ПРИНЦИП АНТРОПОЛОГИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ ПСИХОЛОГИИ И ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Л.Ф. Шеховцова

Выраженная ориентация на позитивизм и естественные науки была характерна для мировой и отечественной психологии на протяжении 100 лет — с конца XIX до конца XX в. Методы и результаты этих эмпирических исследований дали психологии много, однако целый ряд проблем остается нерешенным.

Методологический анализ теоретических проблем современной психологии показывает, что материалистическое решение ряда психологических проблем часто оказывается несостоятельным: психология, оставаясь в традиционных рамках позитивизма и не предпринимая попыток раскрытия сущности феномена «человек», оказывается в теоретическом тупике (следовательно, и в экспериментальном).

Отсутствие в современной психологии методологической базы, способной дифференцировать/классифицировать мировоззрения (онтоаксиологический) плюрализм, порождает новые психотехники и методы психотерапевтической помощи, которые строятся на синкретическом смешении традиции, оккультизме, использовании эзотерического знания.

Психология, прежде всего, — *это наука о душе*.

Чтобы понять это краткое определение, надо разобраться, что же такое «душа» и чем «наука» или научное знание отличается от других видов знания.

Краткий историко-философский экскурс о понятии «душа», предпринятый Е.Т. Смирновой, показывает, что понятие «душа» до возникновения науки, существовало во всех культурах, хотя и имело различные наименования[1]. До XVI в. психические явления обозначались термином «душа» и были предметом философии. Наиболее ясное и осознанное представление этого понятия сложилось у европейских народов под влиянием христианства. До появления науки душа в философско-богословском знании трактовалась как основа живого существа, имеющая тонкую эфироподобную субстанцию, антитеза телу и материи, связанная с божественным духовным миром и бессмертная. Сознание понималось как синоним духа (атрибут божества в человеке). Превращение психологии как отрасли знания о душе в науку произошло в эпоху Реформации. Начиная с конца Средних веков и до Нового времени произошел отрыв науки от теологии. Рационализм превратился в единственную господствующую форму науки. Эпоха Возрождения создала новую концепцию человека, который стоял в центре мира, в отличие от концепции европейского Средневековья, где в центре мира находился Бог. В новом мировоззрении в центре оказалась идея причинности и это повлекло механистическое понимание духовно-психических функций человека, которое далее в XIX в. стало в психологии основой экспериментального подхода. С открытием лаборатории В. Вундта в 1879 г. знание о душе отделилось от философии в отдельную отрасль науки с собственным экспериментальным инструментарием и математическими методами. Одновременно с выделением психологии из философии произошло разделение и внутри психологии на две науки — естественнонаучную и «понимающую», или описательную и теологическую (философскую), психологию. Оба эти направления психологии существовали параллельно, и хотя экспериментальное направление до 50-х гг. XX в. развивалось более активно, в настоящее время вследствие этого слишком узкого и прагматичного подхода к человеку в современной психологии назрел кризис и можно прогнозировать далее приоритет духовного направления.

После отрыва психологии от религии (в русле общего отрыва науки от теологии) сохранилась ветвь, представители которой не хотели исследовать человека строго научным способом и которые полагали, что замена понятия «*душа*» другим — *психикой* — приводит к выхолащиванию представлении о человеке.

---

[1] См.: *Смирнова Е.Т.* Введение в религиозную психологию. М., 2003.

С точки зрения материалистической парадигмы человек является продуктом социально-биологической детерминации, в рамках которой исчерпывающе описывается его поведение. Основатели гуманистической психологии, представляющей материалистическую традицию в психологии, сегодня Т. Олпорт, А. Маслоу, Э. Фромм, Ш. Бюлер, Р. Мэй, — будучи психотерапевтами-практиками, отвечая за психическое здоровье общества, не могли остаться в стороне от размышлений о природе и сущности человека, о причинах эпидемий хронического невроза и суицида в современном обществе. А. Маслоу, разработавший категорию «самоактуализации», не смог объяснить, оставаясь в рамках гуманистической теории, противоречия реализации высших бытийных потребностей человека в Истине, Справедливости, Любви, Красоте до того, как удовлетворены его низшие базовые потребности. Это противоречие неразрешимо, если представлять человека только как социально-биологическое существо.

Реализация человеком своих высших бытийных потребностей в Истине, Творчестве, Красоте часто вопреки биологическим и социальным потребностям, выводит человека за границы детерминизма и плохо объясняется в рамках гуманистически-материалистической парадигмы. Вопрос о природе истинного «Я» человека в гуманистической психологии остался открытым. Развитое человеческое существо мотивируется ценностями, выходящими за пределы его социально-биологического «Я», человек «прорастает в иномирное бытие»[2].

С точки зрения В. Франкла, мотивация самореализации — это ослабление напряжения, вызванного разрывом между тем, чем человек является и тем, чем ему следовало бы стать, разрывом между существованием и сущностью, бытием и смыслом (1990)[3]. Занимаясь на протяжении десятилетий проблемой суицида, В. Франкл установил, что причиной ухода из жизни чаще всего является потеря смысла жизни. Отсутствием смысла жизни Франкл объясняет 100% случаев наркомании, 90% — алкоголизма. Будучи не в состоянии объяснить эти факты в рамках материалистической психологии, он шагнул за ее пределы и обрел в философии категорию «духа», «нуса», которую ввел в описание природы человека.

Человек не свободен от условий биологической и социальной природы, но свободен всегда им противостоять — всегда сохраняет свободу выбора своего к ним отношения. В этой его свободе, по мнению В. Франкла, открывается его духовное, «ноэтическое» измерение, где помещены смыслы существования. Самоактуализация приносит человеку счастье и удовлетворение, если является осуществлением смысла. Полная актуализация человека предполагает и его самореализацию на духовном уровне. Человек — это больше чем психика, человек — это дух. К такому выводу вслед за философами-экзистенциалистами приходит и В. Франкл[4]. Таким образом, представители гуманистической, материалистической парадигмы, занимаясь «истинной наукой», приходят к утверждению существования духовного начала.

