

Том 4, № 4  
2007

**Учредитель**

Государственный университет  
Высшая школа экономики

**Главный редактор**

Т.Н. Ушакова

**Редакционная коллегия**

К.А. Абульханова-Славская

Н.А. Алмаев

Т.Ю. Базаров

В.А. Барабанщиков

А.К. Болотова

А.Н. Гусев

А.Н. Ждан

А.Л. Журавлев

Г.В. Иванченко

А.В. Карпов

Е.А. Климов

А.Н. Лебедев

Д.А. Леонтьев

Д.В. Люсин

А. Лэнгле

Н.Б. Михайлова

В.Ф. Петренко

А.Н. Подьяков

В.А. Пономаренко

И.Н. Семенов

Е.А. Сергиенко

Е.Н. Соколов

Д.В. Ушаков (зам. глав. ред.)

А.М. Черноризов

В.Д. Шадриков (зам. глав. ред.)

Б. Шефер (зам. глав. ред.)

А.Г. Шмелев

Отв. секретарь *Ю.А. Денисова*

Редактор *О.В. Шапошникова*

Корректурa *Г.В. Ежовой*

Переводы на английский

*С.С. Беловой*

Компьютерная верстка

*Е.А. Валуевой*

Адрес издателя и распространителя:

249038, г. Обнинск, ул. Комарова, 6.

Тел. (48439) 7-41-26

E-mail: ig\_socin@mail.ru

Перепечатка материалов только

по согласованию с редакцией

© ГУ ВШЭ, 2007 г.

# ПСИХОЛОГИЯ

Журнал Высшей школы экономики

## СОДЕРЖАНИЕ

**Специальная тема выпуска:**

**Психология – с религией или без нее?**

**Продолжение дискуссии**

К читателям (3) **В.М. Розин** (6)

**В.И. Слободчиков** (13) **А.В. Лоргус** (18)

**М.Ю. Кондратьев** (20)

**Новые участники дискуссии**

**В.М. Аллахвердов** (25) **А.А. Гостев** (35)

**Т. Де Чикко** (46) **Г.В. Иванченко** (53)

**Д.А. Леонтьев** (58) **В.А. Пономаренко** (64)

**В.П. Серкин** (75) **А.И. Сосланд** (80) **Д.В. Сочив-**

**ко** (90) **В.Ф. Спиридонов** (96) **Х. Фридман** (101)

**Ответы на возражения и заключительные суждения**

**В.М. Розин** (113) **М.Ю. Кондратьев** (121)

**Короткие сообщения**

**А.Н. Веракса.** Символическое и знаковое опосредствование в познавательной

деятельности .....124

**Е.В. Конева.** Детерминанты и критерии социальной адаптации школьников с особыми

образовательными потребностями .....132

**Д.В. Люсин.** Стратегии переработки информации при распознавании эмоций .....140

**Л.Г. Матвеева, Д.В. Горшенин.** Опыт разработки методики диагностики

эмоционального интеллекта .....149

**Обзоры и рецензии**

Что такое одаренность: выявление и развитие

одаренных детей. Классические тексты

/ Под. ред. А.М. Матюшкина. *Рецензия*

*А.И. Савенкова, Е.И. Щеблановой,*

*Н.Б. Шумаковой* .....161

**Резюме выпуска на европейских языках** ....165

**Указатель статей, опубликованных**

**в журнале «Психология. Журнал Высшей**

**школы экономики» в 2007 г.** .....170

Vol. 4, № 4  
2007

**Publisher**

State University  
Higher School of Economics

**Editor**

T.N. Ushakova

**Editorial Board**

K.A. Abulkhanova-Slavskaja  
N.A. Almaev

T.Yu. Bazarov

V.A. Barabanschikov

A.K. Bolotova

A.N. Goussev

A.M. Chernorisov

G.V. Ivanchenko

A.V. Karpov

E.A. Klimov

A. Längle

A.N. Lebedev

D.A. Leontjev

D.V. Lyusin

N.B. Michailova

V.F. Petrenko

A.N. Poddiakov

V.A. Ponomarenko

I.N. Semenov

E.A. Sergienko

V.D. Shadrikov (Vice Editor)

B. Schäfer (Vice Editor)

A.G. Shmelev

E.N. Sokolov

D.V. Ushakov (Vice Editor)

A.N. Zhdan

A.L. Zhuravlev

Managing editor *Yu..A. Denisova*

Copy editing

*O.V. Shaposhnikova, G.V. Ezhova*

Translation into English

*S.S. Belova*

Page settings *E.A. Valueva*

Publisher and distributor's address:

ul. Komarova, 6, 249038, Obninsk,

Russia.

Tel. (48439) 7-41-26

E-mail: ig\_socin@mail.ru

No part of this publication may be reproduced without the prior permission of the copyright owner

© SU HSE, 2007

# PSYCHOLOGY

the Journal of the Higher School of Economics

## CONTENTS

### *Special Theme of the Issue.*

*Psychology – with or without Religion?*

#### *Continuation of the Discussion*

Editorial (3) **V.M. Rozin** (6) **V.I. Slobodchikov** (13)

**A.V. Lorgus** (18) **M.Yu. Kondratiev** (20)

#### *New Participants of the Discussion*

**V.M. Allakhverdov** (25) **A.A. Gostev** (35)

**T. DeCicco** (46) **G.V. Ivanchenko** (53)

**D.A. Leontiev** (58) **V.A. Ponomarenko** (64)

**V.P. Serkin** (75) **A.I. Sosland** (80) **D.V. So-**

**chivko** (90) **V.F. Spiridonov** (96) **H. Friedman** (101)

#### *Responses to Criticism and Final Comments*

**V.M. Rozin** (113) **M.Yu. Kondratiev** (121)

#### *Work in Progress*

**A.N. Veraxa.** Symbolic and Sign Mediation in

Cognitive Activity .....124

**E.V. Koneva.** Determinants and Criteria of Social

Adaptation of Schoolchildren with Special

Educational Needs .....132

**D.V. Lusin.** The Strategies of Information

Processing During Emotion Recognition .....140

**L.G. Matveeva, D.V. Gorshenin.**

The Experience of Emotional Intelligence

Measure Elaboration .....149

#### *Reviews*

What is Giftedness: Identification and

Development of Gifted Children. Classical Texts /

A.M. Matushkin (ed.). *Review by A.I. Savenkov,*

*E.I. Scheblanova, N.B. Shumakova* .....161

**Summary of the Issue** .....165

**Articles Published in Volume 4** .....170

---

*Специальная тема выпуска:  
Психология — с религией или без нее?  
Продолжение дискуссии*

---

## К ЧИТАТЕЛЯМ

Дорогие читатели!

В этом номере журнал публикует завершающий и наиболее объемный раздел дискуссии «Психология — с религией или без нее?». Как помнят читатели, дискуссия была начата в № 2 за этот год статьями священника и психолога А.В. Лоргуса, членов-корреспондентов Российской академии образования М.Ю. Кондратьева и В.И. Слободчикова и профессора В.М. Розина. В этом номере дискуссия продолжается статьями тех же четырех авторов, которые реагируют на тексты друг друга. К ним присоединяются одиннадцать других известных ученых, девять россиян и два иностранца, которые освещают разные стороны проблемы. «Зачинщикам» дискуссии была также предоставлена возможность написать заключительное слово, которой воспользовались М.Ю. Кондратьев и В.М. Розин.

Казалось бы, случайное временное совпадение: между двумя турами нашей дискуссии в июле 2007 г. появи-

лось открытое письмо к Президенту РФ десяти академиков РАН, среди которых два Нобелевских лауреата, под названием «Политика РПЦ: консолидация или развал страны?». Это письмо, критикующее по ряду направлений Русскую православную церковь, вызвало в прессе шквал разногласных откликов, прокатившийся по печатным и электронным средствам массовой информации.

Все же, думаю, совпадение не случайно, а отражает веяние Духа времени: нам в постатеистической культурной ситуации необходимо найти верное место для религии в жизни общества, в частности установить баланс между научным и религиозным мышлением. Именно из такого видения ситуации исходил журнал, когда, не навязывая позиции и не предвещая исхода, предложил видным психологам, стоящим на разных позициях, выразить свои точки зрения. В результате на страницах журнала состоялась первая в нашей стране крупная дискуссия по христианской психологии.

Наша дискуссия получилась острой и порой столь же эмоциональной, как и дебаты вокруг открытого письма академиков. Центральным пунктом разногласий стала возможность христианской психологии как одного из направлений психологии или даже как системы подходов и принципов, инкорпорированных в любое психологическое знание. А.В. Лоргус, В.И. Слободчиков, А.А. Гостев и Д.В. Сочивко убеждены в возможности и необходимости такой психологии. Оппонирующие им М.Ю. Кондратьев, В.М. Аллахвердов, Г.В. Иванченко, Д.А. Леонтьев, В.Ф. Спиридонов, однако, напоминают, что наука строится на принципиально отличных от религии основаниях: если в основе науки лежит проверяемость (верифицируемость, фальсифицируемость знаний), то религия следует откровению, догматам, традиции.

Ответ на этот принципиальный аргумент можно искать в плоскости неиндукционистского понимания науки. В современной психологии существуют предельные образы, или модели, человека, которые сами по себе не верифицируются, но создают язык, служат для «склейки», объединения в систему отдельных scientistically верифицируемых построений. Таковы, например, образы Человека познающего у когнитивных психологов, Человека обучающегося у бихевиористов, Человека бессознательного, деятельностного, системного и т. д. Не может ли в этот же ряд встать Человек христианский, основанный на образе, созданном в религиозной антропологии? Авторы, принявшие участие в нашей дискуссии, намечают такую возможность.

Религиозное и научное мышление при этом выступают как кардинально различные по своим принципам, однако их продукты сопоставимы, образы мира, рисуемые одним, могут ассимилироваться другим. Подобный ход методологической мысли в наиболее ясной форме намечен, как это ни странно, не у А.В. Лоргуса или В.И. Слободчикова, а у В.М. Розина, позиционирующего себя как атеиста. При таком подходе дискуссия обращается к другому кругу вопросов. Насколько эвристичен для науки христианский образ человека? Насколько он релевантен современным проблемам? И не должна ли психология вообще стремиться к тому, чтобы вырваться из плена неverified образов?

Еще одна важная тема, поднятая в дискуссии, — религиозное сознание как неотъемлемая часть психической жизни людей и тем самым объект психологической науки. Некоторые участники дискуссии рассматривают это обстоятельство как аргумент в пользу необходимости религиозной психологии. Однако феноменология религиозного сознания достаточно продуктивно осмысливается и в секулярной психологии начиная от зарисовок У. Джемса на темы многообразия религиозного опыта до фундаментальных работ школы С. Московичи по проблеме обращения в веру и до современных подходов, некоторые из которых представлены в статьях Т. Де Чикко, А.И. Сосланда и Х. Фридмана.

Кроме чисто научных, поднимаются и вопросы общественные. Наука и религия — важнейшие институты современного общества, однако отношения между ними складываются

непросто, иногда приобретая черты противоборства. Истоки противоречий можно искать в различии ценностей, которое отмечается участниками нашей дискуссии: например, научная доблесть бесстрашия в познании мира может вступить в конфликт с добродетелью смиренного уважения к авторитету и традиции. В результате, например, В.П. Серкин прогнозирует между религией и наукой отношения взаимного скептицизма и недоверия. В.А. Пономаренко занимает другую позицию. Он концентрирует внимание на общем — и наука, и религия составляют часть той сферы, которая обозначается емким, но порой не очень конкретно определяемым словом духовность. Потеря духовности — это потеря для всех, и В.А. Пономаренко призывает психологию и религию к взаимодействию, поскольку поодиночке проблему духовности не решить. Такой сценарий взаимодействия был бы оптимален для развития общества и страны.

Еще одна группа вопросов касается места православного христианства. Все участники нашей дискус-

сии с религиозной стороны представляют именно эту конфессию, что отражает реальную расстановку в отечественной психологии. В то же время В.М. Аллахвердов, Г.В. Иванченко, В.П. Серкин отметили, что психологические знания развивались также и в рамках других религий и мистических учений. Восточные религиозно-мистические практики оказались востребованными в современной психотерапии. Это означает, что интерес психологии к религии не ограничивается одним лишь христианством.

Журнал не арбитр в дискуссии, а ее площадка. Да и научная дискуссия по природе своей — это не рыцарский турнир, где есть победители и побежденные. Об эффективности подходов узнаем по плодам их. Главная же задача дискуссии — прояснить в нашем психологическом сообществе вопрос о том, какую роль может играть религия в жизни современной психологической науки. И — привлечь внимание к этому вопросу.

**Т.Н. Ушакова**

## ПОЛЕМИКА

В.М. РОЗИН



Розин Вадим Маркович — ведущий научный сотрудник Института философии РАН, доктор философских наук, профессор. Развивает свое направление методологии, основанное на идеях гуманитарного подхода, семиотики и культурологии. Автор 367 научных публикаций, в том числе 42 книг и учебников, среди которых: «Философия образования» (1999), «Типы и дискурсы научного мышления» (2000), «Культурология» (1998–2004), «Эзотерический мир. Семантика сакрального текста» (2002), «Личность и ее изучение» (2004), «Психология: наука и практика» (2005), «Методология: становление и современное состояние» (2005), «Мышление и творчество» (2006), «Любовь в зеркалах философии, науки и литературы» (2006).  
Контакты: rozinvm@mail.ru

### Резюме

*Разбирается точка зрения Андрея Лоргуса, который проводит аналогию отношения «души и психики» с отношением между «математикой и физикой». Ставится вопрос о том, можно ли категорию души рассмотреть в качестве интеллектуальных лесов, предвещающих становление математики, или это сама математическая конструкция? Разбор происхождения математики и анализ понятия души у св. Августина позволяет поставить под сомнение аналогию Лоргуса. Рассматриваются аргументы Виктора Слободчикова, и автор находит их очень слабыми. Делается вывод, что как дисциплины ума и дискурсы психология и религия самостоятельны, связывает их единство человеческого опыта. Опыт христианской жизни и спасения может стать (и постоянно становится) предметом как богословия, так и психологии. Поскольку в качестве социальных институтов наука и религия самостоятельны, они не должны конкурировать и в сфере образования. Другое дело, когда церковь или наука начинают претендовать на всего человека, всю власть.*

Все статьи берут за живое, но особенно, естественно, оппонентов — Андрея Вадимовича Лоргуса и Виктора Ивановича Слободчикова. Причем статья последнего местами вызывает даже страх божий. Становится как-то не по себе при чтении, например, последней части, воспринимаемой почти как проповедь, статьи В.А. Слободчикова: «Постнеклассическая психоло-

гия сегодня — это развилка: либо христианская благодатная психология, либо бесовская психология падшести и проклятия. "Отойдите от Меня, проклятые"». Что если и на меня, не разделяющего идей христианской психологии, обрушится гнев Господний? Вообще позиция В.А. Слободчикова очень напоминает споры ранних христиан с античными философами.

Известно, что Тертуллиан говорил: «Философы только стремятся к истине, особенно недоступной в этом веке, христиане же владеют ею». Похоже, Виктор Иванович владеет двойной истиной — и христианской, и научной, откуда иначе такая безапелляционность и тон?

Мне лично более симпатична позиция А. Лоргуса. Он признает, что необходимо снова и снова обсуждать отношение психологии с христианством, поскольку такова природа гуманитарного знания (оно периодически должно устанавливаться заново) и, кроме того, оказывается, многие не приняли тезис о том, «что психология без христианства выглядит куцей». Но вот то, как А. Лоргус аргументирует необходимость христианской психологии, удивляет. С одной стороны, он справедливо критикует традиционное понимание науки только как естествознания, как обязательно требующей измерений (действительно, как можно измерить душу?), правильно указывает, что представления христианской психологии (сердце, совесть, духовные чувства и пр.) предполагают обращение к «внутреннему и собственному опыту». В этом смысле я полностью «за». Но с другой стороны, почему категория души должна являться центральной для психологии (здесь опять некоторые российские психологи, подобно советским, идут не в ногу с мировой наукой), если к тому же, как пишет А. Лоргус, «душа — категория антропологическая, в психологии необходимейшая, но невыразимая языком психологии».

Пытаясь разъяснить этот ребус («необходимая, но невыразимая»), А. Лоргус проводит аналогию отно-

шения «души и психики» с отношением между «математикой и физикой». В психологии, пишет он, «категория души может пониматься так же, как в физике категории объема и плоскости, взятые из математики. Это категории, без которых в физике невозможно выразить многие законы, но которые сами не являются физическими дефинициями». Но вряд ли данная аналогия проходит. Напомним, что такое математика и каковы условия ее применения в физике.

Математика — это не только, как пишет И. Кант, познание посредством «конструирования понятий», но и познание явлений, *опосредованное математическим языком*. Реконструкция происхождения математики показывает, что оперативность математических конструкций связана, во-первых, с тем, что идеальные объекты математики строятся так, чтобы снять в своем строении отношения и характеристики некоторой исходной предметной области (например, геометрические фигуры снимают в своем строении отношения, которые были установлены в практике земледелия, — определение площадей полей, раздел и соединение полей, определение одних элементов полей, если известны другие), во-вторых, с тем, что нащупываются (задаются) самостоятельные операции с идеальными объектами математики (эти операции, как правило, отличаются от действий, направленных на исходные объекты, но могут их имитировать, например, наложение геометрических фигур друг на друга имитирует сравнение полей по величине площадей).

Проведенная нами на материале геометрии, алгебры и математиче-

ского анализа реконструкция показывает, что становление математики проходит три основных этапа. На первом отношения и характеристики определенной предметной области переводятся в характеристики и строение соответствующих математических (идеальных) объектов. На втором этапе вырабатываются процедуры построения одних математических объектов на основе других, а также их теоретического изучения. Такое изучение позволяет получать все новые и новые характеристики математических объектов, однако, что принципиально, не выходящие за пределы круга заданных конструктивных отношений. На третьем этапе построенные и изученные математические объекты начинают использоваться в других областях познания, причем идеальным объектам этих областей приписываются отношения и характеристики, заимствованные из соответствующих математических языков. Обновление и развитие характеристик и отношений исходной области математических объектов, конечно, периодически происходит, но, как следует из работ И. Лакатоса, здесь в свернутом виде имеют место сходные закономерности: эти новые характеристики и отношения в конструктивной форме снимают отношения определенной предметной области.

Хотя еще в XIII в. Роджер Бэкон утверждал, что математика дает истинное знание о мире (природе) и что именно формы могут быть положены в основание подлинной науки, попытки практически реализовать эти идеи сталкивались с большими трудностями. Дело в том, что математическая онтология не соотносилась непосредственно с наблюдаемыми в

природе явлениями и процессами. Первую составляют конструкции и отношения (например, в геометрии — это фигуры, их элементы, отношения равенства, подобия, параллельности и др.), вторую задает множество эмпирических и, как правило, не связанных между собой свойств (акцидентий). Чтобы применить математику к описанию природных феноменов (только так можно было надеяться реализовать идеи единства природы и возможность использовать скрытые в ней силы и энергии), нужен был посредник, медиатор, который, с одной стороны, обладал бы свойствами, подобными свойствам объектов математической онтологии, с другой — свойствами, позволявшими внести связи в эмпирию и организовать ее.

Такой посредник и создается средневековыми учеными Николаем Оремом и другими, создавшими «теорию широты форм». Последние берут за основу категории «отношение», «форма», «качество», «количество» в том их значении, которое пытался наметить Роджер Бэкон. Форма как трансформируемая, способная быть выраженной на математическом языке, качества как изменяющиеся и описываемые в математике. Сами трансформация и изменение схватываются («измеряются») категорией «количество» (при измерении «величины»). Важно, что между формами и качествами и математическими объектами устанавливаются отношения соответствия (изоморфизма), что позволяет, с одной стороны, интерпретировать эмпирию (наблюдаемые природные явления и процессы) в соответствующем математическом языке (например, геометрии), с другой — приписывать изучаемым природным

явлениям свойства и характеристики, отвечающие выбранным посредством интерпретации математическим объектам.

Возникает вопрос: каков статус подобной дисциплины? «Теория широты форм» — это и не математика, и не кинематика, но без нее невозможно применение математики и не удалось бы позднее создать кинематику. Это своеобразные «интеллектуальные леса», без которых нельзя было построить естественную науку, но которые можно было убрать после ее формирования. Убрать потому, что понятия механики, как показывают А. Григорьян и В. Зубов, вобрали в себя понятия теории широты форм. Не таков ли и статус в современной науке системного подхода, семиотики и синергетики? Вернемся теперь к аналогии А. Лоргуса.

Можно ли категорию души рассмотреть в качестве подобных интеллектуальных лесов или это сама математическая конструкция? Чем в этом случае является исходная предметная реальность души, подлежащая схематизации в «математическом языке» души? Например, св. Августин трактовал душу, с одной стороны, как существующую при/ вместе с Богом, с другой — как сопротивляющуюся спасению, с третьей — как устремляющуюся к Творцу. В Средние века появляется абсолютный идеал человека — Иисус Христос и складывается особая практика переделки «ветхого» человека в «нового», христианина. В рамках этой практики подвижающийся на пути к христианству обнаруживает сопротивление со стороны своей старой природы, постоянно отклоняющийся от идеала, но может снова и

снова собирать силы для победы над ней. В осознании потребовался новый образ человека, который, с одной стороны, соотносит себя с идеалом человека (идентифицирует с Христом), с другой — конституирует себя как христианина, напрягая все силы в борьбе с нежелательными (греховными) своими действиями и состояниями, с третьей стороны — направляется и поддерживается в этой борьбе самим Творцом. По сути, душа здесь конституировалась заново (как христианская), одновременно это было первое осознание личности, тоже как христианской.

«Мне нечего было ответить на Твои слова, — писал Августин, — проснись, спящий; восстань из мертвых, и озарит тебя Христос... Напрасно сочувствовал я закону Твоему, согласному с внутренним человеком, когда другой закон в членах моих противился закону ума моего и делал меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Греховный же закон — это власть и сила привычки, которая влечет и удерживает душу даже против ее воли...

Какими мыслями не бичевал душу свою, чтобы она согласилась на мои попытки идти за Тобой! Она сопротивлялась, отрекалась и не извиняла себя... как смерти боялась она, что ее вытянут из привычной жизни, в которой она зачала до смерти...

Стоит лишь захотеть идти, и ты уже не только идешь, ты уже у цели, но захотеть надо сильно, от всего сердца, а не метаться взад-вперед со своей полубольной волей, в которой одно желание борется с другим, и то одно берет верх, то другое...

Откуда это чудовищное явление?... Душа приказывает телу, и оно тотчас же

повинуется; душа приказывает себе — и встречает отпор... Душа приказывает душе пожелать: она ведь едина и, однако, она не делает по приказу...

Да погибнут от лица Твоего, Господи, как они погибают, суесловы и соблазнители, которые, заметив в человеке наличие двух желаний, заявили, что есть в нас две души двух природ: одна добрая, а другая злая...

Когда я раздумывал над тем, чтобы служить Господу Богу моему (как я давно положил), хотел этого я и не хотел этого я — и был я тем же я. Не вполне хотел и не вполне не хотел. Поэтому я и боролся с собой и разделился в самом себе, но это разделение свидетельствовало не о природе другой души, а только о том, что моя собственная наказана» (Августин, 1992, с. 104, 107, 108, 109).

Это замечательный текст. Христианская личность задается на пересечении двух координат: личность — это *деятельность души над душой* (естественная трактовка личности) и *борьба Я с Я* (искусственная трактовка). Душа и личность по Августину *едины, но расщеплены* в силу грехопадения и слабости. Душа и личность действуют *сами на себя с целью спасения, но встречаются с неповиновением и сопротивлением*. Однако Августин уверен, что, *собрав силы*, человек *победит*. Впервые осознается, что личность — это работа по «строительству» человека и сопротивление такой работе, путь человека и отклонение на этом пути, «руководящая, волящая инстанция» и инстанция «исполняющая и часто не желающая подчиняться».

Я привел эти высказывания, чтобы еще раз спросить А. Лоргуса: ка-

кую душу он имеет в виду? Можно ли данные характеристики души или какие-то другие, предложенные моим оппонентом, рассмотреть как своеобразную математику по отношению к психическим явлениям? Что это в таком случае будет означать и давать для познания психики?

Как читатель видит, я стараюсь не отвергать с порога точку зрения своего оппонента, а вдуматься в нее, рассмотреть связанные с ней условия.

К сожалению, не могу так же поступить по отношению к тезисам Виктора Ивановича, которого я знаю очень давно. И не только из-за его авторитарной научной позиции, но и потому, что не понимаю, что он пишет. В.И. Слободчиков противопоставляет «психологию психики» (судя по тексту статьи, речь идет о психологии в рамках естественно-научной ориентации) и «психологию человека» (вероятно, отвергающей такую установку). Это вообще-то понятно и можно принять. Но что значит «погружение в полноту человеческой реальности», ориентация не «в пространстве моделей, знаков, символов, знаний о человеке, а в пространстве самого человека» (как будто человек может существовать вне языка и знаний?), я решительно не понимаю. Поясняя свою позицию, мой оппонент много говорит о различении «усии» и «ипостаси», пытаюсь перевести на рациональный язык науки святоотеческие представления и интуиции.

Но, во-первых, зачем плохо говорить о том, что сказано хорошо, ведь язык философии и психологии хуже, чем язык богословия и откровений, схватывает и описывает религиозный опыт. По-человечески понять

Виктора Ивановича и других христианских психологов я могу. Уж если они заявили о существовании такой дисциплины, как христианская психология, то обязаны рационально пересказать религиозный опыт и ввести отвечающие ему новые психологические понятия.

Во-вторых, все, что о личности пишет в своей статье мой оппонент, можно найти у М. Бубера, М.М. Бахтина, В.С. Библера, М. Хайдеггера и ряда других современных философов, которых, правда, тоже часто обвиняют в непонятности и заигрывании с религиозным мироощущением. Но указанные авторы не относят свои суждения о личности к христианской психологии.

В-третьих, откуда это Слободчиков взял этапы становления человека и его грехопадения? Например, он пишет: «Господь создал человека по Образу Своему и Подобию, и ничто "психическое", как *мы его знаем*, не определяло существа этого Образа». Виктор Иванович «знает», а я «не знаю», я не присутствовал при творении человека. Если В.И. Слободчиков присутствовал, или он просто опирается на свидетельства Библии, надиктованной, как известно, самим Творцом, тогда дело другое, тогда конечно. Однако какое все это отношение имеет к науке? Или, может быть, психология — не наука, не практика, опирающаяся на науку? А вот замечательный фрагмент о самом грехопадении. «Все это впервые начинается с момента **падения**, причем падения столь сокрушительного — масштабного и глубокого, что собственными (можно было бы сказать — "психологическими") силами не мог ветхий Адам вос-становиться в своей

первозданности. Кто-то из Святых Отцов заметил: внутреннее существо грехопадения первых людей в том, что, "не успев стать людьми, они захотели стать богами"». Блеск, предел научной доказательности.

При этом я не хочу сказать, что ученый не имеет права обсуждать вопрос о грехопадении. К примеру, рассуждения Пиамы Гайденко меня вполне устраивают. «Когда и почему,— спрашивает она в книге «Прорыв к трансцендентному»,— происходит в человеке перерастание ненависти к злу в ненависть к миру? (Гайденко, 1997) Мне думается, что предпосылкой этого является ослабление чувства собственной греховности, которое одно способно открыть человеку «бревно в собственном глазу», открыть, стало быть, его собственную причастность к умножению зла в мире и тем самым породить смирение как условие любви к другому — и к ближнему своему, и к миру в целом как творению Божию». Сравните: у В.И. Слободчикова ветхий Адам непонятно почему с грохотом падает, у П. Гайденко человек, если, конечно, хочет улучшить свою жизнь, должен осознать «собственную причастность к умножению зла в мире». Думаю, это не одно и то же.

А заканчивается статья В.И. Слободчикова совсем смешно: после долгих разговоров об усии, ипостаси и христианской личности оказывается, что главное — это задать категории «развития» и «становления» и ответить на вопрос «развитие — откуда, куда и зачем». Возможно, мой оппонент не знает, сколько копий сломано при обсуждении этих категорий в философии и гуманитарных науках. Пусть бы он приступил к разборке

этих завалов, начав с работы вполне ему близкой, со сборника прекрасных статей «Обучение и развитие» (1966). Но в конце концов ответ мы получаем: развиваться надо от «начала», которым оказывается (читатель угадал) «христианская общность людей», в направлении «к полноте собственной реальности в ее духовно-душевно-телесных измерениях» (то есть опять в языке святоотеческих различий — духа, души и тела).

Напоследок еще раз вопрос об отношении психологии с религией. Религиозный опыт (подобно эзотерическому и художественному) поставляет психологу материал для исследований и практики. «Тонкие психологи» Ф.М. Достоевский или А.П. Чехов, конечно, в прямом смысле — не психологи, а гениальные художники. Но, воспроизводя в художественной форме опыт религиозной и эзотерической жизни, они создают представления, от которых отталкивается психолог, которые он подхватывает и перерабатывает в собственные понятия. В этом отношении связь психологии и религии, безусловно, не случайная.

Психология и религия (искусство и эзотерика) напоминают сообщающиеся сосуды: форма и жидкость их объединяет, та же форма и та же жидкость разъединяет. Как дисциплины ума и дискурсы психология и рели-

гия самостоятельны, связывает их единство человеческого опыта. Опыт христианской жизни и спасения может стать (и постоянно становится) предметом как богословия, так и психологии. В первом случае создаются знания и представления, необходимые верующему (и священнику и прихожанину) для спасения и текущей религиозной жизни. Во втором — знания, которые требуются ученому или же практику, использующему психологические знания. Поскольку в качестве социальных институтов наука и религия самостоятельны, они не должны конкурировать и в сфере образования. Другое дело, когда церковь или наука начинают претендовать на всего человека, всю власть. Однако не стоит повторять ошибок и дважды наступать на те же самые грабли.

Между христианством и психологией, на мой взгляд, нет никакого антагонизма. Христианство и психология могут вести диалог и обогащать друг друга. Но они могут и мешать друг другу, если каждый будет настаивать на своей исключительной власти над человеком, а также претендовать на истину в последней инстанции. Истину знает один Бог. Бог же, как утверждают отцы церкви, есть тайна и любовь. Поэтому возлюбим ближнего, думающего и видящего иначе, чем мы сами.

## Литература

Обучение и развитие. Сб. статей. М., 1966  
*Августин Аврелий*. Исповедь. М., 1992

*Гайденко. П.* Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М., 1997.

## ТОЛЕРАНТНОСТЬ К НЕТЕРПИМОСТИ

**В.И. СЛОБОДЧИКОВ**



Слободчиков Виктор Иванович — директор Института развития дошкольного образования РАО, член-корреспондент Российской академии образования, доктор психологических наук, профессор. Член Совета по присуждению премий Президента и Правительства РФ в области образования, член Координационного совета Министерства образования и Московской Патриархии, награжден медалью К.Д. Ушинского. Автор более 100 научных работ, среди которых учебные пособия «Психология человека» (1995), «Психология развития человека» (2000), «Очерки психологии образования» (2003, переиздана в 2005).  
Контакты: dir-irdora@yandex.ru

---

### Резюме

*В советские времена гуманитарные науки либо обслуживали господствующую идеологию и считали ее основанием своей «научности», либо строились на методологических принципах и категориях естественных наук. Настало время освободиться от оккупации научного сознания «всесильным и единственно верным учением — материализмом» на основе заинтересованного и ответственного погружения в содержание размышлений авторитетных отечественных исследователей и мыслителей. По изъяснению святого ап. Павла, вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом (Евр. 11.1). Универсум психологического знания должен включить в себя и строго научные, и вненаучные, и даже паранаучные знания.*

---

Сразу же хочу заметить, что писать еще один текст по мотивам опубликованных материалов или же давать развернутый комментарий относительно позиций других авторов в рамках «специальной темы выпуска» вряд ли оправданно на данном этапе. Уже содержания самих публикаций комментируют друг друга. Для заинтересованного и вдумчивого читателя не составит труда выявить внутреннюю полемику представленных позиций. Для другого чита-

теля можно еще раз опубликовать эти же тексты в следующем номере журнала. Это во-первых.

