991]. На втором этапе эксперты, 23 психолога и 14 студентов факультета психологии, по трехбалльной шкале оценивали степень своей убежденности в том, что каждое из предложенного набора слов и выражений как-то отражает правдивость человека. Затем их оценки были подвергнуты факторному и кластерному анализу. В результате из 75 осталось 28 характеристик правдивости, сгруппированных в три фактора, собственные значения которых превышали единицу. Учитывая входящие в факторы характеристики правдивости, условно их можно обозначить как <правда-истина>, <правда-справедливость> и <правда-совесть> (инструментальный, нравственный и рефлексивный аспекты правдивости). После этого был составлен опросник самооценки правдивости, состоящий из 28 пунктов и построенный по принципу униполярного семантического дифференциала.

221

На шкале от 0 до 5 испытуемый должен был указать субъективную оценку выраженности у него каждого из перечисленных качеств. Например: <Неподкупный> 0 1 2 _3 4 5.

Самооценки правдивости сопоставлялись с локусом контроля, показателями интернальности-экстернальности личности. Для этой цели применялась известная методика УСК в модификации Е. Г. Ксенофонтовой [Ксенофонтова, 1988]. Выбор методики определялся двумя главными соображениями. Во-первых, локус контроля рассматривается основателем метода Дж. Б. Роттером как степень понимания человеком причинных связей между своим реальным поведением и тем, чего он хотел бы достичь [Rotter, 1990]. В частности, осознание таких связей играет важную роль в формировании понимания субъектом различий между честными и нечестными способами достижения желаемого. Во-вторых, в контексте психологического анализа понимания честности необходимо было соотнести самооценки правдивости с показателями интернальности-экстернальности личности. Необходимость соотнесения диктовалась полученными в разных работах данными о том, что интерналы более правдивы, чем экстерналы, что экстернальным людям чаще свойственна склонность к обману [Ксенофонтова, 1988].

Третья методика – опросник на ложь (социальную желательность). Он был составлен из десяти вопросов шкалы лжи опросника Ж. Тейлор на личностную тревожность и девяти <буферных> вопросов. Вопросы чередовались в случайном порядке. Подсчитывался суммарный показатель <ложных>

ответов, он может колебаться от 0 до 10.

222

РЕЗУЛЬТАТЫ И ИХ ОБСУЖДЕНИЕ

Общая картина распределения самооценок по опроснику правдивости у 196 испытуемых выглядит следующим образом. Средний балл по шкале <Правдивый> (3.74) статистически значимо превышает соответствующий балл (1.39) по шкале <Обманывающий> ($t = 24.16$, $p < 0.001$). Еще больше выражены различия между самооценкой правдивости и лживости (3.74 и 0.84; $t = 32.42$, $p < 0.001$). Среднеарифметическое по шкале <Честный> существенно выше среднего по шкале <Нечестный> (3.82 и 1.12; $t = 30.29$, $p < 0.001$). Следовательно, нет сомнений в том, что испытуемые считают себя правдивыми и честными людьми (значимых различий между самооценками этих качеств личности не обнаружено).

Перейдем теперь к анализу самооценок личностных качеств, психологически противоположных честности и правдивости. Средний балл по шкале <Обманывающий> оказался выше среднего шкалы <Нечестный> (1.39 и 1.12; $t = 2.55$, $p < 0.05$). Еще больше выражены различия между показателями по шкалам <Обманывающий> и <Лживый> (1.39 и 0.84; $t = 5.28$, $p < 0.001$). Результаты ясно указывают на то, что испытуемые используют в межличностном общении ложь и обман, но тем не менее считают себя честными людьми. Очевидно, что для объяснения причин этого противоречия необходимо обратить внимание прежде всего на когнитивный компонент честности и проанализировать специфику понимания испытуемыми <честных правил> поведения человека в обществе. Придерживаясь такой стратегии исследования, я смогу ответить на вопрос о том, почему испытуемые полагают, что в некоторых коммуникативных

223

ситуациях правила честного поведения вполне допускают обман, а ситуативная ложь никак не сказывается на общей правдивости субъекта.

В соответствии с целью работы особый интерес для меня представлял анализ ответов испытуемых на два <буферных> вопроса, вставленных в шкалу лжи из опросника Тейлор. Первый из них (вопрос № 10) формулировался так: <Большинство людей готовы поступить не совсем честно ради собственной выгоды>. Испытуемые должны были выразить свое согласие или несогласие с этим утверждением.

151 человек согласился с высказанной в вопросе точкой зрения и только 45 отвергли ее ($\chi^2 = 56.25$, $p < 0.001$). Интересно проанализировать личностные характеристики, по которым отличаются испытуемые двух выявленных групп. У 45 испытуемых, ответивших <нет>, оказались значительно более высокими средние показатели общей интернальности (соответственно 32.55 и 22.99; $t = 2.61$, $p < 0.01$), интернальности в области неудач (8.33 и 4.52; $t = 3.01$,

$p < 0.01$) и профессиональных отношений (8.91 и 6.61; $t = 2.54$, $p < 0.05$). Те, кто не считает, что большинство людей готово совершить нечестный поступок, не только более строго судят себя за допущенные ошибки и промахи. Они также скромнее оценивают свою самокритичность (3.57 и 3.88; $t=2.10$, $p < 0.05$) и совесть (3.75 и 4.16; $t=2.85$, $p < 0.01$).

Итак, чем ниже интернальность субъекта, чем больше выражены у него экстернальные качества личности, тем больше шансов, что он считает окружающих его людей нечестными. И наоборот. Этот факт косвенно согласуется с данными западных психологов о большей склонности экстерналов к обману и совершению аморальных поступков [Ксенофонт-

224

ва, 1988]. Кроме того, у 151 субъекта с более выраженной экстернальностью личности проявилась тенденция чаще лгать в экспериментальной ситуации: их средняя оценка по шкале лжи превышает среднюю группы из 45 человек (2.47 и 2.33). Однако это утверждение не может быть категоричным, так как различия между средними статистически не значимы.

Более сложным, вынуждающим испытуемого задуматься о влиянии на судьбу другого человека публично высказанной <правды-истины> или <правды-справедливости>, был вопрос № 14: <Ради спасения невинного в суде можно дать ложные показания>.

123 испытуемых ответили на этот вопрос утвердительно, а 73 отрицательно ($\chi^2 = 12.25$, $p < 0.01$). Таким образом, есть основания для заключения о том, что большинство опрошенных согласны дать ложные свидетельские показания. Те, кто ответили <нет>, оценили себя как реже обманывающие (1.16 и 1.52; $t = 2.21$, $p < 0.05$) и менее лживые (0.66 и 0.92; $t=2.03$, $p < 0.05$), чем ответившие <да>. Характерно, что несмотря на достоверные различия между средними по шкалам <Обманывающий> и <Лживый>, у испытуемых двух групп не обнаружено значимых различий между самооценками правдивости, честности и нечестности. Следовательно, у 123 испытуемых согласие дать ложные свидетельские показания не противоречит их пониманию правдивости и честности: они считают себя такими же честными и правдивыми людьми, как и отказавшиеся солгать в суде.

Вместе с тем очевидно, что за одинаковыми количественными показателями скрываются качественные различия в понимании испытуемыми обеих групп психологического содержания честности и правди-

225

Вості-і. Применительно к обсуждаемой ситуации трудно предположить, что эти различия обусловлены разной интерпретацией того вклада, который вносит в формирование указанных черт характера Другая личностная черта - справедливость. Замечу, что значимых различий между средними самооценок

испытуемых двух групп по шкалам <Справедливый> и <Несправедливый> также не обнаружено. В этой связи возникает вопрос: в какой степени ответы испытуемых обусловлены интеллектуальными представлениями, когнитивным пониманием правдивости и честности, а какую роль играет чувство справедливости, основанное на сострадании и желании помочь ложью жертве правосудия? Для выяснения этого испытуемых просили прокомментировать свои ответы, кратко указать причины, по которым они ответили <да> или <нет>.

Рассмотрим сначала, какими соображениями руководствуются 73 человека, считающие ложные показания в суде недопустимыми. Анализ письменных комментариев к ответам на вопрос показывает, что большинство из испытуемых этой группы высказывание истины понимает как инструментальную правду. Они в основном заняты обоснованием причин, в соответствии с которыми свидетель должен говорить правду, а несправедливость осуждения невиновного не попадает в фокус их внимания, не становится предметом обсуждения.

В протоколах отражены три основных типа обоснования причин правдивости. Первый тип объяснений представляет собой указание на правовые взгляды субъекта (исп. И. Р.: <Закон должен стать выше всех интересов. Только закон может определить невиновность и должен определять>) и на особенности

8 Зпк 3402

226

Виктор Знаков

понимания им гражданских обязанностей человека как члена общества (йен. К. Ф.: <В любом случае необходимо придерживаться Уголовного кодекса>). Объяснения второго типа сводятся к ссылкам на свои нравственные убеждения и психологические особенности личности: <Ложные показания мне дать очень трудно, так как меня будут мучить угрызения совести> (исп. Т. З.); <Не умею лгать, тем более публично> (исп. И. Х.). Не последнюю роль в отрицательном ответе на четырнадцатый вопрос играют и опасения навлечь на себя неприятности: <За дачу ложных показаний вы привлекаетесь к судебной ответственности> (исп. Ш. Х.). Третий тип объяснения причин правдивости основан на абстрагировании субъекта от реалий нашей правовой системы и невербализуемой вере в <справедливый мир> [Lerner, 1980]: <Если человек действительно невиновен, то ложные показания не нужны> (исп. С. Ш.). Однако всем известно, что в судебной практике нередки случаи ошибок и злоупотреблений, оказывающих роковое влияние на судьбу обвиняемого. Не желая задумываться о возможных негативных последствиях высказанной правды, испытуемые тем не менее стараются снять с себя потенциальную моральную ответственность: <Я считаю, что всегда следует давать истинные показания, а виновен ли подсудимый – дело суда> (исп. В. Г.).

Другая подгруппа испытуемых, ответивших <нет> на вопрос № 14, проявляет при обсуждении

ситуации ценностно-смысловую позицию, соответствующую нравственной правде. Мысленно поставив себя на место свидетеля, они рассматривают влияние свидетельских показаний на судьбу обвиняемого: <Мне кажется, что если человек невиновен, то можно доказать его невиновность, не говоря неправ-

Психология понимания правды

227

ды. Тайное всегда становится явным, и, если ложь откроется, то хуже будет только этому невиновному человеку> (Йен. Г. Н.). Для этих испытуемых характерны довольно идеализированные суждения об осмысливаемой социальной ситуации. Во-первых, в их ответах отчетливо прослеживается мысль о том, что правда всегда в каком-то высшем смысле одновременно является и справедливостью. Следовательно, говоря правду, свидетель поступает справедливо по отношению к подсудимому: <Я считаю, что ложные показания давать не следует. Надеюсь, что справедливость восторжествует и невиновный будет оправдан> (исп. Д. С.). Во-вторых, конкретные пути превращения правды в справедливость субъектом либо просто декларируются (исп. В. Б.: <Желательно найти факты, доказывающие невиновность человека>), либо им выражается надежда, что правда станет тождественной справедливости с помощью кого-нибудь другого – судьи, адвоката и т. п. (исп. К. Л.: <Если человек невиновен, то его скорее всего оправдают>).

