

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ В КАТЕГОРИЯХ ПСИХОЛОГИИ

Священник АЛЕКСИЙ ЛИХАЧЕВ*

Определение «духовно-нравственный» все чаще звучит в современной публицистике, педагогике и даже политике – «духовно-нравственная жизнь», «духовно-нравственное воспитание», «духовно-нравственная ситуация» и пр. Смысловый спектр этого выражения достаточно широк и, потому, не вполне определен. Прежде всего под ним разумеется нечто, относящееся к высшей сфере человеческой культуры: к искусству, этике, науке, религии, к системе общественных ценностей и идеалов. В настоящей работе автор ставит целью исследовать возможности применения термина «духовный» или «духовно-нравственный» в психологической науке. Статья представляет собой попытку наметить пути соотношения традиционных психологических категорий с христианским взглядом на душевную и духовную жизнь. Может рассматриваться как пропедевтическое изложение методологических проблем христианской психологии.

Постановка задачи

В двусоставном термине «духовно-нравственный» наибольшее затруднение вызывает первая часть. Ставя проблему раскрытия духовной реальности, индивидуального духа человека в категориях научной психологии, мы видим в ней три составляющие ее части, три задачи. Во-первых, это методологическая сторона дела – можем ли мы вообще рассматривать сущность духовной жизни в психологических категориях; достаточны ли они для этого? Во-вторых, в чем состоят проявления духовной жизни, которые мы можем наблюдать в себе? И, в-третьих, возможно ли хотя бы интуитивно угадать, обрисовать, в чем состоит сущ-

* *Лихачев Алексей Евгеньевич* – кандидат богословия, священнослужитель РПЦ.

ность категории «индивидуального духа»? Таковы, на наш взгляд, три задачи в исходной проблеме.

Термины «духовный» и «дух» в религиозном значении

Чтобы определиться с первой задачей, с самой возможностью применять психологические категории к тем явлениям, которые мы традиционно связываем с «духовностью» человека, сначала требуется определить содержание этого понятия.

Термины «духовный», «духовная жизнь» уже немалое время как взяты на вооружение богословием и церковной культурой. Их смысловое наполнение в церковной традиции имеет два уровня: поверхностный и глубинный. Самое распространенное значение данных терминов синонимично терминам «религиозный» или «церковный». В этом смысле выражения «духовная литература» и «религиозная литература» или «духовное училище» и «церковное учебное заведение» равнозначны. В наше время, когда говорят о смысловых, идейных исканиях отдельного человека или целого культурного течения, но при этом желают подчеркнуть их автономность от религиозной сферы, термины «духовный» и «нравственный» зачастую соединяют, образуя новое слово: *духовно-нравственный*. На наш взгляд, речь в подобных случаях идет все о том же поиске Истины и Смысла, который осуществляется и в религии, но при этом с опорой на интуитивный поиск самого человека, его совести, а не на то или иное религиозное учение или Откровение.

О несколько более глубоком смысловом наполнении термина «духовный» в выражении «духовная жизнь» пишет Л.А.Тихомиров (1996, с.49). Он говорит об особом виде познания – *мистическом* – как об интуитивном угадывании Высшего горизонта бытия, закрытого от обычного эмпирического восприятия. Но термин «мистическая жизнь» не вошел в христианский, в особенности православный, обиход. Почему? Как указывает автор, в сознании человека легко осуществляется подмена – вместо Встречи с подлинной реальностью ему легко оказаться в плену собственного экстаза, воспаленного воображения, трансового состояния. По этой причине к термину «мистический», «мистическая жизнь» в Православии относятся с традиционным недоверием, отдавая предпочтение понятию «духовный». С точки зрения нашей темы важно отметить, что религиозное понимание духовности предполагает резкое отделение этой сферы от психической жизни. Недаром оно нередко сопровождается

предупреждением о нежелательной тенденции принимать психическое (точнее, психоэстатическое) за духовное¹.

В богословской терминологии понятие «духовный» означает «относящийся к иному миру» в смысле мира трансцендентного Божественного бытия. В этом случае, понятие «духовного» оказывается несовместимым с психологией, исследующей именно душевный, «посюсторонний» слой внутренней жизни человека. Если в данном термине не будет раскрыто иного возможного наполнения, то психологическое исследование духовной жизни окажется неправомерным, по крайней мере, с точки зрения христианской богословской традиции.

Следующим шагом нашего анализа должно стать выяснение понятия «дух». Ведь если говорить о духовной жизни человека, необходимо выявить онтологическое содержание этой жизни: идет ли речь о духе как о некоторой специфической характеристике психической жизни (как, например, мы говорим, «эмоциональная жизнь»), или же необходимо иметь в виду некий иерархический уровень бытия целостного человеческого существа? Может быть, духовная жизнь соотносится с психической так же, как последняя – с физиологией?

Понятие «дух», которое пришло в обиход из религиозной сферы, имеет в богословии множество значений. «Дух» в греческом языке звучит как «пневма» (значение корня – «дыхание»), и это связано с интуитивным пониманием греческим этносом «дыхания» как выражения жизни. Богословское понимание термина «Дух» относится, прежде всего, к самому источнику жизни – Творцу, Богу. Первое значение слова «Дух» в богословском понимании – это *особое Божественное существо*. «Бог есть Дух» учит Катехизис (*свт. Филарет (Дроздов)*, 1903), и в этом смысле понятие «Дух» означает «трансцендентальную сущность», надмирное Непостижимое Существо. Собственно же понятие «Святого Духа» усваивается третьему Лицу Божественной Троицы: Богу – Духу Святому, от Отца предвечно Исходящему. Здесь выделяется понятие Божественного Духа по природе (существу) и по личному началу (ипостаси).

¹ Митрополит Антоний Сурожский, виднейший богослов и популяризатор Православия в Англии, в краткой статье «О духовности и душевности» говорит о методологии постижения законов человеческого духа. Он отмечает, что благодаря целостности человеческого существа мы можем судить о высшем по низшему. Однако, согласно восточно-христианской традиции, параллели к жизни духовной сферы берутся преимущественно из физической, органической жизни. Психическую же сферу аскетическая культура традиционно считает непригодной для применения, потому что именно душевная сторона в человеке максимально отражает греховное повреждение человеческой природы, подвержена самообманам и самообольщениям, фантазиям и страстным движениям (*Московский психотерапевтический журнал*, 1997, №4, с. 27-32).

Интересно отметить, что традиционное противоречие материализма и идеализма, которое недавно было очень значимым для отечественной психологии и философии, преодолевается христианской картиной мира. Для нее Бог является не идеей, не каким-либо Существом, растворенным в мире, высшим его смыслом или даже Перводвигателем. Бог превосходит и то, и другое, и не является Причиной мира. Христианство утверждает, что сущность Бога понять нельзя, и судить о ней мы можем только *апофатическим* способом, т.е. отказываясь от положительных категорий разума, или же *катафатически* – на основе Божественного Откровения.

Бог, Который находится за пределами мира, творит мир и в Творении «...создает небо и землю» (Быт. 1:1), что, по распространенному толкованию, означает создание двух миров – *духовного мира* смыслов и мира материи, то есть объективного бытия, способного эти смыслы воплотить. Здесь содержится в скрытом виде новое *понимание «духа» как смысла, как идеи, как порядка, закона, источника бытия*. По словам авторитетнейшего богослова VI века преподобного Максима Исповедника, Логос, Слово Божие, участвует в создании всего мира, давая каждому творению свое предназначение или *логос*. Этот «логос» составляет закон бытия для каждого элемента мироздания (Лосский, 1993, с.63). В схожем смысле употреблял понятие «дух» основатель философской антропологии Макс Шелер (1989). Он писал о противоположности материи и духа, философски постулируя то, что раскрывает библейская картина мира о двух первоначальных субстанциях, духовной и материальной.

Среди религиозных значений термина «дух» можно выделить еще одно – *«оживотворяющее материю начало»*. Оно проступает в определении Жизни как особого *дара Духа Божия*. В Священном Писании понятие «жизни» многократно заменяется понятием «дух» (например, в Псалме 103: «отнимешь дух их – и умирают»). Известный богослов XX века святитель Лука (Войно-Ясенецкий) пишет в своей книге «Дух, душа, тело» (1994), что все в мире имеет дары Духа Божия: вся природа имеет Дар бытия, все живое – еще и Дар жизни, а человек имеет еще и Дар Богоподобия.