В русле идеалистической философской мысли — другой философской парадигмы — в качестве природы человека всегда рассматривалась духовная субстанция, которая объединяет в единое целое изменяющиеся психические состояния, находясь «вне», «позади» психической феноменологии. Так, К. Ясперс, размышляя о сущности, экзистенции человека, представляет ее как первоначало человека, из которого он мыслит и действует[5].

Согласно представителям «понимающей» или описательной психологии, в частности В. Штерна, внутри человека существует активное целеполагающее начало, организующее и объединяющее все свойства и функции личности в независимое индивидуальное целое. По мнению Штерна, сущность человека — его отношение к Богу; именно в отношениях с Богом происходит духовное возрождение индивидуальности — единства многообразного[6]. Э. Шпрангер же определял путь развития личности как ряд духовных превращений, направленных на реализацию идеальной духовной структуры, телеологически определяющей реальную душевную структуру[7].

---

[2] См.: *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию. М., 1990.

[3] См.: *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., 1990.

[4] См. там же.

[5] *Jaspers K.* Philosophie. Bd. I–II. Berlin, 1932; Bd. III. Berlin, 1956.

[6] *Stern W.* Die differentielle Psychologie. Leipzig, 1921.

[7] См.: *Шпрангер Э.* Два вида психологии // Хрестоматия по истории психологии. М., 1980.

У русских религиозных философов и идеалистических психологов психика отождествлялась с душой и рассматривалась как «деятельная нематериальная субстанция, сознающая себя» (Л.М. Лопатин)[8], «вневременная субстанция» (Н.Я. Грот)[9], «душа есть во плоти действительный дух и простая, невещественная, бессмертная» (А. Галич)[10].

У В. Джеймса есть понятие естественной личности, которая состоит из элементов образующих физическую личность, социальную личность и духовную. Для духовной личности характерно стремление к духовному прогрессу: умственному, нравственному и искуплению греха[11].

Один из основателей философской антропологии, М. Шелер, сущность человека определяет внеестественным, вневременным принципом, который обозначается как «дух»[12]. Личность связана с духом и есть форма проявления последнего; в сознании человек как бы выходит за пределы самого себя, занимает позицию над ситуацией.

Таким образом, вне материалистической парадигмы представления об индивидуальности человека часто соотносятся с сущностью, экзистенцией, которая представлена духом.

Выбор «картины мира» — в какую «картину мира» делает свой вклад та или иная научная концепция — это выбор системы ценностей, мировоззренческой парадигмы, того «угла зрения», под которым будет происходить интерпретация полученной фактологии, содержательное наполнение понятий «душа», «психика», «человек».

Теоретические представления о сути человека содержались в рамках материалистической, идеалистической, дуалистической или религиозной парадигм. Так как научный позитивизм, как правило, отождествлялся с материалистической философской парадигмой, то в сознание нескольких поколений советских людей настоятельно внедрялся тезис о несовместимости науки и религии, исключаемости научного познания и веры в Бога.

Опровержением этого «якобы» конфликта между верой и знанием, а на самом деле идеологического штампа, являются свидетельства верующих ученых, создавших основы современной науки — Кеплера, Ньютона, Декарта, Эйнштейна, Томсона, которые утверждали, что занятия истинной наукой с необходимостью приведут к вере в Бога; также и М.В. Ломоносов утверждал, что наука и религия «суть родные сестры». Мысли об определенной «стадиальности» человеческого познания высказывали и многие ученые-естественники, например, В. Гейзенберг: «Первый глоток из сосуда естественных наук порождает атеизм, но на дне сосуда ожидает нас Бог»[13].

Ему вторит астроном Гершель: «Чем более раздвигается область науки, тем более является доказательств существования Вечного Творческого и Всемогущего Разума»[14].

Ученый физиолог и патолог Клод Бернар говорит: «Как бы далеко не ушла опытная наука вперед в прогрессивном ходе своего развития и как бы не были велики ее успехи и открытия, она никогда не в состоянии, не переступая собственных границ, ответить о первичной причине всего, о происхождении материи жизни и о конечной судьбе вселенной и человека. Пытаясь ответить на эти вопросы, я вступаю в область метафизики и перестаю быть натуралистом, исследующим природу и познающим истину при помощи наблюдения, мнения и взгляды мои в этом случае уже не имеют за себя авторитетности точного и положительного значения, так как здесь я уже нахожусь вне сферы компетентности физических и физиологических наук»[15].

Итак, виднейшие представители различных научных отраслей, размышляя о природе опытного знания, приходили к пониманию его ограниченности. Так, в 2000 г. К. Вальверде пишет, что невиданный прогресс естественных наук привел к тому, что, когда настоящие ученые подходят к пределу

---

[8] См.: *Ломатин Л.М.* Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Вопросы философии и психологии. 1896. Т. XXXII.

[9] См.: *Грот Н.Я.* Понятие души и психической энергии в психологии // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 2, 4.

[10] См.: *Галич А.* Картина человека // Русская религиозная антропология. Т. 1. Сергиев Посад [Москва], 1997.

[11] См.: *Джемс В.* Психология. М., 1991.

[12] *Scheler M.* Philosophische Weltanschaung: Gesammelte Werke. B. 9. Bern, 1976.

[13] *Гейзенберг В.* Физика и философия: части и целое. М., 1989.

[14] Доказательства существования Бога на примере порядка во Вселенной. Новозыбков, 1993.

[15] Там же.

знания, они начинают заниматься философией и даже теологией[16].