Таким образом, нравственные принципы испытуемых, считающих невозможным солгать в суде, детерминируют понимание ими свидетельских показаний как инструментальной или нравственной правды. Суждений, свидетельствующих о понимании субъектом истинных показаний как рефлексивной правды, ни в одном из протоколов обнаружено не было.

Перейду теперь к анализу протоколов 123 испытуемых, полагающих, что ради спасения невиновного можно дать ложные показания.

Прежде всего необходимо отметить, что письменные комментарии испытуемых позволяют ответить на вопрос о том, почему субъекты, согласившиеся солгать в суде, тоже считают себя честными и

228

Виктор Знаков

правдивыми людьми. (Замечу, что обоснованность такой субъективной точки зрения подтверждается <объективными>, т. е. в меньшей степени зависимыми от произвольной и осознанной самооценки, данными. Я имею в виду отсутствие значимых различий между средними 73 и 123 испытуемых по шкале лжи). Ответ на этот вопрос предельно прост: они иначе, чем отказавшиеся дать ложные показания, понимают честность. Это проявляется прежде всего в когнитивном компоненте честности, а точнее – в понимании субъектом правил честного поведения в таких ситуациях, в которых возникает необходимость противодействовать лжи, направленной на причинение вреда другому человеку. <Ложь и насилие – две формы преднамеренного давления (assault) на людей.

И то и другое заставляет людей действовать против их воли» [Вок, 1978, 10 с. 18]. Испытуемые согласны с мнением, что «если иногда можно применять силу против насилия, то почему нельзя использовать ложь против лжи?» [там же, с. 126].

Основанные на этой логике правила честного поведения включают в себя представление о том, что не следует лгать правдивому человеку, но можно, а нередко и нужно обманывать лжеца. Подобный кодекс чести действует не только в ситуациях межличностного общения, он распространяется субъектом и на взаимодействие с государственными структурами, в частности судом. Например, офицер К. Б. пишет: «Раз невинного судят, значит, это уже ложь, обман, подлог. А клин клином вышибают, если, конечно, недостаточно фактов для оправдания невинного. Я бы такие показания дал в том случае, если бы был уверен, что они помогут». Студент М. Х. более краток: «Когда судят невинного, значит, тоже

Психология понимания правды

229

лгут». Основываясь на описанном выше понимании честности, испытуемые делают вполне закономерный, т. е. соответствующий их ценностно-смысловой позиции, вывод: не всякое умышленное искажение фактов является ложью в моральном смысле этого слова. Бывают ситуации, в которых можно намеренно говорить то, что не соответствует действительности, и тем не менее искренне верить, что это не ложь. Например, испытуемый Б. Ф. пишет: «Если закон настолько несовершенен, что допускает возможность осуждения невинного, то ложные показания в суде во имя спасения чести невинного перестают быть ложью».

Для объективности и полноты картины анализируемых психологических явлений субъективное понимание лжи испытуемыми необходимо сопоставить с ее пониманием, основанным на внешних критериях. В качестве таких критериев могут быть использованы определения семантических антиподов лжи -- инструментальной, нравственной и рефлексивной правды.

Необходимо отметить, что суждения, которые можно квалифицировать как инструментальную ложь, в протоколах не обнаружены. Это не удивительно: отсутствие высказываний, понимание которых испытуемыми соответствовало бы инструментальной лжи, обусловлено прежде всего содержанием обсуждаемой юридической ситуации. Во-первых, субъект, заполняющий опросник, понимает вопрос о спасении невинного как абстрактный, т. е. не связанный с конкретным человеком. У испытуемого нет инструментальной цели, личной заинтересованности в том, чтобы скрыть от суда истину. Во-вторых, ситуация не стимулирует субъекта и к вы-

230

Виктор Знаков

оказыванию лжи как выражению его кредо, сознательного мировоззрения. Нет ничего проще, чем

представить себе коммерсанта, живущего по принципу <не обманешь – не продашь>. Однако трудно вообразить человека, убежденного в том, что в любом суде всегда нужно лгать и обманывать. Вряд ли можно считать таким человеком офицера М. П., утверждающего, что <конкретно наша судебная и правоохранительная система это почти сплошной произвол, коррупция или в лучшем случае некомпетентность>. Я думаю, что если бы ему были заданы дополнительные вопросы, то выяснилось бы, что его готовность дать ложные показания вызвана желанием спасти жертву правосудия от произвола, коррупции и некомпетентности.

Всего три человека высказали точку зрения, которую можно охарактеризовать как рефлексивную ложь. Такая ложь возникает в результате предвосхищения субъектом не только отрицательного влияния истинных показаний на судьбу обвиняемого, но и последующих за этим угрызений совести правдивого свидетеля. В этом случае совесть оказывается основным регулятором поведения человека, именно совесть побуждает испытуемого отказаться от истины в пользу субъективно понимаемой справедливости: <Если мои показания повлекут за собой освобождение невиновного, то смогла бы соврать. Так как если из-за моей слабости осудили бы невиновного, меня замучила бы совесть> (исп. Н. Ш.).

Решение о высказывании рефлексивной лжи субъект принимает не сразу, а только после тщательного обдумывания ситуации, сопоставления ценности произнесенной вслух правды и чувства вины, которое неизбежно возникнет в случае оставления без

помощи жертвы правосудия: <С одной стороны, первоначальная ложь повлечет за собой следующую, лишь усложняя ситуацию, да и совесть может не давать успокоиться. С другой стороны, все это – ничто по сравнению с судьбой невиновного, когда творится беззаконие и бороться с ним малыми силами нереально> (исп. А. Д.).

Остальные 120 человек были удивительно единодушны в комментариях к ответам на четырнадцатый вопрос. Ценностно-смысловая позиция, сформировавшаяся у этих испытуемых при осмыслении обсуждаемой ситуации, может быть адекватно представлена этическим принципом <ложь во спасение>. Я буду называть такую ложь нравственной. Хотя с точки зрения нормативной этики два слова, входящие в выражение <нравственная ложь>, логически несовместимы, употребление этого понятия в психологическом контексте вполне оправданно. Феномен нравственной лжи, безусловно, является одним из компонентов нравственного сознания россиян. Нет ничего удивительного в том, что указанный психологический феномен типичен для российского массового сознания: он порожден социально-экономическими условиями общества, в котором мы живем. В частности, такую точку зрения высказывали некоторые участники проведенных экспериментов: <Ложь

во имя спасения невинного. Это возможно только у нас в стране, так как здесь почти никогда не докапываются до истины, а всегда гонятся только за показателями. У нас просто нет других путей доказательства невинности» (исп. А. Т.).

Пытаясь обосновать допустимость применения нравственной лжи, испытуемые исходят из того, что «не всегда можно положиться на объективность и

232

Виктор Знаков

честность суда» (исп. Н. К.). Они полагают, что «если таково нагие "правосудие", то почему бы не помочь бедняге» (исп. И. Т.). Например, исп. Г. У. так комментирует свой ответ: «Невиновный не должен страдать, и если суд не вершит правосудия (хотя он для этого создан), думаю, я бы отдал свой голос невинному, дав ложные показания в его пользу. А иначе ему вообще не на кого надеяться». Для этих испытуемых не так важна непоколебимость собственных нравственных убеждений, как помощь, оказанная несправедливо обвиненному человеку: «Я думаю, в этой ситуации можно поступить какими-то моральными принципами ради того, чтобы в дальнейшем установилась справедливость» (исп. В. Н.).

Итак, анализ протоколов дает основание для выдвижения гипотезы о том, что испытуемые первой группы (73 человека) понимают правду как такую категорию межличностного общения, которая семантически связана со справедливостью – в их сознании одна не может существовать без другой. В то же время испытуемые второй группы склонны критически относиться к возможности отождествления правды и справедливости в реальных жизненных ситуациях: они полагают, что человек нередко бывает вынужден выбирать, сказать ему правду или поступить, по его мнению, справедливо. Для них правда это прежде всего или даже исключительно «то, что соответствует действительности, истина».

Проверка гипотезы осуществлялась путем факторного анализа самооценок личностных черт. Факторный анализ проводился отдельно для каждой выборки испытуемых. Результаты анализа подтвердили гипотезу. В обоих случаях получилась трехфак-

Психология понимания правды

233

торная структура, объясняющая в группе из 73 человек 55.6% общей дисперсии, а в группе из 123-56.1%. Однако распределение факторных нагрузок на шкалы было неодинаковым. В группе согласившихся дать ложные показания первый фактор (31.1%) образовали шкалы «Честный», «Нечестный», «Правдивый», «Лживый», «Обманывающий», а также «Справедливый» и «Несправедливый», отражающие декларируемые ценностные представления субъекта о себе. В отличие от этого во втором факторе (12.9%) и третьем (12.1%) максимальные нагрузки оказались в шкалах, выражающих не декларируемую субъектом собственную справедливость, а ре-

альную, т. е. проявляющуюся во взаимодействии с другими людьми. Я имею в виду самооценки по следующим позициям: <Критичный к другим>, <Беспристрастный, объективный в общении>, <Согласный с тем, что горькая правда всегда лучше, чем сладкая ложь>, <Прощающий другим их ошибки>. <Часто осуждающий других>.

Иная картина наблюдается в факторной структуре самооценок испытуемых, не согласных с дачей ложных показаний. Первый фактор (его информативность 30.1%) по распределению факторных весов очень мало отличается от фактора 1 группы из 123 человек. Зато в факторах II (13.2%) и III (12.3%) наряду с <объективными> показателями справедливости значимые нагрузки получили оценки по шкалам <Честный>, <Несправедливый>, <Правдивый>, <Справедливый> и <Обманывающий>. В этом случае оценки справедливости не выделяются в отдельные факторы, а так же, как честность и правдивость, получают значимые нагрузки во всех трех факторах. Отсюда следует, что психологическое содержание

234

Виктор Знаков

указанных личностных черт в сознании этих испытуемых неразрывно связано и аналитически трудно дифференцируемо. В то же время у испытуемых другой группы правдивость и справедливость представлены в разных, достаточно удаленных друг от друга точках семантического пространства нравственного сознания.

Результаты факторного анализа говорят о том, что испытуемые, не согласные дать ложные показания, понимают правдивость как психологическое качество, включающее в себя представление о справедливости. По их мнению, в общении лживое высказывание субъекта всегда оказывается несправедливым по отношению к партнеру. По этой причине с помощью лжесвидетельства нельзя восстановить нарушенную юридическую и просто человеческую справедливость. Однако у большинства участников экспериментов наблюдается более дифференцированное понимание психологического содержания правдивости, справедливости и, соответственно, честности. Для них переход от понимания к действию в конкретной коммуникативной ситуации чаще всего заключается в осознании необходимости предпочтения только одной из перечисленных моральных ценностей.