В религиозной интерпретации термина «дух» имеется еще одно значение, о котором также необходимо упомянуть. В духовном мире есть *«духовные существа»*. Сотворенный вначале духовный мир не является «чистым полем». Дух имеет *форму* своего бытия в виде свободных, самосознающих, самоопределяющихся существ. С точки зрения классической христианской картины мира, эти существа суть ангелы (бесплотные духи) и человек (воплощенный дух). Таким образом, *человек как вопло-*

щенный дух, в отличие от ангельских существ, не имеющих плоти, находится сразу в двух измерениях, лучше сказать, в двух горизонтах бытия. Удивительная тайна христианской антропологии состоит в том, что она ставит человека (в потенции) выше ангельских существ. По более поздним положениям католической схоластики, ангелы считаются выше человека, но древнее восточное христианство всегда утверждало неизмеримое достоинство и призвание человека. На это указывает архимандрит



Схема 1

Киприан (Керн), «Антропология» которого была защищена в качестве докторской диссертации в Париже (архиман. *Киприан (Керн)*, 1957). Важно понять, что в христианском мировоззрении человек выступает тем узлом, который может соединить воедино все три уровня бытия: материальный мир, ангельский мир духов и даже благодатный мир нетварных божественных энергий (схема №1).

Чтобы завершить понимание «духовной жизни» в религиозном русле, необходимо остановиться на понятии *энергии*, ключевом для православного богословия. Богословски оно впервые было раскрыто и обосновано святителем Григорием Паламой². Понятие божественной энергии антиномично. Это одновременно и Бог, но не Сам в Своем существе, а в Своем отношении к иному (сотворенному) бытию. Бог Сам в Себе – Божественная сущность, трансцендентальная реальность. Однако, благодаря Своим энергиям Бог становится имманентным другим уровням бытия. Он сообщает Себя миру духовному, и Он может сообщать Себя миру материальному. Именно на основе богословия энергий христианство постулирует центральное положение человека в мире. Он является тем самым *проводником*, по которому Божественная энергия из мира духовного может переходить в мир материальный. Таково основное призвание человека. В духовном мире инобытия происходят духовные процессы, имеющие энергетический ха-

² Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, выдвинул учение о нетварном фаворском свете и Божественных энергиях в спорах о духовной практике афонских подвижников-исихастов. Его взгляды были признаны соответствующими Православию на Константинопольских поместных соборах 1346, 1348 гг. и позже.

ракти. В человеке же есть некий центр, который способен *улавливать* животворящую *силу духа* и сообщать ее миру материальному. В богословии он получил название «*образ Божий*» (схема № 2).

Теперь мы приходим к еще одному пониманию термина «духовная жизнь», предлагаемому православной традицией: это *жизнь в сочетании с Божественными энергиями*, в «деятельном Богообщении». На мой взгляд, это положение представляет чрезвычайный интерес для психологии. Оно содержит в себе идею, что внутренний мир человека в потенции характеризуется разомкнутостью по отношению к бесконечности, вечному Смыслу, Истине. Может быть, психология вдохновения и высших психических состояний должна строиться с учетом подобной онтологии? Но об этом чуть ниже.



Схема 2

Антропологическое понимание духовной жизни

Оставим пока христианскую картину мира и попробуем перейти к фактам психической жизни человека. Здесь возникает такой вопрос: что можно назвать «духом» в *чисто психологической картине психической реальности*? Термин «дух» в смысле «индивидуального человеческого духа» пока очень осторожно применяется отечественной психологией. Среди авторитетных работ одной из первых можно назвать учебное пособие В.И.Слободчикова и Е.И.Исаева «Психология человека», в котором есть целая глава, посвященная «психологии духовности» (Слободчиков, Исаев, 1995, т.1, гл.9). Они определяют психологию духовности как «особую форму рационального знания о становлении субъективного духа человека». В этих рамках *духовность* получает определение как специфически человеческое свойство психики, «связанное с открытием самоценного, очевидного и необходимого смысла собственного существования», а духовное бытие – как «высший *способ* личного существования, связанный с освобождением от обыденной жизни, от соблазна влечений, пристрастий и прельщений собственной самости». В подобном ключе определяет дух и духовность и Б.С.Братусь – как универсальность, высшую нравственную способность человека отождествлять себя со всем человечеством, с Универсумом (Братусь, 1995).

Для этих и подобных точек зрения дух представляет собой *высший уровень* индивидуальной психической жизни, можно даже сказать, качественно новый уровень, достигнув которого она (психическая жизнь) обладает особыми, только духовному уровню соответствующими свойствами нравственного порядка. Однако духовная жизнь при этом остается подвидом психической, не занимает новый онтологический горизонт. О том, что свойства духа у этих авторов имеют *не онтологические* характеристики, свидетельствует помещение этих свойств в разряд *приобретаемых*, достигаемых в ходе культурной или же духовно-нравственной практики.

Однако, в работах некоторых отечественных психологов и философов (Лодыженский, 1913; Зеньковский, 1930; Мелехов, 1997) встречается иногда принципиально иной взгляд на дух как на *новый уровень бытия* целостного человеческого существа, качественно *отличный от психики*. Тем самым утверждается, что *дух есть* не просто высшая форма психического, но *сверхпсихическая категория*, имеющая особый онтологический статус. В таком случае может идти речь только о *взаимосвязи* духовной и психической жизни (подобно тому, как в физиологии было выработано понятие психофизиологии). Попробуем рассмотреть, какое место может занимать духовная жизнь при такой антропологической концепции, и возможен ли ее анализ в рамках психологических методологий?

Рассмотрим уровни организации живой материи. Она существует в различных иерархических формах: неживая, живая, психическая, разумная (схема №3).



Схема 3

Что отличает человека от дочеловеческих уровней природы? Мы называем это «духом» или «разумом» («разум» – более привычная категория для советской и постсоветской психологии). *Сознание* как высшая форма психического представляется нам качественным отличием человеческого способа «психического отражения действительности», а основывающееся на этой способности культурно-историческое бытие общества – основной формой существования человечества. Известно, что многие философы еще

в древности отличали разум от ума. В древнегреческой культуре возникло понятие «нус'а» – разума-духа. Дух как Разум является для неоплатоников Первоначалом всего, потому что Он всему придает Порядок. Понятия Разума и Духа соотносимы для всей древнегреческой философии, причем уже классическая дохристианская мысль относит их к Богу. Человек для эллина разумен потому, что его душа несет отпечаток божественной природы или гармонии.

Если перенести характерную для греческой философии категориальную связь между разумностью и духовностью на интересующую нас проблематику, поставив знак равенства между Разумом и Духом (что, собственно, и предлагали В.П.Зинченко и Е.Б.Моргунов³), тогда именно дух, *духовность* будет представлять специфически человеческий способ бытия.

Действительно, все, что в нашей жизни касается «дочеловеческой» деятельности – питание, размножение и т.п. – свойственно всем живым существам. Даже элементы рассудочной деятельности, зачатки «логики» и конструктивного мышления обнаружены у высших млекопитающих. Но все названное, а также эмоции, аффекты, влечения и пр., относится к психическим категориям, то есть принадлежит к *душевной жизни* человека и не составляет онтологически особого, по сравнению с животными, уровня существования. Мы выделяем мир человеческого сознания, человеческих чувств и желаний среди психических явлений у животных только потому, что эти *всеобщие формы психического* наполнены человеческим или *духовным содержанием*. Только потому наше сознание отличается от психики животного, что оно дано себе в самосознании и совести, что наши чувства выстраиваются в отношении Блага и Красоты, наша воля соотносится с Истиной и Добром. Потому-то человек, в отличие от животного, и имеет культуру – язык, нравственность, искусство, что его психическое разомкнуто навстречу качественно иному, онтологически *высшему* способу бытия. Его «индивидуальный дух» привносит в его душевную жизнь интуиции или жажду истины, красоты, добра. Ведь как ни развивай обезьяну, но ее способности будут иметь совсем иной «потолок», чем у человеческого детеныша (см., например, исследования Лодыгиной-Котц). Не особые психические способности составляют ос-

³ С сожалением констатируя, что «проблема духовности была «забыта надолго» (вытеснена из отечественной психологии)», они предлагали подумать, как можно «вписать духовность в психологию, прежде всего в психологию *сознания*, то есть вернуть психологии душу, от которой она упорно бежит, как черт от ладана» (Зинченко, Моргунов, 1994).

нову человеческого способа бытия – культурного, исторического – а сами эти способности на родовом уровне обусловлены, *коренятся* в потоке духовных сил, изливающихся в психику из сферы индивидуального духа.