Полнота знания о человеке, истинность представлений о нем только возрастает, если рассматривать такой сложный феномен, как «человек» с разных точек зрения. Два направления в психологии — экспериментальный и описательный — базировались на разных типах мировоззрений, ценностей, «картин мира» и соответственно применяли разные методы изучения человека и помощи ему.

Вряд ли можно утверждать, что эти два направления исключают друг друга или противоречат друг другу. Скорее между ними отношения взаимодополнительности: «Объективное» знание, «добытое» экспериментальной психологией, дополненное описанием опыта «субъективных» переживаний, в том числе и мистических, религиозных* дает более полную картину человека. В частности, по представлениям экзистенциалистов человек только тогда человек, когда выходит за пределы себя, когда он способен к самопревосхождению (В. Франкл)[17].

Освоение опыта других систем познания, не вписывающихся в традиционную психологическую парадигму, не должно считаться уходом из научной психологии — другие пути познания человека также имеют ценность в описании психического считает А.А. Гостев, а поэтому и неслучайно, что «В последние десятилетия наблюдается сближение и взаимодействие научных и религиозных подходов в области психологии и психотерапевтической практики»[18] — пишет Е.Т. Смирнова.

Если почти 90% населения, по данным Всероссийского опроса РОМИР, в той или иной степени религиозны, то соответственно она полагает, что этот процент распространяется и на представителей науки. Проблемы христианской психологии и психотерапии обсуждались уже на многих конференциях, в том числе и на III психологическом съезде[19].

Об этой тенденции свидетельствует также широкий круг публикаций по психологии религии, религиозной психологии, духовной, христианской психологии и психотерапии, появившихся за последние 10–15 лет[20]. Многие из этих публикаций носят конфессиональный характер.

Итак, если позитивистская экспериментальная психология изучает и описывает в человеке психическую феноменологию (что можно символизировать горизонтально), то религиозно-философское знание предлагает то или иное понимание сути, природы и места человека в общей картине мира (символически — вертикаль). Полнота понимания и знания человека возможна, как нам представляется, только в области пересечения этих ветвей.

Разработка критериев полноты и истинности знания человека — это гносеологическая задача. Но поскольку онтогносеологическая проблема — это узловая проблема всей психологии, как подчеркивал С.Л. Рубинштейн, то другая половина этой проблемы — онтология — требует соответственно решения задачи нахождения онтической целостности человека[21].

Полнота знания человека должна, вероятно, изоморфно отражать целостность его бытия. Не-

---

[16] См.: *Вальверде К.* Философская антропология. М., 2000.

* Описание религиозных переживаний является предметом психологии религии – см., например: *Джеймс В.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993.

[17] *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., 1990; *Гостев А.А.* Психология вторичного образа (субъект, феноменология, функции): Дисс. ... д-ра психол. СПб., 2001.

[18] *Смирнова Е.Т.* Введение в религиозную психологию. М., 2003.

[19] См.: Психология и христианство: путь интеграции (Москва, 7–9 сентября 1995); Христианство: путь интеграции (СПб., 10–13 мая 1997) – см. одноименные сб. тезисов; Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций // Материалы Покровских педагогических чтений (12–14 октября 2000). СПб., 2001; Взаимодействие науки, философии и религии на рубеже тысячелетий: прошлое, настоящее и будущее: Материалы XII Международного конгресса. СПб., 2002; Духовные и социальные проблемы современной России в свете православия: Материалы научно-практической конференции. СПб., 2002; Психологическая служба системы образования: Материалы к Международной конференции. Вып. 7. СПб., 2003.

[20] См.: Начала христианской психологии. М., 1996; *Нечипоров Б.* Введение в христианскую психологию. М., 1994; *Михайлов Г.* Наша душа: Антология психической реальности. СПб., 1998; *Гурьев Н.Д.* Страсти и их воплощение в болезнях. М., 2002; *Зенько Ю.М.* Психология и религия. СПб., 2002; *Шеховцова Л.Ф.* Интеграция научного и религиозного знания в концепции целостного человека. СПб., 2003; Московский психотерапевтический журнал. 2003. № 3 (Спецвыпуск по христианской психологии).

[21] *Рубинштейн С.Л.* Бытие и сознание. М., 1957.

обходимость постановки проблемы целостности человека в психологии осознавалась давно. Уже с конца XIX в. некоторых психологов стало беспокоить отсутствие в психологии целостного взгляда на человека. В конце XX в. А.Г. Асмолов сформулировал мысль, что для современной психологии характерно «бегство в функции»: человек рассыпался «на множество функций, процессов, диспозиций, аспектов, явлений, отношений, реакций»[22]. Б.С. Братусь также предостерегает современных психологов от подмены человека его психологическими орудиями — подсознанием, характером, личностью, которые «снимаются» другими инстанциями психики. Братусь призывает изучать человека, а не его «инструменты»[23].

На протяжении истории психологии имелись попытки решить проблему целостности в разных психологических школах. Гештальтисты пытались решить ее на уровне восприятия, гуманистические психологи рассматривали целостность шире — в личностном контексте. К сожалению, конструктивной разработки категория «целостность» в гуманистической психологии так и не получила. В отечественной психологии проблема целостности человека поднималась в трудах В М. Бехтерева, Б.Г. Ананьева, В.С. Мерлина, Б.С. Братуся, В.И. Слободчикова, Е.И. Исаева.

В.М. Бехтерев в программе объективной психологии предложил методологию теоретического синтеза разнообразных знаний о человеке и комплексного исследования[24]. Через связь поведения с мозгом и организмом объективная психология, по мысли Бехтерева, смыкается с естествознанием, а через связь с условиями жизни личности в обществе — с социальными, гуманитарными науками. Н.А. Логинова, анализируя историю становления комплексного подхода в психологии, свидетельствует, что в свете современных представлений, труд В.М. Бехтерева может рассматриваться как ранний опыт построения человекознания и поиска места личности в мировом процессе, поиска места человека во взаимосвязи явлений действительности[25].