Эксперименты показали, что за кажущейся простотой логической дихотомии ответов на четырнадцатый вопрос (да или нет) скрывается неоднозначность понимания испытуемыми описываемой в нем ситуации. В исследовании выявлено несколько типов психологических оснований, учитывая которые субъект соглашается или не соглашается дать ложные показания в суде. Если принять во внимание множественность источников детерминации одинаковых поступков (положительных и отрицательных

ответов), то становится понятно, почему величины подавляющего большинства коэффициентов корреляции близки к нулю. Я имею в виду бисериальную корреляцию ответов испытуемых на указанный вопрос со всеми остальными измеряемыми показателями – самооценками правдивости по 28 шкалам, коэффициентами разных видов интернальности и суммарным показателем по фактору лжи из опросника Тейлор. Очевидно, что взаимовлияние различных детерминант препятствует нормальности распределения изучаемых величин.

Итак, одни люди понимают честность как категорическое отвержение лжи в любых ее проявлениях. Другие, напротив, полагают, что бывают ситуации, где ложь неизбежна. Понимание честности как безоговорочной правдивости основано на доводах, построенных на обращении как к внутреннему миру человека, его совести, так и к общечеловеческим ценностям. доказательству общественной целесообразности правды и вредности лжи. Однако не следует обольщать себя иллюзией: в современном мире такое понимание является скорее исключением, чем правилом. На это указывают не только значимое большинство испытуемых, согласившихся солгать в описываемом в статье эксперименте, но и данные зарубежных исследований [Contemporary..., 1989; Hopper, Bell, 1984].

Проведенное исследование показало, что сегодня, как, впрочем, и раньше, морально оправданной считается ложь, используемая во благо другого человека. Нет сомнения в том, что именно с таким психологическим феноменом мы имеем дело при обсуждении выявленных в экспериментах отдельных случаев рефлексивной лжи и массовых – лжи нравствен-

ной. Феномен нравственной лжи является неотъемлемой частью сознания наших соотечественников: напомним, что статистически значимое большинство опрошенных согласилось солгать в суде. Если выйти за рамки психологической науки и рассмотреть проблему соотношения правды, лжи, справедливости и несправедливости в более широком философско-культурном контексте, то можно заключить, что названный феномен есть типичное порождение русского менталитета. Дилемма – что выше, закон или совесть? – мучила многих отечественных мыслителей. Не случайно в русской научной и художественной литературе так много раз был описан неправый суд. И все-таки, несмотря на нравственные колебания и сомнения, дилемма обычно сводилась к однозначному решению.

Вместе с тем, как показали эксперименты, рефлексивная и нравственная ложь, не связывается в сознании россиян с такими чертами собственной личности, как лживость и нечестность. Напротив, подобная ложь понимается как атрибут честности, необходимое условие справедливого отношения субъекта к людям, попавшим в беду. Результаты экспериментов еще раз указали на очевидную истину: на-

сколько неясно очерченными, размытыми являются субъективно воспринимаемые границы между правдой и неправдой, честностью и ее противоположностью. В частности, основанное на чувстве справедливости самооправдание лжесвидетельства способствует вытеснению на задний план сознания истинностной составляющей свидетельских показаний. Вследствие этого явная ложь так трансформируется в психике субъекта (например, испытуемого Б. Ф.), что понимается им как благородная правда.

237

Мои слова не следует воспринимать как призыв к релятивизму в понимании правды и лжи и оправданию нечестности. Психолог не должен давать моральные оценки, задача психологического анализа состоит в другом: выявить личностные и социальные детерминанты, побуждающие субъекта сказать правду или солгать в конкретной коммуникативной ситуации. Такой подход обусловлен не только соображениями этики психологического исследования. Дело обстоит гораздо сложнее: обе позиции уходят своими корнями в далекое прошлое и опираются на авторитетные мнения людей, оставивших заметный след в истории человечества. Я просто хочу подчеркнуть необходимость более дифференцированного психологического анализа обсуждаемой проблемы. Правда и ложь, честность и нечестность являются двумя сторонами медали – одного не понять без другого.

ОТ ПРАВДЫ К ЛЖИ: КЛАССИФИКАЦИЯ
ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ПРИЗНАКОВ ИСТИННЫХ
И НЕИСТИННЫХ СООБЩЕНИЙ
В КОММУНИКАТИВНЫХ СИТУАЦИЯХ.

Как и другие психологи, работающие в этой научной области, я употреблял в книге очень разные понятия – правда, неправда, ложь, обман и др. В заключение необходимо точнее определить психологическое сходство и различие между ними. Постараюсь сделать это по возможности кратко и понятно.

238

В психологии правда и ее строгая противоположность, ложь, характеризуются по трем основным признакам: фактическая истинность или ложность утверждения; вера говорящего в истинность или ложность утверждения; наличие или отсутствие у говорящего намерения ввести в заблуждение слушающего. Еще в начале века, анализируя психологические механизмы детской лжи, такую точку зрения высказывал русский философ и психолог В. В. Зеньковский, в книге <Психология детства> он писал: <Под ложью мы должны разуметь заведомо лживые высказывания с целью кого-либо ввести в заблуждение: мы имеем здесь три основных момента, одинаково необходимых для того, чтобы была возможность говорить о лжи, – ложное (в объективном смысле) высказывание, сознание того, что это высказывание ложно, и, наконец, стремление придать заведомо ложной мысли вид истины, стремле-

ние ввести кого-либо в заблуждение» [Зеньковский. 1996, с. 215]. В современной науке подобных взглядов придерживаются Стрихартц и Бертон [Strichartz, Burton, 1990], Коулман и Кей [Coleman, Kay, 1981], а также другие исследователи. Перечисленные три признака дают основание для классификации разновидностей правды и психологического анализа ее отличий от семантических антиподов – неправды, лжи и обмана. В таблице представлены результаты анализа.

239

Таблица

столбцы:

Утверждение говорящего соответствует фактам (А; В);

Утверждение говорящего не соответствует фактам (А;В;В).

^А – Говорящий верит в истинность утверждения

В – Говорящий не верит в истинность утверждения

Говорящий не имеет намерения обмануть партнера:

1 Правда; 2 Правда; 3 Неправда; 4 Неправда; 5 Вранье;

Говорящий имеет намерение обмануть партнера:

6 Обман; 7 Мнимая ложь; 8 Самообман; 9 Ложь;

В клетке 1 таблицы отражен самый очевидный случай сознательного высказывания человеком правдивого утверждения: субъект говорит то, что соответствует фактам; он верит в истинность утверждения и не имеет намерения обмануть того, к кому обращено высказывание.

Клетка 2 соответствует ситуациям <случайной правды>: когда субъект сомневается в истинности своего суждения, но все-таки по тем или иным сооб-

240

ражениям делает его. Например, подросток сказал старшей сестре, что он пошел учить уроки к однокласснику. Она думает, что он соврал и отправился играть в футбол. Однако на вопрос матери о местонахождении брата сказала, что он пошел учить уроки. Брат действительно пошел к однокласснику, хотя сестра этого не знала. Она так сказала не потому, что хотела обмануть мать, а потому, что сомневалась в истинности слов брата и допускала возможность того, что он сказал правду. В психологическом смысле такая разновидность правды гораздо интереснее предыдущей, но она требует от психолога немалых усилий, направленных на установление причин того, почему человек, сомневаясь в истинности высказывания, все же делает его.

В клетке 3 представлены наиболее характерные признаки неправды в общении людей. Такую разновидность неправды можно считать вербальным эквивалентом заблуждения: человек верит в реальность существования чего-то, но ошибается – в результате он говорит неправду, считая ее правдой. Так, спортсмен в кругу друзей может рассказывать, что его со-

перник перед соревнованиями употребляет допинг.

В общении людей заблуждения могут проявляться не только по отношению к реальным фактам, но и к прогнозам возможного развития событий. Иллюстрацией этого могут служить нарушенные обещания. Мы живем в таком мире, который изобилует парадоксальными ситуациями, в которых один из партнеров не лжет, сознательно не извращает фактов, но тем не менее говорит неправду. В частности, нарушенные обещания политиков далеко не всегда следует осуждать как ложь. Типичный пример приводит П. Экман. Американские журналисты осуждали

241

президента Клинтона за то, что в своей предвыборной кампании он критиковал политику Дж. Буша в отношении гаитянских иммигрантов и обещал улучшить их положение в США. Однако после победы на выборах Клинтон фактически унаследовал и продолжал эту политику. На упреки журналистов он с возмущением отвечал, что американский народ посчитал бы его глупцом, если бы он последовал своим обещаниям, в то время как изменились обстоятельства. Экман пишет: <С моей точки зрения, Клинтон лгал только в том случае, если тогда, когда он критиковал Буша, он сам намеревался проводить такую же политику> [Ekniail, 1997, с. 96]. Если же американский президент, давая обещание, собирался его выполнить, но потом не смог или не захотел его выполнить, то он говорил неправду.

Высказывание субъектом неправды может быть обусловлено не только заблуждением, но и его неспособностью правильно понимать причины и последствия того, что он утверждает. Именно на непонимании может быть основана его уверенность в истинности произносимого. Соответственно непонимание ведет к <случайному> высказыванию неправды. Как утверждают американские психологи С. Линс.кольд и П. С. Уолтерс, неправду, высказанную случайно, ни в коем случае нельзя считать ложью. Неправда, которую высказывают люди, неспособные быть ответственными за свои действия, или те, которых считают неспособными понимать последствия своих действий (например дети или умственно отсталые взрослые), также не есть ложь [Lindskold, Walters, 1983].

Клетка 4 отражает другую разновидность неправды: в коммуникативных ситуациях неправда нередко проявляется тогда, когда человек сознательно

242

искажает эмпирические факты, но делает это в шутку или потому, что не находит иных способов воздействия на окружающих. Прежде всего я имею в виду различные формы иносказания (иронию, аллегорию, метафору и т. п.), т. е. слова и выражения, обретающие в контексте речи смысл, противоположный их буквальному значению.

Датский философ С. Кьеркегор в одном из тези-

сов своей диссертации утверждал, что понятие иронии вошло в культуру вместе с Сократом. Ирония построена на противопоставлении буквального значения сказанного скрытому за ним смыслу. Следовательно, строго говоря, прямое значение высказывания всегда оказывается неправдой, и для того чтобы понять иронию, необходимо сопоставить буквальное значение со скрытым смыслом, т. е. неправду с правдой. Например, мама пятилетнего мальчугана, вернувшегося с улицы перепачканным в грязи, может всплеснуть руками: <Ну и красавец ты сегодня!> В драме Шекспира <Юлий Цезарь> Марк Антоний, обращаясь к горожанам, неоднократно называет убийц Цезаря Брута и Кассия почтеннейшими людьми. Называя их так, Антоний приводит одно за другим свидетельства неблагодарности <почтенных людей> и благородных помыслов убитого диктатора. В конце концов горожане правильно понимают смысл речи Антония и обращают свой гнев на убийц Цезаря. Называя Брута и Кассия почтенными людьми, Антоний не лгал, но говорил неправду: произнося вслух противоположное тому, что подразумевал, он хотел, чтобы слушатели поняли смысл, а не значение сказанного. Таким образом, его утверждение не соответствовало мыслимым фактам, он не верил в истинность произносимого, но не имел намерения обмануть горожан.