В психологии и философии (не говоря о богословии и аскетике) есть немало примеров и сознательного, и интуитивного выражения вышеназванной антропологической позиции – выделения духовной жизни в новую онтологическую степень бытия. Так, В.И.Слободчиков и Е.И.Исаев (1995), в противовес прежней логике своих определений, пишут, что «человек духовен в той мере, в какой объективный и абсолютный дух стали его субъективным (индивидуальным) духом». В.П.Зинченко и Е.Б.Моргунов (1994) отмечают, что «игнорирование духа есть причина капитуляции психологии перед явлением свободы, будь то свободная воля, свободное действие или свободная личность». Выделение разумного, культурно-исторического способа человеческого бытия как особой *уровневой* способности человека позволило Л.С.Выготскому разработать новое направление в психологии. А В.В.Зеньковский еще в 1911 году писал о некоей угадываемой им «реальной подоснове индивидуальности» (забегая вперед, скажем, что развитие своих интуиций этот русский ученый нашел в христианской антропологии, в учении об образе Божиим в человеке). Наиболее четко выделил сферу духа в качестве самостоятельной ступени советский психиатр Д.С.Мелехов. Он писал о том, что если в области телесной или душевной жизни мы подчинены строгим закономерностям, то над ними простирается сфера подлинной свободы – царство духа, в котором человек сам определяет себя (Мелехов, 1997). Из представителей западной мысли к такому выводу ближе всего подошли философы-экзистенциалисты и опирающиеся, во многом, на их представления гуманистические психологи (Хьелл, Зиглер, 1997).

Определив понятия «духа» и «духовности», мы имеем возможность решить главную методологическую проблему – обосновать применение психологических категорий к духовной сфере. В свете не-религиозного понимания этих терминов мы выделили две возможных позиции. Если духовность есть высшая способность, особое состояние человеческой психики, то применение категорий психологии является естественным и даже обязательным (подобно тому, как, например, В.Н.Мясищев, строя свою «психологию отношений», использует весь научный аппарат психологии). Если же духовная сфера есть качественно иной горизонт, особый онтологический статус человеческого многоуровневого существования, тогда необходим тщательный анализ правомерности такого понимания и границ его применения. В этом случае требуется выявление *иерархических свойств* психической сферы.

Иерархические свойства психической сферы

Определяя духовную сферу в первом смысле, как высший уровень психического, о духовности и ее проявлениях можно говорить как о высших психических функциях (к этому собственно и пришел Л.С.Выготский, разрабатывая свою теорию ВПФ)⁴. Тогда основная методологическая проблема нашей темы оказывается уже решенной. Любая система научной психологии, даже сугубо материалистическая советская, уже включает духовное измерение. Духовным в любых проявлениях человеческой психики будет то, что делает ее собственно человеческой, в отличие от той сферы биологического и инстинктивного, что также присутствует в человеке. С этой точки зрения, ближе всего можно подойти к духовной сущности человека, рассматривая такие его психические образования, как абстрактное мышление, социальные и нравственные чувства, поисковые или творческие процессы, а в особенности – иерархию мотивов, направленность личности, ценностные ориентации и т.п.

Вставая на вторую позицию в определении духовности и рассматривая ее как особую онтологическую ступень человеческого бытия, мы должны провести тщательный анализ сходства и различия онтологического статуса каждой из ступеней – физического, психического и духовного бытия человека. Основой для их единства является единичность человеческого существа, живущего одновременно в трехуровневом «пространстве» телесного, психического и духовного бытия. Если существует психофизиология как дисциплина, описывающая взаимозависимость разноразличных систем организма (психики и физиологии), то можно предположить и возможность некоей «психопневматики», описывающей взаимосвязь психики и индивидуального духа. Поскольку самосознание, рефлексивная способность являются психическими функциями, постольку речь может идти лишь об отражении в психике ненаблюдаемых процессов духовной жизни. И здесь встает вторая методологическая проблема: а что мы можем понимать под термином «человеческий дух»? Какое содержание может вкладываться в духовную жизнь? Очевидно, для этого необходимо сравнить *различные способы* существования – по психике и по духу.

Начнем со сравнения психического и биологического. Живая природа отличается от неживой качественно особым свойством – жизнью. Жизнь, как особый принцип бытия, несет в себе новое *качество* – *само-*

⁴ «Во время работы Л.С.Выготского, – пишут в уже цитированной работе Зинченко и Моргунов, – понятия культуры и духовности, если не совпадали, то мало отличались одно от другого» (1994, с. 206).

организацию. Вещество в своей структуре только сохраняет то, что ему дано, а жизнь – развивает, она самозадана. Эта самоданность жизни метко вычленяется Максом Шелером в уже упоминавшейся работе «Положение человека в космосе». *Форма* существования жизни живых систем – **организм.** Организм – это как раз то, что сохраняет себя, развивается, и что в размножении преодолевает временность, конечность. В данном описании мы уже можем выделить основные свойства жизни. Главное из них (в отличие от бытия неорганических веществ, от кристаллов, которые хотя и могут расти, но не могут развиваться) это и есть самоданность, или самоорганизация, которая состоит в том, что организм сам в себе несет идею (*энтелехию*) или программу развития. Эта идея развития заключена как в *носителе* в **генофонде** каждой *клетки* – и растительной, и животной. Как раз благодаря генофонду, клетка в состоянии производить копию с самой себя и, тем самым, преодолевать проблему смерти на клеточном уровне. Жизнь – единственная форма бытия материи, которая преодолевает закон энтропии с помощью *принципа наследственности*. В акте наследования выделим две стороны: передача генофонда как идеи, и сообщение **энергии жизни**. Последняя, будучи сама по себе низшей силой (в клетке происходит превращение химической энергии в более высокую – биологическую), позволяет этот генофонд сохранять и давать бытие потомству. «Энергия жизни» – очень важный термин для дальнейшей разработки нашей темы. Клетка, зерно имеют не только генофонд, но и жизненные силы, которые позволяют организму реализоваться в полноте того замысла, который заложен в генофонд.

Итак, мы выделяем наличие четырех моментов в жизни как самоорганизующемся способе бытия: 1) особого носителя – организма, клетки; 2) идеи развития (*энтелехии*), цели, которая запечатлена генетически, но не является еще реальной; 3) энергии жизни как движущей силы, реализующей *энтелехию* и 4) самого осуществления жизненного процесса, развертывания генотипа в фенотипическом развитии отдельного существа или рода в целом, что мы и видим в качестве внешнего проявления жизни.

Психическое есть более высокая, сравнительно с биологическим, иерархическая ступень в развитии живого. Она характеризуется появлением **нервной системы**. Нервная система является *носителем* особого качества живых существ, которое мы называем *психической жизнью* (подобно тому, как клетка – носитель физиологической жизни). Как психический организм, всякое живое существо стремится к переживанию блага. Именно благо запечатлено в качестве цели его психических устремлений. Как генофонд определяет развитие, так психическое устройство

определяет поиск максимально благоприятной среды. Задача реализации этого устремления требует ориентировки в окружающей среде. Эту функцию *ориентации* выполняют как внешние чувства, так и внутренние. Успех ориентации определяется способностью *самоощущения*, реакцией на изменение среды. Это качественно новая способность психической ступени бытия относительно биологической.

Еще дарвинистами обращалось внимание на то, что здесь возникает новый уровень приспособляемости, но при этом оставался в тени тот факт, что эта способность есть также проявление особой *энергетики психической жизни*, в которой происходит «сублимация» физиологической энергии в более высокую – психическую.

Еще одна уровневая характеристика, присущая практически всем животным организмам, – *активность* как результирующая способностей самоощущения и ориентации, *проявление* психического в физическом (что сродни процессу роста как проявлению биологического в химическом). При этом активность особи определяется изнутри, то есть ее состоянием или переживанием. Возникает особый ряд *психической причинности*, сопряженный с физиологией, но не определяемый ею.

Описание психического уровня дано столь абстрактным способом, потому что в сфере психического (или животного) царства природы можно выделить два различных подуровня: 1) инстинктивное (сенситивное) и 2) поведенческое (перцептивное) бытие (*Ланге*, 1916). На примере высших животных мы говорим о новой подступени, основываясь на факте появления у каждой особи *индивидуального опыта*. Накопление индивидуальных различий на основе первоначальной родовой интуиции у животных свидетельствует о их начальной разумной способности – «идеации» (*Ждан*, 1999, с.205). Этим высшие животные отличаются от животных, инстинктивно живущих. Что является *носителем* этой особой способности высших животных? Можно сказать, что это – *индивидуальная память*. Благодаря этому свойству, у высшего существа есть особая способность, которая отсутствует у низших животных, – *переживание* как внутренний, субъективный способ отражения реальности. Переживание себя, выражающееся в *самосохранении*, или самости – это основная интенция, качественно новый способ бытия на данной подступени. У животных можно найти и элементы *самовосприятия* («кокетство» самочек перед самцами или домашних животных перед хозяевами) как результат начатков групповых межиндивидуальных отношений. Активность живого существа на данной подступени обретает *поведенческий* характер. Поведение животных бывает двух родов – целевое и выразительное (выражение переживания). Оба типа поведения способны изменяться под воздействием индивидуально-

го опыта, но в особенности такому изменению или научению подлежит первый тип.