А во-вторых, площадка для возможного диалога слишком обширна и не структурирована: «наука и религия», «психология с религией и без нее» и т. п. Какая наука — гуманитарная или естественная, наука о природе или — о духе? Какая религия? Какая психология? Вопросы можно множить и множить. На таких бескрайних просторах мысли есть

опасность вообще потерять из вида собеседника, по крайней мере в этой жизни.

И, в-третьих, встреча возможна и может быть плодотворной только в точной точке прикрепления: реальна ли и продуктивна ли христиански ориентированная психология (а ведь о ней идет речь по преимуществу в опубликованных материалах) и каков ее действительный статус в системе развивающегося психологического знания? Но если сама постановка такого вопроса с порога агрессивно отвергается (М.Ю. Кондратьев) или не отвергается, но растворяется в мареве человековедческих представлений (В.М. Розин), то о чем здесь дискутировать? Дай Бог хотя бы отношения сохранить.

Несомненно, должна быть накоплена критическая масса теоретического дискурса, категориального анализа, про- и перспективной рефлексии онтологических оснований современной психологии. И с этой точки зрения инициатива редакции журнала по запуску процессов такого осмысления должна быть поддержана и заслуживает высокой оценки. Именно в таком контексте хотел бы высказать свое мнение не столько о позициях других авторов, сколько об отдельных внутренних конфликтных сюжетах, которые блуждают по поверхности «обыденного» научно-психологического сознания<sup>1</sup>.

**Первый сюжет** — это «наука и религия». Как справедливо отмечает о. Андрей Лоргус, «вопрос о связи

науки и религии свойственен только нашему отечеству». Банальность состоит в том, что и сам этот вопрос, и ответы на него были и не научными, и не религиозными, а сугубо идеологическими, марксистско-ленинскими. Естественно, что советский сциентизм в борьбе за материалистическое мировоззрение объявил тотальную войну религиозным предрасудкам. Аргументы против религии черпались из достижений естественных наук, особенно в их практическом воплощении. Слетал Ю.А. Гагарин в космос и сообщил, что Бога он там не встретил, — тем самым вроде бы подтвердил ложность религиозных верований.

Далее, в советские времена одни так называемые гуманитарные науки либо прямо обслуживали господствующую идеологию в ее борьбе не столько с религиозным мировоззрением, сколько с институтами религии и верующими людьми, либо эту идеологию считали основанием своей «научности»; другие, не имея такой возможности, строились на методологических принципах и категориях естественных наук. Последнее имело и продолжает иметь прямое отношение и к советской, и во многом к современной российской психологии.

Несомненно, что избегание глубокого и профессионального обсуждения фундаментальных, онтологических оснований современного психологического знания, парадигмальных установок его получения, подмена их

---

<sup>1</sup>Развернутый и хорошо аргументированный комментарий к рассматриваемым далее сюжетам содержится в статье Б.С. Братуся «Заметки о внешнем оппонентном круге христианской психологии» в ноябрьском номере «Московского психотерапевтического журнала».

модными идеологемами (например, постмодернистским эклектизмом и нарративизмом) порождают множество фантомальных моделей человека: фрейдистская, скиннеровская (крысоподобный, потребляющий, виртуальный), — и несть им числа.

Конечно, в отечественной психологии и философии неоднократно делались (и до сего дня делаются) попытки кардинальным образом поставить под сомнение всеобщность и неизбежность естественнонаучной парадигмы и вообще классического рационализма Нового Времени в гуманитарных науках. Здесь важны, прежде всего, работы, выполненные в русле гуманитарноориентированной психологии, экзистенциальной и религиозной философии. В психологии это главным образом исследования К.А. Абульхановой-Славской, А.Г. Асмолова, Б.С. Братуся, А.В. Брушлинского, Ф.Е. Василюка, Л.С. Выготского, В.В. Давыдова, В.П. Зинченко, А.А. Пузыря, В.М. Розина, С.Л. Рубинштейна, А.А. Ухтомского и др. Среди философских трудов последнего времени следует отметить работы А.С. Арсеньева, Г.С. Батищева, В.С. Библиера, В.П. Иванова, Э.В. Ильенкова, М.К. Мамардашвили, Ф.Т. Михайлова и др. Я думаю, что заинтересованное и ответственное погружение в содержание размышлений этих авторитетных отечественных исследователей и мыслителей позволит наконец-то освободиться от оккупации научного сознания «всесильным и единственно верным учением — материализмом».

**Второй сюжет** — это «научное знание и религиозная вера». Атеистическая точка зрения состоит в том, что их необходимо кардинально **раз-**

**делить**, так как они существуют «в параллельных, непересекающихся плоскостях». Но их надо не разделять, а **различать**. При формальном разделении либо специально, либо по недоразумению затемняется фундаментальный вопрос об основаниях и природе знаний, о типах знания и способах его получения. Еще в начале прошлого века Н. Бердяев говорил, что научной должна быть только наука (и ее знания), все другие типы знания (оставаясь знанием) должны быть принципиально ненаучными. В частности, не существует, например, отдельной, узкоспециализированной науки о человеке, но есть человекознание и человековедение, которые объемнее и тем самым точнее всей совокупности знаний естественных наук о человеке.

По изъяснению святого ап. Павла, вера есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом (Евр. 11.1). Еще точнее на церковнославянском: *вера есть уповаемых извещение, вещей обличение невидимых*. В строгом смысле вера есть знание, но особого типа и особым образом получаемое, а главное — это знание человека и о человеке.

Для психологии же жесткое разделение и противопоставление разных типов знания вообще катастрофично. В таком случае она окажется «в параллельных и непересекающихся плоскостях» не только с религией, но также и с философией, культурологией, историософией и даже с естественными науками. Существует такое подростковое представление, что психология сама себя родила и на ноги поставила. С возрастом такое представление должно проходить, иначе — задержка в развитии.

В знаменитом треугольнике наук Б.М. Кедрова психология занимает место интегрирующего центра. Я думаю, что мы еще толком не осознали эту его идею. Она выводит нас на представление об **универсуме психологического знания**, который включает в себя и строго научные, и вне-научные, и даже паранаучные знания (мне кажется, что такое же представление сложилось и у В.М. Розина). В таком универсуме перестает работать логика объектно-вещных отношений, характерная для классических естественных наук, здесь масштаб истинности знания задается ценностно-смысловыми основаниями; в том числе и религиозными ценностями и упованиями.

**И еще один сюжет**, но уже за пространством обсуждения содержания и статуса христианской психологии, а скорее — в жестких границах психологии индивидуально-личностных особенностей. Главная доминанта в пределах этих границ — внутренняя страх (перед неведомым, а потому и нетерпимым) и агрессивность как воплощение вонне такого страха. Ограничусь лишь цитатами из опубликованных текстов, используя известный прием европейских новостей — *no comment*.

1. «Не надо паразитировать на психологии, именно паразитировать, потому что если хотите растить свое дерево, то сажайте его рядом. Не надо претендовать на корни того дерева, которое было выращено исключительно для того, чтобы преодолеть ненаучные способы обоснования мысли...

А вот заставлять работать на себя тех людей, которые были верны определенным, именно научным принципам и выстраивали это знание именно в научном плане,— это паразитирование» (с. 69)<sup>2</sup>.

2. «Не кроется ли здесь (в христианской психологии. — В.С.) авторитарная установка?..

Авторитарная личность как понятие собственно психологическое — это, прежде всего, личность, которая готова принять давление сверху, но только при наличии возможности самой "давить" вниз. На этом была построена вся иерархия фашизма...

К сожалению, тезис "Над нами кто-то есть" — вот та логика, которую исповедуют отцы-создатели современной "христианской психологии"» (с. 70).

3. «А теперь об образовании и о тех попытках проникновения в эту сферу, которые предпринимают новоявленные «христианские психологи». Считаю, что это без преувеличения страшная опасность» (с. 70).

4. «Мне так же не нравится воинствующий атеизм, как и воинствующая религиозность, которая в последние годы захлестнула страну» (с. 71).

5. «Совершенно очевидно, как активно, настойчиво и даже агрессивно, с нарушением всех божьих заповедей насаждается не этнокультурное и уж тем более не поликультурное, а этноконфессиональное образование...

Поэтому яростное проникновение церкви в образовательный процесс неизбежно ведет к национальной розни» (с. 72).

<sup>2</sup>Здесь и далее даются ссылки на журнал: Психология: Журнал высшей школы экономики. 2007. Т.4, № 2. В скобках в тексте приводятся номера страниц.

6. «К сожалению, настойчивость ряда психологов, пытающихся как в научном, так и в образовательном плане подчинить психологию религиозной доктрине, заставляет задуматься о том, не сталкиваемся ли мы в данном случае с неким бизнес-проектом, который направлен не столько на формирование подлинно научного

знания и на воспитание и поддержание истинной веры, сколько на достижение вполне мирских целей — бюджетных средств, социального влияния и т. п.» (с. 73).

**P.S.**

Ну что тут можно сказать?

No comment.

## ОТВЕТ ОППОНЕНТАМ

**А.В. ЛОРГУС**



Лоргус Андрей Вадимович — священник, декан факультета психологии Российского православного университета Святого Апостола Иоанна Богослова, выпускник факультета психологии МГУ им. М.В. Ломоносова (1982 г.).

Сфера профессиональных интересов — христианская антропология, христианская психология, христианская психологическая помощь.

Контакты: [lorgus@comtv.ru](mailto:lorgus@comtv.ru)

---

### Резюме

*Каковы критерии признания того или иного научного направления научным или нет? Существуют ли у кого-то права на вынесение сциентистского приговора? Реальность такова, что христианская психология существует. Кому-то это покажется преждевременным, однако де-факто христианская психология стала территорией, на которой работает множество специалистов, и не признавать это — «дело Кесаря».*

---

Развитие нового неизбежно проходит несколько стадий, прежде чем становится старым. Христианская психология едва ли станет «старым» в ближайшее время. Однако несколько стадий собственного развития она уже прошла.

Первой стадией можно считать «прозябание» христианской психологии в недрах богословия и классической психологии в тиши архиерейских кабинетов и на кухнях московских психологов в 1980-е годы. Эта стадия — стадия разговоров, споров, шуток, а главным образом ночных вздохов и сбыточных (как теперь выяснилось) мечтаний. Стадия эта за-

кончилась тем, что многие сели за письменные столы, а некоторые осмелились выйти на кафедры своих научных учреждений и сказать о новом и давно забытом старом.

Второй стадией была активнейшая словесная и письменная работа богословов и психологов, философов и биологов, священнослужителей и медиков. В какой-то момент казалось, что христианская психология никогда не станет «взрослой» и от слов не перейдет к делу. Но вот появились изданные труды, созданы курсы, семинары и даже институты (например, институт Синергийной антропологии С.С. Хоружего). Эта

стадия была богата именами, книгами, статьями, интервью, докладами, конференциями и т. п. В конце этой стадии возник вполне законный вопрос об академическом статусе христианской психологии. Каким он должен стать и каким он может быть? Его результатом явилась дерзкая мысль — создать учебный академический курс по христианской психологии.

Третья стадия, осмелимся мы предположить, началась с того, что усилиями нескольких психологов-мечтателей (прот. Бориса Ничипорова, канд. психологических наук; проф. Б.С. Братуся; проф. В.И. Слободчикова; Ф.Е. Василюка, декана факультета психологического консультирования МГППУ; и моего) был создан факультет психологии в Российском Православном университете (ныне институте) св. Иоанна Богослова. Едва ли нашлось бы тогда, в 2002 г., иное высшее учебное заведение, рискнувшее на статус обучения «христианской» психологии.

С той поры уткло не так много лет, с точки зрения истории науки и нашего отечества, всего пять. Но за это время явилось так много начинаний в христианской психологии, что уместить только упоминания об этом здесь, на страницах журнала, не представляется возможным, даже если использовать сухой стиль научных отчетов. Эта стадия длится и сейчас. Главным ее результатом, помимо количественных и качественных характеристик научного движения, явились государственная аккредитация специальности «психология» в названном вузе и вручение первых дипломов выпускникам факультета.

Пока продолжается дискуссия в нашем журнале, произошли собы-

тия, которые, конечно, никого ни в чем не убедят, но которые изменили, как нам кажется, облик психологического сообщества в целом. Среди нас, психологов, живут и действуют те, кто не по собственному убеждению только, но и по своему образованию могут быть названы русскими христианскими психологами. Что-то новое появилось в нашем мире. Не правда ли?

Трудно увидеть в таком простом факте, как новое поколение психологов, психологов христианских, значимое событие в становлении и апологии новой психологической школы. Однако реальность такова, что, дискутируя на эту тему, мы теперь не можем не учитывать этого факта.

В своей статье я придерживался четкого понимания, что христианская психология — это наука, а не религия. Тем не менее уважаемые оппоненты все время путают религию и науку. Ведь речь идет о христианской психологии как о науке, а не как о социальном институте. Наш тезис заключается в том, что христианская психология — наука, и критерии научности к ней применимы, как и к другим отраслям психологического знания.

Если говорить о соотношении науки и религии, то нельзя не согласиться, что они не соотносимы между собой. А вот христианская психология и психология классическая? Если признать, что христианская психология является частью богословия, то пафос оппонентов вполне оправдан. А если христианская психология есть все-таки психология или одна из школ психологии, тогда согласиться с позицией наших авторов довольно затруднительно.

## ЗАВЕРШАЯ РАЗГОВОР, НО НЕ СТАВЯ ТОЧКУ

**М.Ю. КОНДРАТЬЕВ**



Кондратьев Михаил Юрьевич — декан факультета социальной психологии Московского городского психолого-педагогического университета, член-корреспондент Российской академии образования, доктор психологических наук, профессор. Лауреат премии Президента РФ в области образования, автор более двухсот научных трудов в области социальной, возрастной, педагогической, пенитенциарной психологии и психологии личности.  
Контакты: social2003@mail.ru

---

### Резюме

*Статья выстроена в логике ответов автора на выступления А.В.Лоргуса, В.И.Слободчикова, В.М.Розина, прозвучавшие в дискуссии «Психология — с религией или без нее?». При этом рассматриваются как неприемлемые смешивание «христиански ориентированными» психологами понятий «душа» и «духовность», а также «примирительно-успокаивающая» позиция профессионального философа по поводу полемики о предметном поле психологии.*

*Отмечается также и нежелание участников дискуссии в ее рамках всерьез обсуждать вопросы, касающиеся достаточно агрессивных попыток церкви прорваться в сферу современного светского российского образования.*

---

Пожалуй, одним из самых сложных и неблагоприятных жанров, если говорить о научной дискуссии, является «постдискуссионная» полемика на страницах журнала. Во-первых, каждый оппонент, насколько способен, уже высказал свою позицию в рамках своего изначального выступления. Во-вторых, неизбежно возникает вопрос как у участников дискуссии, так и у читателя: «Когда же это кончится?», ведь и на постполемические высказывания может возникнуть желание ответить. Острота того

вопроса, который был поднят в статьях под рубрикой «Психология — с религией или без нее?», заставляет сделать именно такое предположение. И все же считаю, что после этого блока публикаций «ответных материалов» дискуссия завершится на страницах журнала; ее социальная ценность и окончательное разрешение возможны лишь в реальной общественной жизни.

Перед тем как открыть данную дискуссию и объявить ее в качестве специальной темы конкретного выпуска

журнала «Психология», редколлегия в тексте введения к материалам этой дискуссии указала: «Мы пригласили открыть нашу дискуссию четырех ведущих авторов по этой проблеме, двое из которых (А.В. Лоргус и В.И. Слободчиков) — сторонники христианской психологии, а двое (М.Ю. Кондратьев и В.М. Розин) считают, что психология должна быть отделена от религии» (с. 57)<sup>1</sup>. Ознакомившись с позициями участников дискуссии, должен признать, что у меня нет никаких оснований для того, чтобы предъявить сколько-нибудь существенные претензии редколлегии журнала: дифференциация участников дискуссии в целом совершенно верна. В то же время вряд ли ситуацию можно представить столь упрощенно. В данном случае речь идет не о существовании неких полюсов континуума «за» и «против», а о наборе четырех совершенно самостоятельных диспозиций, четырех различных взглядов на проблему. Именно поэтому свою оценку прочитанных мной, как и всеми другими читателями журнала, материалов в томе 4 № 2 я не хотел бы строить в логике заданной конструкции: «А.В. Лоргус и В.И. Слободчиков — М.Ю. Кондратьев и В.М. Розин». Поэтому свои размышления по поводу прочитанного строю по схеме последовательного рассмотрения позиции каждого из трех, помимо меня, участвовавших в дискуссии.

Прежде всего, обращусь к рассмотрению позиции А.В. Лоргуса. Как он пишет, «в каждой дискуссии остается

возможность словесной или грамматической эквилибристики. Воспользуюсь этим методом и я» (с. 59). Но то, что предпринял А.В. Лоргус, простой словесной эквилибристикой назвать нельзя, это, скорее, переименование темы. Заменяя тему дискуссии «Психология — с религией или без нее?» на тему «Психология — против религии или нет?», уважаемый «психолог от религии», по сути дела, изменил сам смысл планируемого разговора, ведь попросту нельзя быть «против», если речь идет о разных предметно-проблемных полях, можно лишь быть «без». Кроме того, по меньшей мере, странно, что наш оппонент рассматривает религию в данном случае в качестве заведомого объекта. Если уж заниматься «словесной эквилибристикой» с его позиций, то, наверное, более правомерно (если вообще допустимо в рамках уже начавшейся дискуссии менять не просто ее акценты, но сам содержательный смысл) было бы заявить иное наименование «Религия — против психологии или нет?».

Вызывает недоумение, что окончивший МГУ им. М.В. Ломоносова психолог считает, что «душу» ни при каких обстоятельствах недопустимо рассматривать как предмет научной психологии (так как она заведомо не может быть с научных позиций изучена и измерена), а «духовность» как личностное свойство, как характеристика личностной направленности, как базовая характеристика поведенческой активности являлась и является именно психологическим

---

<sup>1</sup>Здесь и далее даются ссылки на журнал: Психология: Журнал высшей школы экономики. 2007. Т.4, № 2. В скобках в тексте приводятся номера страниц.

понятием, содержательно симбиозно связанным с такими категориями, как гуманность, сочувствование, в конечном счете и доброта. Несмотря на то, что А.В. Лоргус, по-видимому, специально изучал словники психологических словарей (с. 62), он все же упустил из вида, что в подобные издания традиционно включается данное понятие, при этом со ссылками на конкретные, в том числе и экспериментальные исследования.

Вызывает неприятие данная А.В. Лоргусом характеристика советских психологов как позитивистов и советской психологии как психологии исключительно позитивистской (и при этом с отчетливо негативным оценочным оттенком) именно потому, что в его понимании наблюдение и описание реальности научными методами не позволяет уловить и описать некое идеальное «нечто», почему-то безоговорочно причисляемое к предмету именно научного знания, а не к области веры, т. е. знания религиозного. На мой взгляд, для любого человека, связанного в своей профессиональной деятельности именно с научными исследованиями, совершенно очевидно, что поиск и поимка любой «невидимки» могут стать собственно научным достижением лишь при условии, что осуществляются они сугубо научными методами. Кстати, подобных «невидимок» психологической наукой было поймано и описано огромное число, начиная от группового эффекта и заканчивая, например, многочисленными феноменами межличностных отношений. Следует заметить, что после подобного научного изучения все эти психологические явления продолжают счастливо здравс-

твовать в отличие от тех, которые не смогли пережить идеолого-догматического «препарирования». В то же время, несомненно, нельзя не согласиться с А.В. Лоргусом в том, что проблема личности является проблемой междисциплинарной, и потому естественно, что «точкой роста» для ее решения оказывается межнаучная граница, но именно межнаучная, а никак не граница между психологией и богословием или христианской антропологией. Научная проблема может решаться исключительно научными методами, и любая «помощь» из вненаучного «далека» — скорее не помощь, а выведение вопроса за пределы возможного научного рассмотрения.

В любом случае позиция А.В. Лоргуса, сформулированная им в журнале, не показалась мне концептуальной. Скорее, это оценочная позиция, кстати, содержательно не детализированная, того, что, на взгляд автора, в психологии «не доделано» и не может быть «доделано», если ей (психологии) не удастся перестроиться в желаемом для него направлении. Даже не просто перестроиться. На взгляд А.В. Лоргуса, требуется ревизия советской школы психологии (с. 58). Определенное переосмысление в этом плане, конечно, должно быть осуществлено, прежде всего, идеолого-методологическое, кстати, оно и осуществляется и, слава Богу, силами именно психологов и именно в научных рамках.

Теперь остановлюсь на оценке выступления В.И. Слободчикова. К сожалению, автор выступления не предоставил мне возможность вступить с ним в хоть сколько-нибудь научную полемику. На мой взгляд, текст

В.И. Слободчикова «Христианская психология в системе психологического знания» является наилучшим аргументом, позволяющим прийти к выводу о том, что психология и религия — параллельные предметно-проблемные плоскости. Ограничусь лишь одной цитатой: «Постнеклассическая психология сегодня — это развилка: либо христианская благодатная психология, либо бесовская психология падшести и проклятия. "Отойдите от Меня, проклятые!"» (с. 96). В данном случае лучше отойду и промолчу.

И, наконец, о позиции, высказанной В.М. Розиним. Мы познакомились на страницах журнала со статьей несомненно высокопрофессиональной, написанной в лучших традициях научного диспута и при этом живым и вполне доходчивым языком, несмотря на то, что эта статья — выступление классического философа. Другое дело, что если бы в заявленной дискуссии обсуждался научный предмет философской науки, а не психологической и предлагалось «скрестить» эту науку и собственно религиозное знание, то вряд ли В.М. Розин был бы столь спокоен и остался бы на позиции оценивающего ситуацию наблюдателя. Кроме того, сомнительно, что в подобных обстоятельствах он и начал, и закончил бы свое выступление абзацами «примирительно-успокаивающего» характера (с. 74, 88), скорее всего, наотмашь пытался бы отбиться от агрессивной атаки извне на границы светской науки — философии. Именно поэтому не совсем, на мой взгляд, этично выглядит попытка несколько свысока звучащего из уст философа и адресованного психоло-

гам разъяснения достоинств «концепции» А.В. Лоргуса: «Во-первых, он заставляет психологов заново обсуждать особенности своего предмета, что, на мой взгляд, всегда полезно. Во-вторых, заставляет поставить вопрос о том, что является при изучении психики целым — та или иная теоретическая гипотеза, требования психологической практики, этические или религиозные ценности? В-третьих, вынуждает психологов покинуть уютную башню из слоновой кости и начать общаться, например, с верующими или эзотериками» (с. 76). Другое дело, что в дальнейшем В.М. Розин совершенно аргументированно не только указывает, но и, на мой взгляд, излишне пространно доказывает, что нет ни малейшего смысла «идти в мистику и снова возвращаться к переосмысленному еще Аристотелем понятию "души", когда все указанные А.В. Лоргусом проблемы можно решать на рациональном пути» (с. 76).

Что касается крайне интересных размышлений В.М. Розина о взглядах Э. Сведенборга или Р. Штейнера, то эти пассажи несомненно поучительны, но, на мой взгляд, отношение к обсуждаемым в рамках дискуссии проблемам имеют лишь косвенное. Вряд ли имеет смысл аргументировать справедливость того факта, что судьба науки и судьба отдельного человека науки — предметы, очевидно несовпадающие. При этом никто не оспаривает того, что ученый может быть верующим, а верующий — ученым. Предмет состоявшегося обсуждения в ином: совместимо ли научное знание со знанием религиозным? Конечно, как пишет В.М. Розин, ссылаясь на чье-то высказывание, вполне

реальна и такая личностная позиция: «Моя вера и наука находятся в разных комнатах». Более того, подобная ситуация может и не «расщеплять» личность. Но никакого отношения к судьбе собственно науки такая сугубо личностная формула не имеет. Думаю, что и для религии (конечно, не мне об этом судить) такая «коммуналка» ни к чему. И еще одна цитата из выступления В.М. Розина: «Жить в двух «комнатах» сегодня не более затруднительно, чем в двух разных реальностях. Современный человек научился раздваиваться» (с. 83). Но это о конкретном и при том далеко не о каждом человеке. Вряд ли готовность к подобному «мироощущению» ощущающих самих себя интеллектуальной и духовной «элитой» немногочисленных эзотериков было бы правомерно задавать как «нормативный» алгоритм «скрещивания» несовместимых знаковых областей.

Если в целом оценивать материалы, представленные в рамках дискуссии, то для меня удивительно, что никто из ее участников никак не отнесся к тому факту, что сегодня вопрос о так называемой «христианской психологии» неразрывно связан с проблемами современного российского образования. Лишь на первый взгляд может показаться, что вопросы соотносительности, с одной стороны, науки и религии (в частности, психологии и православия) и современной образовательной практики, с другой, напрямую не связаны. В действительности же это не так. Как только мы задумаемся над тем, зачем вдруг

церкви понадобилась научная психология, станет понятно, что столь активная атака имеет свою логику. Тактически именно через такую гуманитарную научную область, как психология, легче всего «ворваться» в условиях конституционного светского государства в массовое, пока еще светское образование и уже через этот канал за счет именно масштабности аудитории и более чем значительного объема бюджетных средств решать задачу собственно стратегического характера — клерикализации современной общественной жизни России и установления ортодоксально-жесткой, по сути своей тоталитарной вертикали якобы духовной власти церкви над любой личностью.

У меня не вызывает сомнений тот факт, что поднятая журналом «Психология» дискуссия сегодня остро актуальна уже хотя бы потому, что в ее рамках раскрыты, по сути дела, основные и при этом принципиально не совпадающие, существующие ныне позиции по обсуждаемому вопросу: позиция спокойно-наступательного натиска религиозного знания на знание научное, позиция отказа от науки во имя религии, позиция эмоционально отстраненного наблюдения за происходящим в «чужой» науке, позиция жесткого отторжения религиозной агрессии на область собственно научную. К счастью, судьба психологической науки зависит не от позиций участников данной дискуссии, эта судьба решается и неизбежно будет решена, но не в рамках «профессионально-цеховых» дискуссий, а в реальной социальной практике.

## *Новые участники дискуссии*

### **ВЕРА В ПСИХОЛОГИЮ КАК НАУКУ**

**В.М. АЛЛАХВЕРДОВ**



Аллахвердов Виктор Михайлович — президент Санкт-Петербургского психологического общества, председатель Экспертного совета РПО, заведующий кафедрой факультета психологии СПбГУ, доктор психологических наук, профессор. Автор книг и статей по теоретической психологии, методологии психологических исследований, экспериментальной психологии сознания, психологии искусства, игровым методам обучения и т. д.  
Контакты: crhome@mail.rcom.ru

---

#### **Резюме**

*Обсуждаются материалы дискуссии о соотношении религии и психологии. Утверждается, что психология может быть научной, а может быть церковной. Однако диалог между этими двумя психологиями вряд ли возможен, потому что их утверждения обосновываются по-разному: научная психология обосновывается опытом и логикой, церковная — авторитетом священных книг и церковных иерархов. А многие обсуждаемые проблемы вызваны просто невысоким уровнем развития научной психологии.*

---

*Какое, милые, у нас тысячелетье на дворе?*  
Б. Пастернак

От дискуссии в журнале душа моя наполнилась грустью. Господи, о чем и зачем спорим?

Впрочем, и спора вроде бы нет. Все согласны, что возможно сущест-

вование психологии религии, что вера как явление обязательно должна изучаться психологией. Все признают, что наука и религия не тождественны друг другу. М.Ю. Кондратьев

говорит об этом прямо: «Наука — это наука, а религия — это религия». В.И. Слободчиков утверждает: естественнонаучную парадигму не надо тесно сопрягать с религией. Не бывает, мол, «христианской физики или химии». В.М. Розин пишет о научном и религиозном мире как о двух разных реальностях. А.В. Лоргус разводит научное и религиозное сознание и поясняет: в каждом научном вопросе соотношение научного и религиозного сознания может оказаться неоднозначным и даже неразрешимым. Но все же о том, чем именно отличается религиозное и научное знание (т. е. о критериях демаркации между наукой и религией) чуть-чуть пишет Ю.М. Кондратьев и лишь упоминает В.М. Розин. Стоит подробнее описать эти критерии — и спорить вообще, казалось бы, будет не о чем.

Религиозное знание является человеку непосредственно, открывается ему как самоочевидное. Об этом пишет Бл. Августин. Да и в Коране сказано: «Все написано в книге очевидности». Р. Штейнер говорит так: «Только переживаемое внутри нас дает ключ к красоте внешнего мира, исполненного Божественным величием» (Штейнер, 1991). Никому не может быть известно, откуда и почему переживание очевидности возникает. И именно эти переживания — в силу своей самоочевидности — остаются самой достоверной вещью на свете. Как, однако, узнать, верно ли мы понимаем то, что открывается нашему сознанию? Рамакришна в своем мистическом опыте непосредственно встречался с Буддой, Христом и Мухаммедом. После того как его с трудом вывели из этого мистического состояния, он запретил

своим ученикам повторять свой опыт, настолько он оказался опасным. Однако как проверить, действительно ли Рамакришна встречался с основателями религиозных учений или это произошло лишь в его воображении? Блаженный старец Паисий Святогорец рассказывает, как он излечил одержимого нечистым духом: «Во время нашей беседы бес стал мучить одержимого, и он очень громко закудахтал как курица. «Что с тобой?» — спросил я его. В это время я говорил следующее: «Во имя Иисуса Христа изыди нечистый духе из создания Божиего». — «Да я и сам хочу уйти, — кричал бес, — потому что этот человек очень мучает меня! Ведь он без остановки талдычит молитвы! Ах, как я хочу уехать в Пакистан и хоть немножко передохнуть!» (Паисий Святогорец, 2006). Правильно ли понял старец беса — действительно ли тот хотел уехать в Пакистан, а не ускакать на Северный полюс или улететь в Африку? Невозможно, да и не нужно проверять.

Научное знание тоже субъективно переживается как очевидное. Ибо нельзя принять то, чего не понимаешь. «Очевидность остается последним источником истины и познания» (Вейль, 1989, с. 65), — писал великий математик Г. Вейль. Однако, как справедливо пишет Б. Рассел, «озарение без проверки и без опоры является недостаточной гарантией истины, несмотря на то, что многие из наиболее важных истин были вначале подсказаны им» (Рассел, 1996, с. 153). Для увеличения такой гарантии к научному знанию предъявляются дополнительные требования: **оно должно проверяться в опыте и непротиворечиво вписываться в наличное**

**знание**<sup>1</sup>. Эти требования помогают ученым избавляться от ошибочных идей и направлены на получение знания, все более и более адекватного реальности. Но эти же требования лишают науку ряда важных фактов, которые не удастся вписать в наличное знание, и многих замечательных идей, которые не удастся проверить. Не надо винить ученых за эти правила — просто они таковы. Нельзя же обвинять футболистов в том, что, играя в футбол, они не бросают мяч в ворота руками, как в гандболе.

Религиозное знание — это постижение «мрака неведения» (в терминах Симеона Нового Богослова), Божественной Пустоты — изначального состояния несозданности (в терминах тибетских систем йоги), это знание о невидимом горнем мире, где все протекает лишь по Божьему соизволению, а пути этого соизволения неисповедимы. Поэтому для религиозного знания никакие противоречия с наличным знанием, опытом и даже здравым смыслом не страшны. Ведь религия говорит о чуде. Библейские патриархи жили под тысячу лет — ну и что? Можно дать объяснение: мол, «чрез грехопадение человек утратил Божественный дар бессмертия, однако зараза смертности лишь постепенно сокрушала первобытную крепость организма» (Новая Толковая Библия, 1990, с. 285). Но еще лучше не давать никакого толкования, ведь так все равно ничего не объясняется. Религию нельзя доказать, иначе незачем верить. Объясненное чудо уже не является чудом.