243

Клетка 5 отражает уникальное явление – вранье. Оно характерно для российского самосознания и, по моему мнению, представлено у нас в значительно большей степени, чем у других народов.

Вранье представляет собой социальный и психологический феномен. Первым обратил на него внимание и выразил его в явном виде Ф. М. Достоевский. В статье <Нечто о вранье> он писал: <С недавнего времени меня вдруг осенила мысль, что у нас в России, в классах интеллигентных, даже совсем и не может быть неглущего человека. Это именно потому, что у нас могут лгать даже совершенно честные люди. Я убежден, что в других нациях, в огромном большинстве, лгут только одни негодяи; лгут из практической выгоды, то есть прямо с преступными целями. Ну а у нас могут лгать совершенно даром самые почтенные люди и с самыми почтенными целями. У нас, в огромном большинстве, лгут из гостеприимства. Хочется произвести эстетическое впечатление в слушателе, доставить удовольствие, ну и лгут, даже, так сказать, жертвуя собою слушателю. Пусть припомнит кто угодно – не случилось ли ему раз двадцать прибавить, например, число верст, которое проскакали в час времени везшие его тогда-то лошади, если только это нужно было для усиления радостного впечатления в слушателе. И не обрадовался ли действительно слушатель до того, что тотчас же стал уверять вас об одной знакомой ему тройке, которая на пари обогнала железную дорогу> [Достоевский, 1989, с. 85].

Насколько я могу судить по литературе и общению с иностранцами, вранье – типичное порождение русской культуры, отсутствующее в массовых

проявлениях на Западе. Слово <врать> в русском языке

244

ке <употребляется обычно в тех случаях, когда речь идет о чем-либо малосущественном, незначительном> [Горбачевич, 1996, с. 187]. В словаре В. И. Даля слову <врать> соответствуют следующие значения: <лгать, обманывать словами, облыжничать, говорить неправду, вопреки истине; говорить вздор, небылицу, пустяки; пустословить, пустобаять, молоть языком, суесловить; хвастать, сказывать небывальщину за правду> [Даль, 1997, т. 1, с. 259].

Нетрудно заметить, что в большинстве приведенных синонимов вранья подчеркивается не столько гносеологический, познавательный аспект намеренного искажения истины, сколько онтологический, экзистенциальный, характеризующий конкретные ситуации межличностного общения. Обычно это понятие используется тогда, когда нужно не оценить истинность высказываний человека, а понять и оправдать его. Вранье проявляется в конкретных ситуациях общения людей и потому его причины обусловлены как социально-экономическими факторами, так и индивидуально-психологическими. Вранье представляет собой социокультурный феномен, типичный для российского самосознания и вместе с тем неразрывно связанный с психологическими особенностями личности врунов. С точки зрения содержательного анализа понятий <вранье> ни в коем случае нельзя отождествлять с <ложью>. Психологическая структура лжи основана на сочетании трех семантических антиподов правды: утверждение говорящего не соответствует фактам, он не верит в истинность произносимого и собирается обмануть партнера. В психологическом смысле вранье принципиально отличается от лжи. Приведу лишь некоторые отличительные признаки вранья.

245

1. Вранье – не дезинформационный феномен, а коммуникативный: один из способов установить хорошие отношения с партнером, доставить своей выдумкой удовольствие себе и ему. Это не столько средство преднамеренно искаженного отражения действительности, сколько способ установления контакта и сближения людей. Социальная допустимость вранья и даже его нормативная заданность отражена в русских пословицах: <Не любо, не слушай, а врать не мешай>; <Врать не устать, было б кому слушать>; <Не хочешь слушать, как люди врут, – ври сам!> [Пословицы..., 1993, т. 1, с. 385].

2. Вранье не рассчитано на то, что ему поверят, в этом акте отсутствует намерение обмануть слушателя. Рассказывая небылицы, человек и не рассчитывает на то, что кто-то в них поверит. Иначе говоря, он не надеется обмануть партнера. Эту особенность русского вранья отмечают иностранцы, хорошо знающие Россию. Р. Ф. Смит так выражает эту мысль: <Ожидает ли враль, что ему поверят? Конечно, нет. Не может быть большей ошибки, чем вывод о том, что

эти творческие измышления предназначаются для того, чтобы их принимали всерьез» [Smith, 1989, с. 44].

В русской культуре вранье имеет характер конвенционального соглашения о принятии к сведению сообщения партнера (в тех случаях, когда правда нежелательна для говорящего). Например, опоздавший в школу ученик рассказывает учительнице, что причиной опоздания послужил ветер такой силы, что сбивал людей с ног. В ответ учительница устало машет рукой и говорит: <Садись за парту>.

3. Вранье не предполагает унижения слушателя и получения за его счет какой-то личной выгоды. Бескорыстность и кажущаяся бессмысленность

246

вранья всегда приводили в изумление иностранцев. Очень показательный пример, приведенный немецким профессором моральной философии, воспроизводит А. А. Гусейнов: <Я заметил, – сказал тот в минуту откровенности, – что российские коллеги имеют совершенно странную привычку обманывать без нужды, без видимой пользы для себя. К примеру, наш общий друг Б., которого, как вы знаете, я высоко ценю и стараюсь опекать здесь, в Германии, где он проходит научную стажировку. Мы с ним договорились, что он напишет благодарственное письмо в фонд, который выделил для него стипендию. По прошествии некоторого времени я спрашиваю его, написал ли он письмо. Он мог вообще его не писать, формально он не был обязан делать этого. Мог написать позже. Да и спросил я о письме из вежливости, чтобы продемонстрировать свое участие в его делах. Словом, совершенно спокойная светская ситуация, допускавшая любой возможный ответ. Во всяком случае ответы типа "знаете ли, никак не соберусь", "нет, пока не написал, но я предполагаю в течение месяца написать", "а стоит ли вообще писать?" были бы вполне органичны. Однако друг наш ответил просто "да". А чуть позднее я, впрочем, совершенно случайно, установил, что это не так. Он сказал неправду. Почему он так поступил? Аналогичный опыт был у меня с двумя другими коллегами» [Гусейнов, 1996, с. 97].

Российский ученый называет это явление немотивированным обманом (с моей точки зрения, в строгом смысле слова это не обман, а вранье, но не будем придираться к словам) и отмечает, что он <вмонтирован> в нашу общественную коммуникацию. <Вопрос, поставленный проницательным коллегой, стал занимать меня. Наблюдая уже пристрастным взглядом

247

за собой и окружающими, перебирая жизненные впечатления, я установил поразительную точность сделанного немецким профессором наблюдения. Действительно, обман – и именно обман как бы на пустом месте, без давления обстоятельств, без желания извлечь особую пользу, обман из-за любви к искусству, словом, просто обман – вошел в наши нравы, стал своего рода неписаной нормой. Почти естествен-

ным состоянием. Мне вспомнился случай с товарищем, который находился в Москве в командировке. Однажды он звонил домой жене из моей квартиры и на вопрос, откуда он говорит, ответил, что из гостиницы. А другой раз, разговаривая с ней же, но уже из гостиницы, на тот же вопрос, откуда он говорит, ответил, что из моей квартиры. Эпизод этот анекдотичный, но по-своему показательный» [там же, с. 99].

Для психолога приведенные примеры чрезвычайно важны и занимательны, но не как социальные казусы, а как задача, которую предстоит решить: теоретико-экспериментальные исследования должны доказать, что за видимой немотивированностью такого обмана скрываются вполне серьезные социальные отношения и экономические условия жизни людей. Одна из главных социальных причин вранья заключается в извечной безотрадности русской жизни и неинтересности, скучности правды, вызывающей желание расцвести, приукрасить "Белое". И потому мотивы этого коммуникативного феномена, интуитивно понятные любому русскому, остаются неизвестными большинству иностранцев, проводящих с нами торговые, политические и иные переговоры.

4. Классическое вранье характеризуется тем, что враль получает нескрываемое удовольствие, наслаждение от самого процесса изложения небылиц. Вмес-

248

те с тем во вранье всегда есть некоторый элемент самолюбования и самовозвеличивания: врущий человек хочет хотя бы на время стать объектом всеобщего внимания, почувствовать себя более значительным, ценным в глазах окружающих. Главное, чего хочет враль, – восторженного внимания публики. Жизнь отражается в искусстве, и потому в русской литературе в изобилии представлены вдохновенные вруны – один Хлестаков чего стоит! Другой показательный пример – серия очерков А. Ф. Писемского «Русские лгуны» [Писемский, 1956].

Подобными «талантами» российская земля, видимо, не оскудеет никогда. Сегодня на российском политическом небосклоне к ним, бесспорно, относится В. В. Жириновский. Вот, например, что он успел сказать в течение только одного дня. 11 сентября 1998 г., Государственная Дума, во время обсуждения кандидатуры Председателя правительства РФ: «Весь мир сегодня за вас, это тоже настооаживпет. Весь мир против Ельцина и Черномырдина, но вдруг за сутки весь мир за Евгения Максимовича Примакова. И кто? Все наши враги. Все, кто разрушает страну семьдесят, пятьдесят лет, последние десять лет: вот этот нам нужен, вот это хороший, вот он выведет, выедет». Немного позднее, обращаясь к кандидату на пост Центрального банка РФ В. В. Геращенко: «Вы член Сингапурского клуба. Членом может быть человек, имеющий наличными (выделено интонацией. – В. З.) личный капитал пятьдесят миллионов долларов». Ну кто поверит в то, что абсолютно весь мир без исключения «против Ельцина и Черномырдина» и что у человека, любого человека в любой стране, могут быть

пятьдесят <миллионов долларов наличными>? Я думаю, что Жириновский и не рассчитывает на то, что

249

ему поверят. Его цель иная: покрасоваться перед телекамерами, в очередной раз привлечь к себе внимание зрителей и посеять сомнения в умах депутатов.

5. Обращаясь к анализу психологических механизмов вранья, нельзя не отметить, что нередко его нужно рассматривать как внешнее проявление защитных механизмов личности, направленных на устранение чувства тревоги, дискомфорта, вызванного неудовлетворенностью субъекта своими взаимоотношениями с окружающими. Стремление человека защитить свой внутренний мир от <несанкционированного вторжения>, нежелание обнажать душу перед окружающими из боязни насмешек или проявления снисходительного отношения – достаточно серьезный повод для вранья. Немало ярких иллюстраций можно найти в биографии выдающегося французского писателя, написанной С. Цвейгом: <Стендаль не прочь приврать без всякого внешнего повода -- только для того, чтобы вызвать к себе интерес, и скрыть свое собственное я: словно искусный боец – удары шпаги, сыплет он град мистификаций и измышлений, чтобы не дать любопытным приблизиться к соб'^ [Цвейг, 1996, с. 390]. К.и: подобные литературные примеры, так и данные экспериментальной психологии личности убеждают в том, что изучение защитных механизмов – рационализации, проекции, отрицания и др. – может существенно расширить не обыденные, а научные представления о природе обсуждаемого феномена.