Итак, уже животное может *выражать себя*, а также накапливать свой собственный (можно сказать, предсубъективный) опыт. Здесь автор расходится с понятием субъективности у В.И.Слободчикова и Е.И.Исаева. Они утверждают, что субъективность – свойство сугубо человеческое⁵. Но мы не имеем права отрицать *своеобразие*, которым отличается восприятие каждого отдельного из животных, о чем свидетельствуют индивидуальные формы их поведения. Этот вопрос должен обсуждаться совместно с зоопсихологами. Анализ того общего, что роднит нас с животными, позволил бы, вместе с тем, уточнить, чем мы от них отличаемся.

Подведем итоги сравнения биологического и психического уровней. В отличие от растений, у животных есть самоощущение (переходящее у высших животных в переживание); наличествует поведенческая активность – ориентация (переходящая в поведение). Носителем этих свойств является нервная система (переходящая в дифференцированную систему органов восприятия). Можно предположить, что именно *нервная система* является *органом связи* психического и физического, ибо она способна «улавливать» психические движения, энергии и переводить их на уровень физической активности или саморегуляции. Развитая у высших животных до уровня мозга, она оказывается проводником более высоко развитых психических энергий, устремляющих животных к достижению блага. Устремление к благу *является интелехией психической жизни*. Если для биологического бытия благо – это внешняя цель, которая вписана в генофонд, то у животных данная цель включена во внутреннее самоощущение и завершается у высших животных переживанием самого блага. Оно уже существует в их предсознании как интуиция, предчувствие блага, устремление к нему. Не случайно М.Шелер (1989) говорит о том, что у животных (психических существ) самоданность как принцип жизни – двойная: оно дважды дано самому себе – как самоорганизация и как переживание.

Теперь попробуем выявить, что составляет своеобразие человеческого уровня бытия? Как отмечалось, видоспецифичной для человека можно назвать культурную или духовную сферу жизни. Что составляет ее

⁵ «Субъективность – это исходное начало в человеке, то, что лежит в основе его бытия. Определяющим свойством субъективности выступает способность ассимилировать (осваивать) и превращать явления бытия в факты жизнедеятельности человека... Интегральным способом бытия субъективности выступает сознание» (Слободчиков, Исаев, 1995, с. 74, 77).

основу, фундамент? Согласно классической марксистской парадигме – вторая сигнальная система. Согласно М.Шелеру, рассматривающему положение человека в космосе относительно дочеловеческих ступеней бытия, человек в третий раз дан самому себе – в самосознании. Именно **самосознание**, рефлексия выделяется в виде качественно отличной способности человеческой психики и в отечественной психологии. В.И.Слободчиков, Е.И.Исаев (1995) различают следующие уровни сознания: бытийственное – самосознание – рефлексивное сознание – трансцендентальное сознание. Говоря о промежуточных уровнях этого деления, они подчеркивают: «Здесь впервые возникает «отношение» к самому себе. Рефлексия – специфически человеческая способность, которая позволяет ему (человеку) сделать свою внутреннюю жизнь предметом рассмотрения (анализа и оценки) и практического преобразования». Из западных антропологов здесь можно вспомнить Мартина Бубера (1994), который говорит о том, что три сферы внутреннего опыта человека – мир смыслов, сфера отношений, сфера активности – созидают три основных жизненных отношения, но человек, помимо этих отношений, имеет еще и *отношение к самому себе*. Бубер отмечает, что это человеческое отношение нельзя сопоставлять с первыми тремя, потому что оно не является реально двусторонним отношением. Для того, чтобы оно было реальным, человек должен был бы обладать реальной двойственностью, но у него этого нет. Человек только в своем сознании выстраивает отношение к самому себе. Оттого, что у человека есть особая способность – осознание себя, все его основные способности как живого существа углубляются и преобразуются, приобретают новое качество.

Человеческий способ бытия отличается тем, что свою активность и поведение (категории, свойственные, как мы видели, всем психическим существам) он выражает в форме разумной **деятельности**, которая всегда имеет цель и смысл и должна быть соотносима с устремлением человека к благу. Человек находится в *социальных отношениях* с другими людьми, в состоянии культурного, смыслового общения (когда он не просто сигнализирует о своих состояниях, как животное, но способен включаться во всеобщую культуру). Социальные отношения наполняются для человека нравственным смыслом, понятиями добра и зла, что также неразрывно связано с рефлексивной способностью, позволяющей относиться к другому, как к себе. Способность ориентации также получает на человеческом уровне новые свойства. Ориентацию по отношению к миру смыслов мы, как особую форму, называем *познанием*. Познание, в отличие от ориентации, не ситуативно, а обусловлено духовной категорией всеобщности, Истины.

Какие же из указанных способностей человека можно назвать ключевыми? Что составляет *сущность* человека, кардинальным образом отличающую его от других, дочеловеческих, форм? Ответ на этот вопрос позволит выяснить своеобразие духовной сферы человека.

Основные интенции духовной жизни

Рассматривая проблему сущности человека, необходимо ввести новое методологическое понятие – «*интенция*». Совокупность интенций в качестве духовных свойств и будет составлять специфически человеческий способ бытия, то есть нашу родовую сущность. Поясним эту мысль на примере самосознания, которое считаем одной из таких интенций. Если человек «трижды дан сам себе», и третий уровень данности – самосознание – признается специфически человеческим, то именно в нем заключена *онтологическая основа* человеческой духовности: разума, совести, нравственности, свободы, ответственности, веры, совершенства, творчества. Роль самосознания в человеческом способе бытия неоспорима. Например, основу нравственного поведения составляет совесть, определяемая как нравственное самосознание. Самосознание иногда отождествляют с Я-концепцией, хотя последняя, как нам кажется, гораздо шире⁶. Анализ способности самосознания русским дореволюционным антропологом В.В.Несмеловым (1904-1905) привел его к открытию «духа» как самостоятельной трансцендентной субстанции человеческого существа. Действительно, самосознание является *исходной способностью* человека воспринимать самого себя, в том числе и свой внутренний мир, как объект. По меткому выражению В.В.Зеньковского, это означает сопряженность человека с Абсолютом, потому что в любой момент своего бытия он может возвыситься над собой, посмотреть на себя с *позиции Иного*. Вот это и есть то главное, что мы предлагаем понимать под «интенцией», которую мыслим как фундаментальное сверхсознательное свойство, являющееся условием, задатком для формирования специфических человеческих способностей в психической сфере. Такому взгляду могут быть противопоставлены некоторые современные исследования в психологии, где доказывается, что самосознание – результат *социализации* младенца, и что оно развивается из первоначального нерасчлененного «Мы» (см., например, *Мухина*, 1998). При этом упускается из вида, что, хотя любая

⁶ К.Роджерс определял «Я-концепцию» (Self-concept) как «организованный, последовательный *концептуальный* гештальт, составленный из восприятия свойств «Я», взаимоотношений «Я» с другими людьми и с различными аспектами жизни, а также ценностей, связанных с этими восприятиями» (*Роджерс*, 1989, с. 28).

человеческая способность, а тем более самосознание, развивается на основе взаимодействия с человеческой культурой и обусловлено этим взаимодействием, она не является *только его порождением*. Совокупность специфически человеческих способностей (разумность, самосознание, свобода и т.д.) предполагает заданные **интенции** онтологического порядка, которые лишь *актуализируются* или воплощаются в психофизиологии социальной средой и культурным развитием. Символической иллюстрацией здесь может служить следующая аналогия: духовная интенция – Отец, социокультурная среда – Мать, психическая способность – Дитя. Как отрицание значения социокультурной среды, так и отрицание онтологической заданности интенций, являются идеологическими крайностями, от которых немало уже пострадала психологическая наука, и которые, к счастью, начинают уже преодолеваться отечественными психологами. Так, например, в книге Н.И.Непомнящей «Становление личности ребенка, 6-7 лет» обращает на себя внимание замечание, что личность ребенка не формируется, а *раскрывается* в ходе изучаемых процессов (Непомнящая, 1992, с.7), что соответствует нашему определению интенции.