Отсюда и приписываемое Тертуллиану: верую, потому что абсурдно. Иисус Навин остановил Солнце, чтобы выполнить боговдохновенную задачу и отомстить врагам израильтян, — что невозможно для Бога? И бессмысленно обсуждать астрономические и метеорологические последствия такого странного поступка. Для Божественного действия это не имеет никакого значения.

Еще одно важное различие — мистическое и религиозное знание не выразимо напрямую в слове. Религиозный текст, описывая невыразимое, принципиально многомерен и многозначен. Отсюда и стремление религиозных мыслителей выражать свои мысли притчами, коанами и т. п. Как заявлял Апостол Павел, «проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы» (1-е Посл. к Кор.). Один из самых ярких христианских мистиков Я. Бёме так заканчивает весьма красочное описание своего божественного просветления: «Мне трудно писать об этом, потому что выразить это словами я не в состоянии» (цит. по: Джеймс, 1992, с. 327). Л. Витгенштейн резюмировал: «существует невысказываемое. Оно *показывает* себя, это — мистическое... О чем невозможно говорить, о том следует молчать» (Витгенштейн, 1994, с. 72–73). Молчание и молчаливости высоко ценятся во всех религиях. Научный же текст, наоборот, стремится к определенности и однозначности (хотя, конечно, никогда их не достигает). А молчащий и ничего

---

<sup>1</sup>См. обширную литературу по методологии науки, в том числе и мои работы (Аллахвердов, 2000, 2003 и др.).

не пишущий ученый никогда не сможет получить признание у коллег.

Наконец, научное знание — это всегда сомневающееся знание. Ученый — не носитель Истины, он ее искатель. Но раз окончательная истина ученому неизвестна, то поиск ученого всегда окрашен субъективными предпочтениями, всегда пристрастен. «Психология, — считает А.Г. Асмолов, — пристрастная наука. <...> Лишь только вы встречаетесь с претензией на обладание одним и только одним путем к истине <...>, то знайте, что наука начинает перерождаться в веру» (Асмолов, 2007, с. 3). Религиозный человек, наоборот, — носитель Истины, а не искатель. Сомнение в существовании Бога греховно. Сомневаться можно только в себе, в том, не проявляешь ли ты гордыню и не привносишь ли слишком много от себя. Поэтому главное, чтобы человек преодолел и себя, и свою пристрастность. Преподобный Авва Дорофей усиливал эту мысль: беспристрастие должно переходить в бесстрастие (Преп. Авва Дорофей, 2004, с. 30). Надо, пояснял Нил Сорский, «имети сердце безмолствующе от всякого помысла» (цит. по: Федотов, 1989, с. 160). Средневековый немецкий проповедник Мейстер Экхарт писал так: «Оставь себя совершенно и предоставь Богу действовать в тебе и за тебя, как Ему угодно. Дай взывать в себе этому вечному Голосу, и будь для себя самого и для всякой вещи — пустыней!» (Мейстер Экхарт, 1991). А исламский теолог и философ XI–XII в. Абу Хамид ал-Газали объяснял мусульманам: «Когда кто-либо забывает о мирах, значащих для людей "быть", то по отношению к нему они становятся "не быть",

а когда он забывает свое Я, то он и по отношению к себе становится "не быть". Когда же от него не остается ничего, кроме Всевышнего, то его "быть" становится истиной» (Абу Хамид ал-Газали, 1996, с. 149).

Итак, религия — не наука. Но разве сказанное принижает религию? Много в этом мире не является наукой: искусство, спорт, политика, общение, путешествия, кулинария — список можно продолжать до бесконечности. И это признание никак не ущемляет данные области человеческой деятельности. В конце концов, сама жизнь не является наукой. Но если религия не является наукой ни в каком смысле слова, то в чем же предмет дискуссии?

Еще раз внимательно перечитаем А.В. Лоргуса. Есть лишь некоторые точки развития современной науки, пишет он, в которых пути богословия и современного естествознания расходятся. Чувствуете подмену? Совершенно очевидно, что пути религии и современной науки принципиально различны, что все чудеса — и отнюдь не только поминаемый им акт Творения, но и хождение по воде, воскрешение, вознесение и мн. др., на которых стоит религиозное мировоззрение («если Христос не воскрес, то тщетна и вера наша», — писал Ап. Павел), — вообще не могут быть описаны на языке науки. Убежден, что А.В. Лоргус это понимает. Но он вначале отождествляет религиозное мировоззрение с богословием. И после этого ведет речь как бы о разных науках (естествознании и богословии), которые, по его мнению, лишь иногда говорят разное. Ну а науки уже могут договариваться друг с другом. Отсюда и следующее утверждение А.В. Лоргуса:

если искусственно не разделять психологию и религию, то психология может развиваться в диалоге с религией. Тривиальный вывод (поводом для научной идеи, как и для любой творческой идеи, может быть все, что угодно, тем более диалог<sup>2</sup>) призван оправдать неверные послышки. Ведь если психология и религия не тождественны, что вроде бы признает сам А.В. Лоргус, то почему их разделение искусственно? А если при этом только одна сторона может развиваться (а значит, только она способна слышать другую сторону), то что понимается под диалогом? Не верю, что А.В. Лоргус действительно предполагает равноправный диалог психологии и религии. Он пишет: психология без христианства выглядит куцей. И никогда так не напишет про христианство без психологии. Приведу невероятное для христианина рассуждение, демонстрирующее возможный перенос психологических знаний в религию: если человек сотворен по образу и подобию Божьему, то и психика, наверное, должна быть сотворена по его образу и подобию. И тогда можно задуматься: есть ли у Бога психика и защитные механизмы; сглаживает ли он когнитивный диссонанс; проявляет ли конформность (если да, то к кому

— к своим ипостасям?); есть ли у Бога сознательное и неосознаваемое; испытывает ли он инсайт? Не могу себе представить, чтобы истинный христианин обсуждал подобные вопросы. (В.И. Слободчиков: «Господь создал человека по Образу своему и Подобию, и ничто "психическое", как мы его знаем, не определяло существа этого Образа»<sup>3</sup>.) Как не могу представить, чтобы верующий энтомолог, занимающийся, например, изучением меланизации бабочек, описывал бы этот процесс в терминах акта Божественного Творения.

Мне не совсем понятна и позиция В.М. Розина, когда он призывает психологию и христианство вернуться друг к другу и начать нелегкий диалог. Кооперация между ними, утверждает В.М. Розин, невозможна, ибо задачи и пути у психологии и религии разные, но возможна коммуникация и общие дела. Как возможны общие дела без кооперации? А направление коммуникации от психологии к религии возникает разве только в борьбе религии с ересью. Тогда, например, «молитва на языцах» пятидесятников может быть объявлена ортодоксальными христианскими авторами (и даже со ссылкой на тексты психологов) не Божественным

---

<sup>2</sup>А потому неудивительно, что религиозный мистицизм питал идеями таких титанов естественной науки, как И. Ньютон и И. Кеплер, как неудивительно, что О. Хайям писал свои знаменитые четверостишия на полях собственных математических трактатов, Р. Фейнман вдохновлялся разгадыванием шифров, А. Эйнштейн — игрой на скрипке, а А.С. Пушкин и В. Моцарт — игрой в карты. Можно вспомнить и знаменитые строки А. Ахматовой о том, откуда растут стихи.

<sup>3</sup>Для точности: читатели Библии (и Корана) знают, что Бог может слушать и смотреть, радоваться и гневаться, разговаривать и т. д. Откуда известно, что восприятие и эмоции не входят в определение существа Бога? Ведь Бог, согласно Симеону Новому Богослову, превышающий всякий образ и всякое представление, не может быть постигнут ни чувством, ни мыслью.

откровением, а глоссолалией, полусознательным истеричным бормотанием. Так что ж, борьба с ересью и есть единственный повод для диалога? Впрочем, если, согласно В.М. Розину (и, к сожалению, не только ему), нет научных теорий правильных и неправильных (читай: нет критериев истины, а значит, нет и критериев для оценки верности любых высказываний вообще), то, наверное, и религиозная концепция имеет право на существование как конкурирующее научным теориям описание мира. Тогда потенциально диалог возможен, хотя он и труден, ведь каждый будет упорно повторять свое, что бы ни говорила другая сторона, пока вдруг одна из сторон самостоятельно не изменит что-нибудь в своей позиции.

Думается, отчасти запутывает читателя и В.И. Слободчиков в своей блестяще написанной статье. Давайте строить, призывает он, не «психологию психики», а «психологию человека». Красиво сказано, но что это значит? Кто из великих психологов не считал, что занимается психологией человека?<sup>4</sup> Вообще как можно заниматься психологией человека, не занимаясь изучением его психики, ведь психика является неотъемлемой частью человека? Однако Франциск Ассизский проповедовал птицам, старец Серафим — животным (как говорится в его «Житии», «И звери внимаху святое слово»).

Если эта их деятельность не была напрасной, то птицы и животные способны были понимать выраженную в слове Истину, не имея для этого, согласно мнению психологов, необходимых психических процессов. Да и апостолы, как сообщается в Деяниях, исполнившись Духа Святого, заговорили на всех языках и наречиях без всякого обучения — зачем им психика? Поэтому призыв В.И. Слободчикова я бы перевел так: научная психология занимается психологией человека с психикой, а христианская психология должна заниматься чудом — психологией человека без психики. Но это ли имел в виду сам В.И. Слободчиков?

А вот самая опасная подмена, на которую обращает особое внимание М.Ю. Кондратьев: обсуждают религиозную психологию, а говорят о христианской (точнее: православной). А.В. Лоргус поясняет: во-первых, «именно христианство по своей природе психологично, в отличие от иудаизма и ислама». Что за странное утверждение?! Почему все труды, посвященные психологическим воззрениям даосизма, буддизма, иудаизма, ислама и др., объявляются лишенными содержания? Как без психологических терминов переведет А.В. Лоргус такие, например, важные для суфизма слова, как *агахи*, *муракаба*, *таваджжух* и др.? Вот разделы книги об интегральной йоге Шри

---

<sup>4</sup>Лоргус, впрочем, как раз и перечисляет целые школы, которые, по-видимому, не занимаются психологией человека, поскольку якобы отрицают дух: ортодоксальный психоанализ, бихевиоризм, когнитивную психологию и советскую психологию, т. е. читай — теорию деятельности. Не могу отделаться от ощущения лукавства. А.В. Лоргус пишет: «не так много школ», но перечисляет все школы, которые замечательный методолог психологии А.В. Юревич (Юревич, 2005; и др.), объявляет главными «психологическими империями» современности.

Ауробиндо (Сатпрем, 1989): *ментальные построения, индивидуализация сознания, рост психического, планы сознания* и т. д. — это не психологично? А гуманистические психологи разве не увлекались чтением воспитанного на талмуде и хасидских преданиях М. Бубера?

Во-вторых, продолжает А.В. Лоргус, «конфликт с религией возник у науки именно с христианством». Я не так хорошо знаком с этой проблемой. Но если наука мирно уживается со всеми религиями, кроме христианства, то чья это проблема — науки или христианства? Наверное, христианская церковь, как никакая другая, путает религиозное знание с научным. Именно христианская церковь долго отказывалась признавать теорию Коперника, потому что, мол, Иисус Навин остановил Солнце, а не Землю. И действовала в соответствии с этими убеждениями: Бруно сожгли, Галилея судили и т. п. Именно христианство не принимает теорию эволюции. Сенат Кембриджа в 1877 г. (т. е. за два года до создания В. Вундтом своей психологической лаборатории) отказался открыть психофизиологическую лабораторию, объявив саму идею такой лаборатории безбожной (Якунин, 1998, с. 322). Видимо, с этим давним решением Сената отчасти солидаризируется и христианин В.И. Слободчиков, называя всякую психологию, кроме христианской, «бесовской психологией падшести и проклятья». Правда, ранее он писал иначе: «Прин-

ципиально необходимо доброжелательное, уважительное и конструктивное сотрудничество православного богословия и рациональной психологии человека... Нужен союз научной психологии и православного богословия, сама возможность которого многими священнослужителями (да и "просвещенными психологами") отвергается, а сами психологи чуть ли не бесовским племенем объявляются» (Слободчиков, 2000, с. 10–11)<sup>5</sup>.

Но самое главное: наши христианские авторы говорят о религиозной психологии, а имеют в виду психологию церковную. Именно поэтому они говорят исключительно о православной психологии и никакая другая их не интересует. Поясню различие на примере. Религиозное искусство создают художники, вдохновленные религиозным порывом или хотя бы религиозным сюжетом. В этих произведениях художник выражает себя, он один несет ответственность за сделанное. «Реквием» Моцарта — это пример религиозного искусства, а не церковного богослужения. Поэтому его исполняют в филармониях, а не во время церковной службы (известное мне исключение — похороны Ф. Листа, да и то в соответствии с завещанием музыканта). Не так в искусстве церковном. Оно строится по канонам, утвержденным иерархами церкви, нарушать эти каноны можно тоже только по разрешению иерархов (например, писать явленные иконы). В этих произведениях художник (часто анонимный) выражает не себя,

---

<sup>5</sup>Вот с этим я согласен: не верю в единение, даже в диалог на психологические или религиозные темы, но убежден в полезности сотрудничества (общих дел, по В.М. Розину) психологов и православной церкви в конкретных вопросах жизни общества.

а исключительно религиозные идеи. Как и церковное искусство, церковная психология может существовать только внутри церкви. А потому и дискуссия между церковной психологией и научной психологией заведомо бесплодна. Ведь научная психология опирается на логику и опыт, а не на мнение церковных иерархов.

Принадлежность к той или иной церкви, как и принадлежность к тому или иному этносу, редко бывает результатом свободного выбора. Принятие той или иной конфессиональной позиции во многом зависит от воспитания и окружения. Родись наши авторы в Индии, Саудовской Аравии или Италии, вряд ли бы они стали православными. В подтверждение приведу наблюдение П. Жане. Жане обнаружил, что обследуемая им Леолия наяву — ревностная католичка, а в сомнамбулизме — убежденная протестантка. И поясняет: «Ее первый гипнотизер был протестантом; здесь не нужно искать другой причины» (Жане, 1913, с. 67). Научные же утверждения универсальны и не зависят от места их обнаружения. Закон Всемирного тяготения равно действует и в Индии, и в Италии (хотя разные предметы всегда падают по-разному, а коэффициент гравитации в горах иной, чем на море). И психологические законы должны быть универсальны (хотя их проявления могут быть культурно зависимы).

Изложенная мной позиция более всего приближается к позиции четвертого участника дискуссии — М.Ю. Кондратьева. Он единственный прямо говорит о том, что нельзя смешивать науку и религию, ясно формулирует критерии демаркации между ними. И главное отличие

научного высказывания от религиозного видит в системе обоснования, в доказательности. Но и в текстах М.Ю. Кондратьева есть построения, с которыми я не могу согласиться.

Вопреки М.Ю. Кондратьеву, не все научные высказывания являются высказываниями об измеримом. К теоретическим утверждениям этот критерий не применим (хотя следствия теории, конечно же, должны соответствовать опыту). Как ни странно, высказанный М.Ю. Кондратьевым позитивистский тезис ведет к невольному отвержению возможности эмпирической проверки гипотез. Так, он обсуждает исследование, показывающее, что количество забеременевших женщин, о которых молились, существенно больше, чем среди тех, которые хотели зачать, но о них не молились. Автор (по-видимому, вслед за А.В. Петровским) опровергает эти данные, считая, что надо учесть все влияющие на результат факторы (возраст женщин, наличие детей, количество аборт, состояние здоровья и пр.). Но по этой логике надо отбросить любые корреляционные исследования в психологии, потому что все факторы нельзя учесть никогда — их бесконечно много. Наука сомневается в результатах подобных исследований на другом основании — потому, что не может непротиворечиво вписать эти данные в наличную систему знаний. М. Полани (1985, с. 201) приводит хороший пример исследования, результатами которого можно смело пренебречь: продолжительность беременности у различных грызунов в днях выражается в числах, кратных числу  $\pi$ . И поясняет: «Ученые сплошь и рядом игнорируют данные, несовместимые с

принятой системой наличного знания, в надежде, что в конечном счете эти данные окажутся ошибочными».

И еще об одной точке несогласия. При всей своей прямоте М.Ю. Кондратьев вдруг тоже начинает лукавить. И даже принимается говорить притчами. Вот он призывает христианских психологов не паразитировать на психологии: «Хотите растить свое дерево, то сажайте его рядом», однако «ничего, кроме карликового деревца, вырасти на камне не может»<sup>6</sup>; «не нужно под здание, которое выстроено не вами, закладывать чужеродный фундамент». Тем самым, на мой взгляд, он обходит самое ценное в построениях христианских психологов — их критику современного состояния психологии. Ведь они справедливо говорят: господа психологи, вы же человека не видите. Вы расчленили его на какие-то части, а самое важное не замечаете. Не зря же тема кризиса в психологии весь XX в. на устах самых титулованных психологов и философов. Уже полвека назад Л. Витгенштейн писал о запутанности и бесплодии психологии (Витгенштейн, 1994, с. 319). Сейчас ситуация не стала существенно лучше. Один из отцов когнитивной психологии У. Найссер обсуждает достижения в едва ли не самой развитой области психологии — психологии памяти — и резюмирует: сообщаемые студентам сведения о памяти известны из собственного опыта среднему американскому третьекласснику, а большая их часть знакома детям, посещающим дет-

ский сад (Найссер, Хаймен, 2005, с. 16). О каком дереве или мощном здании, построенном психологами, ведет речь М.Ю. Кондратьев? Зачем приписывать психологам лавры, которых они не заслужили?

И о чудесах. Я видел нетленные мощи Александра Свирского Чудотворца (видел даже белые точки на его потемневшей от столетий плоти — большевики после революции проводили исследования и капали на эти места кислотой). Это чудо. Но разве это единственное в мире чудо? В.М. Бехтерев рассказывает, как собаке в течение полминуты, придерживая ладонями ее мордочку, мысленно внушают, что она должна снять зубами книгу с этажерки — и она это совершает (Бехтерев, 1994, с. 346). Это не чудо? Мир вообще чудесен. Разве есть кто знающий, почему существует Земля, почему на ней зародилась жизнь и почему все на свете происходит так, а не иначе? А на вопрос А.С. Пушкина: «Дар напрасный, дар случайный, жизнь, зачем ты мне дана? Иль зачем судьбою тайной ты на казнь осуждена?» — вообще нет и не может быть одного ответа. Точнее, каждый отвечает на него по-своему — в этом и заключается подлинная история человеческой жизни. Даже религиозные решения не могут быть окончательными. Ибн ал-Араби (Ибн ал-Араби, 1995), прозванный мусульманами Величайшим Учителем, объясняет, почему Бог, «не нуждающийся в мирах», создал Вселенную и людей. По его мнению, для самопознания и самолицезрения

<sup>6</sup>Ср. с Нагорной проповедью: «Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые».

себя в чем-то ином, нежели он сам. Однако все равно возможен вопрос: зачем ему это понадобилось?

Я не берусь и никому не советую разгадывать сразу все загадки мира. Но я знаю, что психика таинственна, что рождение сознания — чудо, что появление речи — необъяснимо. Я верю, что эти чудеса рано или поздно будут объяснены. И как психолог пытаюсь решать эти загадки. Таков путь

науки. Можно, наоборот, принять неразрешимость этих загадок для человеческого разума, признать их непознаваемым чудом, объяснять сверхъестественным — это путь религии. Можно быть верующим ученым и одни загадки пытаться решать как ученому, а другие считать необъяснимым чудом. Каждый волен выбирать свой путь. Не стоит лишь забывать, в каком тысячелетии мы живем.

## Литература

- Абу Хамид ал-Газали.* Эликсир счастья. Избр. главы // Хисматулин А.А. Суфийская ритуальная практика. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1996.
- Аллахвердов В.М.* Сознание как парадокс. СПб.: ДНК, 2000.
- Аллахвердов В.М.* Методологическое путешествие по океану бессознательного к таинственному острову сознания. СПб.: Речь, 2003.
- Асмолов А.Г.* Психология личности: культурно-историческое понимание развития человека. М.: Смысл, 2007.
- Бехтерев В.М.* Гипноз, внушение, телепатия. М.: Мысль, 1994.
- Вейль Г.* Математическое мышление. М.: Наука, 1989.
- Витгенштейн Л.* Философские работы. М.: Гнозис, 1994. Т. 1.
- Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. СПб.: Андреев и сыновья, 1992.
- Жане П.* Психический автоматизм. М.: Начало, 1913.
- Ибн ал-Араби.* Мекканские откровения. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1995.
- Мейстер Экхарт.* Духовные проповеди и рассуждения. М.: Политиздат, 1991.
- Найссер У., Хаймен А.* Когнитивная психология памяти. СПб.: Прайм-Еврознак, 2005.
- Новая Толковая Библия. Л.: Северо-западная библейская комиссия, 1990. Т. 1.
- Паусий Святогорец.* Об одержимых нечистым духом. Изд-во Кирилло-Белозерского мужского монастыря, 2006.
- Полани М.* Личностное знание. М.: Прогресс, 1985.
- Преп. Авва Дорофей.* Душеполезные поучения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004.
- Рассел Б.* Философский словарь разума, материи и морали. Port-Royal, 1996.
- Саттрем.* Шри Ауробиндо, или Путешествие сознания. Л., ЛГУ, 1989.
- Слободчиков В.И.* Предисловие // Шеховцова Л.Ф. Сравнительный анализ концепции человека в современной психологии и христианской антропологии. СПб.: СПбГУПМ, 2000.
- Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. Париж: YMCA-PRESS, 1989. С. 160–161.
- Штейнер Р.* Путь к посвящению. М., 1991.
- Юревич А.В.* Психология и методология. М.: Изд-во ИП РАН, 2005.
- Якунин В.А.* История психологии. СПб.: Изд. В.А. Михайлова, 1998.

## О ПРОБЛЕМАХ СТАНОВЛЕНИЯ РЕЛИГИОЗНО ОРИЕНТИРОВАННОГО ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

А.А. ГОСТЕВ



Гостев Андрей Андреевич — ведущий научный сотрудник ИП РАН, доктор психологических наук, вице-президент Российского фонда трансперсональной психологии. В конце 1980-х гг. принимал активное участие в основании российской трансперсональной психологии, входил в редакционную коллегию по переводу и изданию в России классиков трансперсональной психологии, был соинициатором и соорганизатором первой учебной программы по трансперсональной психологии в середине 1990-х гг.  
Контакты: aagos06@rambler.ru

---

### Резюме

*В статье рассматривается ряд актуальных проблем создания системы психологического знания, ориентированного на святоотеческую православно-христианскую традицию. Подчеркивается, что такая форма описания психической реальности равноправна системам описаний, существующих в академической психологической науке. Внимание читателя обращается на те аспекты изучения психики, внутреннего мира личности, которые не присутствуют в академической психологии, но открываются в православно-христианской антропологической и психологической традиции. Прежде всего речь идет о сфере изучения религиозно-мистического опыта, проявлений духовности человека, природы и функционирования нравственного начала человека, процесса познания высших духовных смыслов бытия.*

---

Первой реакцией на приглашение участвовать в дискуссии был отказ. Он был вызван тем, что проблема соотношений, с одной стороны, секулярной психологии и, с другой стороны, системы психологического знания, ориентированного на осмысление религиозно-мистического опыта,— во многом уже пройденный трансперсональной психологией

(ТП) этап. Отношения выяснялись давно, и результаты известны. Традиционная психология не признает ТП как направление психологической науки. Сторонники ТП не понимают, как можно игнорировать существенное в психике человека в угоду построению систем описания психического, реально неспособных отразить глубины души. Они по-хорошему скорбят

о коллегах, которым не открыто важное, значимое, глубокое и высокое одновременно — достойное научного осмысления. А не открыт опыт переживания духовной реальности, существующей онтологически, и, соответственно, не запущен исследовательский интерес. Наоборот, активизированы индивидуальные защитные механизмы противления духовному знанию, подсказывающему путь решения многих проблем, — сохраним чистоту «строго научного» знания о психике. Спокойнее будет спать, не задумываясь о представленности «вечного» в родной науке.

Поэтому дискуссия казалась не имеющей большого смысла, ибо неполнота атеистической психологии открывается психологу, когда он обретает указанный непосредственный опыт. Для меня это было очевидно, в частности, из многолетних контактов с классиками мировой ТП, которые прекрасно осведомлены о направлениях психологического знания. Они знают и о том, что ни о какой научной объективности, неангажированности этого знания речи быть не может. За каждым направлением стоит социально-мировоззренческий заказ. Ясна им и методологическая основа советской психологии. Позитивные зерна ее многим также понятны и вызывают как интерес, так и вопросы о том, почему мы бросились впитывать западную «традиционную психологию», успехи которой, с точки зрения познания «человека духовного», весьма сомнительны.

Но, вспомнив, что в российской ТП я представляю православно-христианскую традицию, а в ИП РАН занимаюсь изучением именно святоотеческого психологического наследия, я согласился высказаться, не входя в словопрения.

Прежде всего отмечу, что в разговоре о религиозно ориентированном психологическом знании следует учитывать негативные установки в общественном сознании в отношении православия. Достаточно назвать письмо озабоченных «клерикализмом» академиков или многолетнюю дискуссию о предмете «Основы православной культуры». Последнее особенно странно, ибо польза от знания людьми собственной истории очевидна<sup>1</sup>. Осложняют разговоры по теме дискуссии и неадекватные экуменические тенденции. Одно дело — уважение к носителю духовной традиции, избегание нетерпимости, религиозной ксенофобии, неуважения к человеку иного вероисповедания. Но другое дело — неуместная политкорректность в усреднении богатства и глубины религий, в унификации в этой связи представлений о сфере божественного. Православию, в частности, есть что защищать, в том числе и в отношении *психологических* идей в святоотеческом наследии. К тому же приверженцам православия известно, что движение к единой религии — это признак движения к «царству антихриста».

Диалог секулярной и религиозно ориентированной психологии затрудняется состоянием дел в самой

<sup>1</sup>Кстати, в ТП значение отечественной духовной почвы — аксиома. Никто не оспаривает роль «егрегориальных структур» в качестве духовного фундамента обществ/наций/государств. Сегодня в США мы видим возрождение интереса (с покаянным моментом!) к индейской традиции.

«православной психологии». В одном случае акцент ставится на игнорировании психологического знания или занижении его статуса. Речь идет о неприятии рядом священников любых мостиков с психологией, которая понимается как «знание от лукавого»; психология, не обладая духовным видением человека, не объясняет, что с человеком происходит на духовном уровне. Такое отношение к психологическому знанию священнослужителей и многих воцерковленных мирян понятно и в том смысле, что людям, живущим по евангельским заповедям, психология действительно мало что может дать. Психологические термины способны вызвать отрицательную реакцию у тех, кто знакомится с ними по брошюрам в церковных лавках, тенденциозно подающим материал как «бесовский»<sup>2</sup>.

Другой подход: православное и современное психологическое знание рассматриваются как параллельные линии развития, которые могут сосуществовать, не оказывая заметного влияния друг на друга (наша дискуссия во многом об этом). Третий и четвертый варианты представлены восторженно-некритическим отношением к психотерапевтическим направлениям и психотехникам православных психологов и клириков, которые пытаются использовать их в «духовном

окормлении». Кто-то начинает предпочитать психоаналитические построения священнической духовной интуиции. Кто-то не хочет слышать критику высокосуггестивно-манипулятивной системы НЛП.

Попытки разрешения проблем за счет поверхностного знания психологии — тоже «подводный камень». На фоне церковного предубеждения по отношению к психологии последняя может стать для христианина запретным желанным плодом. Познакомившись с одним из направлений психологических услуг, человек испытывает иллюзию психотерапевтического эффекта.

Пятый вариант: специфика православно-христианского знания растворяется в неадекватных экуменических тенденциях, в идеях инвариантов «глобальной духовности» и т. п. идеях. Последнее мы рассматриваем как опасные тенденции на рынке «коммерческой духовности», а также в русле сектантских течений, опирающихся на психологию. Действительно, некий водораздел лежит в идентификации психолога, ориентированного на православное христианство или на некое «общехристианство»<sup>3</sup>. В «общехристианстве», например, уже, по сути, не идет речи о борьбе со страстями для преобразования человека в новое состояние<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup>В то же время приходится видеть и плоды психологической безграмотности в духовном руководстве людьми. Проблема человека может корениться, например, на уровне «неосознаваемого жизненного сценария», ранней психотравматики. Отсюда и непонимание при полной имитации духовного взаимодействия.

<sup>3</sup>Этот момент проявился в спорах о названии объединения христианских психологов как «православное общество психологов» или «христианское общество психологов».

<sup>4</sup>Общехристианских инвариантов недостаточно, ибо богословские разночтения на уровне духовной практики могут иметь серьезные деструктивные для людей последствия.

Есть и другие моменты, меняющие картину глубины психологических прозрений православно-христианской традиции. Читаешь христианско-психологический текст — и не можешь понять, кто его написал: католический или протестантский автор, суфий, раввин или представитель «неошаманизма»<sup>5</sup>.

Итак, специфика православно-христианского подхода в текстах отечественных христианских психологов в достаточной мере утрачена. Но именно она должна быть понята и выстроена в качестве «диалектического баланса» экуменической универсализации. Поэтому актуальным представляется процесс выстраивания системы **православно-христиански ориентированного психологического знания** (в более короткой аббревиатуре — **ППЗ**).

Отвечая на уже высказанные в журнале опасения, подчеркну, что никому не запрещено строить свои религиозно ориентированные системы психологического знания. Пусть это будет и восточно ориентированная психология, и исламоцентрированное психологическое знание, и шаманоцентристские описания, и пр. Трансперсональная психология, кстати, показала, что есть возмож-

ность работать с различными описаниями. Поэтому **все имеют право строить свои описания психической реальности**<sup>6</sup>. Ведь секулярная психология — это тоже лишь **способ описания, причем при абстрагировании от главного в человеке — укорененности в онтологии духовной реальности**. Психология не может быть полной системой знаний о человеке в многообразии его измерений, главное из которых — метафизическая связь с горним миром.

Разрабатываемая ППЗ-концепция<sup>7</sup> основывается на святоотеческом учении о человеке. *Задача видится в применении святоотеческого православно-христианского психолого-антропологического знания к реалиям современной жизни в условиях глобализации и секуляризации общества.* ППЗ призвана *помочь* (не навязывая) современному человеку более глубоко увидеть свои проблемы, выявить высшие духовные смыслы своего бытия. Становление ППЗ мы видим в сложном взаимодействии «внутренних факторов» и в диалоге как с секулярной психологией, так и с другими духовно-религиозными системами. ППЗ является описанием духовно-душевно-телесной организации человека, описанием, расширяющим

<sup>5</sup>Тексты по ТП хорошо показывают это, увлекательно повествуя о духовности человека, расширении его сознания, мистических переживаниях и т. п.

<sup>6</sup>Надо предупредить, что авторы таких описаний могут не иметь в виду статуса человека у «нерезидентов данной религиозной системы» или что она не подразумевает личного общения человека с Творцом.

<sup>7</sup>В данной статье обобщены результаты работы нашей исследовательской группы по изучению ППЗ (А.А. Гостев, В.А. Елисеев, В.А. Соснин, А.Г. Фомин). В настоящее время наиболее активная работа ведется автором данной статьи совместно с А.Г. Фоминым. Отметим также диссертационное исследование А.Н. Моргуна, проведенное под нашим руководством в лаборатории истории психологии и исторической психологии ИП РАН.