Итак, психолог имеет основание говорить о наличии правды в словах испытуемого в том случае, если в исследовании установлено, что утверждение субъекта соответствует фактам, он верит или не ве-

250

рит в истинность произносимого и не имеет намерения ввести в заблуждение того, к кому обращено высказывание. С неправдой и враньем люди сталкиваются тогда, когда в высказывании или невербальном утверждении факты искажаются, но искажаются без намерения ввести партнера в заблуждение. Иначе говоря, для квалификации правды, неправды и вранья как категорий психологии понимания исследователю прежде всего необходимо определить, в какой степени мысли испытуемого о действительности соответствуют самой действительности, т. е. признать модель мира испытуемого верной или ошибочной. Кроме того, нужно точно знать, имел ли испытуемый осознанное намерение обмануть партнеров по общению.

Теперь я перейду к рассмотрению случаев, когда субъект имеет намерение ввести в заблуждение партнера по диалогу – внешнему или внутреннему.

Клетке 6 соответствует обман. В научной лите-

ратуре есть немало определений этого коммуникативного феномена. Например, Дж. А. Подлесны и Д. С. Раскин считают, что <обман может быть определен как поступок или утверждение, цель которого – скрыть истину от другого или ввести его в заблуждение> [Podlesny, Raskili, 1977, с. 782]. По моему мнению, такое определение является слишком обобщенным, неконкретным и потому требующим уточнения. Обман следует описывать на основании двух его главных смыслообразующих признаков.

Во-первых, обман основан на сознательном стремлении одного из коммуникантов создать у партнера ложное представление о предмете обсуждения, однако обманывающий не искажает факты. Отличительный признак обмана – полное отсутствие в нем

Психология понимания правды

251

ложных сведений, прямых искажений истины. Обман это полуправда, сообщенная партнеру с расчетом на то, что он сделает из нее ошибочные, не соответствующие намерениям обманывающего выводы. Полуправда – потому, что сообщая некоторые подлинные факты, обманщик умышленно утаивает другие, важные для понимания целого. Успешный обман обычно основывается на эффекте обманутого ожидания: человек, которого обманывают, учитывая полученную правдивую информацию, прогнозирует развитие событий в наиболее вероятном направлении, а обманывающий совершает поступок, нарушающий его ожидания. Цель обмана в том и состоит, чтобы направить мышление собеседника по стереотипному пути актуализации часто встречающихся знакомых ситуаций. Вследствие этого обманутый всегда является невольным соучастником обмана: он жертва собственных неадекватных представлений о действительности (подробное обоснование этой точки зрения см. в [Знаков, 19946]).

Во-вторых, обман обычно связан с реальными действиями (как в случаях мошенничества), а нередко – и с материальными потерями для обманываемого. Обман включает манипулятивное использование контекстных особенностей, которое создает ложное представление о ситуации. Некоторые исследователи пытаются определять обман более широко, чем ложь. В частности, С. Бок считает обман широкой категорией, включающей в себя ложь. Ко лжи она относит такие намеренно вводящие собеседника в заблуждение утверждения, которые делаются устно или письменно. Обмануть же можно посредством жеста, кода Морзе, знаков языка [Bok, 1978]. Аналогичные взгляды на проблему высказывают Р. Хоп-

252

Виктор Зников

пер и Р. А. Белл, подчеркивающие, что обман нельзя сводить только к ложным вербальным утверждениям – он не может быть ограничен словами. Эти исследователи полагают, что в действительности обман чаще основывается на игре определенной роли, чем на конкретном противоречащем фактам утверждении. Так, нерадивый студент играет роль усердного,

чтобы на экзамене произвести впечатление на профессора. Следовательно, не все обманщики – лжецы [Nopper, Bell, 1984].

В выполненной под моим руководством дипломной работе О. О. Ждановой изучалось сходство и различие в понимании лжи и обмана русскими и немецкими студентами. Обнаружено, что обман для немцев часто связывается со сферой материального: <Обман – ложь с целью получения материальной выгоды>, <За обманом стоит стремление к обогащению>. В ответах российских испытуемых не было ни одного указания на принадлежность к материальной сфере как отличительного признака обмана. В то же время, если часть русских характеризовала обман как злонамеренный, причиняющий вред другим, совершающийся из корыстных побуждений, то были и такие ответы, в которых обман сравнивался с игрой, трюком, фокусом, сказкой. У немцев негативная оценка обмана проявлялась во всех ответах и значительно более однозначно, чем у русских.

В другом исследовании Ждановой изучались личностные факторы, влияющие на понимание лжи и обмана. В работе предпринята интересная попытка анализа психологических различий личности тех испытуемых, которые считают, что больший моральный вред в общении наносит ложь, и тех, кто считает, что обман. Для выявления личностных особен-

Психология понимания правды

253

стей испытуемых были использованы многофакторный опросник личности Р. Б. Кеттелла, метод исследования уровня субъективного контроля, методика изучения ценностных ориентаций М. Рокича, методика самооценки правдивости. Сравнение ценностных ориентаций двух групп позволило говорить о более активной жизненной позиции испытуемых, полагающих, что ложь больше разрушает доверие между людьми и вредит нормальному общению. Качества, которые они считали одними из наиболее ценных в любых ситуациях, больше соответствовали облику борца: твердая воля, самоконтроль, смелость. А с точки зрения испытуемых второй группы наиболее ценными для человека являются качества, необходимые в коммуникации для установления и поддержания контакта: они чаще выбирали шпроту взглядов, чуткость, терпимость. Испытуемых группы <Ложь> в большей степени интересовал факт оправданности действий (выделялись категории намерений защитить себя и причинить вред другим, эгоистических и альтруистических целей). Группа <Обман> оценивала ситуации как вредные, если они причиняют очевидный, материальный ущерб (опоздание на поезд). А ситуации, которые не имеют столь явно выраженных отрицательных последствий, оцениваются ими как более безобидные [Жданова, 1998].

Мои экспериментальные исследования [Знаков, 1997] дают основание для выдвижения гипотезы о том, что существуют и половые различия в понимании: женщины в общении более вредной считают ложь, а мужчины обман. Очевидно, причины этого

феномена следует искать в акцентировании этической и познавательной сторон коммуникации. Описывая сущность обмана, мужчины обычно дают оцен-

254

Виктор Знаков

ку суждений, не соответствующих объективной реальности и ведущих к реальным материальным потерям. Женщины подчеркивают, что в общении наиболее сильное эмоциональное впечатление у них вызывает не искажение фактов, а ложь (иногда своя, иногда чужая) с целью сокрытия или представления в неверном свете подлинных мыслей и чувств. Эта гипотеза кажется мне интересной, но, безусловно, требующей доказательства.

В клетке 7 отражено нередко встречающееся в общении людей противоречие между субъективной и объективной сторонами лжи: убеждением человека в том, что он солгал собеседнику, и реальным актом лжи, происшедшим в конкретной коммуникативной ситуации. С позиций психологии понимания ложными оказываются не только те сообщения, в которых извращаются факты. Для квалификации лжи как психологической категории достаточно, чтобы один из партнеров по общению, высказывая какое-либо суждение, думал, что он лжет, т. е. считал, что умышленно искажает факты. Однако если он ошибается, то такую ложь следует характеризовать не как объективную, а как субъективную (в смысле искаженного отражения действительности), мнимую, кажущуюся. Человек может лгать, сообщая собеседнику истину. Это утверждение совершенно некорректно с точки зрения логики и теории познания, но для психолога оно вполне осмысленно и допустимо. Приведу пример. Допустим, у субъекта К есть знакомый, который ему не нравится, и он хочет сделать так, чтобы у того были неприятности. К сказал знакомому, что поезд, на котором тот должен ехать в командировку, отходит на час позже срока, запомненного К при чтении расписания. Но К ошибался: по-

Психология понимания правды

255

езд действительно отправился на час позже, и его знакомый благополучно уехал. Объективно сказав истину, субъективно К солгал.

Клетка 8 соответствует явно недостаточно изученному в психологии феномену самообмана. С точки зрения психологии общения и взаимопонимания самообман представляет собой особый случай внутреннего диалога, аутокоммуникации: здесь и обманывающий, и обманываемый представлен в одном лице. Наиболее очевидные ситуации, ведущие к самообману, обычно связаны с тем, что человек, получая какое-то знание, не верит в его правдоподобие или вовсе отрицает, отторгает от себя.

Естественно, что проблема самообмана занимает не только психологов: она привлекает к себе внимание методологов [Rorty, 1980], философов [Bach, 1981], литературоведов [Карякин, 1976] и представителей других специальностей. С логико-гносеоло-

гической точки зрения явление самообмана содержит в себе неразрешимое противоречие: человек одновременно должен верить в истинность суждений А и не-А. Если субъект обманывает себя, то он знает, что отрицаемое суждение является ложным, и в то же время убеждает себя в его истинности. Отсюда следует, что чисто логическими методами проблема самообмана не может быть решена – необходимы дополнительные знания о психике людей, поведение которых, как известно, нередко строится на нарушенной логике. Для психологов, знающих о существовании защитных механизмов личности, в частности отрицания и обособления, проблема не кажется столь уж неразрешимой. Как пишут Д. Креч, Р. Кратчфилд и Н. Ливсон, <Человеческий разум способен, в определенных обстоятельствах, развивать

256

Виктар Зникчв

две логически несовместимые концепции одновременно, не осознавая их очевидную противоречивость. Этот феномен получил название "логиконепроницаемой перегородки", что является одной из форм феномена обособления. Этот механизм изолирует одно направление мыслей от других таким образом, что взаимодействие между ними ослаблено и таким образом конфликт не возникает> [Психологическое..., 1992, с. 98].

Одним из первых вопросов, который возникает у любого, кто задумывается на природой самообмана, – по отношению к кому и чему человек может обманывать себя. Анализируя формы и способы самообмана, философ Д. И. Дубровский рассматривает три основных предметных области, по отношению к которым имеет смысл говорить о реальном существовании этого феномена: <В первом приближении можно выделить три области: 1) когда человек обманывает себя относительно самого себя (своих лействительных качеств, знаний, достигнутых результатов, своего будущего и т. и.); 2) когда он обманывает себя относительно других субъектов (отдельных лиц, групп, организаций и т. п.), оценивая их качества, намерения, возможности, и их отношения к нему и т. п.; 3) когда он обманывает себя относительно каких-либо предметов (их существования, местоположения, стоимости, функциональных возможностей и т. д.), событий и обстоятельств> [Дубровский, 1994, с. 78]. Следует признать, что пока в большинстве психологических публикаций основное внимание уделяется первой из названных областей.

Современные психологи выделяют четыре необходимых и достаточных критерия самообмана. Для того чтобы быть в состоянии самообмана, субъект

Психология понимания правды

257

должен иметь два противоречащих друг другу убеждения (что Р и что не-Р); эти убеждения должны быть представлены одновременно; одно убеждение субъектом не осознаваемо: действие, определяющее, какое из убеждений является, а какое не является предметом осознания, – это не случайное, а мотивирован-

ное действие [Gudjoiisson, 1990].