Идея всестороннего изучения человека разрабатывалась учеником В.М. Бехтерева — Б.Г. Ананьевым. Идея целостности человека явилась системообразующей в его концепции и обусловила ее антропологизм[26].

Результаты комплексных исследований человека, предпринятых научной школой Б.Г. Ананьева, показали, что человек — это целостная система, где «все связано со всем».

В 1969 г. Б.Г. Ананьев показал возможность и необходимость интеграции знаний о человеке в систему человекознания, и психология в этом процессе синтеза, по его мнению, должна была выполнить центрообразующую функцию, стать орудием связи между всеми средствами познания человека. Эту новую дисциплину он предлагал назвать «синтетическим человекознанием»[27]. Подобную мысль о «ключевом» положении психологии в системе наук высказывал и Ж. Пиаже[28]. В течение последующего тридцатилетия в психологии в работах разных авторов так или иначе осуществлялись попытки интеграции знаний о человеке из разных наук. Так, дифференцировались такие отрасли знания, как психогенетика, психофизиология, психофизика, психофармакология, психосоматика, медицинская психология, педагогическая психология, эргономика, социальная психология и др. Но, как свидетельствуют названия возникших новых наук, наиболее интенсивно синтезировались психологические знания о человеке со знаниями о биологической природе человека или возникали прикладные направления.

Методологическая рефлексия современного состояния психологии и размышления о сущности и природе человека привели сегодня многих психологов, как мы это показали выше, к пониманию

---

[22] *Асмолов А.Г.* Психология личности. М., 1990.

[23] *Братусь Б.С.* К проблеме человека в психологии // Вопросы психологии. 1997. № 5.

[24] *Бехтерев В.М.* Общие основы рефлексологии человека. М.; Л., 1928.

[25] *Логинова Н.А.* Становление комплексного подхода в психологических школах В.М. Бехтерева и Б.Г. Ананьева: Дисс. ... д-ра психол. Л., 1990.

[26] *Ананьев Б.Г.* Человек как предмет познания. Л., 1969.

[27] См. там же.

[28] См.: *Пиаже Ж.* Психология, междисциплинарные связи и система наук // Материалы XVIII Международного психологического конгресса. М., 1966.

того, что «духовность есть самая глубинная суть человека как родового существа»[29]. Такое понимание сути человека побуждает сегодня психологию к более интенсивному синтезу с гуманитарными науками, которые содержат знания о человеческом духе и его продуктах, а также стимулирует интерес к религиозным учениям, где дух человека всегда рассматривался как центральное ядро учения. Если согласиться с представлениями М. Шелера о том, что интеллект, эмоции, обучение — это только поверхностные человеческие функции, феноменальное проявление сущности человека[30], то весьма точным покажется высказывание Б.С. Братуся, что «психическое» — интеллект, личность — должно стать инструментом для достижения человеческой сути и богословие в таком случае не препятствие, а условие научных разработок[31]. В этом контексте важной представляется мысль С.А. Черняевой о том, что антропологический принцип, сформулированный Б.Г. Ананьевым и воплощенный в его комплексных исследованиях, выражал сожаление Бориса Герасимовича об ограничении современной ему антропологии своего предмета проблемами антропогенеза, расогенеза и конституции человека[32]. Антропологический принцип, отражающий целостность телесно-психических проявлений, реализовывался в философской и богословской антропологии, оставаясь, к сожалению, высказанному С.А. Черняевой, «невостребованным и даже неизвестным современной психологии»[33].

Философская антропология и религиозные учения как раз занимались традиционно построением целостного представления о человеке. М. Шелер, который первый утвердил философскую антропологию в качестве самостоятельной дисциплины, подразумевал под ней «фундаментальную науку о сущности и сущностной структуре человека, о его отношении с другими природными царствами... и основанием всех вещей; о его метафизическом первоначале, а также о физическом, психическом и духовном начале в мире; о тех силах, которые движут человеком и движутся им; об основных направлениях и законах его... развития...»[34].

Предметом же эмпирической психологии, по его мнению, являются поверхностные человеческие функции, подсознание, рефлексы, обучаемость, интеллект, эмоциональная сфера и т.д.

В психологической литературе неоднократно высказывалась мысль о возможности обогащения психологии представлениями о человеке, имеющимися в христианском учении[35], а А. Позов полагал, что основные положения древнецерковной антропологии могут послужить «стимулом к развитию научной психологии, до сих пор не имеющей точных и определенных концептов»; могут дать для психологии «оптическую и метафизическую основу, которой в ней не хватает»[36]. Одной из теоретических задач современной психологии является соотношение терминологии и понятий в научном и религиозном подходах к человеку. Разработка концептуального аппарата новой области знаний, возникающей на стыке разных дисциплин, требует скрупулезнейшего и взвешенного анализа смыслов понятий и терминов, употребляемых в интегрируемых дисциплинах, особенно если за сходством терминологии скрываются разные концептуальные контексты и «картины мира».

Попытка такого сравнительного анализа основных категорий и понятий психологии и христианской антропологии уже предпринималась[37]. Попытка осуществить в первых приближенных контурах полноту «синтетического человеко-

[29] *Слободчиков В.И., Исаев Е.И.* Психология человека. М., 1995. С. 15

[30] *Scheler M.* Philosophische Weltanschaung: Gesammelte Werke. B. 9. Bern, 1976. S. 120.

[31] *Братусь Б.С.* К проблеме человека в психологии // Вопросы психологии. 1997. № 5.

[32] См.: *Черняева С.А.* Психология личности и христианская антропология // Вестник Санкт-Петербургского ун-та. Сер. 6. 2003. Вып. 3.

[33] Там же.

[34] *Scheler M.* Op. sit.