предметное поле психологической науки.

В психологической науке назрела необходимость поиска преодоления границ сциентистского подхода. Это предполагает расширение предмета психологии, ее категориального аппарата, в частности, осмысление *разных уровней психологического знания* — в том числе на уровне духовно-религиозного опыта (как непосредственного, так и богословского). ППЗ трактует основной **гносеологический принцип** — неразрывной связи познания мира/человека и нравственно-духовного уровня познающего. Рациональный путь познания «макро-микросмической системы» соотносится в ППЗ с гордыней человеческого разума, стремящегося проникнуть в тайны мироздания, но при этом выстраивающего, по выражению апостола Павла, «стену между Богом и человеком». Так какова тогда роль неисправности «познавательного аппарата» субъектов психологического исследования?

ППЗ позволяет обозревать плоскость жизни, осмысливать нравственный потенциал человека, изучать роль религиозного опыта в развитии личности, расширяет возможности современной психологии для описания психической реальности. ППЗ помогает в *постижении субстанциональности и онтологии психической природы человека в единстве ее составляющих*.

ППЗ связано с соотношением двух систем психологического описания:

*святоотеческого и научно-психологического*. Это две составляющие процесса создания ППЗ. Предполагается осуществить:

– перевод понятий православно-христианской традиции на язык психологии для раскрытия содержания духовно-нравственной проблематики;

– обнаружение духовного, метафизического содержания в современных психологических представлениях о человеке.

Современной психологии предстоит вращаться в междисциплинарное изучение духовного бытия человека, быть открытой для обсуждения материала, накопленного в других системах познания. Все моменты, не вписывающиеся в психологическую науку, — это стимулирующие ее развитие области потенциального осмысления. И мы уже не только отмечаем включение в психологию духовно-религиозной проблематики, признаем значимость святоотеческого психолого-антропологического знания для истории психологии, но и слышим призыв считать область духовно-религиозного опыта полноценным объектом *научного* познания<sup>8</sup>. Действительно, опыт, накопленный в православно-христианской традиции, отражает закономерности религиозного сознания, нравственного совершенствования личности, глубинные структуры и процессы психической жизни человека. Однако этот опыт мало известен академической

---

<sup>8</sup>Имена «законных» представителей психологической науки — В.А. Кольцовой, В.И. Слободчикова, В.А. Пономаренко, В.В. Рубцова уже показательны. Более подробно этот вопрос рассматривается в ряде работ отечественных ученых (Гостев, 2001, 2002, 2007; Елисеев, 1995; Гостев, Елисеев, Соснин, 2002; Гостев, Елисеев, Фанин, 2007а,б, и др.).

психологии<sup>9</sup> (дискуссии, подобные нашей, во многом проистекают из такого незнания).

Между тем обозначенная ключевая проблема **концептуально терминологических «мостов»** ППЗ и современной психологии чрезвычайно сложна. Для строительства таких «мостов» можно использовать принцип взаимного отзеркаливания описаний психической реальности. Его реализация предполагает создание взаимных комментариев данных описаний с приоритетом святоотеческого ядра, опирающегося на:

- 1) «теорию страстей»,
- 2) закономерности формирования духовно-нравственной личности,
- 3) понятие о «духовном прельщении».

Ядром ППЗ является анализ понятий православной аскетики, *интерпретируемых с позиций современной психологии*. Системообразующим принципом может выступить принцип «троического единства» (отражение в человеке соотношения сущности и ипостасей Святой Троицы), основанного на идее человека как «образа и потенциального подобия Божьего»<sup>10</sup>. При этом следует учитывать символичность, аллегоричность святоотеческих описаний.

В качестве примера встречи святоотеческих метафорическо-символических и научно-психологических

описаний психической реальности в плане взаимного обогащения укажем на следующие проблемы.

ППЗ акцентирует важный для **психологии личности** момент: *личность выражает себя через человеческую природу, оживляя ее, подчеркивая ее уникальность как «божественного творения»*. Природа человека (общее для человеческого рода) реализуется индивидуальным образом в соответствии с Промыслом Божиим о данном человеке. Личность есть качество, связанное с вектором преобразования в богопознании и богообщении «ветхого» человека в «нового». ППЗ решает проблемы внутренней жизни личности, стержневыми моментами которой являются: смысл жизни, жизненные установки и ценности, которые рассматриваются в континууме соотношений «временное — вечное», «ограниченное — неограниченное». ППЗ *центрировано на отношении человека к таким ценностям своего внутреннего мира, как «беспредельное», «божественное», «вечное» и т. п.* Психологии не мешает усилить интерес к таким вопросам.

В ППЗ выделяется вопрос о **духовной** составляющей внутренней коммуникации, межличностного и группового взаимодействия. Эта проблема задает психологии новую область исследования — изучение духовного обращения к **метафизическим аспектам реальности**.

<sup>9</sup>Этот опыт сегодня предельно актуален, ибо христианский путь к святости означает прежде всего развитие и формирование в человеке таких добродетелей, как любовь к людям, милосердие, справедливость и т. д.

<sup>10</sup>Принцип «троического единства» позволяет использовать категориально-понятийные богословские разработки применительно к соотношениям телесного, душевного и духовного в человеке.

В связи с ППЗ выдвигается пока гипотетический для науки концепт существования, помимо «видимого», т. е. чувственно постигаемого мира, мира «невидимого», сверхчувственного, однако столь же онтологически реального. Важно понять, что человек не только принадлежит душой к этим обоим мирам, но что в нем также действует онтология «закона Духа» — божественной Любви, Свободы и Благодати. Поэтому в любых взаимоотношениях человека следует выделять три уровня личностных отношений: 1) с Богом и его «светлыми ангельскими силами» — положительным метафизическим фактором (ПМФ); 2) с другими людьми; 3) с силами отрицательного метафизического фактора (ОМФ). Отношения с ОМФ-силами выделим особо, ибо они характеризуются иллюзией свободы, за которой стоит жесткая зависимость от них и различные формы заблуждения. Феномен и закономерности «прелести» выражаются, в частности, в том, что чуждые для человека цели принимаются за выражение его индивидуальности. Сторонники ППЗ также предупреждают: интроспекция способна превратиться в общение с интроецированными проявлениями ОМФ.

Главным ценностно-образующим фактором всех отношений человека является **совесть**. Вне ее изучения «научные» разговоры о личности и духовности неполноценны. Но проб-

леме совести психологи уделяют поразительно мало внимания. ППЗ же показывает, что совесть охватывает все стороны жизни людей, все основные отношения человека — к Богу, к себе и ближним, к вещам. Не случайно «religio» (лат.) имеет одним из своих значений «совестливость». Совесть выступает врожденным неотъемлемым нравственно-психологическим измерением личности в функции высшего регулятора поведения людей. Совесть — это представленность в людях духовных законов мироздания в виде нравственного закона (выраженного в Заповедях Божьих).

Совесть — этот нравственный компас — «зрит грех в себе», напоминает о необходимости преодоления его, борется с «обольщенным умом» и «грехолюбивой волей». Но совесть искажена неправильными представлениями о «земном» и «божественном», о добре и зле, а также нарушением Нравственного Закона. В результате «совесть усыпляется», и духовное начало в человеке незаметно разрушается. Христианство констатирует даже такие возможные состояния, как «сожженная совесть» (1 Тим. 4:2)<sup>11</sup>.

Современным психологам полезно не только вслед за Ф.М. Достоевским увидеть в совести доказательство бытия Бога в человеке, но и воспользоваться теологическими описаниями предмета. Последнее, в частности,

---

<sup>11</sup>Сложной проблемой является связь проблемы совести с религиозной принадлежностью. Действительно, существуют религиозные точки зрения, допускающие насилие и убийство «неверных» или не признающие человеческого статуса и достоинства у представителей иной религиозной и этнической принадлежности. И как в этих случаях говорить о совести как общечеловеческом нравственном индикаторе вне идеи о «спящей совести»?

поможет преодолеть трудности в изучении вопроса — подмену содержания понятия «совести как божественного гласа» в человеке на представления об этнокультурных нормах морали или корпоративной этике.

ППЗ указывает, что человек формирует внутренние отношения с духовными силами, стоящими за образами людей (реальных и виртуальных). Это важнейший метафизический аспект регулирующей силы образной сферы личности. Вступая в отношения с людьми, человек сталкивается с ОМФ-силами, от которых люди находятся в зависимости. Этим, в частности, обретается духовное прочтение понятия «переноса». Подобное ОМФ влияние через образную сферу находит свое выражение на всех уровнях социальной коммуникации, определяя характер общественных ценностей и идеалов. Социальной психологии и психологии личности полезно учесть и такой механизм социальных представлений.

То, что человек находится под воздействием метафизических сил, чрезвычайно актуально для исследования **психического развития**. Через осознание своего положения в видимом и невидимом мире человек способен осознать необходимость минимизации ОМФ воздействия на себя и устремиться к богообщению. Если ОМФ задает регрессивный вектор развития, то «источникостремительная тенденция» определяется действием благодати, призывающей человека к покаянию как изменению жизни. ППЗ подчеркивает, что на каждом этапе развития благодать и ОМФ формируют в человеке либо *добродетель*, либо *греховную*

*страсть*. Выяснение, на каком этапе развития случилось внедрение ОМФ, помогает глубже понять причины духовного недуга, метафизический источник психологических проблем. Поэтому основой православного взгляда на **личностную психопатологию** является понимание греха как ее источника, освоение понятия *духовно-психологической нормы*. Психопатология может быть рассмотрена как *болезнь души, когда человек отклоняется от данного ему Творцом предназначения, утрачивает связь с Богом и внутреннее единство*. Грех есть явление метафизическое — несоответствие человека своей истинной природе и предназначению. Особенности и мера этого несоответствия и определяют патологическую телесную, душевную и духовную жизнь. В согласовании ППЗ и секулярного взглядов на психопатологию должно проявиться новое знание о *духовно-психологических нарушениях, которыми страдает именно современный человек*.

В психологическом плане грехопадение является нарушением иерархии структур в человеке, приводящим к изменению его психологической природы. На вершине должен стоять Дух, дающий ясность и стройность психической жизни, центрирующий жизнь человека на Боге. Когда же главенство занимают низшие составляющие человеческого бытия — его «плотское начало», подчиняющее и «душу» и «дух», — говорить о полноценной личности неправомерно. Психологическая наука, утверждающая нервно-соматическую обусловленность психики, имеет дело именно с таким «перевернутым» человеком, объявляя образ

«ветхого человека» нормальным. «Низшие душевно-организмические» потребности вступают в антагонизм со сферой духа в человеке.

В то же время отметим, что описание обычного человека в системе ППЗ сопоставимы с данными, накопленными и в психологии. Психология поэтому может дополнить знания о нецелостной природе «ветхого человека», которого мы должны в себе узнать и преодолевать на пути нравственно-духовного развития.

ППЗ содержит сведения об *искажениях «сил души»*, которые могут быть сопоставлены со знаниями о психических процессах. Так, главным изменением в сфере восприятия является то, что за образами вещественного мира человек перестал видеть метафизические прообразы мира невидимого и Единый Первообраз. Это изменение усиливается на уровне *представлений*: мы сталкиваемся с понятием «прельщения», раскрывающим иллюзорность картины мира, искажения в познании самих высших духовных смыслов, виртуализацию человеческого бытия в уходе от богосозданного мира. *Мышление* «ветхого человека» вне Премудрости Божьей внутренне противоречиво и разорвано. Его *внимание*, управляемое социобиологическими факторами, отвращено от «духовной вертикали» и обращено к суетным земным предметам. Искажена и *память* — нет непрерывного памятования о Божественных Заповедях<sup>12</sup>. Искажения *эмоциональной и*

*мотивационно-волевой сфер* проявляются в том, что эмоции захлестывают человека, подчиняя его волю, направляя на реализацию самости и страстей. Психология ограничивается сферой человеческой воли, которая работает на «самоугождение плотского человека». ППЗ же напоминает о Божьей воли в человеке, указывающей путь «совершенствования в добре», и о ОМФ-воле, мешающей этому. ППЗ подчеркивает важность «трезвения» как прояснения сознания. Измененные состояния сознания, которые сегодня так активно пропагандируются (в сектоподобных школах личностного роста), есть не «просветление ума», а его *помрачение*. Нужно говорить о внутреннем единстве нового преображенного человека в его устремлении к Богу.

ППЗ вносит вклад в **психологическое консультирование и психотерапию**. Существующие концепции не дают понимания проблем человека на духовном уровне, не проясняют *духовно-онтологическое содержание* внутреннего кризиса личности. ППЗ позволяет видеть контекст духовно-психологической безопасности клиента, неизвестный психотерапии, не признающей метафизических аспектов проблемы.

Интересная проблема практической психологии личности — точка зрения ППЗ на *психологические защиты*. «Кожаные ризы», о которых говорится в Библии, могут быть описаны в качестве пси-защит в двойкой

---

<sup>12</sup>Человек, не живущий в соответствии с духовными законами мироздания (иллюзии о «боге в душе» недостаточны вне следования Нравственному Закону), старается не помнить о грехах и об ответственности за них после смерти.

функции: 1) защита «образа Божьего» в человеке от деструктивных духовных сил; 2) придание страстям приемлемого оформления, приспособление людей к «полноте греховной жизни». Пси-защиты, приобретающая форму стойких стереотипов поведения и восприятия, превращаются в главенствующий фактор внутренней жизни, становятся проводником чужой воли. Понятно, что осознанию греховных страстей мешает **вытеснение**. Например, *сребролюбие* может открыться при утрате имущества. При **отрицании** человек не замечает внешних подсказок о своих страстях. **Рационализация** формирует картину мира и образ себя, оправдывающие страсти. Почему бы не обосновать страсть блуда выбором тантрической традиции в качестве «духовного» пути?<sup>13</sup>

В связи с ППЗ ставятся важные вопросы психологии личности, подходов к личностному росту. Насколько психология, далекая от понимания метафизической онтологии духовности и, соответственно, неспособная определить уникальность жизненного пути личности, водимого Промыслом, имеет право работать с проблемами человека, снимать его так называемые «комплексы»? Как относиться, в частности, к тому, что целомудрие — эта высочайшая нравственная ценность пред Богом — стало восприниматься как «закомплексованность», подлежащая психокоррекции? Осознается ли то, что «краеугольный камень» теорий лич-

ностного роста — самоактуализация — чревата духовным изъяном гордыни?

ППЗ помогает также понять: сильное Эго является противником духа в человеке. Это позволяет критично относиться к претензиям школ личностного роста на духовное руководство людьми; психология пока вряд ли готова взять на себя ответственность (и реально нести ее) за последствия «избавления» людей от невротичности, проблем и конфликтов. Но психология обслуживает «рынок коммерческой духовности» с его товаром — психотехническими манипулятивно-зомбировочными системами. Духовный рост подменяется психотехническим. В поисках «путей к Свету» люди оплачивают свое «приобщение к духовному», не замечая ловушки — иллюзии соблазна. Но духовно-нравственное развитие является результатом тяжелой кропотливой работы, и *купить его нельзя в принципе*. Человек же может пропустить момент, когда он становится носителем (как минимум) пустой, ложной псевдодуховности (а может, и духовности ОМФ-сил).

Итак, позиция автора исходит из того, что ППЗ более полно, чем современная психология, описывает онтологию и гносеологию «психического». Это происходит, в частности, потому, что ППЗ учитывает взаимодействие таких факторов, влияющих на человека, как благодать от «образа Божьего в человеке», ПМФ, ОМФ,

<sup>13</sup>Особенно внимательно должны относиться к проекции люди, занимающиеся психологической помощью. Психолог должен помнить, что есть опасность под видом помощи реализовывать собственные страсти за счет клиента.

«искаженное несовершенное человеческое естество». Более полно в ППЗ реализуется и принцип развития в аспекте потенциального преобразования человека как главного смысла жизни. Если психология желает быть наукой, адекватной своему названию, ей следует не только признать богосозданный статус человеческой души, ее метафизическую связь с мирозданием, но и соотноситься с наличествующим духовно-нравственным и психологическим состоянием людей. Пока же современная психология является объемным и детальным сборником комментариев к своему будущему предмету

исследования. Однако абсурдность ситуации не отрицает значения проделанного научного пути, т. е. изучения феноменов и закономерностей искаженной психики. Это необходимый этап в создании новой парадигмы психологического знания. Автор хотел бы видеть учебники психологии, авторы которых признают, что *Бог создал человека по Своему образу и потенциальному подобию, дав людям бессмертную душу. Только впитав в себя метафизические измерения духовного бытия, психологическая наука будет способна помогать движению образа Божьего в сторону богоуподобления человека.*

## Литература

Гостев А.А. Образная сфера человека в познании и переживании духовных смыслов. М., 2001.

Гостев А.А. Психология вторичного образа (субъект, феноменология, функции): Дис. ... докт. психол. наук. СПб., 2002.

Гостев А.А. Психология вторичного образа. М.: Изд-во ИПРАН, 2007.

Гостев А.А., Елисеев В.А., Соснин В.А. Святоотеческая мысль как источник историко-психологического анализа // Современная психология: Состояние и перспективы исследований. Ч. 4. «Методологические проблемы историко-психологического исследования». М., 2002.

Гостев, А.А., Елисеев, В.А., Фомин А.Г. К проблеме концептуально-терминологического перевода святоотеческих описаний психологических реалий // Материалы VI Международной встречи по истории психологии. М., 2007а.

Гостев, А.А., Елисеев, В.А., Фомин А.Г. Актуальные теоретические и практические проблемы создания православно-христианских Центров духовно-психологической помощи // Материалы юбилейной конференции ИП РАН. М., 2007б (в печати).

Елисеев В.А. Православный путь к спасению и восточные и оккультные и мистические учения. М., 1995.

## НАЙТИ Я В ПСИХОЛОГИИ, ДУХОВНОСТИ И РЕЛИГИИ

Т. ДЕ ЧИККО



Де Чикко Тереза (DeCicco Teresa) — ассистент-профессор (assistant professor) психологии Трентского университета, Канада, доктор наук (PhD). Область интересов включает психологию Я, медицинскую психологию, терапию сном, а также исследование образов сновидений и их значения для жизни в состоянии бодрствования.  
Контакты: tdecicco1@rogers.com

---

### Резюме

*Психологи — исследователи, теоретики и авторы популярных книг — уже давно ведут поиск моделей и теорий, которые могли бы охватить веру людей всех времен в нечто, выходящее за пределы человеческого существования, в нечто высшее (в создателя, высшую силу, Бога). В статье обсуждаются понятия «религия», «духовность» и «Я» и рассматривается, насколько этим подходам удается включить в себя многообразие духовных и религиозных убеждений людей всего мира. Вводится и обсуждается понятие самотолкования, которое само по себе включает все религиозные и духовные убеждения, принадлежащие существующим традициям и живущим на земле людям.*

---

Психологи — исследователи, теоретики и авторы популярных книг — уже давно ведут поиск моделей и теорий, которые могли бы охватить веру людей всех времен в нечто, выходящее за пределы человеческого существования, в нечто высшее (например, в создателя, высшую силу, Бога). Человечество характеризуется чрезвычайно широким диапазоном подобных верований: язычники, политеисты, мастера дзен, христиане, мусульмане, буддисты, шаманы, почитатели богинь и таосисты — это

лишь малая часть того, что можно было бы перечислить (Occhiogrosso, 1994). И хотя большинство людей в мире исповедуют определенного рода веру в создателя или Бога (Рускман, 2004), в работах по психологии этот фактор учитывается недостаточно. Некоторые видные теоретики, такие, как К. Юнг (Jung, 1969b), А. Маслоу (Maslow, 1962) и Р. Мэй (May, 1953) доказывали крайнюю важность этой веры для развития человека, в то время как другие просто полностью исключали ее из своих

теорий (такой теорией является, например, пятифакторная модель личности). Некоторые ученые включают веру в свои работы, используя понятие религия. Религиозность определяется как набор норм поведения, ценностей и установок, которые опираются на ранее установленную религиозную доктрину и институционализированную организацию (King, 2007).

К. Юнг (Jung, 1969b), Г. Оллпорт (Allport, 1955), А. Маслоу (Maslow, 1962) и Р. Мэй (May, 1953) утверждали, что религия играет решающую роль в развитии и должна быть включена в психологическую теорию. Они также считали, что возможен научный подход к изучению религии. Более того, они говорили о том, что исключить религию из теории означает исключить из рассмотрения важный элемент человеческого развития. В рамках этой линии размышлений в психологических исследованиях было обнаружено, что религиозность может быть как позитивной силой в развитии человека, так и негативной.

Если говорить о позитивной стороне, то считается, что религиозные убеждения положительно влияют на здоровье, усиливают положительные эмоции, повышают самооффективность, самооценку и способствуют долгожительству (Harris, Thoresen, McCullough, Larson, 1999). Негативная сторона заключается в том, что религиозные ориентации связаны с ригидностью, предубеждениями, авторитаризмом (Gartner, 1966; Saroglou, 2002). И хотя роль религиозности в психологии еще полностью не определена, довольно часто в литературе проводятся различия между по-

нятиями религиозности и духовности (spirituality).

Духовность определяется как неограниченный набор личностных мотиваций, норм поведения, опыта, ценностей и установок, которые основаны на поиске экзистенциального понимания, смысла, цели и трансценденции (King, 2007). Религиозность и духовность рассматриваются в настоящее время как отдельные конструкты (Pappas, 2004), и в литературе представлено множество измерительных инструментов для каждого из них (см. например: MacDonald, Friedman, 2002a; MacDonald, Gagnier, 2002; Pappas, Friedman, 2004; Salsman, Brown Brechting, Carlson, 2005). Однако в рамках этих двух парадигм нет окончательного согласия по вопросу о роли индивида и веры в нечто, его превосходящее. Также считается, что способы измерения религиозности и духовности не могут отразить всей внутренней сложности веры в нечто, выходящее за пределы Я (Pappas, Friedman, 2007).

До настоящего времени большинство подходов, связанных с исследованием духовности и религиозности, продолжают использовать ограниченные и часто узкие теоретические схемы (Pappas, Friedman, 2007). Например, в религиозной и духовной терминологии понятие божественности часто оказывается применимо только к теоцентрическим культурам или к сверхъестественным верованиям, которые находятся за пределами научного изучения. Таким образом, современные работы по религии и духовности не могут охватить полный перечень духовных и религиозных верований людей всего мира.

Одна возможность, с помощью которой в психологической литературе вера в нечто большее, чем человеческое существо, может быть включена в анализ без посредства религиозности и духовности, — это непосредственное рассмотрение роли Я. Речь идет о рассмотрении чувства «кто есть я» на концептуальном, методологическом и эмпирическом уровнях, независимо от религиозной или духовной ориентации человека.

Понятие Я в психологии имеет длинную историю, по этой теме опубликовано немало исследований (см, например: Aron, Aron, 1986; Baumeister, 1998; DeCicco, Stroink, 2007; Fong, Markus, 1982; Gergen, 1982; Markus, Kitayama, 1991; Pappas, Friedman, 2007; Swann, Read, 1981). В современной литературе по психологии Я существует понятие *самотолкование* (*self-construal*), под которым понимаются отношения, развивающиеся с самим собой, между другими, и между Я и другими (Markus, Kitayama, 1991). Несколько авторов описывают конструкт самотолкования уже в течение ряда лет.

Дж. Келли (Kelly, 1955) первоначально ввел понятие личностных конструктов, предположив, что люди истолковывают смысл событий через процесс абстракции, а затем накладывают конструкты на жизненный опыт. Далее Р. Баумайстер (Baumeister, 1998) указывал, что люди развивают чувство Я через рефлексивное сознание, межличностные стороны Я и управляющую функцию. О рефлексивном сознании речь идет в том случае, когда человек размышляет о своем Я и сознательно оглядывается в прошлое, чтобы найти его источник, конструируя кон-

цепцию своего Я. О межличностной стороне толкования Я можно говорить, когда человек исследует существование своего Я в социальном контексте, наблюдая за своим Я в отношении к другим. Наконец, управляющая функция — это агент Я, ответственный за принятие решений. Именно через эти три базовых процесса развивается отношение между «обособленным Я» и «независимыми другими» (Baumeister, 1998), которое и называется самотолкованием.

В настоящее время в литературе, посвященной самотолкованию, выделяются три различных составляющих: Независимое Самотолкование, Зависимое от других Самотолкование и Металичное Я. Независимое самотолкование выражается в ограниченном и стабильном Я, существующем отдельно от социального контекста (Markus, Kitayama, 1991; Singelis, 1994). Элементы, на которых оперирует независимое самотолкование — это способности, мысли и чувства. Этот Я-конструкт представляет человека как уникальное существо, ставящее собственные цели и реализующее свои способности и особенности (Singelis, 1991). Также некоторые авторы называют независимое самотолкование индивидуализмом (Allik, Realo, 2004), а другие — субъектностью (*agency*) (Bartz, Lydon, 2004; Diehl, Owen, Youngbalde, 2004). Было замечено, что подобное рассмотрение Я основано преимущественно на западной традиции и часто принимается как должное в психологической литературе (Foddy, Kashima, 2002).

Если рассматривать Я в японской или в других азиатских культурах,

становится очевидным, что существует другой конструкт самотолкования, а именно зависимое от других самотолкование (Cross, Madson, 1997; DeCicco, Stroink, 2000; Han Z, 2002; Pervin, 2002; Wang, Lu, Bristro, Mowen, Chakraborty, Goutam, 2000). Зависимое от других самотолкование — это система отсчета, в которой акцент делается на внешних, или общественных, характеристиках, таких, как статус, роли и отношения (Markus, Kitayama, 1991). Данное самотолкование обеспечивает принадлежность и приравнивание к другим (DeCicco, Stroink, 2007). Зависимое от других самотолкование также характеризуются терминами коллективизм (Allik, Realo, 2004) и общность (Bartz, Lydon, 2004; Diehl, Owen, Youngblade, 2004). Эта система отсчета, в отличие от независимого самотолкования, не отделена от ситуаций, а наоборот, формируется в них.

В психологической литературе описывается третье понимание самотолкования. Например, Вильям Джеймс (James, 1902) говорит о таком Я, когда граница между Я и окружением исчезает и появляется чувство единства со всем существующим. Подобное понятие Я также описано людьми, которые придерживаются восточной традиции в понимании Я (Ho, 2002), представлений о трансцендентном Я (Boorstein, 1994; Walsh, Vaughan, 1993) или о саморасширяющемся Я (Pappas, Friedman, 2004). Согласно этой точке зрения, Я не ограничено личностными характеристиками, равно как и не определяется социальным контекстом (DeCicco, Stroink, 2007), и в терминах самотолкования называется мета-

личностным Я (DeCicco, Stroink, 2007).

Металичное Я определяется как чувство идентичности, которое выходит за пределы индивида или личности и охватывает более широкие стороны человеческого существования, жизни, души или космоса (DeCicco, Stroink, 2007). Представления о себе индивидов в рамках металичного Я не относятся ни к индивидуальным характеристикам (как в случае с независимым самотолкованием), ни к отношениями и социальным группам (как в случае зависимого от других самотолкования), а относятся к сущности за пределами индивида и других людей, к универсальному центру, связующему все человечество.

Разработка и апробация методов оценки трех конструктов самотолкования привели к созданию методики из 40 вопросов, которая включает шкалу Сингелиса (Singelis, 1991) — 30 пунктов для измерения независимого и зависимого от других самотолкования, а также шкалы металичного Я — 10 пунктов (DeCicco, Stroink, 2007). Данные шкалы интенсивно используются в исследованиях и демонстрируют хорошую валидность и надежность (DeCicco, Stroink, 2007).

Следует также отметить, что проведенные исследования показали важность культурной аккомодации-гибридизации (Oyserman, Sakamoto, Lauffer, 1998). Это означает, что люди могут иметь высокие показатели как по индивидуализму, который сходен с независимым самотолкованием, так и по коллективизму, близкому к зависимому от других самотолкованию. Также было обнаружено,

что люди могут демонстрировать высоко развитое независимое Я одновременно с высоким развитием металичного Я (Arnocky, Stroink, DeCicco, 2007; DeCicco, Stroink, 2000; 2007). Таким образом, в литературе по самотолкованию принимается во внимание тот факт, что люди могут иметь более чем одну систему отсчета.

Однако где найти место этим конструктам в терминах психологических теорий, охватывающих религию и духовность, если использовать понятие самотолкования? Если вера человека в высшую силу, Бога или создателя за пределами собственного Я реализуется в рамках определенной религиозной конфессии, это может быть описано в терминах зависимого от других самотолкования. Исследования показали, что люди, имеющие высокие показатели по шкале зависимого от других самотолкования, склонны иметь религиозные убеждения, для них имеют особую значимость религиозность и религиозные обычаи (DeCicco, Stroink, 2007).

С другой стороны, если верования связаны с чем-то личным, внутренним, то это попадает под определение независимого самотолкования. В исследованиях было обнаружено, что независимое Я не связано с религиозными убеждениями, значимостью религии и следованием религиозным обычаям (DeCicco, Stroink, 2007).

Наконец, вера в единство со всем живым, когда Я расширяется за пределы индивида до чего-то большего, может быть описана как металичное самотолкование. Как и предполагалось, в исследованиях было

обнаружено, что эта система отсчета не связана с традиционными религиозными убеждениями, значимостью религии и следованием религиозным обычаям (DeCicco, Stroink, 2007), но связана с духовностью (DeCicco, неопубликованные данные).

Из обзора литературы становится очевидным, что большинство людей в мире обладают верой в нечто большее, чем собственное Я, например, в Бога или создателя, и этот факт не может быть проигнорирован ни в одной по-настоящему современной психологической теории. Возможно, рассмотрение этой веры в терминах самотолкования имеет ряд важных преимуществ. Концепция самотолкования обеспечивает нерелигиозную и недуховную систему отсчета, которая тем не менее может охватить все религиозные и духовные убеждения. Эта концепция также обеспечивает основу для научного изучения этих убеждений с использованием измерительных инструментов и позволяет осуществлять эмпирическую проверку. Измерительные инструменты базируются на культурно-сензитивных определениях и тем самым могут быть использованы во многих культурах. Наконец, эта концепция не основывается на отсылке к божественным существам или на какой-либо особой духовной или трансцендентной терминологии или опыте, что весьма важно. Скорее, эта концепция охватывает человека самого по себе и то, как он соотносится с миром, внешним и внутренним. Концепция самотолкования (независимое, зависимое от других и металичное Я) обеспечивает теоретическую, методологическую и эмпирическую парадигму, которая подходит для описания всех

людей, всех религий, всех духовных традиций и верований. В этой психологической парадигме можно изучать атеистов, монотеистов, политеистов, иудеев, самоактуализирующихся личностей, католиков, буддистов, языч-

ников, йогов, шаманов, индуистов и много-много других верований и традиций, которые человек может выбирать и включать в свое чувство Я.