В одном из исследований изучались субъективные способы реализации этих критериев в ситуации узнавания испытуемыми записанных на пленку голосов – своих и чужих. Цель исследования состояла в том, чтобы показать: специфический феномен ошибочной идентификации своего или чужого голоса есть частный случай самообмана. В первом эксперименте было показано, что когда испытуемый делает ошибку идентификации, то тем самым доказыва-ется факт: правильное и неправильное убеждение существуют у него одновременно. При этом большинство испытуемых не осознают наличия правильного знания. Кроме того, данные корреляционного анализа указывают на связь ошибок с мотивационной сферой субъекта. Проверка четвертого критерия, затрагивающего мотивационный аспект, потребовала от экспериментаторов обращения к результатам опросников, заполненных перед экспериментом и после него. Были рассмотрены баллы, характеризующие когнитивные противоречия у испытуемых, давших не менее двух <нарциссических> ошибок, и у тех, кто не дал таких ошибок. Как и ожидалось, <нарциссическая> группа имела значимо низкие показатели по избеганию самопредъявления. Соответственно группа давших по две и более ошибки <неузнавания> себя, показали значимо более выраженную тенденцию вовлекаться в самообман. Таким образом, эксперимен-

9 Зак- 3902

258

Виктор Знаков

ты доказали, что когда люди неверно идентифицируют голоса себя и других, они вовлечены в самообманное поведение [Glidjonsson, 1990].

Для психологов проблема самообмана имеет еще и особый профессиональный смысл: я имею в виду психодиагностические процедуры заполнения испытуемыми разнообразных опросников. Во время этих процедур иногда трудно бывает отличить сознательную подтасовку данных испытуемыми от неосознанных проявлений социальной желательности и самообмана. И в решении этих проблем психологи еще только в самом начале пути.

Клетка 9 соответствует классическому случаю откровенной лжи. Ложью обычно называют умышленную передачу сведений, не соответствующих действительности. Наиболее распространенное в европейской культуре определение указанного феномена восходит к Блаженному Августину: <Ложь – это сказанное с желанием сказать ложь> (пит. по: [Вайнрих. 1987. с. 47]). Цель лгущего – с помощью вербальных или невербальных средств коммуникации дезинформировать партнера, ввести его в заблуждение относительно истинного положения дел в обсуждаемой области.

В западной культуре распространено морально-правовое понимание лжи: определения лжи, формулируемые западными мыслителями, основываются на представлениях о нарушении прав тех, кому лгут.

Каждый человек имеет право принимать решения, полагаясь на истинную, а не искаженную ложью информацию об окружающем мире. Например, не покупать товары, навязываемые ему обманными рекламными объявлениями (deceptive advertisings) [DePaulo, Rosenthal, 1979]. Соответственно подавляющее большинство определений лжи, даваемых западны-

259

И авторами, включают указания на человека, которого лгуший хочет ввести в заблуждение. Например, Ф. Л. Карсон с соавторами пишет: <Ложь есть умышленно ложное утверждение, которое предназначено для того, чтобы обмануть другого или предполагает вероятность обмана другого> [Carson, Wokutch., Cox, 1989, с. 388]. В отличие от этого русское понимание лжи субъективно-нравственное: для нашей культурной традиции характерно рассмотрение лжи как морально предосудительного деяния субъекта. Вместе с тем в подавляющем большинстве русских определений обсуждаемого феномена отсутствует указание на того человека, которому лжет субъект (подробнее см.: [Знаков, 1995]).

Как западные, так и российские психологи уделяют большое внимание анализу вербальных и невербальных признаков, на которые ориентируется человек, считающий, что партнер по общению лжет [Симоненко, 1998]. В частности, при приеме на работу подозрение, что претендент лжет с целью произвести лучшее впечатление, возникает у принимающего в тех случаях, когда его собеседник слишком долго обдумывает ответы на простые вопросы, отвечает неопределенно, пропускает необходимые детали, избегает зрительного контакта [Kraut, 1978]. Аналогичные результаты получены при изучении того, на какие признаки ориентируются таможенники, определяя наличие или отсутствие у пассажира контрабандного груза [Kraut, Poe, 1980].

Психологические исследования показывают, что чаще лгут субъекты с малой устойчивостью к стрессу, повышенной тревожностью, невротичностью, а также склонные к совершению антисоциальных поступков [Fjordbak, 1985]. Кроме того, у экстерналов

260

наблюдается более выраженная тенденция лгать в различных ситуациях, чем у интерналов [Lefcourt, 1976]. Академические и клинические исследования не обнаружили связи между оценками по шкалам лжи личностных опросников и уровнем интеллекта и образования испытуемых. Интересно, что способность успешно лгать другим совершенно не связана с умением определять, когда лгут тебе [DePaulo, Rosenthal, 1979].

Сказанное выше не означает, что на лживое поведение субъекта не оказывают побуждающего воздействия конкретные особенности тех коммуникативных ситуаций, в которых он оказывается. Напротив: с позиции психологии социальных ситуаций ситуативные детерминанты поведения людей неразрывно

связаны с личностными. Ситуативные факторы не являются семантической противоположностью личностных, не существует дихотомии: человек может преимущественно или под влиянием своих личностных качеств, или в зависимости от ситуации, в которой он оказался. Дело в том, что в западной социальной психологии, особенно в интеракционизме, ситуация обычно описывается не с объективных позиций стороннего наблюдателя, а как ситуация для субъекта. Это означает, что интеракционисты поставили в центр изучения то, как происходит взаимодействие человека с ситуацией, как он ее воспринимает и понимает. Субъект сам становится активным элементом социальной ситуации, и если он принимает решение солгать партнерам, то он не только изменяет ситуацию в свою пользу, но и проявляет себя как личность. Следовательно, личностные проявления остаются значимыми и для тех психологов, которые считают, что человек может в основном под влиянием обстоятельств, в которых он оказывается.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенный теоретический и экспериментальный анализ психологических закономерностей понимания правды показал, что исследование индивидуальной, групповой, культурной и т. п. специфики понимания правды и ее семантических антиподов сегодня важно не только с позиций удовлетворения любознательности ученых. Проблемы понимания правды и истины имеют глубокие исторические корни. Незнание этих корней, а также психологических закономерностей преобразования истины в правду нередко приводит к взаимному непониманию людей – верующих и неверующих, мужчин и женщин, взрослых и детей. Особую актуальность эта проблема приобретает тогда, когда возникает необходимость выявления умышленного или ненамеренного уклонения человека от правды во взаимодействиях с другими людьми. В современном мире проблема понимания правды попадает в фокус внимания людей в самых разных областях практики: при квалификации степени правдивости свидетельских показаний, случаев мошенничества, честных и нечестных поступков политиков и журналистов, правдивости автобиографических описаний и т. д. Соответственно в разных науках, особенно гуманитарных, в последние годы наблюдается повышенный интерес к соотношению истины и правды. Ученые высказывают самые разные взгляды на гносеологический и онтологический статус <истины> и <правды>. Например, существует точка зрения, в соответствии с которой категорию истины следует применять только в методологии ес-

262

тествознания, а понятие правды – в методологии общественных наук. Другая позиция заключается в том, что <правда> дает истинностную оценку конкретным утверждениям о жизни людей, <истина> – общим суждениям о Вселенной и религиозным представлениям о сущности мира.

В этой книге я обосновывал мнение, согласно которому истина представляет собой категорию ло-

тики и теории познания, а правда – категорию психологии понимания. В логико-гносеологической истине представлена главным образом характеристика адекватности отражения действительности в истинном знании. Конкретные субъективные способы отражения мира в сознании познающего субъекта воплощаются не в логической или гносеологической истине, а в психологической правде.

Главная цель книги и состояла в том, чтобы показать, каковы субъективные способы превращения в сознании человека гносеологической истины в психологическую правду. В реальной жизни истина практически всегда понимается и переживается нами не как истина, а как правда, субъективно насыщенная психологическими составляющими. Превращению объективной истины в правду – субъективную по форме и объективную по содержанию – способствует соотнесение мотивов и целей истинного высказывания с интенциональной сферой понимающего высказывание субъекта; определение правдоподобности сообщения; соотнесение с представлениями о должном (этическими, социальными и другими нормами), соответствием сказанного требованиям справедливости; убеждение в тождестве истины и искренности; временная динамика переструктурирования и схематизации образа истинных событий.

263

Другая цель книги – убедить читателя в том, что несмотря на то, что разные стороны обсуждаемого семантически многопланового феномена фрагментарно представлены во многих психологических статьях и монографиях, проблема понимания правды представляет собой одну из главных целостных проблемных областей, которые в совокупности образуют психологию понимания.

Хочу надеяться, что я достиг своих целей и книга будет интересна специалистам самых разных специальностей – философам, психологам, лингвистам, культурологам и многим другим.

ЛИТЕРАТУРА

Абульханова К. А. Мировоззренческий смысл и научное значение категории субъекта // Российский менталитет: вопросы психологической теории и практики. М.: Институт психологии РАН, 1997. С. 56–74.

Абульханова-Славская К. А. Личностный аспект проблемы общения // Проблема общения в психологии. М.: Наука, 1981. С. 218–241.

Абульханови-Славская К. А. Стратегия человеческой жизни. М.: Мысль, 1991.

Августин А. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 1991.

Альбрехт У., ВениДж., Уильяме Т. Мошенничество. Луч света на темные стороны бизнеса. СПб.: Питер, 1995.

Антология мировой философии. В четырех томах.

М.: Мысль. 1969.

Аристотель. Никомахова этика // Сочинения в четырех томах. М.: Мысль. 1976. Т. 4. С. 53-295.

Аристотель. Метафизика // Сочинения в четырех томах. М.: Мысль. 1976. Т. 1. С. 63-369.

Арутюнова Н. Л. Речеповеденческие акты и истинность // Человеческий фактор в языке: Коммуникация, модальность, дейксис. М.: Наука, 1992. С. 6-39,

Арутюнова Н. Л. Истина и этика // Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке. М" 1995. С. 7-23.

Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий). Дух. душа и тело. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 1997.

Асеев В. Г. Личность и значимость побуждений. М.: Институт психологии РАН. 1993.

Балл Г. А. Психологическое содержание личностной свободы: сущность и составляющие // Психологический журнал. 1997. Т. 18. № 5. С. 7-19.

Белякова Е. Г. Психологические особенности развития правдивости при переходе из подросткового в юношеский возраст. Дисс. канд. психол, наук. М., 1995.

Бердяев Н. А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. М.: Новости, 1990. С. 5-26.

Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1991.

Бердяев Н. А. Истина и Откровение: Прологомены к критике откровения. СПб., 1996.

Братусь В. С. Аномалии личности. М., 1988.

Братусь В. С. Психология. Нравственность. Культура. М.: Менеджер, Роспедагентство, 1994.

Брушлинский А. В. Субъект: мышление, учение, воображение, М., Воронеж: Академия педагогических и социальных наук. 1996.

Брушлинский А. В. Психологическая наука - основа гуманизации высшего образования // Развивающаяся психология - основа гуманизации образования. М.: Российское психологическое общество, 1998. В 2-х томах. Т. 2. С, 15-17.

Бэндлер Р., Гриндер Лж. Из лягушек - в принцы. Нейролингвистическое программирование. Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1992.

Вайнинггер О. Пол и характер: Мужчина и женщина в мире страстей и эротики // Тайна характера: Психологические типы. Харьков: Фолио, 1996. С. 293-509.