[35] См.: Начала христианской психологии. М., 1996; *Флоренская Т.А.* Диалог в практической психологии. М., 1996; *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М., 1998

[36] *Позов А.* Основы древне-церковной антропологии. Мадрид, 1965.

[37] См.: *Шеховцова Л.Ф.* Сравнительный анализ концепции человека в современной психологии и христианской антропологии. СПб., 2000; *Она же.* Концепция целостного развития человека в современной психологии и христианской антропологии: Дисс. ... д-ра психол. 2002.

знания» (Б.Г. Ананьев)[38] представлена в «психологической антропологии» В.И. Слободчикова и Е.И. Исаева[39].

Так как антропологизм в наибольшей степени присущ концепции Б.Г. Ананьева, развивающего традиции ленинградской научной школы, то представляется особенно интересным соотнести именно эту научную концепцию с антропологией, представленной в христианском учении. Категория «индивидуальности», предложенная Б.Г. Ананьевым в его теории индивидуальности, явилась как раз выражением принципа антропологизма. «Индивидуальность» в теории Б.Г. Ананьева — это целостная, многоуровневая система взаимосвязей свойств человека как «индивида», «субъекта деятельности» и «личности». Подсистемы множеств этих свойств — «индивида» (биологических, психофизиологических), «субъекта деятельности» (психических процессов, реализующих деятельность в поведение), «личности» (отношений и ценностей) и образуют неповторимую уникальную человеческую индивидуальность[40].

Полнота человека в теории индивидуальности была представлена наиболее широко по сравнению с другими позитивистскими психологическими теориями, но «духовное измерение», о котором открыто заговорил в позитивистской науке В. Франкл, в ней отсутствовало[41].

В христианской антропологии человек представлен тоже «системно», как тримерия «тела-души-духа»[42]. Цель жизни человека по христианскому учению — спасение, исцеление, обретение потерянной после грехопадения целостности тримерии и души, в частности. Греческий корень в слове «спасение» означает «целое». Эта целостность человека внешне представлена ТЕЛОМ (цело) или «сомой» (в переводе с греческого).

Сопоставляя структуры «индивидуальности» и «тримерии» можно обнаружить как определенное их сходство, так и то, чего нет в позитивистской психологии.

1. Хотя наибольшее сходство теории индивидуальности и христианской антропологии наблюдается в описании структур биологических свойств — «индивида» и «тела» соответственно, но и здесь можно заметить разницу в подходах к решению существующих проблем.

До недавнего времени в советской психологии проходили жаркие научные дискуссии о примате биологического или социального начала в развитии психики и детерминации поведения человека. Подобный угол рассмотрения взаимодействия телесного субстрата мозга и психической, душевной жизни, с точки зрения первичности духа или материи, психики или сомы, социального или биологического в христианском учении о человеке выглядит надуманным и искусственным.

Еще Григорий Нисский, в определенном смысле предвидя будущие научные дискуссии о психофизической проблеме, в VI в. писал: «При сотворении каждой части не появилось одно раньше другого — ни душа раньше тела, ни наоборот, — чтобы человек не пришел в разногласие с самим собой, разделяемый временным различием. Ведь по апостольскому наставлению, природа наша умопостигаема двоякой: человека видимого и сокровенного»[43].

В человеке, созданном по Образу Троицы, христианское учение усматривает чудесное устроение неслиянности и нераздельности телесных и душевно-духовных свойств тримерии. Мозг здесь является материальным центром всей тримерии и представителем души и духа в эмпирическом мире — он является телесно-рефлекторным исполнительным органом духа[44].

Архимандрит Борис писал, что душевная жизнь осуществляется при помощи мозга, но свой источник и свое подлинное бытие имеет вне мозга. Идеальное бытие души становится реальным через триаду тела. Душа проникает тело, как дух проникает душу. Тело есть обитель души, как душа есть обитель духа. Внутреннее действует во внешнем как его двигатель[45].

---

[38] См.: *Ананьев Б.Г.* Человек как предмет познания. Л., 1969.

[39] См.: *Слободчиков В.И., Исаев Е.И.* Психология человека. М., 1995.

[40] См.: *Ананьев Б.Г.* Человек как предмет познания. Л., 1969.

[41] См.: *Франкл В.* Человек в поисках смысла.

[42] См.: *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996.

[43] *Григорий Нисский, св.* Об устроении человека. СПб., 1995. С. 93.

[44] См.: *Позов А.* Основы древне-церковной антропологии. Мадрид, 1965.

[45] См.: *Борис, архим.* О невозможности чисто физиологического объяснения душевной жизни человека. Харьков, 1890.

В позитивистском сознании телу, с одной стороны, придано сверхценное значение, когда в иерархии ценностей утверждается сверхценность здоровья. Смыслом существования человека в этом случае объявляется адаптация к среде обитания, а психика в этом случае выступает только как условие или «инструмент» лучшей адаптации, как «средство» для удовлетворения телесных потребностей, которые соответственно становятся самыми важными для человека. С другой стороны, тело — ничто, бренно, оно исчезает без следа со смертью человека.

С точки зрения христианской антропологии подобная позиция — это крайняя степень извращения человеческой природы. По Замыслу Творца высшим в человеческой тримерии до грехопадения являлся дух, который управлял душой и телом, и соответственно главными и самыми важными были духовные потребности. Телу же, выполнявшему низшую, «служебную» функцию в тримерии, была «уготована» в то же время высокая «участь» — воскресение и преображения для жизни вечной. Подобное диаметрально противоположное отношение к «телу» в позитивизме и христианстве предрасполагает к разному образу жизни.

Человек, не стремящийся нацелить свою искаженную природу и реализующий себя в основном на уровне телесных потребностей, не проявляет свою подлинную истинную сущность, ибо по Замыслу Творца он прежде всего существо духовное и целостное и активность его, или на языке современной психологии самореализация, должна состояться на духовном и на душевном и на телесном уровнях тримерии.