*Перевод с англ. Е.А. Валуевой*

## Литература

- Allik J., Realo A.* Individualism-collectivism and social capital // *Journal of Cross-Cultural Psychology*. 2004. 35 (1). 29–49.
- Allport G.* *Becoming: Basic consideration for a psychological perspective*. New Haven, Connecticut: Carl Prington Rollins, 1955.
- Arnocky S., Sroink M., DeCicco T.L.* Self-construal predicts environmental concern, cooperation and conservation // *The Journal of Environmental Psychology* (in press).
- Aron A., Aron E.* *Love as the expansion of self: Understanding attraction and satisfaction*. New York: Hemisphere, 1986.
- Bartz J., Lydon J.* Close relationships and the working self-concept: implicit and explicit effects of priming attachment on agency and communion // *Psychology and Social Psychology Bulletin*. 2004. 30 (11). 1389–1401.
- Baumeister R.F.* *The Self* // *The handbook of social psychology* / Gilbert, T., Fiske T. (Eds). Boston: McGraw Hill, 1998.
- Boorstein S.* Spiritual issues in psychotherapy // *Journal of Transpersonal Psychology*. 1994. 26. (2).
- Cross S.E., Madson L.* Models of the self: Self-construals and gender // *Psychological Bulletin*. 1997. 122. 1. 5–37.
- DeCicco T.L., Stroink L.* A new model of self-construal: The metapersonal self. Poster presentation at the 108th Annual Convention of the American Psychological Association, Washington, D.C., 2000.
- DeCicco T.L., Stroink L.* A new model of self-construal: The Metapersonal Self // *Psychology Monographs* (in press).
- Diehl M., Owen S.K., Youngbalde L.M.* Agency and communion in adults' self representations // *International Journal of Behavioral Development*. 2004. 28. 1–15.
- Foddy M., Kashima Y.* Social-cognitive models of the elf // Y. Kashima, M. Foddy, M. Platow (eds.) *Self and Identity: Personal, Social and Symbolic* Hillsdale, NJ: Erlbaum, 2002. P. 3–25.
- Fong G.T., Marku H.* Self-schemas and judgments about others // *Social Cognition*. 1982. 1. 191–204.
- Gartner J.* Religious commitment, mental health, and prosocial behavior: A review of the empirical literature // E.P. Shafranske (ed.) *Religion and the clinical practice of psychology*. Washington, DC: American Psychological Association, 1966. P. 187–214.
- Gergen K.L.* *From self to science: What is there to know?* // J. Suls (ed.) *Psychological perspectives on the self*. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1982.
- Han Z.L.* Culture, gender and self-close-other(s) connectedness // *European Journal of Social Psychology*. 2002. 32. 93–104.
- Harris A.H.S., Thoresen M.E., McCullough M.E., Larson D.B.* Spirituality and Religiosity oriented health interventions // *Journal of Health Psychology*. 1999. 4. 413–433.
- Ho D.Y.F.* *Selfhood and identity in Confucianism, Taoism, Buddhism and Hinduism:*

Contrast with the West // *Journal of the Theory of Social Behaviour*. 2002. 25 (2). 115–139.

*James W.* The Varieties of Religious Experience. New York: The Modern Library, 1902.

*Jung C.G.* The structure and dynamics of the psyche. Princeton, NJ: Princeton university Press, 1969.

*Kelly G.A.* The psychology of personal constructs. N. Y.: Norton, 1955. Vols. 1, 2.

*King D.* Rethinking claims of spiritual intelligence: A definition, model, and measure // Master's Thesis, in preparation. Trent University, Peterborough, Ontario, Canada, 2007.

*MacDonald D., Friedman H.* Assessment of humanistic, transpersonal and spiritual constructs: State of the science // *Journal of Humanistic Psychology*. 2002. 42. 102–125.

*Markus H. R., Kitayama S.* Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation // *Psychological Review*. 1991). 98. 224–253.

*MacDonald D., Gagnier J., Friedman H.* A survey of measures of spiritual and transpersonal constructs: Part two-additional instruments // *Journal of Transpersonal Psychology*. 2002. 3. 155–177.

*Maslow A.H.* Toward a psychology of being. New York: Van Nostrand, 1962.

*May R.* Man's search for himself. New York: Norton, 1953.

*Occhiogrosso P.* The Joy of Sects. New York: Doubleday, 1994.

*Oyserman D., Sakamoto I., Lauffer A.* Cultural Accommodation: Hybridity and the framing of social obligation // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1998. 74. 6. 1606–1618.

*Pappas J.* The veridicality of nonconventional cognitions: Conceptual and measurement issues in transpersonal psychology // *The Humanistic Psychologist*. 2004. 2. 169–197.

*Pappas J., Friedman H.* Scientific transpersonal psychology and cultural diversity: Focus on measurement in research and clinical practice // W. Smythe, Baydala (eds.) *Public Mind: Mellen studies in psychology*. Lewiston, NY: Edwin Mellen, 2004. Vol. 9. P. 303–345.

*Pappas J., Friedman H.* The construct of self-expansiveness and the validity of the transpersonal scale of the self-expansiveness level form // *The Humanistic Psychologist*. In press. 2007.

*Pervin L.A.* Current controversies and issues in personality. New York: John Wiley & Sons, Inc., 2002.

*Ryckman R.M.* Theories of Personality. Canada: Thomson, 2004.

*Salsman J., Brown T., Brechting E., Carlson R.* The link between religion and spirituality and psychological adjustment: the mediating role of optimism and social support // *Personality and Social Psychology Bulletin*. 2005. 31 (4). 522–535.

*Saroglou V.* Religious and the five factors of personality: A meta-analytic review // *Personality and Individual Differences*. 2002. 32. 15–25.

*Singelis T.M.* The Measurement of Independent and Interdependent Self-Concepts // *Psychological and Social Psychology Bulletin*. 1994. 20 (5). 580–591.

*Swann W. B., Read S.J.* Acquiring self-knowledge: the search for feedback that fits // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1981. 41. 1119–1128.

*Walsh R., Vaughan F.* On transpersonal definitions // *Journal of Transpersonal Psychology*. 1993. Vol. 25 (2).

*Wang L, Bristro T, Mowen J. C., Chakraborty G.* Alternative modes of self-construal: Dimensions of connectedness-separateness and advertising appeals to the cultural and gender-specific self // *Journal of Consumer Psychology*. 2000. 107–115.

## «ХРИСТИАНСКАЯ БЛАГОДАТНАЯ ПСИХОЛОГИЯ»: КАК БЫ С РЕЛИГИЕЙ И КАК БЫ С ПСИХОЛОГИЕЙ

Г.В. ИВАНЧЕНКО



Иванченко Галина Владимировна — заместитель декана факультета социологии Государственного университета — Высшая школа экономики, доктор философских наук, кандидат психологических наук, профессор.

Автор более 150 научных публикаций, среди которых монографии «Принцип необходимого разнообразия в культуре и в искусстве» (1999), «Психология восприятия музыки: проблемы, подходы, перспективы» (2001), «Совершенство в искусстве и в жизни» (2006), «Логос любви» (2007), «Идея совершенства в психологии и культуре» (2007).

Контакты: galina-iv@yandex.ru

---

### Резюме

*Почему надо развивать не религиозную (поликонфессиональную), а именно христианскую психологию? Почему невозможна нерелигиозная духовность (трансцендентность)? Автор считает, что «христиански ориентированной психологии» не удалось дать убедительный ответ на эти вопросы и не удалось предложить свою эвристичную трактовку психологических категорий.*

---

Претензии христиански ориентированной российской психологии на единоличное владение категориальным и методологическим аппаратом анализа духовного в человеке не новы. Теперь они распространяются и на знание единственно верного пути развития психологической науки в целом («Постнеклассическая психология сегодня — это развилка: либо христианская благодатная психология, либо бесовская психология падшести и проклятья». — Слободчиков, 2007, с. 96). Но так ли это?

Зададимся вопросом вместе с А.В. Лоргусом: «можно ли представить себе живого конкретного человека без религиозности? Можно ли рассматривать человека, не имеющего религиозности совсем? Если это возможно, с точки зрения психологии, то какова практическая ценность такой науки?» (Лоргус, 2007, с. 59). А почему бы и не представить нерелигиозного, но высокодуховного человека? Если это невозможно, с точки зрения христиански ориентированной психологии, то где развернутые доказательства этого положе-

ния? Весьма подробно перечисляя те понятия, от которых научная психология якобы упорно отказывается (экстатические переживания, религиозный опыт, сердце, совесть, духовные чувства, вера, молитва, обожение, таинства и др.), А.В. Лоргус (как, впрочем, и В.И. Слободчиков) избегает понятия «трансцендентность» — более широкого, чем религиозность. Духовный опыт в силу определенных исторических условий развития человечества действительно много чаще находил свое отражение именно в религиозных исканиях, переживаниях, размышлениях. Но приравнивание и сознательное сведение человеческого к христианскому (именно христианскому, а не религиозному) ведет сторонников христианской психологии и дальше — к противоречиям и недостаточно обоснованным утверждениям, на которые мы хотим обратить внимание читателя.

Недавнее знакомство с жителями одной из восточных стран, замечает В.И. Слободчиков, «поразило... как бы отсутствием у них третьего — духовного измерения. Точнее, его тотального замещения системой регулятивных принципов и в совместной деятельности, и в совместном общем жительстве» (Слободчиков, 2007, с. 95). Меня же в замечании глубоководного автора поразила точность языкового образа, вырастающего из клише «как бы». «Как бы отсутствие» — это, судя по всему, не полное отсутствие, но невидимость с определенной (вероятно, правильной) точки зрения; может статься, духовность и есть, но маленькая и сомнительная. Уже потом удивляет жесткость постулируемой связи:

«житель восточной страны» — «отсутствие духовности». Полно, так ли неразличима «человеческая масса»? И не сказано ли две с лишним тысячи лет назад: «несть ни эллина, ни иудея...»?

В заметке «Между городом и деревней» Д.А. Леонтьев соглашается с теми учеными, которые видят во всех главных этнорелигиозных конфликтах современности проявление конфликта между «глобальным городом» и «глобальной деревней»: «Столкнулись два способа жизни. Один — сохранение того, что есть, твердая вера в незыблемые правила и ценности, авторитарность, большая роль этнорелигиозных границ между людьми, которые довольно быстро обрастают рвами и колючей проволокой. Неважно, каковы таланты у человека, главное, что свой. Другой — развитие, устремленность в будущее, размывание национальных и религиозных барьеров, остающихся лишь личным делом каждого, ценность человека определяется тем, что он из себя представляет, а не тем, из какой он деревни» (Леонтьев, 2006).

Казалось бы, диагноз В.И. Слободчиковым поставлен точно: замещение свободы и ответственности системой законов и регулятивов. Но распространение этого диагноза на всех «жителей одной из восточных стран» поголовно, как тринадцатый удар часов, порождает сомнения в мотивах диагноза. Может быть, духовность кажется отсутствующей не потому, что заменена законами, а потому, что эти законы не вполне совпадают с «десятью заповедями», что они чужие и чуждые? М.Ю. Кондратьевым также поднимается этот вопрос о воинствующей позиции, при-

водящей к «качеству окончательного выбора» по какому-то одному параметру: если не христианин, то о чем можно говорить? (Кондратьев, 2007, с. 72).

Итак, первое противоречие: между апелляцией христиански ориентированных психологов к свободе, самобытности, духовности (которыми якобы другие направления в психологии не занимаются, но об этом далее) и отказом видеть их в других людях только на том основании, что это «жители одной из восточных стран».

Целый ряд полемических приемов, не скажу, что заимствованных из советской атеистической литературы, но очень знакомых, имеется в статье А.В. Лоргуса. Эта статья начинается с удивления по поводу остающейся необходимости вести дискуссию с теми, кто не приемлет глобальных претензий христиански ориентированных психологов. Так, помнится, и в атеистической литературе авторы разводили руками: надо же, остаются еще верующие, и верующие ученые, «на восьмом году пролетарской революции». Но есть ли хотя бы одно свидетельство плодотворности дискуссий по вопросу о христианской психологии? Где научные оппоненты Б.С. Братуся, О.Б. Ничипорова, В.И. Слободчикова, А.В. Лоргуса признают, что логика и неоспоримость аргументов христианских психологов заставляют их скорректировать свою первоначальную позицию?

Вместо комментариев к замечанию «Идеологический вопрос о связи науки и религии свойствен только нашему отечеству» (Лоргус, 2007, с. 59) можно упомянуть глубокую,

отнюдь не исключительно практически ориентированную дискуссию в США по вопросу о преподавании теории Дарвина в школе. Следующее дискуссионное положение А.В. Лоргуса снова заставляет вспомнить литературу по научному атеизму: «наиболее неприятное в наследии советского строя заключается не в том, что государство ради идеологической борьбы искалечило науку, а в том, что многие великие умы оказались в плену атеистических убеждений» (там же). Стоит ли принижать «великие умы» до положения объектов манипуляции со стороны государственной атеистической идеологии?

Далее А.В. Лоргус, объясняя, почему надо развивать не религиозную (поликонфессиональную), а именно христианскую психологию, утверждает, что ислам и иудаизм далеки от психологии. Хочу обратить внимание по меньшей мере на одну область, где достижения ислама и иудаизма глубоки и бесспорны, — на учения о совершенном человеке. После выхода работ исследовательской группы Ш.М. Шукурова утверждения А.В. Лоргуса о непсихологичности иных конфессий по меньшей мере некорректны.

Меньше возражений вызывает тезис об отсутствии конфликтов между исламом и наукой, иудаизмом и наукой (хотя как тогда расценивать, скажем, конфликт между Б. Спинозой и сефардской общиной Голландии?). Конечно, накал этих конфликтов не сравним с противостоянием христианской церкви и науки. Периоды сугубой нетерпимости возникают во многих конфессиях, и весьма странно связывать особую выраженность конфликта научного и

христианского мировоззрения с наличием «консолидированного общественного религиозного сознания» именно в христианской церкви. Я бы скорее связала большую конфликтность с тем, что вплоть до появления экуменизма в христианстве эпизодическим, рискованным, почти невозможным было признание частичной правоты иных конфессий и мировоззрений, хотя это было вполне обычным в средневековой мусульманской цивилизации, сохранившей достижения античной науки для последующих поколений.

Еще одна неувязка. Христиански ориентированная психология претендует на то, что, опираясь на богословскую антропологию, в психологии необходимо «либо изменить систему координат, т. е. пойти на фундаментальную методологическую реконструкцию, либо вводить параллельную систему понятий, которая могла бы неконфликтно соприкасаться с научной» (Лоргус, 2007, с. 61). В качестве центральной методологической категории В.И. Слободчиков предлагает категорию развития, правда, пишет он, «...в известных мне богословских трудах нет понятия «развитие», есть понятие «происхождение» (Слободчиков, 2007, с. 96).

Это несколько неожиданно. Ведь совсем недавно М. Миронова в «Московском психотерапевтическом журнале» подробно проанализировала те трудности, которые возникают при попытке применения данной категории в христианской психологии; и история категории «развитие» в христианской психологии прослеживается ею от о. Иоанна Мейендорфа и Владимира Николаевича Лос-

ского через епископа Михаила Грибановского и православного педагога В.В. Зеньковского к о. Евгению Шестуну (Миронова, 2005). Возникает резонный вопрос: одну ли и ту же категорию развития имеют в виду уважаемые авторы, принадлежащие к одному направлению? Если такие серьезные разночтения наблюдаются по кардинальным вопросам, не рано ли выходить с предложениями перестройки всего категориального аппарата психологии?

Более серьезным, конечно, является вопрос: сможет ли вслед за А.А. Ухтомским, о. Александром Менем, о. Антонием Сурожским российская «христиански ориентированная психология» предложить что-то, что будет воспринято научной психологией? Расплывчатость в определении терминов и интолерантность данного направления, отсутствие серьезной эмпирической базы препятствует диалогу с другими направлениями психологии.

И последнее. В «Белой Богине» Роберта Грейвса есть чрезвычайно интересная, хотя и спорная гипотеза об этимологии слова «религия». Цицерон, указывает Р. Грейвс, связывал его с *relegere* — «прочитывать надлежащим образом», т. е. «изучать священное писание, постигать его». Через без малого пятьсот лет св. Августин произвел его от *religare* — «связывать» и предположил, что под ним понимается благочестивое обязательство повиноваться божественному закону. Р. Грейвс же полагает, ссылаясь на еще одну форму написания этого слова, *relligio*, что оно возникло из выражения *rem legere* — «выбирать верное». В обязанности жрецов-магов входило определение

того, что следует делать для умиловления богов в особо благоприятных или неблагоприятных случаях. Сопровождавшие царя двенадцать жрецов (по одному на каждый месяц года) были обязаны предусмотреть все в таких случаях. Им, предполагает Р. Грейвс, было поручено и *relictio*, «внимательное толкование» знаков, знамений, чудес, а также *selectio*, «выбор» царского оружия, одежды, пищи, травы и листьев для *lectum* (ложа) (Грейвс, 2000).

Где объединить усилия религии (всем ее конфессиям) и психологии, как не в помощи людям в их личностном выборе, в различении добра и зла, в том, чтобы научить помнить о единственности и неповторимости каждой жизни, о нашей ответственности за каждый ее миг? Необходимость реа-

лизации этой функции отмечают и критики теистической традиционной формы религии: так, выдающийся биолог Джулиан Хаксли называет религию «прикладной духовной экологией», «психологическим органом эволюционирующего человека, ее функция состоит в том, чтобы помочь ему справиться с проблемами своей судьбы» (Huxley, 1964, p. 110–111). Хочется надеяться, что христиански ориентированная психология (с подобающим своему имени смирением) займет свое место в одном ряду с гуманистической, позитивной, экзистенциальной психологией, давно и небезуспешно реализующими эту миссию; надеяться, что «наша» христиански ориентированная психология воспримет то, что наработано в зарубежной психологии религии; что в

## Литература

Грейвс Р. Белая Богиня: Избранные главы. СПб.: Амфора, 2000.

Кондратьев М.Ю. Психология и религия: параллельные проблемно-предметные плоскости // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2007. Т. 4, № 2. С. 65–73.

Леонтьев Д.А. Встретимся в городе // Psychologies. 2006. № 9.

Лоргус А.В. Психология: с религией или без нее? // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2007. Т. 4, № 2. С. 58–64.

Миронова М. Категория «развитие» в психологии и христианской антропологии // Московский психотерапевтический журнал. 2005. №3. С. 75–98.

Слободчиков В.И. Христианская психология в системе психологического знания // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2007. Т. 4, № 2. С. 90–97.

Huxley J. Essays on a Humanism. London: Penguin Books, 1964.

## КЕСАРИЮ — КЕСАРЕВО

**Д.А. ЛЕОНТЬЕВ**



Леонтьев Дмитрий Алексеевич — профессор факультета психологии МГУ им. М.В. Ломоносова, доктор психологических наук. Автор более 400 публикаций, в том числе книг «Очерк психологии личности» (1993), «Введение в психологию искусства» (1998), «Психология смысла» (1999) и др.  
Контакты: dleon@smysl.ru

---

### Резюме

*В статье разводится значение для психологии веры как важнейшего психологического феномена, религии как культурной формы «духовной навигации» (В.М. Розин) и церкви как социального института. Подчеркивается психологическое различие «внешней», декларативной, и «внутренней», глубинной религиозности и роль психологии в определении меры подлинности религиозных ориентаций.*

---

*Один человек спросил господина К., есть ли Бог. Господин К. сказал: — Советую тебе подумать, изменится ли твое поведение в зависимости от ответа на этот вопрос. Если оно останется таким же, то мы можем этот вопрос больше себе не задавать. Если же оно изменится, то я смогу помочь тебе хотя бы тем, что скажу: ты уже решил — Бог тебе нужен.*  
Бертольт Брехт

Часто желание поучаствовать в журнальных дискуссиях (в устных это труднее уловить) в какой-то момент натывается на невозможность уловить суть разногласий и сам обсуждаемый вопрос (не тему, а именно постановку вопроса!). Наша журнальная дискуссия наложилась на широкую общественную дискуссию, касающуюся преподавания основ ре-

лигии в школе, и на судебные иски сторонников креационизма против преподавания в школе эволюционной теории, также получившие широкий общественный резонанс. Градус демагогии зашкаливает, и я вижу смысл моего выступления не столько в том, чтобы высказать какое-то мнение «на тему», сколько в том, чтобы разобраться в самой постановке

вопроса. «Дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно», — говорил М.К. Мамардашвили, и его предостережение вполне можно адресовать всем участникам дискуссии, включая тех, для кого эти слова больше, чем риторическая фигура. Хотя у меня странное ощущение необходимости доказывать весьма уважаемым людям довольно очевидные вещи.

Во-первых, давайте начнем с того, что разведем такие вещи, как вера, религия и церковь. Вера есть экзистенциальный феномен, сугубо личный. Чтобы верить во что-либо, человеку не нужны ни храмы, ни священники. Именно вера прежде всего соотносится с такими феноменами, как духовность или совесть, упоминавшиеся участниками дискуссии (вспомним также надежду или любовь). И вера связана не только с религией. У меня в семье рассказывали о том, как моему деду, Алексею Николаевичу Леонтьеву, один высокопоставленный канадский священнослужитель сказал, что мало встречал таких верующих людей, чем ввел его, убежденного материалиста, в изрядное смятение. Видимо, сама вера важнее, чем предмет веры, а путь к смыслу важнее, чем сам смысл.

Религия есть культурная форма, в которой феномен веры получил свое воплощение в истории человечества. Конфессии включают в себя не только догматику и ритуалы, но и живописные, архитектурные, литературные и музыкальные каноны, философские традиции, определенные научные наработки, в том числе и психологические, в русле, представляющем для них интерес. Почему бы и нет? Ну и, наконец, церковь — это социальная организация, которая

у нас в стране, согласно Конституции, отделена от таких социальных организаций, как государство и система образования.

Религия древнее науки. На протяжении довольно длительного периода в истории человечества религия, философия, наука, образование, право и т. п. образовывали нераздельную целостность. Потом постепенно они начали дифференцироваться, вырабатывая более четкие критерии. Меня поэтому очень удивляет противопоставление дарвинизма и креационизма как двух якобы альтернативных объяснений происхождения человека. Главное их различие не в разных ответах на данный вопрос, а в разных способах получения ответов. Этим и отличается то, что преподают в школе, от того, что от нее отделено. Наука — это не сплошь правильные ответы и представления. Наука — это ответы и представления, полученные с помощью определенных общепринятых и общепризнанных процедур, на языке которых все человечество может общаться между собой, однозначно понимая, о чем идет речь. Религиозные объяснения — это другой способ давать ответы на вопросы. Я не утверждаю, что он плох, просто он обладает меньшей степенью универсальности и тем самым меньшим потенциалом для диалога между всеми, а не только между своими. Различия еще в том, что научные объяснения, как это очевидно уже из курса средней школы, никогда не бывают окончательными, одни теории сменяют другие, и пусть даже научное объяснение предполагает какую-то веру за пределами фактов, эта вера носит всегда ограниченный во времени характер, и смена парадигмы и

отказ от теории не означают краха науки в целом и утраты веры в нее. Религиозные догматы в любой из религий оставались неизменными с момента ее основания, да и как иначе? От них отказаться нельзя. Наука признает ошибки и исправляет их. Для религии это невозможно. Именно поэтому в школе принципиально важно учить наукам как способу познания, не как своду знаний. Не дать готовые истины на всю жизнь, а научить искать ответы на вопросы, ошибаясь и исправляя ошибки.

\* \* \*

То же можно сказать про соотношение психологии и религии. То, что они отчасти пересекаются, в частности, в терминологии, — еще не основание считать их сиамскими близнецами, разделить которых можно только «искусственно, идеологически» (о. А. Лоргус). Я не согласен и с М.Ю. Кондратьевым (Кондратьев, 2007): плоскости, в которых они существуют, не параллельны, хорошо это или плохо, но по полочкам их не разложить, и конфигурации их чересчур сложны, чтобы они не пересекались совсем. Тем сложнее и ответственнее вопрос их точного соотношения. Задачи у них разные, и главное опять же в том, что сказанное психологией как ветвью науки обращено ко всем, а сказанное от лица религии обращено лишь к ее приверженцам или обращаемым. Глубоко и индивидуально верующий Виктор Франкл (1990, с. 334) сформулировал четкий операциональный критерий, почему религиозные категории не должны входить в структуру психологического объяснения и помощи, религия «мо-

жет быть лишь предметом, но не почвой»: мы должны иметь возможность помочь любому человеку, вне зависимости от его конфессиональной принадлежности, веры или ее отсутствия, в противном случае мы не сможем называться профессиональными психологами. Надо сказать, что священник может оказать помощь с религиозных позиций, которая в ряде случаев оказывается не менее эффективной, чем психологическая помощь, но это просто другая форма работы, другая форма помощи. Помощь может быть разной, иногда помощь деньгами эффективнее любой психотерапии и исповеди; мы не знаем это заранее, в жизни встречается всякое. И вкусы бывают разными: встречаются как бывшие психологи, ушедшие полностью в служение Богу, так и бывшие богословы, полностью ушедшие в психологию (ярчайший пример — Ролло Мэй, ученик Пауля Тиллиха). Некоторым удастся совмещать.

Спора нет, психология должна быть благодарна религии (особенно христианству и буддизму) за многое. За сохранение представлений о духе, душе и личности в те времена, когда психология на 99% вывела их из обращения. Эту нашу благодарность, впрочем, разделит с религией и философия, и искусство, с которыми, как и с религией, психология в последнее время не прекращает вести диалог.

Если бы, впрочем, дело было только в диалоге, то и предмета для дискуссии, наверное, не было бы. Кто против диалога? Вот только настораживает центральное положение статьи о. А. Лоргуса: «Главным тезисом в христианской психологии становится

следующее: психология невозможна без духовно ориентированного подхода к человеку, в котором предметом оказывается не только психика, богоподобная личность человека, но и душа, и дух, и одухотворенная телесность» (Лоргус, 2007, с. 61). Очень хотелось бы уточнить, что стоит за словом «невозможна»: то ли то, что в психологии обязательно должен быть и такой подход и без него она неполна (с этим спорить сложно), то ли то, что психология должна базироваться только на таком подходе и ни на каком ином? Мне бы не хотелось думать, что упрек «ученые советской формации не могут принять многозначность методологических подходов» (там же, с. 62) обращается против самого автора.

Парадоксальным образом, когда психология в основном работала на грани физиологии и биологии, христианская антропология не испытывала серьезной конкуренции. Психология, однако, не стоит на месте. Сейчас, в эпоху «методологического либерализма» (Юревич, 2005), психология в своих ресурсах уже нашла немало ценного для того, чтобы подтягиваться на уровень сегодняшних запросов. Согласен, в психологии мы еще далеки от удовлетворительного определения, скажем, личности, однако альтернатива, приводимая о. А. Лоргусом (Лоргус, 2007, с. 63), ничуть не лучше: «такая дефиниция» не только «не является психологической», она просто не является дефиницией. Хорошо бы со стороны христианской антропологии услышать не только лозунги о нерушимом единстве, но и конкретные подходы к решению конкретных проблем, более удачные, чем в этом примере. Тогда и спорить будет не о чем.

\* \* \*

Мне видится основной конструктивный сухой остаток дискуссии в тезисе В.М. Розина (Розин, 2007, с. 86) о духовной навигации. Это действительно принципиально важная реальность, соотносимая больше с верой, чем с религией, но, конечно же, не сводящаяся к ней, которая получила проработку в культуре в большей мере в формах религиозных практик, чем каких-либо иных. Психология лишь сравнительно недавно, где-то полвека назад, озаботилась этой задачей. Именно в последние десятилетия, когда ограниченность традиционной, классической, физикалистской психологии, в которой «невозможно говорить о свободе выбора, ответственности, принятии решения, о любви» (Лоргус, 2007, с. 63), стала вполне очевидна. Испытываются разные способы преодоления этих ограничений. Христианская психология — не единственно возможный путь к этому. Сошлюсь хотя бы на экзистенциальную философию и психологию, в которой, кстати, религиозный вопрос никогда не был сколько-нибудь определяющим и вполне мирно совмещались религиозные и атеистические версии, вероятно как раз потому, что в этой традиции мышления человеческая духовность, свобода, смысл, ценности и т. п. всегда принимались как основополагающая реальность вне зависимости от принятия или отвержения религиозной веры, они из нее не выводились. Как бы то ни было, постановка проблемы «духовной навигации» в психологии привела к изменению облика психологии в целом и одновременно к возникновению но-

вого поля взаимоотношений психологических и религиозных практик, которые могут быть либо кооперативными, либо конкурентными.

Если сформулировать этот тезис в наиболее строгом виде, можно утверждать: в религии как специфическом способе познания мира и ориентации своих действий в нем формы активности, направленной на свой внутренний мир, которые В.М. Розин называет «духовной навигацией», получили основательную теоретическую и практическую разработку, и она может представлять явную пользу для психологии, также начавшей ставить сходные задачи во внерелигиозном контексте. О пользе свидетельствуют данные психологических исследований последнего времени, которые, хоть и не вполне однозначно, свидетельствуют скорее в пользу положительного влияния религиозности на психологическое благополучие, устойчивость и развитие (см.: Эммонс, 2004). Однако до сих пор остается нерешенной важнейшая методологическая проблема — разведения реальной веры и декларативной религиозности, или, в терминах Г. Олпорта (Allport, 1950), «внутренней» и «внешней» религиозности. По оценкам социологов, из числа людей, называющих себя православными, не более 10–15% отличаются в своем поведении и ценностных ориентациях от неверующих каким-либо следованием христианским правилам жизни и поведения, для остальных же за этой самоидентификацией не стоит ничего, кроме чувства принадлежности к некоему уважаемому сообществу.

Отношение религиозности к «духовной навигации» является, таким образом, статистически благоприят-

ствующим, не будучи в строгом смысле слова ни необходимым, ни достаточным. Просто индивидуальная духовная навигация тех, кто нерелигиозен, кто «обходится без этой гипотезы», труднее, она более индивидуальна, не опирается на столь проработанные культурные формы. Вопрос о связи даже явно выраженной «внутренней» религиозности с духовным развитием столь же неоднозначен; мне доводилось неоднократно встречать людей, в которых несомненная религиозность сочеталась и с выраженным духовным поиском, и с полным его отсутствием, удовлетворенностью поверхностной догматикой. По-видимому, все зависит от личности: человеку, склонному расширять свои горизонты и брать на себя ответственность, вера помогает найти опору для этого, человеку, склонному искать простые ответы и скидывать с себя какую-либо ответственность, тоже.

По сути, оказывается, что скорее психология может определить, насколько «подлинной» является декларируемая человеком религиозность (как это выражено в притче Б. Брехта, послужившей эпиграфом к данной статье), чем религия — оценить, насколько «правильна» та или иная психология.

\* \* \*

Еще раз повторю: в отличие от научных утверждений, которые всегда претендуют на некоторую общезначимость, по крайней мере общепонятность, религиозная вера по определению — дело личное. Если она перестает быть личным делом и начинает становиться чем-то вроде

императива, адресуемого другим, она из веры превращается в идеологию, а это мы уже проходили. Вера в разных ее проявлениях является важнейшим феноменом человека, и психологической науке абсолютно необ-

ходимо принимать ее всерьез. Поэтому самым точным ответом на главный вопрос дискуссии будет: психология — с верой, но без религии, тем более без церкви, что диалогу между ними ничуть не мешает.

## Литература

*Брехт Б.* Истории господина Койнера. М.: Текст, 2007.

*Кондратьев М.Ю.* Психология и религия: параллельные проблемно-предметные плоскости // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2007. Т. 4, № 2. С. 65–73.

*Лоргус А.В.* Психология: с религией или без нее? // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2007. Т. 4, № 2. С. 58–64.

*Розин В.М.* Психология и христианство: автономия, объединение или ком-

муникация? // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2007. Т. 4, № 2. С. 74–89.

*Франкл В.* Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990.

*Эммонс Р.* Психология высших устремлений. М.: Смысл, 2004.

*Юревич А.В.* Психология и методология. М.: Изд-во ИП РАН, 2005.

Allport G.W. The individual and his religion. N.Y.: Macmillan, 1950.

## С ВЕРОЙ В НАУКИ О ЧЕЛОВЕКЕ

**В.А. ПОНОМАРЕНКО**



Пономаренко Владимир Александрович — главный научный сотрудник НИИЦ авиационно-космической медицины, академик РАО, доктор медицинских наук, профессор, Заслуженный деятель науки РФ. Автор более 500 статей и 14 монографий, среди которых «Авиация. Человек. Дух» (2000), «Созидательная психология» (2000), «Размышления о здоровье» (2001), «Психология духовности профессионала» (2004), «Психология человеческого фактора в опасной профессии» (2004), «В слове — позиция» (2006). Основные направления работ: нравственно-духовные аспекты профессионализма, формирование профессионально важных качеств у специалистов опасной профессии, теория опасных профессий и др.