Дальнейшая задача сводится к поиску этих интенций и их соотношению со сферой психической жизни человека. Самосознание является, очевидно, лишь первой такой интенцией духовной жизни. Второй можно считать **свободу**. У многих мыслителей понятие «свободы» оказывается ключевым для понимания духовности. Проблема психологического смыслонаполнения этого термина – одна из излюбленных тем в дискуссиях разных школ. В ее решении представлен весь спектр мнений – от «иллюзии свободы в силу несознаваемости мотивов» (Симонов, Еришов, 1984, с.69) до полного волюнтаризма в духе антропософии или педагогики Вентцеля. Мы будем говорить о «свободе» как о свойстве «*самопричинности*» или *самообусловленности* человека на трех уровнях его бытия: физическом, психическом и духовном⁷. Если на уровне физического бытия речь идет о свободе и культуре поведения, на уровне психического – о саморегуляции и самовоспитании, то об уровне духовного бытия, о духовном самоопределении нередко забывают. Основательным, в решении этой проблемы, представляется подход И.А.Ильина (1996). По его мысли, «тело человека несвободно, оно находится в пространстве и во времени, среди множества других тел и вещей. Все это делает тело чело-

⁷ Глубокое исследование этой проблемы в свое время было осуществлено В.В.Зеньковским в его диссертационном исследовании «Проблема психической причинности» (Киев, 1915), выполненном под руководством Г.И.Челпанова.

века несвободным в движении, подчиненным законам вещественной природы, смертным. Человек может не знать об этих законах или забыть о их действии, но освободиться от них он не может. Не свободна и душа человека. Прежде всего, душа связана таинственным образом с телом и обусловлена его здоровой жизнью; далее, она связана законами времени и последовательности. Она связана также и своим внутренним устройством, которого сама она не создает и нарушить не может, законами сознания и бессознательного, силой инстинкта и влечения, законами мышления, воображения, чувства и воли. Душа не творит эти законы, а подчиняется им и не в ее власти изменять их по собственному произволению. Но духу человека свобода доступна, ему подобает свобода, ибо дух есть сила самоопределения к лучшему. Он имеет дар вывести себя внутренне из любого жизненного содержания, противопоставить его себе, оценить его, избрать его или отвергнуть. Дух есть сила, которая имеет дар усиливать себя и преодолевать в себе то, что отвергается. Дух имеет силу и власть создавать формы и законы своего бытия, творить себя и способы своей жизни».

Отметим определение духа как *«силы самоопределения к лучшему»*. В нем присутствует как динамическая его характеристика, так и конституирующее начало свободы, а также содержательная характеристика совершенства. Близко к этой позиции подошел своим путем А. Маслоу (*Хьелл, Зиглер, 1997, с.494*), определяя иерархию мотивов как ключевое образование в развитии личности, и в ней – мотив самоактуализации, ведущий к вершинам человеческого потенциала. Сопряжение высших способностей человека и свободы выражает глубинную интуицию самосознания, когда мы ощущаем нас самих как авторов собственных поступков и судьбы, что соотносится с ощущением ответственности. Чувства несвободы, как и безответственности, не только снижают нравственный уровень человека, но нередко приводят к психозам или психотическим состояниям. Интересно отметить, что византийская традиция противопоставляет понятия «самости» как себялюбия и «самовластия» («самосушия»), придавая первому значение источника греховных страстей, а второму – значение высшего духовного состояния цельности и «послупливости» человеческого существа Высшему началу. В.В.Зеньковский как психолог, историк философии справедливо отмечает, что владение собой на психофизическом уровне еще не означает совершенства, что зло и, потому, несвобода возможны на самых высших ступенях духовной жизни (*Зеньковский, 1930, с.97*). Именно в этом ключе видится решение сложнейшей дилеммы «свободы» в споре персонализма и имперсонализма. По вышеприведенному замечанию В.И.Слободчикова и Е.И.Исаева, че-

ловека оказывается духовен по мере причастия своей духовной интенции свободы Абсолютному Духу. В достижении этого со-причастия, сопряжения духа с Духом, и состоит, очевидно, онтологическая *ответственность* человека, всеобщий смысл жизни. Теперь можно уточнить, что второй интенцией человеческого духа является интенция *свободы-ответственности*.

Как уже отмечалось, вышележащие уровни бытия объемлют, вбирают в себя нижележащие. Духовное содержание меняет даже само функционирование у человека общеживотных психических способностей. Интересна попытка найти чисто психическое выражение духовной интенции свободы. В динамическо-функциональных концепциях личности (см., например, *Платонов*, 1979; *Зинченко*, *Моргунов*, 1994; работы Г.Олпорта и А.Маслоу) специфически человеческими являются такие высшие личностные образования, как иерархия мотивов, направленность, ценностные ориентации. Действительно, если у высших животных может спонтанно возникать своя «иерархия мотивов», то только человек (причем зрелый человек) может отдать себе отчет в сложившейся у него иерархии и внутренним напряжением поменять ее. Это подтверждается социальной и психотерапевтической практикой, а также рядом теоретических работ. Например, Б.И.Додонов отмечает, что наряду с традиционным путем формирования мотивов – от низшего к высшим, существует и другой путь, который начинается с принятия высшей нравственной ценности (*Додонов*, 1978, с.12-18). Эту позицию подтверждают западные персонологи Г.Олпорт (его «собственная функциональная автономия») и А.Маслоу (его «метапотребности» и особенности иерархии мотивов творческой личности). При этом самосознание оказывается необходимой предпосылкой собственно человеческого способа бытия, творческого пути развития личности.

Интенция самосознания оказывается настолько тесно связанной с интенцией свободы, что их можно, скорее, представить в виде двух сторон одного явления, скажем, единого *духовного бытия*. С.Л.Рубинштейн (1946) был очень близок к тому, чтобы наметить *психофизиологический механизм свободы* – принятия свободного, ответственного решения. Рассматривая волевой акт в ситуации борьбы мотивов, он обнаруживает в нем явление *краткой задержки*. Волевой акт оказывается «расцеплен» с непосредственными мотивами-причинами. Очевидно, подобным образом на психофизиологическом уровне дается возможность осуществить психический акт усмотрения своей «духовной воли» (по терминологии И.А.Ильина) и ответственно-свободного избрания.

Следующей интенцией духа можно назвать *Разум*. Кроме рассмотренного выше различения разума и ума, остановимся кратко еще на одной стороне вопроса. Согласно историко-философскому анализу, предпринятому В.В.Зеньковским в его работе «Основы христианской философии» (1994), познание представляет собой «функцию общечеловеческого единства», потому что основной критерий познания – объективность – предполагает всеобщность и обязательность Истины. Не случайно кризис западной философии, ее впадение в субъективизм привели к устранению самой философской категории «Истины», а потом и «Нормы». В этом свете, духовная интенция «разумности» представляется нам как способность *приобщения к общечеловеческим смыслам*. Иными словами, это способность человека быть *универсальным*, то есть, постигать нечто вне себя, большее себя. Такой взгляд на разумную способность – как способность «приобщения» Абсолютному – содержит в себе интересные перспективы. Филологический анализ древних языков подтверждает эту интуицию, так как древнейшее значение корня слова «знание», как в восточных языках, так и в праславянском, – «соединение», «по-я-тие», да и библейский образ «вкушения плода познания» говорит сам за себя.

На универсальность как особенность человеческого способа существования психологи давно обратили внимание. Для С.Л.Рубинштейна эта проблема была стержнем творческого развития. Не случайно к концу своего творческого пути он пересмотрел свою первую онтологически-антропологическую установку «субъект-объект» («Бытие и сознание»), придя к идеям универсальности человека и человекообразности Вселенной («Человек и мир») (см. об этом подробнее в статье А.С.Арсеньева (1994)). Позднейшая точка зрения этого крупнейшего методолога психологии заключается в том, что человек *един* с окружающим его бытием, их отношения не субъект-объектные, но целостные, мы бы сказали «организмические». Весь мир, данный человеку в его психическом опыте, может быть «освоен» этой способностью. Следовательно, третью интенцию человеческого духа можно назвать *интенцией универсальности-постижения*, рассматривая ее проявление на психическом уровне в отношении трех сфер – предметного мира, мира людей и внутреннего мира рефлексивного восприятия.

Универсальная интенция человеческого духа в отношении мира объектов, предметной действительности, раскрывается на уровне его психической жизни как познавательная способность. Другими словами, это есть уникальная способность улавливать «идею», смысл, назначение предмета, явления природы или культуры. В отношении внутреннего мира другого человека рассматриваемая интенция становится «отношенчес-

кой способностью», начиная с эмпатии и заканчивая высшими проявлениями преданности и любви. Последнее понимание развито в работах Н.И.Непомнящей, которая выделяет в системе «отношенческих» образований, во-первых, отношение «Я-Другой», во-вторых, способность «быть Другим» (то есть сочувствовать, ставить себя на место Другого), «оставаясь Собой» (то есть *сочетать* свой интерес и интерес другого) (Непомнящая, 1992).