Вайнрих Х. Лингвистика лжи // Язык и моделирование социального взаимодействия. М. 1987. С. 44-87.

Василюк Ф. Е. Структура образа (К 90-летию со дня рождения А. Н. Леонтьева) // Вопросы психологии. 1993. № 5. С. 5-19.

Введенский А. И. Условие позволительности веры в смысл жизни / Смысл жизни в русской философии. СПб., 1995. С. 40-74.

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 61-344.

Вебер М. Наука как призвание и профессия // Самосознание европейской культуры XX века / Составитель Р. А. Гальцева. М., 1991.

Волкова М. В. Взаимосвязь рефлексии и уровня притязаний в решении мыслительных задач: Автореф. дисс. канд. психол. наук. М., 1989.

Гартман Н. Эстетика. М., 1958.

Горбачевич К. С. Русский синонимический словарь. СПб.: ИЛИ РАН, 1996.

Горский Д. П. Логика. М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР. 1963.

Гудков Л. Д., Юдин Б. Г. Медипинская этика и право на информацию // Социологический журнал. 1995. № 4. С. 127-132.

Гулыга А. В. Кант. М., 1977.

Гусейнов А. А. Язык и совесть: Избранная социально-философская публицистика. М.: Институт философии РАН, 1996.

Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. СПб.: Диамант, 1997.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М: Мысль. 1979.

Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. М., 1971.

Достоевский Ф. М. Нечто о вранье // Дневник писателя. М., 1989. С. 84-93.

Достоевский Ф. М. Бесы, М., 1990.

Древнегреческо-русский словарь. В 2-х т. Сост. И. Х. Дворецкий. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей. 1958. Т. 1-2.

Дробницкий О. Г. Понятие морали. М., 1974.

Дубровский Д. И. Обман: Философско-психологический анализ. Москва: РЭИ, 1994.

Жданова О. О. Психологические особенности понимания лжи и обмана // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 1998. № 4. С. 183-189.

Запорожец А. В. Избранные психологические труды. В 2-х т. М.: Педагогика, 1986. Т. 1.

Зеньковский В. В. Психология детства. М.: Asademia, 1996.

Знаков В. В. Психологический портрет участника войны в Афганистане в массовом сознании // Психоло-

гический журнал. 1991. Т. 12. № 6. С. 26-39.

Знаков В. В. Понимание в познании и общении. М.: Институт психологии РАН, 1994а.

Знаков В. В. Индивидуальные различия понимания обмана в малом бизнесе // Психологический журнал. 1994. № 6. С. 51-60.

Знаков В. В. Почему лгут русские и американцы: размышления российского психолога над книгой Пола Экмана // Вопросы психологии. 1995. № 2. С. 84-92.

Знаков В. В. Половые различия в понимании неправды, лжи и обмана // Психологический журнал. 1997. Том 18. № 1. С. 38-49.

Ивин А. А. Ценности и понимание // Вопросы философии. 1987. № 8. С. 31-43.

Кант И. Критика чистого разума. Соч. в 6-ти т. М., 1964. Т. 3.

Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Трактаты и письма. М., 1980. С. 292-297.

Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. СПб., 1995.

Корякин Ю. Ф. Самообман Раскольников: Роман Ф. М. Достоевского <Преступление и наказание>. М.: Художественная литература, 1976.

Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. М. 1994.

Климов Е. А. Точность, истинность знания и <технологический вымысел> в психологии // Вопросы психологии. 1990. № 2. С. 14-23.

Кокс Х. Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М.: Восточная литература, 1995.

Кротов Я. Жить не по лжи: круг третий // Куранты. 1992. № 222.

Крылатые слова (по толкованию С. В. Максимова). М.: Гос. изд-во художественной литературы. 1955.

Крымский С. В. Контуры духовности: новые контексты индивидуальности // Вопросы философии. 1992. № 12. С. 21-28.

Ксенофонтов В. И. Духовность как экзистенциальная проблема // Философские науки. 1991. № 12. С. 41-52.

Ксенофонтова Е. Г. Уровни развития саморегуляции личности: критерии их определения. Дисс. канд. психол. наук. М., 1988.

Кундера М. Невыносимая легкость бытия // Иностранная литература. 1992. № 5. С. 51-52.

Леонтьев А. Н. Некоторые проблемы психологии искусства // Избранные психологические произведения. В 2-х т. М.: Педагогика, 1983. Т. 2. С. 232-239.

Леонтьев Д- А. Введение в психологию искусства. М.: Изд-во Московского университета. 1998.

Леонтьев Д. А., Ломикини Д. А. Художественная компетентность как характеристика личности // Эмоции, творчество, искусство. Тезисы докладов международного симпозиума. Пермь: ПГИИК, 1997. С. 64-65.

Липский. Б. И. Практическая природа истины. JL: Изд-во Ленинградского университета, 1988.

Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990.

Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.

Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. (Основы этики. Характер русского народа). М., 1991.

Маринина А. Б. Я умер вчера. Роман в 2-х т. Т. 1. М.: ЭКСМО-Пресс, 1998.

Маркова И. Социальные репрезентации демократии в обыденном и рефлексивном мышлении // Психологический журнал. 1996. Том 17. № 5. С. 56-68.

Маслоу А. Психология бытия. М.: Рефл-бук, 1997.

Микешина Л. А., Опенков М. Ю. Новые образы познания и реальности. М.: Российская политическая энциклопедия. 1997.

Михайловский Н. К. Письма о правде и неправде. Соч. в 6-ти т. СПб., 1897. Т. 4.

Мухелишвили Н. Л., Шрейдер Ю. А. Значение текста как внутренний образ // Вопросы психологии. 1997. № 3. С. 79-91.

Нартова-Бочавер С. К. Ситуация достижения как фактор изменения готовности к помощи: Автореф. дисс. канд. психол. наук. М., 1992.

Никифоров А. Л. Философия как личный опыт // Заблуждающийся разум: Многообразие вненаучного знания М.: Политиздат, 1990. С. 296-326.

Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Избранные произведения в 2-х кн. Кн. 2. М., Л., 1990.

Новоженков Л. Ложь-93 // Московский комсомолец. 24 июня 1993.

Нуркова В. В. Автобиографическая память как проблема психологического исследования // Психологический журнал. 1996. Том 17. № 2. С. 16-29.

Нуркова В. В. Проблема истинности автобиографических воспоминаний в процессе судопроизводства // Психологический журнал, 1998. Том 19. № 5. С. 15-29.

Одоевский В. Ф. Русские ночи. Л, 1975.

Ожегов С. И. Правда // Словарь русского языка. М., 1988.

Пауэр Ф. К., Хиггинс Э., Кольберг Э. Подход Лоуренса Кольберга к нравственному воспитанию // Психологический журнал. 1992. Т. 13. № 3. С. 175-182.

Петренко В. Ф. Основы психосемантики. Смоленск: СГУ, 1997.

Петренко В. Ф., Митина О. В. Психосемантический анализ динамики общественного сознания. Смоленск: СГУ. 1997.

Писемский А. Ф. Русские лгуны // Сочинения в трех томах. М., 1956. Т. 2. С. 501-566.

Платон. Государство / / Сочинения в трех томах. М.: Мысль. 1971. Т. 3, ч. 1, с. 89-455.

Платон. Собрание сочинений в четырех томах. М.: Мысль. 1993. Т. 2.

Пономарев Я. А. Знания, мышление и умственное развитие. М.: Просвещение, 1967.

Пономаренко В. А. Психология духовности профессионала. М.: Российская академия образования, 1997.

Пословицы русского народа: Сборник В. Даля в трех томах. М.: Русская книга, 1993.

Прохоров А. В. О выразительной подвижности рисунка // Проблемы синтеза в художественной культуре / Под ред. А. В. Прохорова, Б. В. Раушенбаха, Ф. С. Хитрука. М.: Наука, 1985. С. 42-56.

Психологическое самообразование: читая зарубежные учебники. Проблемы психологии личности. М.: Школа-Пресс, 1992.

Рассел Б. Почему я не христианин. М.: Изд-во политической литературы, 1987.

Рациональное и эмоциональное в морали / Под ред. А. И. Титаренко, Е. Л. Дубко. М., 1983.

Розанов В. В. О понимании: Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. М.: Танаис, 1996.

Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. М.: Педагогика, 1973.

Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. В 2-х т. М.: Педагогика, 1989. Т. 1.

Рубинштейн С. Л. Человек и мир. М.: Наука, 1997.
Св. Григории Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих. М.: Канон, 1995.

Свенцицкий А. Л. <Позитивное незнание> как компонент советской ментальности // Российское сознание: психология, культура, политика. Самара: Издательство Самарского государственного педагогического универ-

ситета, 1997. С. 23-26.

Свинцов В. И. Истинностные аспекты коммуникаций и проблемы совершенствования речевого сообщения // Оптимизация речевого воздействия. М.: Наука, 1990. С. 68-86.

Святитель Игнатий Брянчанинов. О прелести. СПб.: Шпиль, 1996.

Сильницкий Г. Г. Разум человека по учениям исихастского и схоластического богословия // Синергия: Проблемы аскетики и мистики православия. / Под ред. С. С. Хоружего. М.: ДИ-ДИК, 1995. С. 249-271.

Симоненко С. И. Психологические основания лжести и правдивости сообщений // Вопросы психологии. 1998. № 3. С. 78-84.

Слободчиков В. И. Реальность субъективного духа // Начала христианской психологии. М.: Наука, 1995. С. 122-138.

Словарь библейского богословия / Под ред. Ксавье Леон-Дюфурга. Брюссель, 1990.
Словарь по этике. М., 1989.

Современные зарубежные исследования философии Канта. М., 1975.

Солженицын А. И. Публицистика: В 3 т. Т. 1. Ярославль: Верх.-Волж. кн. изд-во, 1995.

Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. М.: Правда, 1989.

Соловьев В. С. Сочинения. М.: Раритет, 1994.

Соловьев В. С. Оправдание добра. М., 1996.

Сочинения И. Пересветова, М., Л., 1956.

Столович Л. Н. Красота. Добро, Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. М.: Республика, 1994.

Таннрн Л. <Ты меня не понимаешь!> Почему женщины и мужчины не понимают друг друга. М.: Вече-Персей-Аст. 1996

Толковый словарь русского языка / Под ред. Д. Н. Ушакова. М., 1939. Т. 3.

Толстой Л. Исповедь // Новые пророки. СПб.: Алетейя, 1996. С. 199-290.

Тульчинский Г. Л. Разум, воля, успех: О философии поступка. Л., 1991.

Ушакова Т. Н., Латынов В. В., Навловч А. А., Павлова Н. Д. Ведение политических дискуссий: Психологический анализ конфликтных выступлений. М.: Академия, 1995.

Федоров Н. Ф. Сочинения. М., 1982

Флеивел Дж. Х. Генетическая психология Жана Пиаже, М.: Просвещение, 1967.

Флоренская Т. А. Диалог как духовно развивающее общение (диалогические принципы общения в работе учителя) // Учителю об экологии детства. М.: ЦКФЛ РАО, 1996. С. 96-104.

Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. В 2-х т. Т. 1. М., 1990.

Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука. 1989. Ч. 1.