---

### Резюме

*Церковь как институт религии не в силах справиться с бездуховностью, даже отлично осознавая социальные, экономические причины этого явления. Вне консолидации усилий с наукой, образованием, культурой, этикой эту проблему не решить. У религии и науки параллельные пути, но сходящиеся в единой цели. Не стоит спешить проводить демаркационную линию между религией и наукой.*

---

*...человек начинает становиться не с нуля,  
человек начинает с Начала!*

В.И. Слободчиков

Предложенная редакцией журнала научная дискуссия «Психология — с религией или без нее?» — событие ценностное и в высшей степени актуальное. Наконец в XXI в. психология как наука и общественная практика заявила о своем праве и возможностях познавать, формировать и опредмечивать сознанием высшие категории бытия: мировоззрение, мироощущение, одухотворенность, реализуемые в психологических актах совести, чести, этики, нравствен-

ности, духовности, вочеловечивании в себе идеалов, истин, смыслов и предназначения. Давно пора прекратить произносить риторико-амбициозные заклинания по поводу того, какой науке «принадлежит» человек. В XXI в. научная психология методологически, гносеологически, антропологически, экспериментально способна не только описать, но и создать модели поведения, классификацию типов личности, диагностику способности, измерить векторы

мотивов, выявить хронотоп, прогнозировать поступки, эмоции, желания, оценить, пусть опосредованно, вариации истоков веры, идеалов, степень одухотворенности, причинно-следственные отношения между злом и добром, бездуховностью, агрессивным сознанием и мн. др. Б.Ф. Ломов еще в 1970-е годы в «Психологическом журнале» описал **законы** психической деятельности, в том числе в такой тонкой сфере, как общение, где духовность включает информационное, т. е. материальное, начало.

Что касается вопроса «Психология — с религией или без нее?», то со светской точки зрения, он был бы более корректен в другой форме: психология с Церковью или без нее? Думаю, что сегодня при доступности текстов Писания, теологических трудов, книг религиозного содержания, диссертаций по истории христианской религии не может быть сомнения в том, что религиозное сознание является объектом науки психологии (Моррис, 1995). Именно **религиозное сознание**, поведение, **ощущение** себя как произведения Творца, **вера** в Спасителя и предложенный Путь благочестия составляют психологический процесс формирования самосознания, вочеловечивания веры в систему психофизических ритуалов управления **сознанием** (Войно-Ясенецкий, 2003).

Обусловленная феноменом «В начале было Слово, и этим словом был Бог», возникла **научная задача** установления закономерностей каузальных паттернов, регулирующих развитие не опиума для народа, а православной культуры как движителя благоговения, благодати и благода-

рения за данность не только следовать, но и познавать природное и трансцендентное, исследовать гармонизацию в единстве и в противоположности с живым и неживым миром, объединяющим и разъединяющим материальное и идеальное бытие (Аксюциц, 1994).

Как появился человек на Земле, **точно** никто не знает, это есть таинство. Однако естественные науки все же доказали роль постоянно движущегося физического предметного мира в преддверии мира тварного. И познали условия того, как его использовать в интересах физического благополучия. Честь им и слава! Но претендовать им на монополию в познании духовной сферы, высших чувств, трансформации Веры в следовании Пути и тем более отрицать ее объективность, подобную объективности материи, думаю, непродуктивно.

Сегодня на Руси правит бал бездуховность (жизнь не в цене) — это аксиома. И церковь как институт религии не в силах с этим справиться, даже отлично осознавая социальные, экономические причины такого явления. Поэтому вне консолидации усилий с наукой, образованием, культурой, этикой, художественным, образным, чувственным миром одухотворения жития эту проблему не решить. Нет, это «не пересекающиеся задачи». Это параллельные пути, но сходящие в единой цели. Цель не физическая, а духовная, инструментом познания которой среди других наук в наибольшей степени является психология. Как ни крути, а науке придется заняться континуумом душевности, одухотворенности, видами и формами проявления высших

чувств, их генезисом, системой регуляции и практическим приложением **знаний о вере**.

Я со вниманием и удовлетворением прочел дискуссионные статьи А. Лоргуса, М. Кондратьева, В. Розина, В. Слободчикова. В них ярко выражена авторская индивидуальность, принципы, личная пристрастность. Но есть и общее: озабоченность данной проблемой, легкая политическая акцентуация, демонстрация образованности и... интеллигентный уход от прямого решения проблемы, в том числе и нахождения путей именно в зоне пересечения интересов Церкви и образования. Открыто выраженное несогласие М. Кондратьева с введением преподавания православной культуры в школе все же носит скорее эмоциональный характер.

Не может не удивить непримиримая позиция, что знание — это наука, а теология — это вера на базе бездоказательных истин, а такие мифические категории, как душа, Дух, не измеряемы и, стало быть, ненаучны, поэтому вводить в систему школьного образования историю **православной культуры** неэтично, ибо обидятся другие конфессии.

Позволительно спросить, а введение в спецшколах спецкурсов по мусульманскому, иудейскому, буддистскому и другим вероисповеданиям, строительство соответствующих храмов, библиотек, молебных домов, подготовка радио- и телепередач, управление из-за рубежа, создание рекламных роликов, выпуск пропагандистских материалов, книг, порочащих православную веру и Русь всуе, — допустимо?

В России исстари исповедуется свобода совести для любой религии,

так как дело это добровольное, тем более когда речь идет о культуре, истории. Если мы не включим в программы образовательных и научных институтов исследования истории религий, их роли в формировании психологии веры и ее проявления в культурных, этических, эстетических ценностях, не говоря уже об их роли в главном — Свободе, мы резко затормозим познание другого мира, нет, не загробного, а информационного и смыслового, который далеко не во всем доступен уровню нашего понимания. При высоком уровне развития цивилизации на Земле человечество слишком много наделало глупостей в виде извращений в своем духовном мире, в виде разрушения духа созидания, презрения к культуре и даже измены вере. Если принять априори, что мы растем и развиваемся в познании мироздания, то желательно более твердо уверовать в верховную роль нерукотворного мира, где *красота, истина и знание* пока нам во многом даны лишь в духовных чувствах, вне материального воплощения. Об этом пусть иносказательно, но четко сказал В.И. Слободчиков.

Порадовался еще одному событию — так называемому письму академиков на имя Президента В.В. Путина, в котором поднят тот же вопрос, что и редакцией журнала («Политика РПЦ: Консолидация или развал страны?» «Советская Россия», 2007, 26 июля). Это письмо всколыхнуло общественное сознание, только в газетах «Советская Россия» и «Литературная газета» за август 2007 г. было опубликовано более 30 статей философов, литераторов, преподавателей, ученых, «простых»

читателей. Удивительно содержательная дискуссия, порой резкая, неприемлимая, с диаметрально противоположными выводами, иногда дурно пахнущая национализмом, этническими предубеждениями, агрессивным атеизмом, высокомерием физиков в их антирелигиозной ортодоксальности. Хочу отметить: в иконописи, фресках А. Рублева заложено информационное сущее святости, отражающее идеал мифов, как сгусток архетипов историко-культурно-общественного сознания. Десять академиков РАН отвергли роль религии в приобретении конкретных объективно существующих знаний в области происхождения человека, напрочь отвергли даже научные прожилки в теологических учениях **истории** религии, выразили резко отрицательное мнение о преподавании в школе истории православной культуры и включении теологии в ряд ВАКовских специальностей. Обвинили РПЦ в навязывании клерикализма, во вмешательстве в дела государства, в том числе в образовании, в нарушении при этом этических норм по отношению к другим религиям. Им ответили писатели, политологи, представители «продвинутой» интеллигенции. Ответили соответственно в той же обвинительно-нервной тональности с намеками на их слабоправославный менталитет. В газетных дискуссиях прозвучали те же упреки в клерикализме, антихристианских суждениях. Прозвучал горький упрек РПЦ за вбитые позорные столбы в золотые кресты и **освященные** олигархические дворцы, казино, банки.

Психологи промолчали, видимо, остерегались замочить ноги в мутной политической водице. Вода в котле

закипела, но мало верится, что что-нибудь дельное останется в сухом остатке.

Если бы психолингвисты уровня Т. Ушаковой, И. Зимней провели контент-анализ дискуссионных текстов по данной проблеме, мы бы имели возможность получить уникальный материал, доказывающий:

- политическую, этническую, экономическую, социальную ангажированность авторов статей;

- явную конъюнктурную пристрастность вне озабоченности о продолжающейся утрате Россией и РПЦ духовно-научного ориентира в утверждении как национальных, так и общечеловеческих ценностей в человековедении;

- незыблемость статуса отделения института церкви от института государства, но при сохранении и упрочении единства идеи веры в человека как продукта нерукотворного и рукотворного мироздания;

- признание постулата: все в мироздании вечное, и все изменяется, и никогда не будет конца;

- РПЦ в Духе выше государства и, стало быть, ответственнее перед Богом за наши судьбы;

- мироздание — это мир в здании, которое имеет голову, душу и дух. Стены его есть знания, а фундамент — это вера, хотя у каждого своя;

- истина сотворяется верой, стоящей на энергии, веществе и духе;

- отрицание академиками научности исторической интерпретации в текстах теологов недостаточно обосновано.

И, наконец, главные претензии выдвигающихся ученых к РПЦ, связанные с ее угрозой научному мировоззрению по вопросам основ мироздания,

явно преувеличенны. Одно опасение существенное: ведется полемика на пустом поле, ибо нет единых экспериментальных учебных планов, программ, методов преподавания, идейного замысла и даже сертификации предметников по истории православной культуры. И это в условиях, когда даже тексты Библии содержат не менее 2–3 подтекстов, что вызывает многообразие толкований.

А между тем в последние годы проблема духовно-нравственного воспитания, проблема гуманизма и духовности в образовании активно обсуждалась психологами и педагогами совместно со священнослужителями. И с их стороны не отмечалось поползновения вытеснить естественные науки с помощью религиозных догматов. Достаточно назвать три международные конференции «Гуманизм и духовность в образовании» (2002, 2003, 2004, Нижний Новгород, руководитель — В. Рыжов), Круглый стол «Проблемы духовно-нравственного воспитания современного человека» в Московском государственном психолого-педагогическом университете (2006, руководитель — академик В. Рубцов). Издаются учебные пособия для педагогических вузов по проблеме психологии духовности (Ильичева, 2000а,б), монографии о духовных способностях, происхождении человечности, психологии духовности профессионала, психологии учения о душе (В. Шадриков, В. Пономаренко, В. Зинченко, В. Знаков, А. Гостев). Особо следует отметить озабоченность Святейшего Московского и всея Руси Патриарха Алексия II духовно-нравственным воспитанием в семье, школе, государстве, церкви: «Продолжает ве-

стись пропаганда ненависти и насилия, когда пытаются нравственно разложить и даже растлить молодежь, мы должны свидетельствовать о высших идеалах, о непреходящих духовных ценностях. *Судьба России* (курсив мой. — В.П.), ее будущее в руках педагогов, воспитателей, учителей. Если упустим еще несколько поколений, не создадим у них нравственного иммунитета, не возродим в их душах стремления к высоким идеалам, не укрепим в них чувство веры и любви, искания правды Божией — не будет России на свете». Считаю уместным отметить тот факт, что у психологов, педагогов слова Святейшего Патриарха Алексия II об «искании правды Божией» не вызывают не только оторопи, но и сомнений. И это связано с тем, что речь идет не об опасности занятия служителями культа административных постов в государстве (клерикализация), а о едином понимании смысла: «Богу — Богово, кесарю — кесарево». Представители русской философской школы (И.А. Ильин, Н.А. Бердяев, П.Б. Струве, С.Л. Франк, Н.Ф. Федоров, Е.Н. Трубецкой, Н.О. Лосский, Серафим Саровский и мн. др.) посвятили свои искания духовности именно потому, что ведущей функцией духа является самосознание (Епископ Варнава). Как близко к этой *методологической формуле* подходит известный советский философ Л. Буева: «Духовность есть показатель существования определенной иерархии ценностей, целей и смыслов, в ней концентрируются проблемы, относящиеся к *высшему* уровню духовности (курсив мой. — В.П.) освоения мира человеком» (Буева, 1996, с. 119).

В своих научных изысканиях Л. Буева в конечном счете пришла к выводу, что духовность объединяет мысль, знание и чувство, это «восхождение личности к своим идеалам, ценностям». Она не впадает в богоискательство, хотя и касается темы нерукотворного мира... А религиозный И. Ильин, говоря о духовности, делает вполне теоретические обобщения. К примеру: «Дух утверждает в человеке высшее достоинство и вызывает к его чести».

Дух показывает человеку художественную красоту, утверждает в человеке своеобразную и самобытную личность, творит национальную культуру и порождает в душе патриотизм» (Ильин, 2001). Но при этом не забывает и о Боге: «Дух всегда несет человеку идею священного запрета и долга». В переводе на светский язык речь ведь идет о нравственных запретах, которые в свое время без ссылок появились в моральном кодексе строителя коммунизма...

Откровенно говоря, когда читаешь статьи диспутантов в журнале и письмо академиков, чувствуешь себя неловко. Дух, духовность, душа, трансцендентность, хронотоп, иллюзии, мифы, сказки, аллюзии, вера, идеалы, сновидения, художественное, образное мышление, иконическая память, воля — это ведь предмет психологии. С. Крымский считает, что духовность — это принцип самостроительства человека, это выход к высшим ценностным ориентациям конституирования личности и ее менталитета. И как будто нет **научных** работ В. Слободчикова, Б. Братуся, В. Шадрикова, В. Зинченко, В. Знакова, А. Гостева, М. Дворецкой,

И. Ильичевой, В. Рыжова, С. Крымского и сотен (подчеркиваю — сотен!) психологов, педагогов, которые вполне научно могут корректно соединить православную и светскую культуру в единое образовательное пространство.

Прошу прощения за избыточное цитирование, но не могу удержаться от воспроизведения ниже высказываний советского философа, светского поэта, религиозного писателя и, наконец, писателя, который предал анафеме советскую власть. Цель — продемонстрировать, что всем этим слишком разным людям небезразлична Родина и человек на планете Земля. И если есть возможность удержать его в нравственном, стало быть, в духовном притяжении, то, откуда бы оно ни происходило — от Бога, Вселенной, Высшего разума, Церкви, государства, науки, образования, художественного воспитания, философов, психологов, — это есть высший знак целесообразности появления духовно-материальной планеты в виде человека и его общественного бытия в виде человечества.

Воспроизведу несколько цитат, которые приводит в своих учебных пособиях И.М. Ильичева (Ильичева, 2000а,б).

Из В. Лекторского и И. Экономцева:

«... и для светского и религиозного понимания можно выделить один общий аспект: духовное всегда связывается с выходом за пределы эгоистических интересов, предполагает, что цели и смысложизненные ориентиры человека укоренены в системе надындивидуальных ценностей».

Из М. Бахтина:

«Духовность может быть реализована в любви к ближнему, *в диалоге* (курсив мой.— В.П.) культур, мировоззрении. Диалог — это преддверие глубинного общения, которое имеет целью дать субъекту пережить собственную глубину, выявить единство людей, которое трансформируется в некий духовный синтез... Духовное пространство человека — это вертикаль, включающая возвышенное и низменное, земное и **небесное**, добро и зло».

Из В. Гете:

«Духовность «противоположна не плоти, а хаосу возбужденных инстинктов, делающих человека рабом во тьме стихий».

Из В. Розанова:

«Боль жизни гораздо могущественнее генезиса жизни. Вот отчего религия всегда будет одолевать философию».

Из А. Солженицына:

«И... не в том ли заложена наша старая потеря, погубившая всех нас, что и интеллигенция отвергла религиозную нравственность, избрав себе атеистический гуманизм, легко оправдавший торопливые трибуналы».

Мысль и вывод А. Солженицына в равной степени применимы и к сегодняшнему отношению интеллигенции к тому, о чем выше говорил Патриарх Алексий II.

В заключение позволю себе сформулировать и свое отношение к вопросу «Психология — с религией или без нее?». Даже исходя из постулата, что и в теологии, и в науке психологии есть единые объекты: самосозна-

ние, нравственность, культура, субъект — отвечать отрицательно не может.

В последнее время я ознакомился с тремя докторскими диссертациями по психологии, затрагивающими проблемы в рамках поставленного вопроса<sup>1</sup>. Авторы этих научных работ высшей категории дали утвердительный ответ по поводу того, что любые тексты, в том числе и религиозные, могут быть подвержены измерительному анализу. В диссертации М. Дворецкой характеристики категорий «плоть» и «тело» в Ветхом и Новом Завете были подвержены кластерному и факторному анализу (Дворецкая, 2006). В данных работах показаны возможности науки психологии находить продуктивное общение с православной культурой и внедрять научные знания о православии в головы и сердца школьников, и не только школьников. В этой связи выскажу некоторые свои чувства, мысли и суждения на этот счет.

XXI в. на Руси не виртуально, а практически в пространстве общественного сознания искажил смыслы ценностей, сдвинул нравственные пласты религиозных слоев сознания, смешав цели и средства, регулируемые духом, совестью, волей, подменил вероотеческие, нравственные скрепы государственности прагматичностью и индивидуализмом космополитического разлива. Ядерной ценностью личности избрали толерантность. И возвели ее на пьедестал как духовную, душевную ипостась в

<sup>1</sup>Дворецкая М. Развитие и становление психологического учения о человеке восточных христиан средневековья; Мушенок Н. Проблема психологии самосознания в науке и религии; Макарова К. Развитие духовных способностей (на примере младших школьников).

качестве социополитического компромисса. А ведь известный философ на ниве психологии К. Абульханова-Славская научно доказала, что личность — это субъект жизни, вектор ее — дух, а не толерантность. В науке есть физик-ученый, биолог-ученый, а вот психолог — это *человек-ученый*, т. е. профессионал-душевед в области человековедения. Поэтому и сам Бог велел ему ранее других увидеть (предвидеть) последствия, казалось бы, всего лишь смены власти (режима). А ведь на самом деле произошли управляемые, вулканические по силе и масштабам разрушения духовности человека именно в координате «по образу и подобию». Вот нравственный стимул для объединения науки и религии! Цунамская масштабность деформации духовных векторов самосознания, культуры, правового поведения далеко вышла за рамки устоявшегося религиозного, светского мироощущения, принятого видения мира и определения своего места в нем. (Позвольте не перечислять всех боготорческих пакостей.) С позиции научно-социальной психологии духовно-тектонический сдвиг самосознания привел к заполнению пустот духовно-интеллектуального пространства патологической доминантой возмездия своим же соотечественникам, к взрыву межэтнических амбиций вне исторических детерминант. Российский этнос мутирует в сторону несвойственного его духу и корневой культуре саморазвития добродетельности как образу жизни. Религиозное чутье владык Русской православной церкви (РПЦ) помогло им заметить, что все началось с разворота не столько ве-

ры, сколько сознания супротив хода собственной истории славянских корней России. Из духовных векторов, исходящих из веры, идеала, смыслов жизни, т. е. того начала, которое определило путь к воспроизводству добра и целесообразной разумности. Именно психолог Н. Мушенок, исследуя истоки религиозности как психического явления, установила, что подобные кризисы следовали, по крайней мере, в России в периоды ослабления, извращения, противопоставления, осквернения духовного равновесия между рациональным и иррациональным мировоззрением на бытие, мир, человека между светским, прагматично-цивилизованным, технократическим и религиозными глубинными архетипами сознания.

В данной социально-политической ситуации, по мнению аналитиков, в области религиозной психологии именно синергичность теологических концепций о Божией благодати и научной — о духе субъекта способствует тому, чтобы более чутко улавливать начало душевных разломов веры, приносящих ту духовную боль и страдание, которая выше и глубже понимания жизни в ее гедоническом соусе, в животническом вольере за счет возрастания зла как символа победы над высшим замыслом. Вот еще один узел, который, видимо, надо науке вместе с религией развязывать. Имеется в виду поиск источников духовной регуляции самосознания, не исключая и использования феноменов трансцендентной энергетики не столько навязанной, сколько саморазвивающейся на принципах дополнительности. Извлеченных из всей инфраструктуры

бытия, преобразованных сознанием в мир идей, символов, образов, ценностей, смыслов с созидательным преобразующим началом. Вместе с тем теологическая составляющая всегда была неприемлема для науки, именно по причине «неподвластности материальному миру». Однако при этом Нобелевские лауреаты в области естественных наук И. Павлов, Джодж Уолд, Джон Экклс, а в последнее время известные академики РАН, РАМН, РАО В. Казначеев, Н. Бехтерева, В. Шадриков, К. Абульханова, В. Зинченко, В. Слободчиков, профессора Б. Братусь, В. Знаков, И. Ильичева, М. Дворецкая приходят к выводу, что сознание и на сегодня материалистической наукой до конца не познано. В его материальной структуре предполагается участие более «тонкого мира» «живого вещества» полевых, а не белковых свойств материи (П. Флоренский, В.И. Вернадский, В.П. Казначеев, Н.А. Козырев и др.). Полевые свойства живой материи более тесно увязывают сознание с пространством и временем в их функциях отражения и построения предвидимого, предчувственного будущего, морфологическим субстратом которого является информационная составляющая, не из сомы вышедшая, а в сому вошедшая (А. Ухтомский, В.Ф. Войно-Ясенецкий, Н. Бернштейн). В этом случае проблема сознания приобретает более зримые связи с космогоническими теориями (К. Циолковский), вводя человека «по образу и подобию» в мир не только земной. Это тот мир сознания, носителем которого является не один лишь геном человека. Надо полагать, что Дж. Экклс не случайно

признавал, что наше материальное Я живет и после физической смерти мозга.

«Если внешний наш человек и глеет, то внутренний со дня на день обновляется» (Апостол Павел. 2 Кор., 4, 16).

Идеолог теории духовных способностей В. Шадриков среди многих черт духовных способностей все же выделил и трансцендентную: «...в узком понимании духовные способности проявляются в стремлении искупить «греховную» природу души» (Шадриков, 1999, с. 9).

Интересно и поучительно выразил мысль о духовности верующий профессор В. Рыжов. «Вряд ли духовность можно определить мерой религиозности, принадлежности к церкви или следования церковным обрядам. Что же тогда есть духовность? Это то, что придает смысл жизни отдельному человеку и человечеству, в чем человек находит ответы на вопросы: Зачем он живет? Каково его назначение? Что есть добро и зло? Что есть истина и заблуждение? В гражданском смысле духовность есть выражение способности человека к трем действиям: различать, избрать, следовать» (Рыжов, 2005, с. 8).

И, наконец, раздумывая над вопросом редакции, считаю уместным привести результаты научного исследования К. Макаровой «Развитие духовных способностей». В докторской диссертации представлена диалектика раскрытия механизмов процессуально-функционального становления перехода и трансформации свойств способностей из биологического, деятельностного, культурного, индивидуально-личностного пространства в

духовное через присвоение нового качества в виде особого рода психического состояния. Созданы инновационные технологии. Их суть: определены классификационные признаки информационно-энергетического состояния высших чувств не только в целеполагании функциональных способностей, но и в одухотворенности смысловых паттернов самости и данности жизни, ее предназначения, нравственной тональности в пространстве извечной дихотомии добра и зла. С помощью восприятия музыки был уловлен нерв явления духовности: надстроенность, информационно-матричная система внутреннего тонкого мира, преобразующая материю в энергию рефлексивного самосознания. Духовные способности есть высшее проявление выхода из себя для преобразования красоты, звука, цвета, запаха, слова в жизненную энергию духа, радости, единения символического, образного, творческого сознания.

Характерно, что мы получили такой же результат, исследуя духовные способности летного состава под воздействием неба, пространства, красот Земли, хронотопа в процессе интеграции пространства и времени в третьем измерении. Изучая психические состояния, его виды и формы у человека летающего, удалось установить, что возвышенное состояние проявляется не в результате прагматических действий, сколько в процессе открывающего смысла своего жития в небе. Для летчика небо открывает особый смысл свободы и ощущения причастности к Вселенной. «Любой полет, — писал Водостаев, — был для меня вдохновением. Постоянно знал, что смертен, но ве-

рил в свою причастность к бесконечной вселенной» (см.: Пономаренко, 2004, с. 150). Вот вам, сомневающимся, пример трансформации одухотворенности в веру своей причастности к Творцу. Это принципиально, так как для лиц опасной профессии важно уверовать в бессмертность своего духа, олицетворяющего продолжение добродетельности. Приведу некоторые мысли, чувства летчиков (Пономаренко, 2000, с. 69):

– Полеты давали ощущения вечности, более того, приобщения к ней, от этого захватывает дух.

– Духовность в полете проявлялась как приобщение к свободе, познание нового, я бы сказал, что для моей души даже где-то к вечности.

– Духовность сознания способствует формированию высшего критерия оценки поступков в пространстве добра и зла.

Послушаем еще такие высказывания небожителей (Пономаренко, 2004, с. 201):

– В небе получил духовную закалку, которая помогла сформировать позицию совестливости.

– В полете ты свободен, и потому нельзя лгать даже самому себе.

– Небо чистит нутро. И лишь одно чувство живет в сознании — это знак свободы, подаренный Небом.

– Полет — это проявление жизни неба во мне.

– Вера в Дух помогает мне идти по жизни, определила смысл моей жизни — жить для других.

Итак, духовная основа воспитания есть, прежде всего, познание своего Я, т. е. душа — это путь к добру, личный знак твоего имени.

Таким образом, складывается впечатление, что не стоит спешить проводить демаркационную линию между

религией и наукой. Мироздание для землян — это категория человека, в которого заложена духовность развития идеального принятия святости небесной планиды с ее физическим и

духовным миром. Все остальное в наших руках. А в боготворении мира нет греха, есть путь к животворящему согласию.

Вот и ответ на ваш вопрос.

## Литература

*Аксючиц В.* Мироправители тьмы века сего. М.: Выбор, 1994.

*Буева Л.П.* Духовность и художественное творчество // Вопросы философии. № 2, 1996, с. 119.

*Войно-Ясенецкий В.Ф.* Дух, Душа и тело. М., 2003.

*Дворецкая М.* Развитие и становление психологического учения о человеке восточных христиан средневековья: Автореф. ... дис. докт. психол. наук. М., 2006.

*Ильин И.* Статьи, лекции, выступления (1906-1954). М.: «Русская мысль», 2001.

*Ильичева И.М.* Психология духовности. Учебное пособие. Коломна, 2000.

*Ильичева И.М.* Духовность в зеркале философско-психологических учений. Учебное пособие. Коломна, 2000.

*Моррис Г.* Библейские основания современной науки. С-Петербург, 1995.

*Пономаренко В.А.* Авиация. Человек. Дух. М., 2000.

*Пономаренко В.А.* Психология духовности профессионала. М., 2004.

*Пономаренко В.А.* В Слове — позиция. Красноярск, 2004.

*Рыжов В.В.* К определению духовности и духовной сущности человека // Гуманизм и духовность в образовании. Научные труды конференции. Нижний Новгород, 2005.

*Шадриков В.Д.* Происхождение человечности. М., 1999.

## ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ И ЭЗОТЕРИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ НА РАЗВИТИЕ ПСИХОЛОГИИ

В.П. СЕРКИН



Серкин Владимир Павлович — заведующий кафедрой психологии Северо-Восточного государственного университета (Магадан), доктор психологических наук, профессор.

Автор более 100 научных и научно-методических работ, а также художественного произведения «Хохот Шамана» (пятое издание — М.: София, 2007). Научные интересы: разработка моделей образа мира и образа жизни, общей теории сознания.

Контакты: serkinv@mail.ru

---

### Резюме

*Разделение научных и религиозных учений проходит, по мнению автора, по линии ответа на вопрос о детерминантах человеческой активности. В качестве положительных факторов влияния рассматриваются труды теологов, совокупности этических принципов, сложные модели и принципы анализа, изложенные в религиозных и эзотерических учениях. В качестве отрицательных — стремление религиозных учений к монополизации прав на знание о смысле человеческой жизни и об обосновании этических правил.*

---

Известный в истории психологии период донаучного развития психологического знания характеризуется единством полученных путем самонаблюдения (не интроспекции) первичных знаний и мифологических представлений человека о состояниях сознания (например, сон и бодрствование, усталость и сосредоточенность). Выделенной в этнопсихологических исследованиях особенностью такого донаучного знания является переживание человеком своего единства с окружающим ми-

ром и сопричастности (партиципации) как к событиям окружающего мира, так и к тотемным родовым предметам (растениям или животным).

Таким же единством религиозных и научных знаний характеризуется и начало периода развития и накопления психологических знаний в рамках других наук. Разделение научных и религиозных учений проходило, на мой взгляд, по линии ответа на **вопрос о детерминантах человеческой активности**. Один полюс континуума

возможных ответов является полюсом полной материальной детерминированности и базируется сегодня на широко известных работах Ч. Дарвина (Дарвин, 2003), И.П. Павлова (Павлов, 1951) и других естествоиспытателей. Линия другого телеологического полюса (высшей предназначенности) прослеживается в работах Платона (Платон, 2002), Г. Лейбница (Лейбниц, 1983), И. Канта (Кант, 1995), Г.В.Ф. Гегеля (Гегель, 1975) и многих других философов, в чьих работах ранее усматривалась идеалистическая направленность. Значительный вклад в развитие психологического знания, в частности, по вопросам развития самосознания, личности и выделения феноменов сознания, был внесен философом Плотинем (Плотин, 1995) и опиравшимися на его труды теологами Аврелием Августином (Аврелий Августин, 2000) и Фомой Аквинским (Фома Аквинский, 1997).

В качестве фактора отрицательного влияния религиозных институтов на развитие философии и психологии можно отметить существовавшее и сегодня стремление адептов религиозных учений к монополизации прав на знание смысла человеческой жизни и обоснование этических правил. Такая монополизация, подкрепленная отблеском костров ин-

квизиции, оказывала и продолжает оказывать влияние на многих ученых, предпочитающих осознанно или неосознанно «не дразнить гусей»<sup>1</sup> и, соответственно, не братья за решение телеологических вопросов, ограничиваясь частными задачами или только изучением очевидных (проявленных) факторов детерминации. Сегодня, однако, очевидно, что без четких моделей целевых и смысловых механизмов сознания, без ответов на вопросы о детерминации настоящего возможными мирами будущего дальнейшая разработка общей теории сознания (и развития психологии) невозможна.

Несомненно, полезными для развития науки вообще и психологии в частности являются сложные (сегодня можно сказать — системные) модели (мира, образа мира и влияний на человеческую деятельность) и принципы (многогранного анализа и неразложимости целого на элементы), изложенные в различных религиозных и эзотерических учениях.

В качестве классического примера можно привести положение Л.С. Выготского («Мышление и речь») о единицах анализа психического. Его пример с молекулой воды, которая потеряет специфические свойства воды, будучи разложенной на водород и кислород, взят из рабо-

---

<sup>1</sup>Например, в середине 1990-х автору, преподавателю психологии, несколько месяцев звонил приверженец вновь обретенного тогда религиозного учения и просил, и весьма настоятельно требовал убрать из психологических курсов упоминание о З. Фрейде. В маленьком городе (например, Магадане, но и не только) желающие прослыть «новыми принципиальными» провинциальные журналисты, работавшие, кстати, до перестройки в печатных органах обкома КПСС, не раз обрушивались на преподавание психологии и на всю науку со страниц местной печати. Ректорат дистанцировался от дискуссии. Сегодня можно было бы списать все это на «угар девяностых», но «история повторяется».

ты Е.П. Блаватской (Блаватская, 1993) «Тайная доктрина (синтез науки, религии и философии)», впервые опубликованной в 1888 г., т. е. еще до рождения Л.С. Выготского. Разумеется, в годы первой публикации «Мышления и речи» Л.С. Выготский не мог ссылаться открыто на Е.П. Блаватскую, работа просто не была бы опубликована. Но он и не стремился скрыть от читателя авторство подхода, так как взял для иллюстрации именно пример Е.П. Блаватской, хотя легко мог бы придумать другой.