Но самое интересное – рассмотреть интенцию универсальности-достижения и вытекающую из нее психическую функцию познания в отношении самого себя. В виду того, что духовные глубины могут раскрыться человеку в актах самопознания, именно в этом направлении может решиться и третий методологический вопрос нашей темы – каково доступное для психологического анализа содержание духовной жизни?

Наброски психологической концепции духовной жизни

Обратим внимание на два находящиеся во взаимном противоречии факта: с одной стороны, субъективность и ограниченность самовосприятия, с другой – интуиция внутренней самобесконечности. Во-первых, человек обнаруживает внутри себя только то, к чему готов он сам, что он готов воспринять и принять. Поверхностный человек, не имеющий цельности внутреннего мира, сформированного мировоззрения, не осознающий своих мотивов, даже не испытывает интереса к себе (типичный юнговский экстраверт). Не осознавая глубины своего внутреннего мира, такой человек объясняет *свои* поступки исключительно внешними обстоятельствами, *оправдывает* себя. Существует немало исследований, посвященных таинственному процессу «принятия вины» (напр., Бубер, 1994). Оказывается, этот акт требует «пересмотра себя», признания в себе глубинных процессов, не замеченных ранее поверхностным самоощущением. Поэтому признание вины часто становится вехой совершенствования человека (эта тема глубоко раскрывается в творчестве Ф.М.Достоевского). Не случайно христианские подвижники, достигшие высочайших ступеней нравственного совершенства, ощущали себя виновными за все зло в мире (см., напр., *архимандрит Софроний*, 1995). Вот небольшой пример. Известно, что человек в сновидении может сделать то, чего никогда не делал в действительности. Духовная практика Православия свидетельствует о том, что сновидения лишь *обнаруживают* то, что зашло в душу, и борьба с грехом идет до тех пор, пока он не будет изгнан из глубины души, «из сердца» (Попов, 1903). Введение понятия «сердца» в число категорий психологии изменяет представление о внутрен-



Схема 4

ней жизни человека. Она перестает быть «плоскостной». Может быть, персонологические конструкты западной психологии отражают специфику самовосприятия человека европейской цивилизации, а потому ложатся на нашу почву лишь по мере нашей европеизации?

Во-вторых, зрелый человек обнаруживает внутри себя бесконечность, неисчерпаемость. Если попытаться выразить это в схеме рефлексивного пространства, то внутренний мир человека будет организован из нескольких рефлексивных уровней, слоев (см. схему №4). Разделяя мир «психических содержаний», доступных самонаблюдению, на три сферы – образов-понятий, эмоций-чувств и желаний-мотивов, – мы обнаруживаем две закономерности: все большее затруднение при их наблюдении по мере углубления в себя, а также все большую нерасчленимость, взаимослияние этих сфер. Если на поверхностном уровне, где наш внутренний мир целиком подвержен влиянию впечатлений, потоку жизни, мы ясно различаем свои мысли, эмоции и желания, то в следующем за ними слое уже иначе: не каждый человек видит и оценивает собственные взгляды, чувства и намерения. Сама их формулировка уже требует некоторого внутреннего напряжения. А ведь за взглядами может стоять целое мировоззрение, за чувствами и намерениями – система ценностей, предпочтений, «направленность» личности. На самой же глубине рефлексивного слоя мы обнаруживаем целостные многоплановые образования, источники самодвижения личности для всех трех вышеназванных сфер: идеалы, святости, личностные смыслы и жизненную позицию. Важно отме-

тять, что они, будучи как бы «маяками» личностного развития, «экстремумами» или «пределами» стремления к бесконечности и совершенству, далеко не всегда подотчетны поверхностному слою самосознания. Иногда человек мучительно ищет и вдруг «открывает» свой идеал. Ощущение «открытия», Откровения является общераспространенным в данной области высших духовных ориентиров.

Можно предположить, что озарение, в особенности творческое и еще более жизненно-смысловое, есть акт усмотрения в сознании того, что уже было в глубине сознания, но еще не стало для него явным, – *акт психического приобщения к духовной своей основе*. Постоянное ощущение этой глубины, собственной непостижимости и бесконечности, и дает человеку внутреннюю опору, оптимизм, веру и способность находить в себе все новые силы. Наоборот, ощущение своей конечности, узости, ограниченности лишает человека перспективы и внутренней крепости, самой способности надеяться. Не случайно Ф.Е.Василюк, разрабатывая «психологию переживания», пишет о «пространственных» аналогиях смыслового поиска личности, когда для изживания кризиса она должна «подняться» над прежней ситуацией, выйти в новое смысловое «пространство» (Василюк, 1989).

Категория, необходимая для выражения интуиции собственного глубинного пространства, уже была сформулирована в отечественной философии и психологии – это «*сверхсознание*» (Лодыженский, 1913), названное так в противоположность инстинктивно-аффективному «*подсознанию*». В отличие от «сверх-Я» (З.Фрейд), здесь имеется в виду не «диктат культурных норм», а глубоко личностная сторона жизни человека, сущностный и интимнейший исток его собственного становления, развития. Ясно, что говорить на языке научно-экспериментальной психологии о содержании принципиально ненаблюдаемой области невозможно. Но, подобно тому, как выделяется сегодня промежуточная сфера психофизиологии, смежная с областью телесной и психической жизни (являющаяся, возможно, «вместилищем» подсознательных психических энергий и животных влече-



Схема 5

ний), так же можно выделить *сферу духовно-психической жизни*, смежную с сознанием и сверхсознанием человека. Согласно этому, мы выделяем в целостном бытии человека пять уровней (см. схему №5), в котором духовно-психическая жизнь занимает четвертую ступень. Ее уровневое своеобразие состоит в том, что присущие ей акты и состояния почти не открыты свету самосознания, являясь, тем не менее, определяющими для него. Ее содержание составляют ценностно-смысловые реалии. Если феноменология сверхсознательной сферы (сферы «чистого духа»), описанная в работах У.Джеймса, С.Л.Франка, епископа Луки Войно-Ясенецкого, М.Н.Лодыженского, оказывается связанной с экзотическими состояниями, видениями и Откровениями, то акты духовно-психического порядка могут стать, и нередко становятся, предметом психологического изучения.

Среди постигаемых человеческим духом законов есть один, раскрывающийся нам как *жизненная задача*. В.В.Зеньковский в работе «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии» (1930/1993) ставит одну ключевую для психологии проблему: чем определяются акты нашей свободы? По результатам его исследований и размышлений, в человеке обнаруживается *«расхождение эмпирического и глубинного Я»* (там же, с.124). Оказывается, наша глубина и внутренняя свобода состоят в том, что «эмпирическое Я», под которым подразумевается непосредственное рефлектирующее самоощущение, не способно определять нашу духовную сферу. Иначе говоря, самосознание не может прямо вмешиваться в сверхсознательную глубину, лишь «глубинное Я» оказывается подлинным субъектом нашей эволюции, жизненного творчества, ценностных устремлений и смысловых поисков, в нем зреют все повороты нашей внутренней жизни⁸, им, как «интегралом», определяется линия личностного становления.

Уровневое своеобразие духовной сферы состоит в том, что в ней человек оказывается максимально *открытой системой*, ибо дух – область синергии, взаимовлияния и взаимопроникновения. Заразительность идеологем, влияние общественного мнения, глубина воздействия высоконравственных поступков – примеры того, как легко личностно-духовное становится всеобщим. Можно также предположить, что наслед-

⁸ Система психолого-педагогических воззрений В.В.Зеньковского особенно интересна тем, что позволяет объяснить возрастную периодизацию психического развития ребенка с точки зрения созревания его духа, обосновывая существенную необходимость нравственно-смыслового взаимодействия взрослого и ребенка в педагогике (Лихачев, 1995).

ственными являются не только психические задатки, но и родовой дух. Тогда распространенные поверья о «родовой судьбе» или «семейном роке» оказываются отнюдь не беспочвенными фантазиями. Именно такое интуитивное восприятие духа заключено в библейском выражении о кончине человека: «и приложился к народу своему». О том, что наше предположение не случайно, свидетельствуют и методы геополитики, нередко использующей насаждение чуждого идеала или мировоззрения, религиозное и идеологическое диссидентство, с целью расчленения того или иного народа. «Народ» как понятие оказывается здесь не просто неким внешним социальным образованием, а единым *духовным организмом*, несущим общие смысловые энергии. «Клеткой» такого духовного «организма» можно было бы назвать семью, обладающую ценностно-смысловой устремленностью, формирующую духовные установки личности. Подлинным субъектом воспитания оказывается тогда духовная общность, спаянная единым духовным устремлением, будь то семья, дом, род на ранних этапах развития ребенка, или школьная, студенческая семья – на последующих. В определенной степени сформировавшийся человек избирает себе духовную среду по закону «духовного сродства» – входит в то общество, в котором интуитивно угадывает импонирующие его духу установки и ценности. Таким образом, мы подходим к проблеме личностной позиции.