Искусственное «усечение» тримерии в позитивистском сознании и существование человека без Бога на уровне реализации телесно-душевных потребностей порождает множество психосоматических нарушений и заболеваний как результата блокирования человеческой сущности. Если лечение болезней тела осуществляется на физическом уровне, без выхода на более высокий — духовный уровень регуляции жизни, то попытки решить «проблему» здоровья оказываются, как правило, в круге бесплодных усилий дурной бесконечности. Это хорошо иллюстрируют закономерности физиологических систем — устранение нарушений гомеостатической регуляции эффективно только с более высокого уровня регуляции системы.

Психосоматическая медицина показывает взаимосвязь сомы и психики, высвечивая роль отрицательных эмоций, психической травмы в происхождении соматических заболеваний, но не показывает влияния греха, как преступления нравственных заповедей или ненахождение истинного смысла жизни — это, собственно, и есть высший, духовный уровень регуляции жизни — происхождение соматического заболевания как результата «нарушения» на этом уровне ею не рассматривается.

Итак, взгляд на биологическую структуру свойств человека (индивида в системе «индивидуальность») с точки зрения христианского учения позволяет приблизиться к более адекватному осмыслению целостности феномена «человек» и увидеть решение существующих в этой области проблем в ином ключе.

2. Другим компонентом человеческой тримерии по христианскому учению является душа. Термин «душа» в христианской антропологии очень многозначен: жизненное начало, жизнь, психика, вечное благо, живое существо, бестелесное, невидимое, бессмертное, свободное, разумное, сотворенное, действующее посредством тела через чувства. Второй структурой в теории индивидуальности является субъект деятельности — проекция человека на совокупность психических процессов. Между этими структурами также можно усмотреть определенное сходство. Душа, по учению святых отцов, трехчастна. Триада души состоит из разумной, чувствительной и вожделевательной, т.е. из ума — чувства и воли.

В совокупности психических процессов, реализующих деятельность и поведение человека, также выделяются процессы, выполняющие функцию ориентации — «ума», выполняющие оценочную функцию — «эмоции, чувства», и регулирующую функцию — «волю».

Хотя в современной психологии и является теоретически ясным, что все свойства человека взаимосвязаны, тем не менее в экспериментальных исследованиях целостный акт как неделимый квант психического, фактически никогда не становится предметом анализа. Святые же отцы все время подчеркивали целостность душевных проявлений. Так, Исаак Сирин утверждал, что познавательная, эмоциональная и деятельная силы и способности человека — суть лишь разные стороны одной и той же силы души, которая проявляет себя в разных

отношениях различно, причем выступает яснее и рельефнее то одна, то другая, то третья, но в каждой из них присутствуют непременно и две другие[46]. «Водителем» или «организатором» целостности может выступать любой психический процесс, который в зависимости от ситуации или личности начинает выполнять функцию объединения.

«Слово» Бога было действующим — это была не только мысль, но мысль одновременно и действующая — «мыследействие», «Словом» Бог сотворил мир.

Человек, сотворенный по Образу Божьему, до грехопадения был тоже целостным существом. После грехопадения его душа разделилась на части: «ум», «чувство», «воля», которые стали единоборствовать друг с другом, нарушая заданную гармонию.

В душе соответственно есть стремления [потребности. — *Л.Ш.*] «знать», «наслаждаться», «действовать». И более того, святоотеческим учением предложены высшие цели (заданы критерии уровней развития) для каждого «стремления». Стремление «знать» успокаивается светом истины — внутренним свидетельством о Боге. Стремление «наслаждаться» — чувством красоты, созерцанием Божественной Красоты. Стремление «действовать» — почивает в силе добра — укреплении воли в борьбе со злом[47]. В современной психологии не только не разработаны подобные критерии высшего уровня развития интеллекта, эмоциональной сферы, воли, но подобные задачи даже не ставятся.

Целостность души по святоотеческому учению проявляется в связи частей души и, в частности во включенности ума в чувственную реальность.

Умная сущность сочетается с чувственной силой нашей природы, писал св. Григорий Нисский[48]. «Чувство — то, что пересылает уму представления о видовом бытии ... чувство — средство перехода ума к бытию умопостигаемому», — говорил Максим Исповедник[49].

С одной стороны, чувства связаны с умом, а с другой стороны, по мнению Святых Отцов, душа соединяется с телесным естеством посредством чувств. Очевидна двойственность употребления понятия «чувства» у святых отцов, которая присутствует и в современной психологии: с одной стороны, мы говорим об «органах чувств» и чувственном познании, а с другой — о динамике чувственной жизни как эмоциональных состояниях. И эта двойственность термина «чувство», вероятно, «неслучайна». В естественном состоянии целостности человека до грехопадения[2*] — «понимать — чувствовать — действовать» было единым актом. Не «остатки» ли этой целостности то, что познавая внешнюю среду через сенсорные каналы (органы чувств), современный человек сразу же ее оценивает (хотя бы по параметру «угрозы — безопасности») тем самым как-то к ней «относится», т.е. «чувствует» ее. Исследования в области сенсорики показали, что всякое ощущение сопровождается эмоциональным фоном, «окрашено» в эмоциональные тона. И даже понятие сенсорного порога сегодня заменено понятием «пороговая зона», ибо в новейших исследованиях показано, что именно эмоциональное состояние человека в значительной степени смещает порог, «размывает» линию в пространство.

Эта целостность психического акта изоморфно отражена в нейрофизиологических данных картины функционирования мозга.