Стало банальным, но невозможно в контексте обсуждаемого вопроса хотя бы не упомянуть, что именно мифологические образы и сюжеты легли в основу классических моделей невротических конфликтов в работах З. Фрейда и столь ярко выписанных архетипических персонажей К. Юнга.

Примером взятой из эзотерической литературы модели для автора является использованный им при разработке процессуальной модели образа мира (Серкин, 2005) модельный конструкт «брамфатура»<sup>2</sup>. *Суть устройства брамфатуры составляет «пронизывание» одной подсистемой другой подсистемы.* Аналогично индивидуальный образ мира понимается нами вслед за В.А. Лефевром

(Лефевр, 1996) и А.Г. Асмоловым (Асмолов, 1996) как подсистема ноосферы. Возможно, что наиболее удачными моделями сознания и психики также будут брамфатуры. В предлагаемой многомерной<sup>3</sup> модели структуры образа мира мотивационная, целевая и ситуационная подсистемы «пронизывают» друг друга: мотивационная подсистема пронизывает и детерминирует целевую и ситуационную. В свою очередь, целевая подсистема пронизывает и детерминирует ситуационную.

Вопрос о том, *откуда в религиозной и эзотерической литературе появились описания столь сложных модельных конструктов и столь четких и разнообразных подходов к анализу систем*, до сих пор или совсем не используемых, или мало используемых в современных научных описаниях, заслуживает отдельного обсуждения. Немногочисленные известные авторы таких описаний ссылаются на процессы «откровения», «послания свыше», «постижения», «диктовки». Кавычки здесь использованы лишь для обозначения номинации, так как содержание наиболее сложнейшие описания, правдивость которых часто подтверждается новейшими научными данными, реально существуют и в весьма древних, и в современных религиозных и

---

<sup>2</sup>Брамфатура Земли (Шаданакар) — совокупность всех пронизывающих друг друга слоев реальности (оболочек реальности) Земли (Андреев, 1997). Аналогичные модели многих оболочек тела человека используются в теософии, йоге и др., но без использования подобного термина.

<sup>3</sup>Постулируемая многомерность является необходимым, вынужденным ходом для описания порождающей модели, объясняющей полученные феномены. Этим ходом вынуждены были воспользоваться многие авторы, начиная с Платона («Наш мир лишь тень мира идей»). Его использовал и Д. Андреев, описывающий Розу Мира, и А.Н. Леонтьев (Леонтьев, 1983), описывающий образ мира.

эзотерических текстах. Таким образом, вопрос о венаучных пока путях познания, открывающихся человеку в особых состояниях сознания, является современным «вызовом», на который психологическая наука не спешит ответить.

В религиозных и эзотерических практиках ответ на этот вопрос существует. Он описывается как различные модификации практического использования легко прослеживаемой в науке от Платона (Платон, 2002) до Р. Декарта (Декарт, 1989) и далее линии разделения бессмертной души (мыслящая субстанция) и временно-го вещественного тела (протяженная субстанция). Это разделение еще за тысячелетия до работ Платона можно также увидеть в древнеиндийских йогических учениях и учениях о кармических перевоплощениях. Согласно многим религиозным и эзотерическим практикам (психотехникам), знание или переживание можно получить, сконцентрировавшись на переживании соответствующего символа (представления, знака, вопроса, предмета) и добившись временного освобождения от телесных ощущений.

Особо следует отметить использование в прикладных психологических разработках религиозных и эзотерических практик вхождения в измененные состояния сознания. Общеизвестно использование в психотерапевтической, тренинговой и просто тренерской работе различных (активных и пассивных) медитативных состояний. При этом самыми квалифицированными специалистами в достижении этих состояний и в обучении практикам достижения этих состояний считаются именно

профессиональные представители соответствующей религиозной конфессии или эзотерической школы.

Несомненно влияние религиозных этических принципов на становление теорий обучения и воспитания, так как при разработке ранних концепций именно усвоение (на современном языке — интериоризация или становление «Сверх-Я» в зависимости от психологической школы) совокупности религиозных принципов являлось моделью желаемого воспитательного результата.

Примеры обратного влияния (психологии на религиозные или эзотерические учения) найти гораздо труднее, так как в соответствующей литературе не принята четкая система научных ссылок на первоисточники. Явные параллели с идеями психоанализа и транзактного анализа можно усмотреть в тех фрагментах работ К. Кастанеды (Кастанеда, 1992–1997), которые касаются обсуждения взаимоотношений автора дневниковых записей с родителями и знакомыми, но ввиду полного отсутствия ссылок сопоставления всегда будут оставаться предположительными.

Прогнозирование дальнейших взаимоотношений религиозных, эзотерических и научных концепций достаточно очевидно. Со стороны адептов религиозных и эзотерических учений это скептицизм и недоверие ввиду слишком зависимого только от человека способа познания, с одной стороны, и частичное заимствование и адаптация к своим учениям научных знаний без ссылок на их источники, с другой. Так, например, мало кто из религиозных деятелей будет сегодня настаивать на тезисе о плоской Земле, стоящей

на трех китах, и оспаривать естественно-научные космогонические знания<sup>4</sup>. С позиций представителей научных школ — скептицизм и недо-

верие ввиду отсутствия доступных методов верификации знания, с одной стороны, интерес и заимствование идей и концепций, с другой.

## Литература

- Аврелий Августин.* О граде Божиим. М.: АСТ, 2000.
- Андреев Д.Л.* Собр. соч. в 3 т. Т. 2. Ро- за Мира. М.: Редакция журнала «Ура- ния», 1997.
- Асмолов А.Г.* Культурно-историческая психология и конструирование миров. М.: Изд-во «Институт практической психоло- гии», Воронеж: НПО МОДЭК, 1996.
- Блаватская Е.П.* Тайная доктрина. Смоленск: редакционно-издательский центр «Ток», 1993. Т. 1.
- Выготский Л.С.* Мышление и речь // Выготский Л.С. Собр. соч. М.: Педагоги- ка, 1982. Т. 2.
- Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия филосо- фских наук. В 3 т. М.: Мысль, 1975–1977.
- Дарвин Ч.* Происхождение видов пу- тем естественного отбора. М.: Тайдекс Ко, 2003.
- Декарт Р.* Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1989.
- Кант И.* Критика практического ра- зума. СПб.: Наука, 1995.
- Кастанеда К.* Учение Дона Хуана. В 10 т. Киев: София, 1992–1997.
- Лейбниц Г.В.* Соч. в 4 т. М., 1983.
- Леонтьев А.Н.* Избранные психологи- ческие произведения. В 2 т. М.: Педаго- гика, 1983.
- Лефевр В.А.* Космический субъект. М.: Инкварто, 1996.
- Павлов И.П.* Соч. в 6 т. М., 1951.
- Платон.* Избранные диалоги. М.: РИПОЛ КЛАССИК, 2002.
- Плотин.* Сочинения: Плотин в рус- ских переводах / Сост. М.Солопова. СПб.: Алетейя, 1995.
- Серкин В.П.* Структура и функции об- раза мира в практической деятельности: Дис. ... докт. психол. наук. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2005.
- Фома Аквинский.* Сумма теологии I-II. Вопрос 18. О благе и зле примени- тельно к человеческим действиям вооб- ще // Вопросы философии. 1997. № 9.
- Фрейд З.* Психология бессознатель- ного. М.: Просвещение, 1990.
- Юнг К.Г.* Проблемы души нашего вре- мени. М.: Издательская группа «Про- гресс», «Универс», 1993.

---

<sup>4</sup>Тем не менее в упомянутой выше «Тайной доктрине» приводится более сложная, чем современная естественнонаучная, космогоническая концепция, в которой, в частности, утверждается, что субстанция Вселенной (и Земли) в другие периоды развития определялась и будет определяться другими «физическими» (пространство, время, плотность и пр.) свойствами.

## РЕЛИГИЯ, ПРОСТРАНСТВО ПРОИЗВОДСТВА УДОВОЛЬСТВИЯ

А.И. СОСЛАНД



Сосланд Александр Иосифович — доцент Московского городского психолого-педагогического университета, старший научный сотрудник Института «Русская антропологическая школа» при Российском государственном гуманитарном университете, кандидат психологических наук.

Автор книги «Фундаментальная структура психотерапевтического метода, или Как создать свою школу в психотерапии» (М, 1999).

Контакты: asosland@mtu-net.ru

---

### Резюме

*В статье предлагается новый взгляд на рецепцию религиозного дискурса. Он рассматривается с точки зрения «новой гедонистической логики», разрабатываемой автором в рамках его проекта «аттрактив-анализ». Обсуждаются ключевые концепты его подхода, такие как «гедонистически-трансгрессивный нарратив» и «цис-транс». В свете этих концептов разбираются отдельные нарративные ситуации, где отчетливо прослеживается связь религиозного и гедонистического.*

---

Предлагаю вниманию читателя анализ отдельных аспектов религиозного дискурса с точки зрения разрабатываемого мной подхода, — аттрактив-анализа. Его положения изложены в ряде публикаций (Сосланд, 2005а, 2005б, 2005в, 2005г).

Вряд ли мы найдем другую такую область в культурном пространстве, которая рекламировала бы себя так интенсивно, как религия. Эта само-реклама носит предельно радикальный характер. Вопросы веры и благочестия увязываются с выживанием,

благом, всем, что относится к классу фундаментальных потребностей и ценностей.

Если, к примеру, рекламируемая косметика может сулить красоту и молодость, рекламируемая еда — вкус и пользу, то посулы веры с огромным превосходством перекрывают все, что может нам дать любая сфера вне религии. Нет более значимой награды, чем награда за веру и благочестие.

Перефразируя известное изречение, скажем, что *основной вопрос вся-*

кой религии есть вопрос о власти. Важнейший мотив писания ли, апокрифов ли в любой конфессии — самораспространение, экспансия. Основатель веры, пророк, его ученики, апостолы постоянно предпринимают движения в пространстве с тем, чтобы расширить пространство своего влияния. Они совершают при этом подвиги, претерпевают мучения и гонения. В любом случае, однако, эта деятельность имеет успешный характер и экспансия расширяется. Всякого рода проповедничество, миссионерство, прозелитизм, словом, разного рода практики обращения неизбежно встроены в религиозное.

Нет сомнений, что существенная часть любого конфессионального дискурса отстроена и отредактирована под эти экспансионистские задачи. Внутри корпуса текстов любой конфессии — множество манков, локусов привлекательности и т. д. Исследовать этот контекст с исчерпывающей полнотой — проект, сравнимый по объему с исследованием конфессии в ее целостности. Поэтому мы ограничимся отдельными локусами анализа стратегий привлекательности религиозного дискурса. Но вначале коротко обсудим некоторые аспекты аттрактивистики.

### **Новая гедонистическая логика**

Начнем издалека. Спросим себя, чем так привлекателен для культуры и науки оказался психоанализ? Помимо всего прочего, психоанализ развернул перед нами законченную и детальную гедонистически ориентированную аналитику. Гедонистическое выступает как некий предел аналитической стратегии. Довести

анализ до гедонистической мотивации — выйти на последний предел. Именно с этим обстоятельством связано впечатление богатства и убедительности объяснительной модели, сформированной в ходе становления психоанализа.

Аттрактив-анализ ставит перед собой задачу формирования новой аналитической стратегии, ориентированной на иные по сравнению с психоанализом реалии. Как известно, психоанализ замыкал свою гедонистическую логику на межличностных отношениях, опосредованных сексуальностью в самом широком смысле этого слова. *Аттрактив-анализ ориентирован не на персонифицированный объект желания, но на некоторые состояния, на то, что традиционно называют «измененные состояния сознания», иначе говоря, транс.* По нашему замыслу, речь здесь должна идти не только о четко очерченных состояниях, связанных с применением определенных психотехник или психоактивных веществ. Не менее важными для нас окажутся «слабые» варианты трансовых состояний. Они наступают порой без целенаправленного применения специальных средств, часто не замечаются теми, кто их испытывает, а главное, производятся в больших количествах разнообразными культурными практиками, включая религиозные.

### **Гедонистически-трансгрессиентный нарратив (ГТН)**

Отличие аттрактив-анализа от психоаналитического подхода не ограничивается ключевой мотивационной концепцией. Оно заключается в том, что психоанализ ориентирован

преимущественно на интерперсональные отношения, в то время как мы — на то, что называют измененными состояниями сознания (ИСС), точнее, на их культурный репрезентант. Он обозначается нами как *гедонистически-трансгрессионный нарратив* (ГТН) и представляет собой некое повествование, связанное как с ИСС, так и с иными состояниями, имеющими отношение к наслаждению, понимаемому нами достаточно широко, а именно как сложный и богатый социальный конструкт. Отчет о гедонистических переживаниях имеет свой язык, свои нарративные тенденции, свои коннотации.

Всякий раз это повествование будет противопоставлено некоей рациональной, регламентированной, лишенной эмоции жизни, каковая, собственно, и есть реальный оппонент ГТН. Важнейший, сущностный аспект гедонистического повествования заключается как раз в этом противопоставлении.

Особенность нашего подхода состоит в том, что, по нашему мнению, ГТН есть нечто такое, что подлежит разысканию в текстах, вовсе не ориентированных непосредственно на производство гедонистического, — философских, психологических, гуманитарных в широком смысле. Мы исходим из соображения, что эти тексты содержат некие следы состояний наслаждения, которые вполне возможно отследить и выявить.

Во сне, как известно, к нам приходят сновидения. Психоактивные вещества также провоцируют видения, голоса и мн. др. в этом роде. Душевнобольные в патологически измененных состояниях (бред, онейроид, галлюциноз) слышат голоса и стра-

шатся видений. Многие известные психопрактики (неважно, терапевтические или сакрально-мистические) ориентированы на то, чтобы вызвать у практикующих разные видения. Поэт и художник в состоянии вдохновения могут созерцать своих персонажей или даже беседовать с ними. Возможно сравнительное исследование этих *перцептивных наполнителей* в зависимости от вида ГТН, от «гедонизатора».

С уменьшением контроля и репрессии связаны также имеющие широкое хождение представления о высоком уровне креативности в трансе. И сновидение, и транс, и поэтическое вдохновение, согласно разным повествованиям в этом духе, — прямой путь к открытиям, прозрениям, откровениям.

Любое гедонистическое переживание интенсивно укоренено в телесности. Телесное обеспечение процесса наслаждения — неизбежный сюжет внутри ГТН. Этот сюжет отчетливо связан с европейской традицией репрессии телесного и подробно проработан во многих текстах, посвященных патопсихологии телесности, а особенно же — телесно-ориентированной психотерапии. Собственно, любой ГТН описывает дерепрессию телесности.

Другой телесно-ориентированный сюжет опирается на различие между первичными и вторичными психическими процессами, введенное З. Фрейдом в VII главе «Толкования сновидений» (Фрейд, 1991). Первичный процесс, как мы знаем, оперирует предметными представлениями, имеет континуальный характер протекания, характеризуется вневременностью. Вторичный процесс основан

на работе со словесными представлениями, дискретности временного потока, связан с абстрактно-логическим мышлением.

Как уже было сказано, ГТН всегда противопоставлено некое обстоятельство. Растворяясь в наслаждениях, мы ни на миг не упускаем из виду того, в пику чему эти наслаждения себя преподносят. «Вопреки чему, против чего, кому назло наслаждаемся?!» — эти вопросы встроены в самую сердцевину наслаждения, и ответ на них может прояснить очень многое в сущности ГТН.

Обратим внимание на два аспекта. Первый контрамодус есть обыденно-трудовое пространство существования, производящее нарративы принципа реальности (НПР), сформированные обстоятельствами долга, обязанностей, регламента, отчетности, контроля. Гедонистическое формируется как оппозиция ко всему этому посредством обесценивания НПР. Эти нарративы снабжаются характеристиками вроде «скучное», «пресное».

Те пространства, где удовольствие не живет, с давних пор устремлены туда, где оно живет, что вполне естественно. На самом деле, гедонистическое легко заполнит любое место, где его нет, ему везде и всегда рады. А двигаться есть куда.

Заполнению могут подвергнуться пространства страдания и пространства скучного. И там, и там мы наблюдаем локусы гедонистического вакуума. Наделить оба типа территорий гедонистического — действие само собой разумеющееся, причем с обеих, так сказать, сторон: страдание и скука легко пойдут под покровительство наслаждения.

Аналогичный ход: непривлекательное становится привлекательным — мы видим в стратегии конструирования такой перверсии, как мазохизм. Известная сатира на лейбницианство — «Кандид» Вольтера сближает эти два феномена: оправдание зла и любовь к мукам. В культуре много подобных стратегий аттрактивизации отталкивающего.

Гуманитарная дискурсивная стратегия в качестве мишени девалоризации часто выбирает рациональность. Рациональное — связанное с НПР (см. выше), рефлексивное, дискретное противопоставляется в этих стратегиях любовному порыву, художническому вдохновению, сакральному экстазу, интуитивному прозрению, непосредственному контакту с «природным», всему, что так или иначе отмечено эмоциональной интенсивностью. Рациональное сопрягается с «филистерским», низким, банальным, повседневным, репрессивным.

Далеко не всегда ГТН является отчетом о «большом» трансе, протекающем при полном отключении от реальности «здесь и сейчас». Множество трансов протекает без такого радикального дистанцирования от реального. Именно через них осуществляется восприятие текстов как части гедонистической тотальности, именно они являются ключевым звеном в стратегии аттрактивистики.

### **Цис-транс**

Мы полагаем, что следует различать две основные разновидности трансa. Первая — результат интенсивных усилий, связанных с психопрактиками или приемом психоактивных

веществ. Она приводит к полному (или весьма сильному) выпадению человека из пространства актуального восприятия действительности. В большом трансе, находясь во власти образов и сюжетов трансовых видений, он не реагирует на внешние стимулы, на изменения окружающей обстановки.

В основе этого понятия лежит своего рода игра слов. Цис, как известно, указывает на нечто, находящееся по эту сторону, т. е. в пределах некоей очерченной границы, транс, соответственно, — по ту сторону. Словом «транс» традиционно обозначают еще и так называемое измененное состояние сознания. Цис-транс, таким образом, — транс (ГТН в нашей терминологии), проходящий без полной потери контакта с реальностью. Мы остаемся в мире и в то же время неким образом выходим за его пределы.

Цис-трансы — это важнейший элемент и повседневной жизни, и культурной реальности. Цис-трансы обеспечивают восприятие творений искусства и эмоциональный межличностный контакт.

Их концептуальное значение в первую очередь состоит в том, что они позволяют нам простроить существенную часть культурной репрезентации опыта ГТН. Если большие экстатические состояния — часть архаической, традиционной культуры, то цис-трансы в большей степени задействованы в современной. Цис-транс относится к большому ГТН примерно так же, как сигарета к дозе тяжелого наркотика — героина, например.

Если перечислять те состояния, которые мы определяем как цис-трансы, то среди них, к примеру, окажутся такие состояния, как: вдохновение, воодушевление, упоение, истома, томление, восторг, теплота, восхищение, умиление, ностальгия, экзальтация, трепет. Неплохо уже то, что эти состояния получили себе концептуальное убежище.

В отдельных случаях могут возникать трудности с дифференциацией между цис-трансами и большими ГТН. Понятно, что в этой сфере, которая в силу своей коренной рациофобической сущности противится всякому упорядочению, дифференциация есть дело непростое. Термином «экстаз» обозначают скорее большой транс, чем цис-транс, но в каждом случае все определяется конкретным описанием, из которого становится понятным, до какой степени отрешен автор отчета от так называемой реальности.

Очень важна их дифференциация от того, что мы называем просто эмоциями<sup>1</sup>.

Цис-трансы обеспечиваются различными факторами, которые в научном обиходе проходят по разряду «свойств личности». Эти феномены мы рассматриваем как повествования, с точки зрения нарративного подхода. Все, что мы можем знать о таких состояниях, почерпнуто из рассказов тех, кто пережил все это. Эссенциалистский подход, имеющий давнюю традицию в исследованиях измененных состояний сознания (Тарт, 2003; Дейкман, 2007), здесь не

---

<sup>1</sup>Это очень важный теоретический момент — различие между цис-трансами и эмоциями. Несомненно, здесь есть много пересекающихся аспектов, но это предстоит исследовать специально.

вполне адекватен. Понятие цис-транс дает концептуальное убежище таким эмоциональным состояниям, как сентиментальность, душевность, проникновенность, сердечность, духовность, задушевность, добродушие, великодушные, мечтательность, и мн. др.

Особенно интересны те ситуации, когда гедонистический контекст интенсивно вытесняется из нарратива некоей ситуации или духовной практики. Ситуация сакрального служения, аскезы, «жертвы» обнаруживает исключительно интенсивный гедонистический потенциал. В первую очередь речь идет об аскетических практиках, прочно увязанных с трансовыми вне зависимости от конкретной конфессии. Религиозное не столько жертвует наслаждением ради сакрального, сколько создает собственный полноценный гедонистический контекст. Оно вытесняет сексуальное ради иных удовольствий, вводя их в пространство аскетического. Аскетическое превращается в гедонистическое благодаря трансу.

#### **Иван Ильин — предтеча аттрактивистики**

Помимо других всем известных заслуг перед русской философией, И.А. Ильин с полным правом может считаться одним из важных предтеч нашего проекта — аттрактив-анализа. Как бы предвидя в грядущем наши интеллектуальные поиски, он в своей критике учения Л.Н. Толстого основательно разобрал связь нравственного и гедонистического. Вот что он пишет:

«"Любовь", воспеваемая его учением, есть, по существу своему, чувство жалостливого сострадания, ко-

торое может относиться к какому-нибудь одному определенному существу, но может захватывать душу и безотносительно, погружая ее в состояние беспредметной умиленности и размягченности... Так, прежде всего это чувство само по себе дает душе такое наслаждение, о полноте и возможной остроте которого знают только те, кто его пережил» (Ильин, 2005, с. 122–123).

Итак, введя в оборот новый интересный концепт «жалостливое сострадание», И.А. Ильин немедленно придает ему гедонистический статус, рассматривает его как источник наслаждения исключительно большой интенсивности. Это чувство благодаря своей особой гедонистической ценности претендует на центральное место в экзистенциальном пространстве. Ориентируясь на очевидную острую парадоксальность монтажа наслаждения и этики, И.А. Ильин энергично пытается обесценить толстовство.

«Испытывать его есть благо совсем не в том только смысле, что оно морально ценно и что его следует испытывать, но и в том смысле, что оно само по себе дает душе величайшее удовлетворение, услаждая ее и насыщая ее этою сладостью. В этом состоянии душа переживает себя блаженно-единою, целостно охваченною и растворенною; в ней все как бы течет и струится, звучит и светится, поет и сияет; она обретает в себе самой источник ни в чем другом не нуждающегося счастья, и притом такой источник, которого не может отнять у нее чужой произвол и по сравнению с которым другие источники кажутся скудными, слабыми и ненадежными» (там же).

Ни больше ни меньше — описание наркотического транса, не правда ли? Разоблачительный пафос И.А. Ильина в том, что он указывает на очевидное расхождение между целью, заявленной в идеологическом проекте Л.Н. Толстого, и действительным положением дел. Если Л.Н. Толстой ведет речь о нравственном совершенствовании, то И.А. Ильин выявляет присутствие интенсивного наслаждения.

### **Та вера лучше, что слаще**

Все государства в своей истории так или иначе осуществляют свой конфессиональный выбор. Чем бывает мотивирован выбор конфессии, можно проследить по знаменитой истории принятия христианства на Руси, во всяком случае в описании «Повести временных лет».

Вот этот отрывок:

«Они же вернулись в землю свою. И созвал князь бояр своих и старцев, и сказал Владимир: "Вот пришли посланные нами мужи, послушаем же все, что было с ними", — и обратился к послам: "Говорите перед дружиною". Они же сказали: "Ходили в Болгарию, смотрели, как они молятся в храме, то есть в мечети, стоят там без пояса; сделав поклон, сядет и глядит туда и сюда, как безумный, и нет в них веселья, только печаль и смрад великий. Не добр закон их. И пришли мы к немцам, и видели в храмах их различную службу, но красоты не видели никакой"» (Повесть временных лет, с. 186).

Как мы видим, посланцы отслеживают в первую очередь свойства службы, пытаясь оценить ее эстетическую привлекательность. Там, где клир хорошо позаботился о привле-

кательности обряда для своей паствы, там послы князя не в силах противостоять соблазну. Обращает на себя внимание поиск именно «веселья» и «красоты» в противовес «печали и смраду».

«И пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали — на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как и рассказать об этом, — знаем мы только, что пребывает там Бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах. Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького; так и мы не можем уже здесь пребывать» (там же).

Из текста ясно, что выбор веры осуществился преимущественно по эстетически-гедонистическим соображениям. Послы, сравнивая православное богослужение с иными, указывают, что «нет на земле такого зрелища и красоты такой», нисколько не рассуждая о влиянии той или иной религии на нравы и не затрагивая принципиальные вопросы богословия. Удовольствие от исполнения ритуала, судя по всему, оказывается единственным и решающим доводом в пользу православия. «Блаженство» и «благолепие» с большим перевесом побеждают «благочестие».

Разумеется, мы здесь имеем дело с легендой, которая не может претендовать на серьезную достоверность. Но здесь важен не реальный ход событий, а логика обоснования выбора.

### **Радости аскезы**

Аскетическое стоит где-то близко к «подвижническому», почти «муче-

ническому». Тем не менее аскетическое включает в себя специфические факторы, связанные очевидным образом.

Отказ от мирского интереса — уничтожение НПР. Отказ от выгоды, от вознаграждения является, безусловно, пропуском в гедонистическое пространство, но с другого входа, чем тот, который открывается богатством, сытостью, сексуальным. Иная гедонистическая логика открывается через воздержание, голод, бедность. Сытость, богатство, сексуальное отрезают нам путь к духовным практикам, к самым интенсивным способам достижения транс. В пространстве религии эти практики еще и сакрально переоцениваются не просто как транс, а как способ соединения с божественным.

### **Богатство как характеристика текста**

Символическое богатство в проекте «аттрактив-анализ» рассматривается в рамках малого проекта «опулент-анализ» (Сосланд, 2005а). Речь идет о богатстве текста в рамках некоей арифметической метафоры (разумеется, о «реальном» исчислении таких богатств речи быть не может).

Экстенсивная часть опулент-анализа ориентирована на «оперирование крупными текстовыми массивами». Речь идет о тенденциях современной гуманитарной литературы обращаться к таким реалиям, как культура, миф, семиосфера, метанарратив, идеология и т. д. В свою очередь, интенсивная часть опулент-анализа ориентирована на аспекты внутреннего богатства текста, такие, как информационная ем-

кость, метафоры, дуальные структуры.

Религиозное, являясь первоначальной формой любого культурного феномена и любой культурной практики за многовековую историю, присвоило себе такой объем символического материала, как никакая другая культурная сфера. Мы находим здесь истоки любой культурной практики.

### **Богаче Бога нет ничего**

В концепт «Бог» встроено так много смыслов крупного масштаба, такое количество метафор, что вряд ли что-нибудь еще идет с ним в сравнение по части символического богатства. Монотеистический Бог — это исключительная многофункциональность, он может сделать все. Он может помочь в любом ремесле и любом виде военного дела. К его помощи прибегают в финансовых вопросах и в азартных играх. Он влияет на продолжение рода и на состояние погоды. Всеохватная осведомленность (паноптизм) и тотальная всевластность. Для него невозможного нет.

Он предоставляет изобилие психологических защит, формирует центр, к которому привязано множество ритуалов.

Он является бесконечно большим резервуаром для всех возможных проекций. Взаимоисключающие противоположности мирно уживаются внутри божественной ипостаси, создавая возможность для еще большего роста его символического богатства.

История веры в Бога есть история постоянного наполнения, насыщения концепта «Бог» аффектами, смыслами, сюжетами, содержаниями

большого стиля. Речь идет о «последних вещах», о смерти и бессмертии, о решающих шагах на жизненном пути. Божественное не касается суетного и второстепенного, речь всегда идет о крупномасштабных, предельных экзистенциальных данностях.

Если окинуть внутренним взором весь религиозный дискурс в целом, то перед нами возникнет картина исключительного символического богатства. Нет такой жизненной сферы, нет таких аспектов нашего мира, которые основательно не были бы проработаны в религиозном контексте. Нет такой гуманитарной теории или практики (включая используемый здесь аттрактив-анализ), которая не проистекала бы из текстов и практик, имеющих статус священных. И нет тому примера в любых иных культурных практиках, чтобы их концептуальный горизонт был так же широк, как религиозный.

Кроме того, сакральное порождает множество незаурядных сложных эмоциональных контекстов.

### **Религия как она есть**

Мы полагаем, что анализ сущности религиозного может много выиграть, если мы обратимся к аттрактивистике. Если с этой точки зрения дать емкое (но, конечно, далеко не

единственно возможное) определение религиозному дискурсу, то лучше всего здесь будет смотреться что-нибудь вроде «Большой агрегат по производству трансовых состояний». Религии традиционно приписывается целый ряд различных функций: служение божеству как таковое; функция легитимации нравственного; психотерапевтическая функция и пр. Так вот, помимо всего этого, следует, конечно, рассматривать этот огромный массив культурных практик с гедонистически-трансовой точки зрения. Многочисленные способы формирования трансов (точнее, как мы это называем, цис-трансов) — молитвы, медитации, аскетические экзерсисы, обряды, службы и пр. — сопровождаются системой табу и предписаний, созданных для укрепления сакральной репутации трансов. Ритуально-сакральное и аффективно-экстатическое как бы подпирают друг друга, формируя некий ритуально-трансовый круг.

Совершенно ясно, что перечисленными аспектами проблемы аттрактивности религиозного не исчерпываются. Многовековое накачивание религиозного пространства эмоциями и трансовыми состояниями создало множество локусов привлекательности. Их исследование, полагаем мы, также является задачей исключительно привлекательной для ученого.

## Литература

- Дейкман А.Д.* Наблюдающее Я. М.: Эннеагон пресс, 2007.
- Ильин И.А.* О сопротивлении злу силой. М.: Дарь, 2005.
- Сосланд А.И.* Психотерапия и аттрактив-анализ // Известия ТРТУ. Тематический выпуск «Гуманитарные проблемы современной психологии». Таганрог: Изд-во ТРТУ, 2005а. № 7 (51). С. 36–42.
- Сосланд А.И.* Счастье от безумия // Русская антропологическая школа. Труды. Вып. 3. М.: РГГУ, 2005б. С. 121–135.
- Сосланд А.И.* Введение в аттрактивистику // Мир психологии. 2005в. № 3 (43). С. 233–247.
- Сосланд А.И.* Любовь к смыслу // Проблема смысла в науках о человеке (К столетию Виктора Франкла). Материалы международной конференции (Москва, 19–21 мая 2005 г.). М.: Смысл, 2005 г. С. 94–99.
- Сосланд А.И.* Аттрактив-анализ и психоанализ // Зигмунд Фрейд – основатель новой научной парадигмы: психоанализ в теории и практике (К 150-летию со дня рождения Зигмунда Фрейда). Материалы Международной психоаналитической конференции 16–17 декабря 2006 г. Москва / Под ред. А.Н. Харитонова, П.С. Гуревича, А. В. Литвинова. В 2 т. М.: Русское психоаналитическое общество, 2006. Т. 2. С. 445–454.
- Тарт Ч.* Измененные состояния сознания. М.: Изд-во Эксмо, 2003.
- Фрейд З.* Толкование сновидений. Ереван: Камар, 1991. С. 420–438.