Определение личности в логике синергической парадигмы

В ходе нашего рассуждения мы уже перешли к новой, духовно-ориентированной методологии психологической науки, и перед нами, естественным образом, встают новые методологические проблемы. Наиболее принципиальным вопросом является определение «человеческой личности». Разработка и обоснование его должны быть предметом специальных исследований, мы же только наметим направление поиска.

Человек, в отличие от животных, обладает личностным бытием как одной из онтологических характеристик своего бытия. Если животные существуют, обладая лишь своей природой, своим способом существования, то человек способен возвыситься над собственной природой, не только увидеть и оценить себя со стороны, но даже изменить способ своего существования. Впервые представление о личностном характере бытия человека сформировалось в христианском учении. Христианская антропология постулирует личностное бытие как данность в догмате Троичности Личного Бога, разделяя понятия Личности и Божества, Ипостаси

(Личности) и Усии (Сущности). В понятие человеческой природы при этом включается не только телесное начало в совокупности всех его вариативных свойств, но и душевное, и даже духовное.

В предварительном порядке мы определяем личность как способность самотрансценденции, залог свободы и самоопределения, универсальности и бесконечности. Личностный способ бытия является не просто «дополнительной» характеристикой, но уровневым отличием, обуславливающим превосходство человека над прочими живыми существами. В этом смысле, человек имеет иной статус своей онтологии – он есть существо личностное, то есть разумное, самосознающее, способное к самотрансценденции.

Другой принципиальной особенностью личностного бытия является его открытость, диалогичность (Бубер, 1994). Человек как личность раскрыт в онтологическом диалоге навстречу Духу, Вечности, самому Абсолютному бытию. Теперь очевидно, что это свойство присуще человеку благодаря духовной основе личностного бытия, принципиальной открытости духовной сферы. Личность есть преимущественно духовная категория, почему и столь трудно найти общезначимое ее определение на психологическом уровне. Фундаментальность личностного бытия, глубина свободы самоопределения как духовной интенции настолько превосходят поверхностные и даже интимные психические процессы, что психологи теряются в выражении этой всеобщей интуиции. Мы старались показать, что без психологии духовности не построить общезначимой теории личности.

С открытостью духовной сферы тесно связана также такая важная характеристика личностного бытия, как *уникальность*. Личность уникальна не в силу своего своеобразия, а, наоборот, ее своеобразие есть следствие ее онтологически данной уникальности. Настоящий, глубинный межличностный контакт возможен при наличии духовного центра у каждого из собеседников. При этом для личности нет никакой необходимости в самоутверждении, в оригинальности – она всегда самоценна и уникальна, по причине самой своей внутренней свободы и бесконечности. Человеку только надо постичь собственную глубину.

Перспективным для психологии представляется нам богословское определение личности, данное в трудах крупнейшего православного философа В.Н.Лосского. «Человеческая личность, – пишет он в «Очерке мистического богословия Восточной церкви», – не часть существа человеческого, подобно тому как Лица Пресвятой Троицы – не части существа Божественного... Это различие природы и личности в человеке ... трудно уловимо. ... То, что мы обычно называем «личности», «личное», обо-

значает скорее «индивиды», «индивидуальное». Мы привыкли считать эти выражения – личность и индивид – почти что синонимами... Однако, в известном смысле, индивид и личность имеют противоположное значение; индивид означает извечное смешение личности с элементами, принадлежащими общей (у всех людей имеющейся, – А.Л.) природе, тогда как личность, напротив, означает то, что от природы отлично... То, что делает человека «им самим», – неопределимо, потому что в его природе нет ничего такого, что относилось бы собственно к личности, всегда единственной, несравнимой и «бесподобной». Человек, определяемый своей природой, действующий в силу своих природных свойств, в силу своего «характера» – наименее «личен». Он утверждает себя как индивид, собственник собственной своей природы, которую он противопоставляет природам других как свое «я», – и это и есть смешение личности и природы. Это смешение обозначается в аскетической литературе Восточной Церкви особым термином... по-русски – «самость», причем истинный смысл этого термина слово «эгоизм» не передает. ... Однако понятие личности предполагает свободу по отношению к природе, личность – свободна от своей природы, она своей природой не определяется» (Лосский, 2003, с. 201-202).

Что может наполнить подобным смыслом категорию «личность» в психологии? Введение категории «личность» в новом значении потребует методологического изменения настолько кардинального, что этого невозможно сделать в отдельной работе. По мысли С.С.Хоружего (1990), мы стоим перед началом построения новой философии, новой картины мира, иной парадигмы – «синэргийной», которая меняет статический, субстанциональный подход на динамический.

Под этим углом зрения «личность» – фундаментальная динамическая характеристика человека, точнее, выражение динамического, *энергетического* способа его бытия. Иными словами, личность не есть качество, приобретаемое на определенной ступени психической жизни, но фундаментальная категория, выражающая *способ* собственно человеческого образа бытия; она есть *носитель интенций личностного* (чтобы не сказать «индивидуального») *духа*, центр энергетической активности.

Мы приходим к новой **психодинамической модели**. Если предположить, что существуют некие одномодульные многоуровневые энергии, которые могут быть восприняты живым существом на возможном для него уровне, то вся многоуровневая картина бытия объединяется этим потоком энергий. Тогда различие уровней онтологии (неживое, живое, разумное) оказывается не абсолютным, не окончательным, а только определяющим уровень энергетического восприятия. Эта догадка не является

новшеством для христианской картины мира, в которой утверждается единство мира в благодатных энергиях Сына Божия, «Имже вся быша» (Которым все было сотворено).

Понятие «*энергии*», фундаментальное в христианской антропологии, оказывается новой и важной категорией для построения психологии духовной жизни. Более того, энергичная характеристика становится ключевой для выявления специфики жизни как таковой. Всякое *существо*, в отличие от вещи, имеет энергичный характер бытия, то есть имеет изнутри исходящую активность. На уровне развитых форм психической жизни (высшие животные и человек) эта энергия обеспечивает целевое (телеологическое) воплощение бытийственных потенций.

В чем состоит энергичная особенность человека? Есть разные энергии – физическая, химическая, психическая, духовно-смысловая. Хотя они и выстраиваются в определенную иерархию, в христианской картине мира все эти энергии едины. Их общий источник – Божественный Логос. Однако энергия человеческая принципиально отличается от энергии животного – она является энергией *направляемой*, не спонтанной, а разумной. Как отмечалось выше, в человеке мы обнаруживаем новую уровневую способность – разумного самоопределения, которую теперь можно определить как эйдетическое регулирование имеющегося в наличии «энергичного образа». В энергичной парадигме православия способность ориентировать энергию называется *личностной волей*. Человек выбирает (на сверхсознательном уровне, теперь скажем мы), чем вдохновляется его воля, – либо Божией волей, либо волей безбожной – волей самости. Происходит избрание человеком своего бытия. Сорентировав свой внутренний мир устремленным к Богу, человек выступает уже в качестве со-творца, призванного к со-работничеству (по-гречески, это и есть коренное значение термина «синергия») с Богом. Есть и еще одно энергичное отличие человека от животного: человек не только способен разумно управлять своими энергиями, но, что еще важнее, *определять основной уровень своих энергий* – жить ли ему на уровне животных инстинктов и страстей, в какой бы облагороженной форме они ни выступали, или же принимать участие в духовном созидании. Итак, сфера самосознания есть *управление энергией психической*, а *личностное самоопределение*, избрание жизненной позиции (подчас мучительное, длящееся всю жизнь и завершающееся, может быть, в последние минуты этой жизни) – «управление» своей духовной энергией. «Управление» взято в кавычки, потому что точнее здесь было бы выразиться иначе. Если учесть открытость сверхсознательной сферы, то правильнее говорить о причастии, приобщении личности объективно существующей сфере Высших духов-

ных смыслов. В терминологии восточно-христианской традиции для этого есть выражение «облагодатствование», просвещение Божественной благодатью.

При переходе к человеческому уровню энергийная характеристика приобретает еще одно новое измерение – *духовно-синергийное* или личностное, то есть способность сочетания многих личностей в едином образе энергийного бытия (что в христианстве соответствует способности личностного соединения с энергиями Личностей Божественных).