Таким образом, «знание — ощущение» — оно же «чувство», определяемое чувствительностью, реактивностью, — оно же «реакция» (или ее отсутствие при волевом подавлении) являет целостный акт, неделимый квант психической феноменологии. «Ум», «чувство» и «воля» в этом психическом кванте неслиянны и нераздельны. И то, что «душа соединяется с телом посредством чувства» — т.е. психическая регуляция телесных, соматических функций осуществляется через эмоциональную сферу, — это и есть, вероятно, раскрытие того «механизма» как дух являет себя в материальном мире, «приводит в действие» физическое тело человека.

Эта целостность всякого психического акта в нераздельности и в то же время неслиянности психических составляющих интеллектуального, эмоционального и волевого процессов имеет свой аналог и в строении и функционировании мозга.

---

[46] См.: *Исаак Сирин, св.* Слова подвижнические. М., 1993.

[47] См.: Феофан (Авсенев), архим. Из записок по психологии. Киев, 1869.

[48] См.: *Григорий Нисский, св.* Об устроении человека. СПб., 1995.

[49] *Максим Исповедник, прп.* Творения. Кн. 1. М., 1993. С. 178.

[2*] Состояние современного человека в христианском учении рассматривается как нижеестественное, падшее.

Таким ообразом, душа, психика не только нераздельно слита с телом, но и разделенность ее на «ум-чувство-волю» весьма условна — психический акт целостен.

Существующие в христианской антропологии представления раскрывают не только принцип целостности тримерии человека, но и специфический «вклад» каждого компонента триады души в процесс одухотворения, исцеления человека.

Душевная, психическая феноменология человека — это проекция онтологического процесса его общения с Богом. Наличие духовной вертикали упорядочивает психическую жизнь, являет тот стержень, который не позволяет человеку согнуться в хаосе средовых воздействий, наполняет жизнь смыслом и помогает открыть свое предназначение. Как писали святые отцы, чувство — это незаменимый «помощник» и «союзник» разума в деле осуществления человеком его богоподобного предназначения. Чувства и эмоции сообщают душе ту напряженность энергии, тот неослабный подъем духовной силы, писал С.М. Зарин, которые обеспечивают ей непрерывное возрастание в добродетели и стойкость в борьбе со злом[50]. Вспомним, что под разумом святые отцы понимали руководство нравственной жизнью. «Желательная» сторона души по природе подчинена разумной, но у падшего человека часто оказывается ей противоположна. Господство разумной способности над желательной возможно при посредстве силы «тимос» (сердечного жара, пламени, горения), которая служит посредником между ними. *Тимос* — сила души, которая проявляется в природной ревности, усердии, но может также проявиться и в гневе, похоти. *Тимос* — это «энергетический» аспект души — сила, энергия, основа чувствительности и реактивности.

Желательной или вожделевательной силой души св. отцы называли волю в ее низшем аспекте отражения нужды или потребности. Волю как способность свободного самоопределения, высший аспект Зарин считал первейшей способностью человека, самым главным даром человеку от Бога[51]. Волю и желание христианские писатели рассматривали как активные нерассудительные силы, которые разум должен заставить служить добродетели. Одно из пониманий души у святых отцов — это разумная жизнь, осуществляемая «мыслящей» волей, онтологически выстраивающей себя.

В психологии эмоционально-волевая регуляция рассматривается как ядро характера человека. Черты характера всегда имеют нравственную оценку, так как выражают способ поведения. Свобода действий человека, самоопределение к добру или злу являет сознательную человеческую личность.

3. Третьей структурой индивидуальности является личность, а третьим компонентом тримерии — дух. В богословии человеческий дух понимается как «богосознающая, богоищущая и Богом живущая сила»; как сверх чувственное, сверхреальное начало; функция духа — самосознание. Проявление духа, — этого дара Бога, — свобода, сознание, совесть, страх Божий, жажда богообщения, поиск надопытного. На символическом языке Священного Предания дух — это вершина человека, алтарь, на котором почивает Дух Божий, Святой Дух, благодать, присоединяется к человеческому духу в церковных таинствах. Конечно, позитивистская психология не знает ничего подобного в человеке.

В теории индивидуальности Б.Г. Ананьева личность понимается как объект и субъект общественной жизни, как система отношений человека к миру, себе, людям[52].

Следует вообще отметить, что понятие личности привнесено в европейскую философию и культуру христианством. В христианской антропологии личность понимается как надприродное духовное образование[53]. Смешение личности и природы Вл. Лосский называл самостью[54].

Как пишет современный богослов, архим. Платон, личность — это самосознающее себя «Я», образ Божий человека. Основная черта личности — это

---

[50] См.: *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996.

[51] См. там же.

[52] См.: *Ананьев Б.Г.* Человек как предмет познания. Л., 1969.

[53] См.: *Платон (Игумнов), архим.* Православное нравственное богословие. Сергиев Посад [Москва]. 1994.

[54] См.: *Лосский Вл.* По образу и подобию. М., 1995. Смысл понятия «самости», ставшего распространенным в психологии после работ К. Юнга, совсем иной. Так, в теории Юнга самость — итог развития, индивидуации личности. В русском языке слово «самость» имеет негативный оттенок.

стремление к свободе самоопределения[55]. Бытие открывается человеку как бытие «Я-в-мире», как двойная очевидность, удостоверяющая его в том, что есть мир и что его «Я» существует в этом мире. Размышляя над фундаментальными потребностями человека «иметь» и «быть», описанными Э. Фроммом, арх. Платон пишет, что эти два вида самоопределения — «иметь» и «быть» — в общей онтологии личностного существования, взаимоисключая и взаимодополняя друг друга, составляют основной стержень человеческого существования, двойную спираль тайны смысла жизни. «Категории «иметь» и «быть», — пишет архим. Платон, — соотносятся между собой, как царство нужды и необходимости с царством достоинства и свободы... В отличие от эмпирически-горизонтального «иметь», задача «быть» носит идеально-возвышенный характер... Личность должна следовать своему основному призванию «быть»[56].