Франк С. Л. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Шлейермахер Ф. Д., Речи о религии к образованным людям её презирающим. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994. С. 7-34.

Франк С. Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997.

Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990.

Фромм Э. Иметь или быть? М.: Прогресс, 1990.
Фромм Э. Психоанализ и этика. М.: Республика. 1993.

Хазиев В. С. Философское понимание истины // Философские науки. 1991. № 9. С. 54-60.

Хандрусь О. Полковник всегда найдется. М.: ПИК, 1992.

Харламенкови Н. Е. Способность отказывать в просьбе как психологический механизм самоутверждения личности // Сознание личности в кризисном обществе. М.: Институт психологии РАН, 1995. С. 146-156.

Цвейг С. Казанова. Фридрих Ницше. Зигмунд Фрейд. М., 1990.

ЦвеИг С. Стендаль // Собрание сочинений в 9-ти томах. М.: Библиосфера, 1996. Т. 6. С. 387-468.
Чудинов Э. М. Природа научной истины. М., 1977.
Шадриков В. Д. Духовные способности. М.: Магистр, 1996а.

Шадриков В. Д. Психология деятельности и способности человека. М.: Логос, 1996б.

Шифман И. Ш. Ветхий Завет и его мир. М.: Издательство политической литературы. 1987,

Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям её презирающим. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994.

Шмелев А. Г., Похилько В. И., Козловская-Тельнова А. Ю. Репрезентативность личностных черт в сознании носителя русского языка // Психологический журнал. 1991. Т. 12. № 2. С. 27-44.

Шмелев А. Д. <Хоть знаю, да не верю> // Логический анализ языка. Ментальные действия. М., 1993. С. 164-169.

Шукшин В. М. Нравственность есть Правда // Собрание сочинений в 3-х т. М.: Молодая гвардия, 1985. Т. 3. С 617-628.

Экман П. Почему дети лгут? М., 1993.

Юнг К. Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс. 1991.

Яспеос К. Общая психопатология. М.: Практика. 1997.

Bach K. An analysis of self-deception // Philosophy and phenomenological research. 1981. V. 41. № 3. P. 351-370.

Baron D., Charny I. \V. The role of truth in psychic healing: How do children of perpetrators of the holocaust from their morality // The reality of trauma in everyday life: Implications for intervention and policy. Proceedings International Society for Traumatic Stress Studies, 7th Annual Convention. Washington, 1991. P. 83.

Blasi A. Bridging moral cognition and moral action: A critical review of literature // Psychological Bulletin. 1980. V. 88. № 1. P. 1-45.

Bok S. Lying: Moral choice in public and private life. Sussex.. 1978.

Bok S. Kant's arguments in support of the *iiiixiiii* <Do what is right though the world should perish> // Argumentation: Lying. 1988. V. 2. № 1. P. 7-25.

Braginsky D. D. Machiavellianism and manipulative interpersonal behavior in children // Journal of Experimental Social Psychology. 1970. № 6. P. 77-99.

Bussey K. Lying and Truthfulness: Children's Definitions, Standards and Evaluative Reactions // Child Development. 1992. V. 63. №1. P. 129-137.

Carson Th. L., Wokutch R. E., Cox J. E. An ethical analysis of deception in advertising // Contemporary moral controversies in business. N. Y., 1989. P. 384-394.

Chambers R. Give Financial Sleuths the Tools to Catch Big-Time Fraudsters // The Times, 1992. July, 9.

Coleman L., Kay P. Prototype semantics: The English word lie // Language, 1981, V. 57. № 1. P. 26-44.

Contemporary moral controversies in business. N. Y., 1989.

Dp.Paulo B. M., Rosenthal R. Telling lies // Journal of Personality and Social Psychology. 1979. V. 37. № 10. P. 1713-1722.

Dolinski D. What is the source of the belief in an unjust Polish world? // Polish Psychological Bulletin. 1991. V. 22. № 1. P. 41-51.

Ebeling G. Theologische Erwagungen uber Gewissen // Das Gewissen in der Diskussion. Darmstadt, 1976. S. 142-161.

Edwards D., Potter J. The chancellor's memory: Rhetoric and truth in discursive remembering // Applied cognitive psychology. 1992. V. 6. № 1. P. 187-215.

Ekman P. Deception, Lying and Demeanor // States of Mind: American and Post-Soviet Perspectives on Contemporary Issues in Psychology. N. Y., Oxford: Oxford University Press, 1997. P. 93-105.

Fitch M. 1. How much should I say to whom? // Journal of Palliative Care. 1994. V. 10. № 3. P. 90-100.

Fjordbak T. Clinical correlates of high lie scale elevations among forensic patients // Journal of Personality Assessment. 1985. V. 49. № 3. P. 252-255.

Frankl V. E. Der unbewusste Gott: Psychotherapie und Religion, Miinchen, 1988.

Funder D. C. Errors and mistakes: Evaluating the accuracy of social judgment // Psychological Bulletin. 1987. V. 101. № 1. P. 75-91.

Gudjonsson G. H. Self-Deception and Other-Deception in forensic assessment // Personality and Individual Differences. 1990. V. II. № 3. P. 219-225.

Geis F. L. Machiavellianism // Dimensions of personality. N. Y., 1978. P. 305-364.

Gibbard A. Wise choices, apt feelings: A theory of normative judgment. Cambridge. 1990.

Gilligan C. In a different voice: Psychological theory and women's development. Cambridge. 1982.

Goethe I. W. Uber Wahrheit und Wahrscheinlichkeit der Kunstwerke / Goethes Werke in zwolf Banden. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1974. Bd. II. S. 67-74.

Hopper R., Bell R. A. Broadening the deception construct // Quarterly Journal of Speech. 1984. V. 70. № 3. P. 288-302.

Jones E. E., Nisbett R. E. The actor and observer: divergent perceptions of the causes of behavior. Hillsdale, 1972.

Kraut R. E. Verbal and nonverbal cues in the perception of lying // Journal of Personality and Social Psychology. 1978. V. 36. № 4. P. 380-391.

Kraut R. E., Poe D. Behavioral roots of person perception: The deception judgments of customs inspectors and laymen // Journal of Personality and Social Psychology. 1980. V. 39. № 5. P. 784-798.

Kraut R. E., Price J. D. Machiavellianism in parents and their children // Journal of Personality and Social Psychology. 1976. V. 33. № 6. P. 782-786.

Kruglanski A. W. The psychology of being <right>: The problem of accuracy in social perception and cognition // Psychological Bulletin. 1989. V. 106. № 3. P. 395-409.

Laak ter J. J. F. Development of concept of truth and lying: A developmental task / Developmental tasks: Towards a cultural analysis of human development. Dordrecht at al.: Kluwer academic publishers, 1994. P. 203-224.

Lamarque P. Reasoning to What Is True in Fiction // Argumentation. V. 4 №3. P. 333-349.

Lefcourt H. M. Locus of control: Current trends in theory and research. Hilisdale. 1976.

Lerner H. G. The Dance of Deception. Pretending and Truth-telling in Women's Lives. N.-Y. 1993.

Lerner M. J. The belief in a just world: A fundamental delusion. N. Y.. 1980.

Lindskold S., Walters P. S. Categories for acceptability of lies // The Journal of Social Psychology. 1983. V. 120, XXI - First Half. P. 129-136.

Lynoe N., Sandlund M., Jacobsson L. Clinical cancer research - some aspects on doctors' attitudes to informing participants // Acta Oncologica. 1996. V. 35. № 6. P. 749-754.

Mitchell T. E. Actor-observer differences in attributions to morality // The Journal of Social Psychology. 1985. V. 125. № 4. P. 475-477.

Montada L., Dalbert C., Re.ichle B., Schmitt M. Urteile tiber Gerechtigkeit, <existentielle Schuld> lind Strategien der Schuldabwher // Moralische Zugange zum Menschen. Zugange zum moralisclien Mehschen. Mtincheii, 1986. S. 205-225.

Mystakulou K, Liossi C, Vlachos L, Papadimitnou J. Disclosure of diagnostic information to cancer patients in Greece // Palliative Medicine. 1996. V. 10. № 3. P. 195-200.

O' Connor D. The correspondence theory of truth. L.: Hutchinson university, 1975.

Podlesny J. A., Rashin D. C. Physiological measures and the detection of deception // Psychological Bulletin. 1977. V. 84. № 4. P. 782-799.

Pronzato P., Bertelli G., Losardo P., Landucci M. What do advanced cancer patients know of their disease? // Support Care Cancer. 1994. V. 2. № 4. P. 242-244.

Puntel L. B. Wahrheitstheorien in der neueren Philosophic. Eine kritisch-systematLSche Darsstellung. Darmstadt, 1978.

Rescher N. The coherence theory of truth. Oxford: Claredon press, 1973.

Rest J. R. Ein interdisziplinärer Ansatz zur Moralerziehung und ein Vierkomponenten-Modell der Entstehungsmoralischer Handlungen // Moralische Zugangezum Menschen. Zugangezum moralischen Menschen / Hrsg. F. Oser u. a. Mlinchen, 1986. S. 20-41.

Rorty A. O. Self-deception, akrasia and irrationality // Social Science Information. 1980. V. 16. № 6. P. 905-922.

Ross L. The intuitive psychologist and his shortcomings: distortions in the attribution processes // Advances in experimental social psychology. 1977. V. 10. P. 173-220.

Rotter J. B. Internal versus external control of reinforcement: A case history of a variable // American Psychologist. 1990. V. 45. № 4. P. 489-493.

Saxe L. Lying: Thoughts of an applied psychologist // American Psychologist. 1991. V. 46. № 4. P. 409-415.

Schmitt M. Ungezeichnetes Schicksal und Personenbewertung // Zeitschrift für Sozialpsychologie. 1991. Bd. 22. Nr. 3. S. 208-210.

Schnitt M., Montada L. Determinanten der erlebten Gerechtigkeit // Zeitschrift für Sozialpsychologie. 1982. Bd. 13. Nr. 1. S. 32-44.

Smith R. F. Negotiating with the Soviet. Bloomington and Indianapolis. 1989.

Strichartz A. P., Burton R. V. Lies and Truth: A Study of the Development of the Concept // Child Development, 1990, V. 61. № 1. P. 211-220.

Szmajke A. Religiousness, belief in a just world, authoritarianism and subjective image of social life in Poland at the decline of real socialism // Polish Psychological Bulletin. 1991. V. 22. № 1. P. 33-42.

Theological Dictionary of New Testament. Grand Rapids. Michigan. 1983 Vol. 1.

The Interpreters Bible. A Commentary in twelve Volumes. Abingdon Press. Nashville. USA. 1990.

Wagenaar W. A., Groeneweg J. The memory of concentration camp survivors // Applied cognitive psychology. 1990. V. 4. № 1. P. 77-87.

Wagenaar W., van Koppen P. J., Crombag H. F. M. Anchored Narratives: The Psychology of Criminal Evidence. St. Martin's Press Great Britain, 1993.

Wylie R. The self-concept. N. Y., 1979.

Yacker N., Weinberg S. L. Care and justice moral orientation: A scale for its assessment // Journal of Personality Assessment. 1990. V. 55. № 1-2. P. 18-27.