Интуиции сверхэмпирического, надприродного начала личности всегда присутствовали в психологии, особенно в отечественной. Л.С.Выготский в своей работе «История развития высших психических функций» отмечает, что «личность есть понятие социальное, она охватывает надприродное, историческое в человеке... Она не врожденна, но возникает (мы бы сказали – реализуется, раскрывается, выступает в эмпирический план – А.Л.) в результате культурного развития, поэтому «личность» есть понятие историческое. Она охватывает единство поведения, которое отличается признаком *овладения*. В этом смысле коррелятом личности (мы бы сказали, степени проявленности личностного начала – АЛ.) будет отношение примитивных и высших реакций...» (Выготский, 1982, т.3, с.315).

Синергийное понимание личности преобразует методологию исследования высших психических функций, которые наиболее близки к личностному ядру духовной жизни. М.М.Бахтин в своих литературоведческих трудах фиксировал два предела в научной методологии: «вещь» и «личность». Чем ближе к личностному пределу, тем неприменимы становятся формализующие методы объективной науки. Личность характеризуется духовностью, свободой, поэтому установка на овладение ею (хотя бы и в познании) – противоположна. Критерием постижения личности у Бахтина становится не точность познания, а «*глубина проникновения*». Проникнуть во внутренний мир личности посредством «безучастного нейтрального анализа» невозможно, лишь общение человека с человеком может способствовать его свободному раскрытию. Методом познания духа человеческого Бахтин выдвигает *диалог*, «спрашивание и беседу», а это всегда – творческий акт. Диалогический метод, внимательное, обоюдозначимое собеседование оказываются главными инструментами познания личности как ее понимания.

* * *

В ходе нашего исследования мы наметили решение поставленной проблемы – возможно ли описание духовно-нравственной жизни в кате-

гориях психологии? Наиболее перспективным нам представляется подход, при котором духовность понимается иначе, чем просто культурно-исторический способ существования человека, и вместе с тем иначе, чем сфера узко-религиозных интересов, отношений и сознания. Духовная жизнь связана с глубинными личностными процессами, протекающими на границе сознания и сверхсознания, и требуются немалые внутренние усилия и нравственная чистота для того, чтобы они открылись внутреннему взору. Мы стремились показать перспективы освоения и применения в психологии той традиции описания внутренней жизни, которая сформировалась в русле аскетики и мистики Православия. Сфера духа может быть представлена как самостоятельная онтологическая ступень бытия многоуровневого целостного человеческого существа. В силу этой цельности, духовная жизнь, в ее интенциях, оказывает преобразующее влияние на все нижележащие уровни человеческого бытия, определяя его психическую и физическую специфичность. Здесь заложены новые методологические подходы к решению многих проблем психологии – не от элементарного к производному, а от высшего (целостного) к низшему (частному). Подобного рода попытку уже предпринял В.В.Зеньковский (1930/1993), предложив периодизацию развития ребенка на основе духовных фаз становления личности.

Необходима тщательная разработка синэргийно-личностной парадигмы, имеющей иные методологические принципы, чем современный субстанционально-статический подход, оперирующий с константными сущностями. Думается, что такой подход позволит подвести онтологические основания под многие этические категории и явления, обогатив описание сокровенных процессов нравственного самоопределения и личностного выбора. Основанием для такого оптимизма являются: 1) выявление особых закономерностей духовной сферы – ее открытости-синэргийности, ненаблюдаемости для поверхностного самосознания, принципиальной свободы; 2) различение двух типов (способов) существования – природного (по необходимости, индивидуальности) и личностного (по духовно обоснованной свободе); 3) опора на психодинамическую модель.

В итоге намечается многоуровневая система онтологических (бытийственных) характеристик человека, которая может быть соотнесена с категориями психологии. Мы имеем, прежде всего, триаду: *Данное бытие* (как источник потенциалов) – *Энергия* (как сила, реализующая потенциалы) – *Осуществление* (как актуализация потенциалов). «Данное бытие» раскрывается в сфере метафизического анализа, – взгляды на него материалистов, спиритуалистов и теистов различны. «Осуществление» есть развертывающийся в нашей реальности процесс воплощения духовно-нрав-

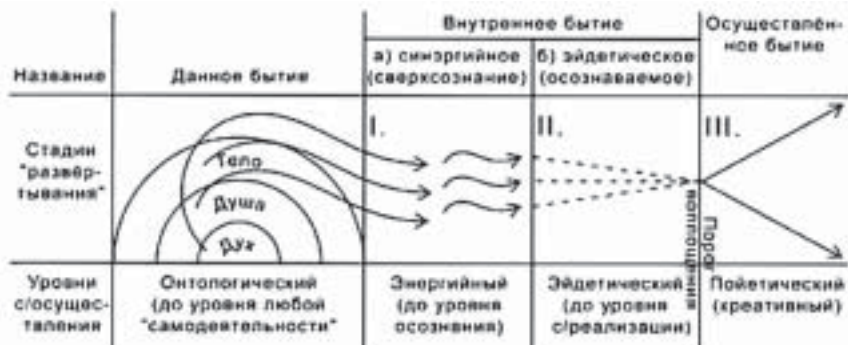


Схема 6

ственных ориентаций, процесс борьбы высшего и низшего начал в отдельном человеке и добра и зла в человечестве и духовном мире в целом. Характеристика «осуществления», благодаря духовно-разумной способности человека приобретает характер воплощения эйдоса, идеала, то есть становится креативным (или пойетическим, в греческой терминологии), творческим выявлением человеческих потенциалов, личностным регулированием реализации энергий (схема 6).

Обобщая вышесказанное, назовем *пять* специфически человеческих, взаимосвязанных, онтологических категорий: 1) телесно-душевно-духовного бытия; 2) трансцендентности личностного бытия (то, что дано); 3) синэргийности; 4) эйдетической саморегуляции (что составляет *внутреннее бытие* человека) и 5) пойетивной способности-потребности (*осуществление, раскрытие* вовне внутренней жизни человека через творчество).

ЛИТЕРАТУРА

- Арсеньев А.С. Размышления о работе С.Л.Рубинштейна «Человек и Мир» // Вопросы философии. № 5. 1994.
- Бубер М. Проблема человека. – М., 1994.
- Василюк Ф.Е. Психология переживания. – М., 1989.
- Выготский Л.С. Собр. соч. в 6 т. – М., 1982-1984.
- Додонов Б.И. Эмоция как ценность. – М., 1978.
- Ждан А.Н. История психологии. – М., 1999.
- Зеньковский В.В. Принцип индивидуальности в психологии и педагогике. – М., 1911.

Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – Париж, 1930 (перезд. М., 1993).

Зеньковский В.В. Основы христианской философии. – М., 1994.

Зинченко В.П., Моргунов Е.Б. Человек развивающийся. – М., 1994.

Зоопсихология. Уч. Пособие. – М., 1998.

Ильин И.А. Творческая идея нашего будущего. – Новосибирск, 1996.

Киприан (Керн), архимандрит. Антропология святителя Григория Паламы. – Париж, 1957.

Ланге Н.Н. Психический мир. – Одесса, 1916.

Лихачев А.Е. Система православной педагогики в трудах В.В.Зеньковского, диссертация на соискание степени кандидата богословия. – Троице-Сергиева Лавра, 1995.

Лодыженский М.Н. Мистическая трилогия. Т.1. Сверхсознание. – СПб., 1913.

Лосский В.Н. Догматическое богословие. – М., 1993.

Лука (Воино-Ясенецкий), архиепископ. Дух, душа, тело. – М., 1994.

Мелехов Д.Е. Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни. – М., 1997.

Мухина В.С. Близнецы. – М., 1998.

Начала христианской психологии. Под. Ред. Б.С.Братуся. – М., 1995.

Непомнящая Н.И. Становление личности ребенка. 6-7 лет. – М., 1992.

Несмелов В.В. Наука о человеке. – Казань, 1904-1905.

Попов С.П. Понятие «сердца» в аскетике и мистике Православной Церкви. – СПб., 1903.

Роджерс К. Развитие Я-концепции. – М., 1989.

Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. – М., 1946.

Симонов П.В., Еришов П.М. Темперамент. Характер. Личность. – М., 1984.

Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Психология человека. Т.1. Введение в психологию субъективности. – М., 1995.

Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть. – Эссекс, 1985.

Тихомиров Л.А. Религиозно-философский смысл истории. – М., 1996.

Филарет (Дроздов), свт. Пространный катехизис Православной церкви. – СПб., 1903.

Хоружий С.С. Диптих безмолвия. – М., 1990.

Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности. – СПб., 1997.

Шелер М. Положение человека в космосе. // Проблема человека в западной философии. – М., 1989.