Образ Божий в человеке проявляется нравственным сознанием и даром свободы. Человек не абсолютно свободен (он несвободен от рождения, генотипа, обстоятельств места и времени рождения, определяющих культурно-средовые паттерны поведения, смерти), у него только образ Свободы, но этого достаточно, чтобы преодолеть жесткий детерминизм, чтобы «определиться» в плане «быть» или «иметь». Каждому человеку замыслом Божьим о нем от рождения дана цель; и если человек не познает цель своего «бытия», не познает себя, то он не попадет в «цель» — это богословское понятие греха (как огреха).

Становление личности происходит в ее восхождении от эмпирической свободы к свободе трансцендентальной. Эмпирическая свобода выявляет и объясняет поведение человека, в трансцендентальной свободе постигается экзистенциальный смысл нравственного самоопределения личности[57].

Нравственное начало как универсальная реальность человеческой жизни, как идеальная природа человека выполняет, по мнению архим. Платона, важнейшую онтологическую функцию формирования личностной (духовной) структуры бытия[58]. Нравственное же сознание преображает человека в богоподобную личность. Таким образом, личность в христианском богословии представлена как духовно-нравственное существо, которое: 1) «знает», что такое благо; 2) обладает даром видения себя; 3) способно оценить себя сквозь призму блага.

«Духовное ядро личности, — писал В. Зеньковский, — это и центр духовного опыта, и энтелехийное начало, движущее развитие психофизической стороны с детства»[59].

Подобный подход к личности может, как представляется, существенно дополнить понимание личности в психологии. Отказ же современных психологов от аксеологической оценки ценностных ориентаций личности, поиска их иерархии (хотя это и выходит за пределы предмета психологии) значит отказ от попыток понимания экзистенции человека. По нашему мнению, это, несомненно, обедняет психологию.

Размышляя о проблеме человека в современной психологии, Б.С. Братусь подчеркивает, что изучать личность необходимо соотнося ее с путем развития человечества. У психологии и этики есть общий предмет — видение личностного (внутреннего) мира человека внутри нравственного пространства. Способ отношения человека к другому человеку является центральной смыслообразующей его характеристикой. Более того, нравственная ориентация может (а точнее должна. — *Л.Ш.*) стать основанием для разработки критериев личностной зрелости и личностного здоровья[60].

Если психологию вслед за Б.Г. Ананьевым рассматривать как стержнеобразующую человекознание, то центрообразующим стержнем психологии можно считать понятие личности. Если индивидом человек рождается, то личностью человек становится, как писал Б.Г. Ананьев, в процессе индивидуализации. Личность — это высший уровень регуляции в системе «индивидуальность»[61].

---

[55] См.: *Платон (Игумнов), архим.* Указ. соч.

[56] См.: там же. С. 163.

[57] См.: там же.

[58] См.: там же.

[59] См.: *Зеньковский В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Париж, 1994.

[60] См.: *Братусь Б.С.* К проблеме человека в психологии // Вопросы психологии. 1997. № 5.

[61] См.: *Ананьев Б.Г.* Человек как предмет познания...

Братусь подчеркивал, что стиль действия, манера общения, способы выражения и достижения целей — составляющие характера (символическая горизонталь. — *Л.Ш.*) — сами по себе не отвечают на вопрос *ради чего* они существуют, какие смысловые устремления призваны осуществлять (символическая вертикаль. — *Л.Ш.*). Нравственно-ценностный выбор — это личность[62]. И личность реализует свой душевно-духовный потенциал движения от Образа к Подобию Бога.

«Человекознание» содержит такие понятия, как «лицо», «личина», «лик» — однокоренные со словом «личность». Возможно, их можно рассматривать как грани личности, обращенность личности, «разворот», — *вовнутрь, к себе* (лицо, найти свое «лицо», т.е. свою самобытность); *вовне к другим*, к социуму (личины, маски и роли); *вверх к Богу* (отблески, отсветы Лика Бога).

Выбор смысла жизни, способа существования есть свободное волеизъявление духа человека. Этот выбор может быть осуществлен стихийно, под давлением обстоятельств, без сознательного решения (телесный уровень регуляции), при сознательном принятии решения (душевный уровень регуляции) и на уровне сверхсознания, если человек прислушивается к внутреннему голосу — логосу — Воле Божьей (духовный уровень), Замыслу Бога о нем. Этот выбор духа воплощается в системе отношений личности, проявляется в поведении и деятельности человека на душевном уровне и реализуется в физическом мире.

В христианской антропологии для описания человека как целостного феномена часто используется язык метафор, символов и антиномий: человек — это и тело и дух, он пленен страстями и свободен, он временный и вечный, смертный и бессмертный, низменный и возвышенный. Такое антиномичное описание задает контекст понимания человека.

* * *

Проделанный в настоящей статье анализ показывает, что «материалистическая» психология, выйдя в XVII в. из религиозной философии, в своих воззрениях на природу и сущность человека в XX в., сделав круг, вернулась к идее духовности человека. Современная психология для завершения полноты описания феномена «человек» нуждается в парадигме трансценденции, отражающей развитие человека в направлении духовной координаты.

Сравнение основных представлений о человеческой тримерии в христианской антропологии с психологической теорией индивидуальности показало в какой-то мере их сходство, и в какой-то мере их различие. Проведенный сравнительный анализ свидетельствует о возможности дополнения психологического научного знания о человеке знанием о духовной составляющей человека — знанием, накопленным христианским богословием и православной аскетикой. Игнорирование знаниями о закономерностях духовной жизни человека современной психологией не позволит ей увидеть человека во всей его полноте и целостности. Интеграция научного и религиозного знания психологии и христианской антропологии будет способствовать более изоморфному отражению целостности феномена «человек».

© Шеховцова Л.Ф., 2009

[62] См.: *Братусь Б.С.* Аномалия личности. М., 1988.