## МНИМАЯ БЕЗРЕЛИГИОЗНОСТЬ ИЛИ НЕОЯЗЫЧЕСТВО

Д.В. СОЧИВКО



Сочивко Дмитрий Владиславович — профессор Академии Федеральной службы исполнения наказаний России, заведующий психологической лабораторией «Криминальная деструктивность личности», доктор психологических наук. Автор книг «Расколотый мир» (2002) и «Психодинамика» (2003, 2007); редактор труда «Подсознание террориста» (2006).  
Контакты: sochivo@mail.ru

---

### Резюме

*В статье рассматриваются вопросы современных духовно-религиозных основ отечественной психологии, в первую очередь ее психокоррекционного и психодиагностического направления. Делается вывод о дефиците «христианизации» психологической науки, прослеживаются неоязыческие духовные корни некоторых положений современной вопросной психодиагностики и основанного на ней психокоррекционного воздействия.*

---

В этой статье мы попытаемся обосновать следующие положения, которые, как нам кажется, могут представлять интерес в рамках предложенной дискуссии «Психология с религией или без нее?».

Во-первых, психология никогда не существовала и, видимо, не будет существовать без религии. И дело здесь не в том, что атеизм может рассматриваться как форма религиозного сознания. Это достаточно банально. Дело в том, что в так называемой безрелигиозной психологии — будь то психология советского периода или предреволюционной России, или современная западная, или отече-

ственная, — как мы постараемся показать, присутствуют *вполне определенные религиозные установки*. Причем их религиозность явно выходит за пределы антирелигиозного политического заказа науке, каковым была, например, теория видов Дарвина — Геккеля. Если мы полуобезьяны, если духовность человека не есть особое, только ему присущее качество, никак не связанное с его биологией, то и обходиться с этим человеком можно соответственно. В первую очередь, существенно снизить ценность самой жизни. А это очень важно было именно в период окончательного передела мира. Ничего страшного, если при

этом переделе вымрут некоторые племена или целые народы. Значит, они не так далеко ушли от обезьян, не так разумны, как другие.

И теперь, когда вспомнили, что теория Дарвина всего лишь недоказанная, а следовательно, возможно, и неверная гипотеза, переделать все произошедшие культурные сдвиги в человеческом сознании уже невозможно. Так, человек теперь для науки — это вид «*Homo sapiens*», чтобы там ни говорили антидарвинисты, «человек разумный». Греческое название человека «Антропос», «устремленный вверх», забыто, а антропология превратилась в перебирание сомнительных, иногда даже поддельных костей. Вот и вся объективность безрелигиозной науки.

Но вернемся к психологии. Здесь уже не усматривается такой простой политический заказ, как принизить статус человека — духовного существа. Если бы это было так, то психологии пришлось бы просто отрицать самое себя, подобно тому как В. Джеймс в свое время заявил «о несуществовании сознания». Это было честно с точки зрения безрелигиозной науки, но не давало возможности побороть или как-то остановить психологию, ориентированную на духовного человека. Самый простой выход был найден в советской психологии, в которой религиозное начало было властно введено в психологическую науку в виде отрицания, и это не подлежало обсуждению, так как в приказном порядке утверждалось, что наука лишена всякой религиозности. Ульянов-Ленин дал определение материи — объективная реальность, **данная** нам в ощущении. Из чего и психологи, и философы сразу

поняли не только то, что такое материя, но и что такое ощущение, а следовательно, и вся психика — предмет психологии, которая строится из элементарных ощущений. Ну а кто не понял, те куда-то уехали или вообще пропали. Это опять к вопросу об эффективности методов безрелигиозной науки. Естественный для любого нормального человека вопрос: **а кем же данная**, почему-то больше никто не задавал. Саму же эту таинственную данность (о которой более всего подробно говорится именно в Библии: «И вдохнул Бог в человека душу живую») возвели в догму, чем, кстати, отечественная теоретическая психология всегда выгодно отличалась от гораздо более безрелигиозной западной (бихевиоризма, например). В частности, С.Л. Рубинштейн, развивая ленинские положения, писал об ощущении, что если нам что-то **дано непосредственно**, то никаким иным способом **дано** быть не может. Разве это не высота религиозного мышления? Разве это не опровергает все жалкие позитивистские попытки объяснить психику из самой себя? Но это о положительном: о явной религиозности формально безрелигиозной психологии. Мы же предполагали здесь заняться совсем другим. А именно исследовать *неявную* религиозность *не формально, а направленно безрелигиозной* психологии. И здесь мы готовы сформулировать второе положение, которое мы хотели бы предложить для обсуждения в этой статье. Заявляемая безрелигиозность современной отечественной психологии — это всего лишь ширма для неявного утверждения в психологической практике и науке явных антихристианских (неоязыческих)

морально-нравственных установок. Не нейтральных, не объективных, а именно антихристианских и хотя бы уже по одному этому религиозных, но не только.

Мы кратко остановимся на двух важнейших для научной психологии областях: тестировании в процессе обследования личности и психологическом консультировании.

В психологии в область духовного человека часто помещается так называемая гармонично развивающаяся личность. Причем само развитие исполняет роль как бы промежуточного идола, так как становится самоцелью. В жестких рамках предписанных свойств человек, подобно птице в клетке, может до сумасшествия уравнивать свои свойства, оттачивать свое поведение, участвуя в разного рода психотерапевтических процедурах типа социально-психологического тренинга. При этом происходит бесконечное развитие личности, не имеющее ни конца, ни цели, но дающее все большие и большие возможности для утонченного самолюбования. Дела душевные. О духовности не вспоминается. Это почти дурной тон. В лучшем случае вам укажут, что эти вопросы не имеют отношения к теме тренинга (семинара). Вообще процедуры групповой психотерапии и сектантского собрания настолько похожи, грань различий здесь настолько тонкая, что для неспециалиста заметить ее невозможно. Стоит ли удивляться, что современные сектанты рядятся в психологов, проникая, например, в детские летние лагеря для своих совсем небезобидных психических воздействий. Сообщение об этом прошло недавно почти во всех сред-

ствах массовой информации. Но это не обеспокоило никого из профессиональных психологов. Никаких ответов в прессе. А главное: нет и намека на понимание того, что причины таких явлений кроются, помимо прочего, в характере (безрелигиозно-религиозного) развития современной психологии.

Перейдем к вопросам психологического измерения личностных свойств при помощи стандартных тестов. Исследуем этот вопрос на примере широко используемого при приеме на работу вопросного теста ММРІ. Главное, на что мы хотели бы обратить здесь внимание,— это *незаметное на первый взгляд формирование специфической предустановки* в каждом вопросе. Испытуемый как бы насильственно помещается в некоторую, по существу, морально-религиозную позицию, которую он **обязан** принять для того, чтобы дать ответ на тестовый пункт. Приведем несколько примеров вопросов из теста ММРІ (версия 566 вопросов). Вопрос № 17: Мой отец — хороший человек (да, нет). Вопрос № 67: Другие мне кажутся счастливее меня (да, нет). Вопрос № 117: Большинство людей честны только потому, что боятся наказания (да, нет). Вопрос № 195: Не все, кого я знаю, мне нравятся (да, нет). Таких вопросов в тесте достаточно много, и все они объединены одной общей установкой, которая возникает сразу после прочтения вопроса, а именно необходимостью в той или иной мере **осудить** окружающих. То, что этот момент остается неучтенным при обработке результатов опроса, приводит к существенной путанице в ответах, которая может быть вскрыта при психодинамическом

микроанализе поведения человека в ситуации ответа. Итак, сразу после прочтения подобного вопроса первым внутренним побуждением человека является принятие или непринятие установки на осуждение (в данном случае других людей). При этом *отказ от осуждения* — я не знаю, почему люди честны, не мое дело судить отца, не имею морального права судить, кто мне нравится, а кто не нравится, не желаю даже думать об этом (Христос запретил даже судить, а не только осуждать других людей) — приводит к ответу «нет». Но это не единственный путь, приводящий к отрицательному ответу. В случае *принятия позиции осуждения* также может быть получен ответ «нет», например, на вопросы типа № 117: Люди честны не потому, что боятся наказания, а потому что это им выгодно. Моральный закон внутри человека здесь попирается, осудительная позиция налицо, но ответ одинаков. Наконец, ответ «да» означает прямое осуждение. Люди честны только потому, что боятся, мой отец плохой человек, мне никто не нравится, все счастливее меня и т. п. В зависимости от формулировки вопроса распределение ответов «да», «нет» может быть противоположным, но это не меняет сути дела: мой отец — хороший человек..., мой отец — плохой человек... Здесь уместно вспомнить, что слово «хамство» происходит как раз от имени библейского персонажа — Хама, осудившего своего отца. Или безрелигиозная психология этого не знает?

Скрытая моральная предубежденность специфична для каждого вопроса даже в рамках общего нравственного императива (осуждения, эгоизма, ипохондрии и др. встречающихся в

тесте ММРІ). Проанализируем вопрос № 306: Я получаю от окружающих столько сочувствия, сколько заслуживаю (да, нет). Здесь нравственный императив в поле смирения — осуждение порождает *предубежденность* с акцентом на позиции смирения. Принятие позиции смирения может повлечь ответ «да», означающий, что испытуемый получает столько сочувствия, сколько заслуживает, и даже больше (в зависимости от глубины смирения). Но та же позиция смирения (весьма глубокого) может вести и к ответу «нет», означающему, что испытуемый считает, что получаемое им сочувствие значительно превышает его незначительные заслуги. Точно так же и принятие противоположной позиции осуждения, основанного на гипертрофированном самолюбии, может вести как к ответу «нет», означающему прямое осуждение окружающих, так и к ответу «да», означающему, что испытуемый получает ровно столько, сколько заслуживает, хотя сочувствие по определению должно быть большим, а следовательно, окружающие все-таки черствые люди. Здесь еще яснее становится, что недоучет той скрытой **морально-нравственной** (религиозной) предубежденности вопроса ведет к полной неопределенности значения ответа, а значит, с абсолютно противоположных позиций может быть дан одинаковый ответ, и наоборот. Но эта путаница не волнует безрелигиозную психологию. Хороший профиль будет получен как раз тогда, когда принятая моральная антихристианская позиция осуждения, тщеславия и гордости будет не слишком явной, т. е. не будет мешать окружающим. Внутренний духовный мир

человека «безрелигиозную» науку не интересует. Получается, что успешное прохождение теста гарантировано тем, кто безоговорочно примет антихристианскую позицию. А если есть сомнения или, не дай Бог, человек, желающий устроиться на работу,— христианин по убеждениям, то прохождение теста под большим вопросом. Характерно, что даже сами психологи об этом не знают. Не будем забывать, что тест ММРІ рекомендован как основной приказами **всех силовых министерств** (МО, МВД, МЧС, Минюст, а также практически всех федеральных служб — ФСБ, ФСИН и т. д.) России для использования в практике обследования сотрудников ведомств при приеме на работу и в процессе их психологического сопровождения во время службы.

Итак, анализ психологического теста — основного измерительного инструмента научной психологии — позволяет выявить достаточно явную, причем именно религиозную антихристианскую концепцию предустановки ответов. Для того чтобы на практике в этом убедиться, достаточно встать на определенную духовную позицию и рассмотреть все предлагаемые вопросы под этим углом зрения. Мы провели следующий своего рода мысленный эксперимент. Отвечая на вопросы теста, мы (встав на духовную позицию православия) пользовались имеющимися в православной катехизической литературе ответами на сходные вопросы, уклоняясь от позиций осуждения, самолюбия, тщеславия, небрежения и др., навязываемых вопросной предустановкой. Почему-то все эти вопросные предустановки очень

хорошо укладываются как греховные в рамки элементарных пособий по подготовке к исповеди (см., например, Иоанн Крестьянкин). Наиболее кратким и емким был компьютерный ответ по варианту теста ММРІ, состоящему из 71 вопроса: «*Инициативность, сопряженная с лживостью и недружелюбием, эгоцентризм*». Вот как видит простого православного человека, всего только искренне готовящегося к исповеди, безрелигиозная психология. Варианты из 377 и 566 вопросов отличались развернутым описанием таких особенностей, как неуступчивость, неумение анализировать свое поведение, протест против **конвенциональных** (а не моральных) норм, снижение настроения и т. д. Очевидно, что по многим позициям интерпретации тестовых результатов психолог-практик сделал бы вывод о необходимости как минимум психологической, а то и психиатрической помощи. Хотя на деле ситуация прямо противоположная. Именно верующие воцерковленные люди в полной мере осознают греховность уныния (снижения настроения), следуя словам Апостола: «Всегда радуйтесь». Протестовать и спорить — это вообще не в духе православия. Все то, что нам приписывает «научная», якобы безрелигиозная психология, свойственно ее приверженцам и только проецируется на обычных ни в чем не повинных граждан, которым тем не менее могут отказать в приеме на работу или службу на основе такого тестирования.

Критики теста ММРІ неоднократно указывали на то, что испытуемый, отвечая на вопросы теста, представляет себе не свое собственное поведение, а некоторую желаемую его

модель. В нашем мысленном эксперименте мы всего лишь попытались сделать это явно, ориентируясь при ответах на определенную морально-нравственную модель поведения. Получилось, что в тест все-таки заложена вполне определенная религиозно-нравственная, при этом выраженная антихристианская концепция поведения. С православной точки зрения, ее можно назвать позицией малого (тайного) греха. Осуждай, но не слишком, люби себя, но не

слишком это выпячивай, будь эгоистом, но разумным, блудодействуй мирно и тайно и т. д. Это ли не религия (неоязычество)? Это ли не служба Золотому тельцу, Гермесу, Бахусу, Афродите, Купидону в самых неприглядных проявлениях? О какой же безрелигиозности современной научной психологии идет речь? Давайте говорить честно об **антихристианской религиозности современной психологии** как о проявлении неоязычества.

## ОПАСНЫЕ СВЯЗИ, ИЛИ ТЩЕТНАЯ ПРЕДОСТОРОЖНОСТЬ

В.Ф. СПИРИДОНОВ



Спиридонов Владимир Феликсович — преподаватель Российского государственного гуманитарного университета, доктор психологических наук. Автор около 60 опубликованных работ в области психологии мышления и психологии решения задач и проблем.  
Контакты: vspiridonov@yandex.ru

---

### Резюме

*В статье анализируются различные линии противопоставления исследовательской (теоретико-экспериментальной) и христианской психологии. Автор обосновывает принципиальную несовместимость форм мышления, которые лежат за той и другой дисциплинами, и высказывает пессимистические прогнозы по поводу дальнейшей судьбы исследовательской психологии в нашей стране.*

---

*Иудеи ищут знамений,  
А еллины — доказательств.*

Популярная интернетовская шутка

1. Начну с формулировки основного тезиса: психологическая *наука*, безусловно, не совместна ни с какими формами религии. Речь, понятно, идет не о личных религиозных пристрастиях исследователей (они могут быть любимы, а могут и отсутствовать в принципе), а о тех *формах мышления* или видах рациональности, которые предполагаются двумя обсуждаемыми сторонами. Чтобы не жонглировать абстракциями, позволю себе проиллюстрировать это суж-

дение наиболее известным и все еще очень «горячим» примером — столкновения между сторонниками эволюционной теории и креационизма по поводу происхождения человека.

В большинстве ведущихся дискуссий (современные образцы можно найти и в бумажной прессе, и в интернете) явно не учитывается, что в данном случае сталкиваются просто-таки несравнимые по своему статусу утверждения. Их содержательное противоречие — разная трактовка

одного и того же предмета — обманчивая иллюзия. Эволюционная теория — пример научной теории со всеми признаками и атрибутами: она имеет автора, предлагает содержательное объяснение большому числу событий, подтверждается набором фактов (наблюдательных и экспериментальных), допускает независимые проверки (это значит, что проверяются другие следствия теории, отличные от объясняемого), может быть опровергнута с помощью эмпирических проверок и т. д. Еще некоторое количество характеристик можно найти у философов-позитивистов (например, Поппер, 2002; Лакатос, 2003).

Креационизм тоже предлагает свое объяснение происхождению человека. Однако строится оно совсем не так. Возможность независимой проверки этого построения отсутствует. Опровергнуть его принятыми в науке способами тоже не представляется возможным — мешает само его устройство. Особенно занятен вопрос авторства: идея богосозданности человека древнее практически любой из ныне существующих религий — ее возникновение теряется в глубинах веков. Непонятно, кто ее выдвинул и на основании каких аргументов. Таким образом, мы сталкиваемся в этом случае с нетеорией. В зависимости от личного вкуса можно считать креационизм мифологическим сюжетом, символом веры, архетипом человеческого сознания и т. д. В любом случае противопоставлять эту идею эволюционной теории в качестве альтернативной теории — грубая ошибка.

Это поразительным образом признают даже противники идей

Дарвина, которые в ходе судебных процессов (последний несколько месяцев назад имел место в Санкт-Петербурге) требуют запретить преподавание теории эволюции или преподавать наряду с ней креационизм, но я не слышал о требованиях признать ее *опровергнутой*.

На материале проведенного сравнения легко видеть, что любая теория — объяснение, но не всякое объяснение — теория. Однако это еще не все.

Систематическое разгадывание головоломок, свойственных нормальной науке (Кун, 2003), которым занимаются исследователи в самых разных сферах, подчиняется некоторым рациональным правилам. Только в этом случае получаемые результаты обладают какой-то научной ценностью. В противном случае каждый будет играть в «своей песочнице». Научная истина — процедурна по своей природе: четко известно, что сделано или должно быть сделано, чтобы получить (повторить, проверить) данный результат или обобщение. Это касается не только физики и естественных наук. Так же дело обстоит в истории, языкознании, культурной антропологии и т. д. Собственно, и психология ничем не выделяется из общего ряда — но только когда ее адепты занимаются реальными исследованиями, а не разговорным «жанром», который становится все популярнее. Поэтому представляется, что коллеги, участвующие в дискуссии, не правы, когда противопоставляют традиционную психологию христианской на основе принятой в первой естественнонаучной парадигмы, позитивистской методологии или склонности к сциентизму. С равным

успехом вместо психологии можно подставить ботанику, экономику или криптографию. Всякий раз мы будем сравнивать науку с не-наукой.

Любое научное исследование (даже в ситуации смены парадигм или одновременного сосуществования многих общих теорий, что характерно для психологии) — это игра по правилам. А они у исследовательского психологического и религиозного мышления очень разные. Понятно, что истиной можно признать что угодно. Но если религиозное откровение тоже несет в себе истину, то это омоним по отношению к ее процедурному пониманию. Собственно, здесь и проходит водораздел: любая иллюзия претендует на статус истины, если у нас нет способов ее проверки и критики. Ориентация на контролируемую критичность — основа научного мышления. В противовес этому многочисленные конструкции религиозного мышления (например, культивируемое отношение к знамениям и чудесам, как «историческим», так и современным) содержат богатый материал для анализа пралогического мышления, нечувствительного к опыту и игнорирующего противоречия (Леви-Брюль, 1999).

2. Думаю, однако, что «нерв» разворачивающейся дискуссии о взаимоотношениях психологии и религии лежит в иной плоскости. Адепты христианской психологии не претендуют на то, чтобы перекроить по своей мерке традиционные психологические исследования, но лишь указать на их неполноту и *малую ценность*. Обогащение предмета психологии категориями души, духа, одухотворенной телесности, пра-

вильно понятой личности и др., а ее методов — объективацией личностного опыта как достоверного материала (Лоргус, 2007) или апелляцией к точке зрения внутреннего наблюдателя (и, наверное, чем-то еще) должно превратить «психологию психики» в «психологию человека» (Слободчиков, 2007).

Что же произойдет, если это действительно случится и персонализация онтологии человека (Слободчиков, 2007) станет явью? В плане теоретико-методологическом — ничего особенного: оформится еще одна понятийная система, претендующая на концептуализацию целостного человека (личности, которая есть целостный, всеохватный способ бытия сразу всего человека — Слободчиков, 2007). Таких было и есть множество и в психологии, и в сопредельных областях знания.

Однако произойдет существенный сдвиг в совершенно другой сфере, лежащей далеко за пределами научных дискуссий. Мне кажется, что подоплекой настоящего обсуждения являются не артикулированные обеими сторонами претензии на обладание или доминирование в рамках чрезвычайно важной социальной позиции или социальной практики — «учителя жизни» или «советчика» — человека, к которому можно обратиться, попав в сложную жизненную ситуацию. В своей консультационной, реабилитационной, психотерапевтической деятельности психологи в широком смысле (к ним относятся и представители близких профессиональных сообществ) активно обустроивают эту нишу, которая, как кажется, принадлежит им. В отличие от узких предметных

специалистов, консультирующих по юридическим, финансовым, налоговым и т. п. вопросам, психологи претендуют на то, чтобы наряду со всем прочим обсуждать с клиентами «вечные» темы — смысла, бессмыслицы, любви, смерти, должного и запретного. Если по отношению к своей пастве эту обязанность издревле отправляют священнослужители, то светская публика может обратиться к стремительно складывающемуся в нашей стране институту личных или семейных консультантов. Часто их называют «психоаналитиками», хотя к психоанализу большинство из них ни по образованию, ни по используемым методам не имеют ни малейшего отношения.

Понятно, что светские специалисты значительно меньше связаны какой-либо догмой, их труднее (если вообще возможно) контролировать, но при этом они (по крайней мере, их более профессиональная часть) понимают, что не обладают истиной в последней инстанции и лишены возможности ссылаться на непререкаемые авторитеты. Доступную им стратегию действия я бы назвал «ограниченным учительством». Христианские же психологи, вооруженные теперь знанием о целостном человеке, лишаются любых ограничителей, вытекающих из относительности человеческого знания, в том числе и психологического, — перефразируя классический текст: знают путь, и истину, и жизнь.

Очерченное поле «учительства», таким образом, является остро конкурентным по самому способу понимания и разговора о проблемах, с которыми сталкивается клиент, не говоря уже о видах предлагаемой ему

помощи. Конкуренция между разными специалистами обычно весьма благотворна. Однако если сюда добавятся еще и авторитет, социальные и иные возможности стоящей за христианскими психологами организации, то ситуация станет неравной и очень тревожной. Так, ее аналогией в сфере образования выступают настойчивые (и небезуспешные) попытки священнослужителей попасть в качестве учителей, разработчиков или заказчиков учебных программ в государственные школы и вузы.

Благостный взгляд на причины противостояния двух психологий и возможности их мирного сосуществования *в одной плоскости* (Братусь, 2001) похож на утопию. Ведь отстаиваемые познавательные и практические истины настолько различны, что принятие одних делает очень сомнительным одновременное принятие других (хотя биографии-контрпримеры, конечно, имеются).

3. Польза разворачивающейся дискуссии состоит, как мне кажется, в прояснении самого устройства тяжущихся сторон: заявляя о своей особой точке зрения на предмет, каждая из них лучше простроит и зафиксирует свою инаковость, а заодно и особенности сегодняшнего своего состояния. (Не знаю, правда, есть ли у христианской психологии текущее состояние и, соответственно, развитие или это всегда пребывание в «вечности».) Так, дискуссия с очевидностью подчеркивает тяжелое положение психологической науки в нашей стране и постепенную замену научного мышления в этой сфере другими формами интеллектуальной деятельности.

4. И последнее. Рад был бы ошибиться в прогнозах, но, учитывая

размах «бытовой» религиозности и количество усилий по распространению «не-научных» истин разного толка (а заодно и соответствующих форм мышления), боюсь, что в скором будущем христианская психология останется единственным видом психологии в нашей стране и проблема — предмет настоящей дискуссии

— отомрет сама собой. Тогда не слишком давняя историческая ситуация, когда в номенклатуру ВАКа еще входил «научный коммунизм», а не «теология», но экспериментальные исследования в психологии не были на грани исчезновения, будет вспоминаться с изрядной ностальгией.

### Литература

*Братусь Б.С.* Психология: учение о душе или наука о психике // Труды Института психологии им. Л.С. Выготского РГГУ М., 2001. Вып. 1. С. 214–221.

*Кун Т.* Структура научных революций. М., 2003.

*Лакатос И.* Методология исследовательских программ. М., 2003.

*Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1999.

*Лоргус А.В.* Психология — с религией или без нее? // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2007. Т. 4, № 2. С. 58–64.

*Поппер К.* Объективное знание. М., 2002.

*Слободчиков В.И.* Христианская психология в системе психологического знания // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2007. Т. 4, № 2. С. 90–97.

## РАСШИРЕНИЕ Я КАК ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ КОНСТРУКТ ДЛЯ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ФЕНОМЕНОВ БЕЗ ОПОРЫ НА РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Х. ФРИДМАН



Фридман Харрис Л. (Friedman Harris L.) — руководитель программы клинической психологии Уолденского университета (США), профессор Университета Флориды, заслуженный профессор Сейбрукской высшей школы. Является главным редактором журнала International Journal of Transpersonal Studies и заместителем главного редактора журнала The Humanistic Psychologist. Область интересов — трансперсональная психология и социальные изменения.  
Контакты: harrisfriedman@floraglates.org

### Резюме

*Я-концепция обычно рассматривается в контексте либо индивида, либо социума; иногда это понятие трактуется в биологическом, экологическом или временном аспекте. Каждая из этих позиций в отдельности дает определенные преимущества, однако этим подходам не хватает концептуального единства. Понятие «расширение Я» предоставляет возможность изучать Я-концепцию, выходя за пределы узкой индивидуалистической идентификации к более широким биологической, экологической и временной идентификациям и даже к чрезвычайно широким трансперсональным идентификациям. Это понятие представлено как интегрирующая схема, дающая целостное понимание Я-концепции, свободное от опоры на религиозные представления, но тем не менее позволяющее обращаться ко многим религиозным феноменам. В статье также дается обзор эмпирических исследований, посвященных понятию «расширение Я».*

М. Лири и Дж. Танжени подчеркивают важность понятия Я для большей части психологического знания (Leary, Tangney, 2003). Однако Р. Фрегер и Дж. Федиман отмечают, что это понятие страдает неоднозначностью и «вызывающим образом избегает мира чистой науки, отказы-

ваясь подчиняться объективным измерениям» (Frager, Fadiman, 2005, p. 12). Один из способов, с помощью которого Я может быть понято и изучено научно,— это ограничение сферы рассмотрения только той его частью, которая известна как Я-концепция, и различение онтологических

аспектов Я, являющихся в своей основе метафизическими, и Я-концепции, более доступной для научного исследования (Friedman, 1983).

Я-концепция, являясь популярным объектом исследований в ранней психологии, позже, с расцветом бихевиоризма, потеряла свою привлекательность, а интерес к ней возродился только в 1970-е годы (Wylie, 1979). Б. Бирн связывает это возрождение с той предполагаемой ролью, которую Я-концепция играет в достижении желаемых результатов, и с тем, что Я-концепция сама по себе является желаемым результатом (например, в качестве высокой самооценки), а также с возрастающим количеством методических и концептуальных изысканий (Burgne, 2002). В психологических исследованиях прямое изучение Я (например, с помощью феноменологических методов) в основном сменилось на изучение его когнитивно-опосредованных сторон, а именно на изучение Я-концепции.

Однако стремительно возросло количество терминов, описывающих разные стороны Я-концепции (Wylie, 1979; Burgne, 2002), в том числе: самотолкование (Marx, Stapel, Muller, 2005), самоопределение (Robbins, Pis, Pender, 2004), самооценка (Esposito, Kobak, Little, 2005), знания о себе (Lieberman, Jarcho, Satpute, 2004), самоидентичность (Webb, 2004), самовосприятие (Weiss, Amorose, 2005) и саморепрезентация (Reinert, 2005). Очевидно, что единого преобладающего подхода к Я-концепции нет. С. Чен, К. Чен и Л. Шоу (Chen, Chen, Shaw, 2004) постулируют необходимость интегративной теории, которая включала бы все эти разные сто-

роны Я-концепции в единую систему, обращаясь при этом и к многочисленным недооцененным сторонам, таким, как художественная (Vispoel, 1995) и моральная (Lewis, 2003) Я-концепции. Б. Бирн (Burgne, 2002) приходит к заключению, что многомерно-иерархический подход к Я-концепции может достичь необходимой интеграции (Shavelson, Hubner, Stanton, 1976; Marsh, 1997).

Одно популярное разграничение между сторонами Я-концепции, для которого особенно выгодна интеграция,— это различие индивидуалистического аспекта Я-концепции в противоположность Я-концепции в отношении к социуму. Данное разграничение осуществляется большим количеством способов, например, противопоставлением субъектности (agency) и общности (Diehl, Owen, Youngblade, 2004; Bartz, Lydon, 2004) и индивидуализма и коллективизма (Allik, Realo, 2004). Различия фактически проходят между Я-концепциями, относительно независимыми от других людей, и Я-концепциями, относительно зависимыми от других людей (Markus, Kitayama, 1994). К сожалению, в настоящее время психология в целом предпочитает индивидуалистический подход как «само собой разумеющийся в современной литературе» (Foddy, Kashima, 2002, p. 4), соответствующий преобладающему западному индивидуализму. В противоположность этому подходы, акцентирующие внимание на отношении к социуму, доминируют в антропологической и социологической литературе, посвященной Я-концепции. А. Карр утверждает, что ни один из этих подходов не должен быть предпочтительней другого

в объяснении Я-концепции и что исследования, сравнивающие эти подходы (см., например: Gaertner, Sedikides, Graetz, 1999), обнаружили, что ни один из них по природе своей не имеет преимуществ (Carr, 2003). К тому же имеются работы по интеграции этих аспектов (см., например: Chen, Chen, Shaw, 2004), а также некоторые сложные подходы, которые применяют дальнейшие разграничения, такие, как трехчастная модель, в которой для связи индивида с социальными процессами используется понятие культуры (Kashima, Kokubo, Kashima, Voxall, Yamaguchi, Macrae, 2004). Я прихожу к заключению, что индивидуалистический подход и подход, связывающий Я-концепцию с отношением к социуму, являются неразрывными, подобно двум сторонам монеты (люди редко существуют вне социальных контекстов, а социальные системы существуют, только состоя из отдельных людей), и таким образом дополняют друг друга. Даже взятые вместе, они дают неполную картину Я-концепции. Дополнительные подходы требуют включения также и других аспектов: экологического, когда, например, уделяется внимание отношениям между Я-концепцией и не-человеческой окружающей средой (Bragg, 1996); временного, где идет речь об отношениях между Я-концепциями, связанными с прошлым и потенциальным будущим (Newby-Clark, Ross 2003); биологического, делающего акцент на физиологических и анатомических сторонах Я-концеп-

ции (см., например: Lieberman, Jarcho, Satpute, 2004). Наконец, большое количество традиционных и незападных психологических подходов подчеркивает религиозные аспекты Я-концепции, например, традиционные азиатско-индийские взгляды (Friedman, MacDonald, Kumar, 2004). Эта точка зрения давно существовала в западной житейской психологии и только недавно нашла отклик в научной психологии (Miller, Thoreson, 2003; Poll, Smith, 2003). Связь психологии и религии все еще слаба, поэтому обращение к религиозным понятиям для того, чтобы заполнить пробелы в понимании Я-концепции, может обернуться возвратом к более ранним формам житейских представлений.

Я предлагаю альтернативный подход к Я-концепции, соотносящийся с классическим различием, которое В. Джемс проводит между эмпирическим Я (т. е. субъективным чувством Я) и когнитивно-опосредованной Я-концепцией (т. е. Я1, рефлексивно наблюдаемым как когнитивный, хотя и особенный объект среди других объектов, воспринимаемых как не-Я). Существуют и другие теории, основанные на представлениях В. Джемса о расширенном Я: «амебная» теория предлагает аналогию между расширенным Я и одноклеточным организмом (Burgis, Rempel, 2004), в то время как в модели самоидентичности Д. Педерсона для описания центральности Я-концепции используются четыре основания классификации: личная/социальная, семейная, духовная

---

<sup>1</sup>В англ. варианте эмпирическому Я соответствует местоимение *I*, а когнитивно-опосредованной Я-концепции — *me* (прим. пер.).

и другие идентификации (Pederson, 1994).

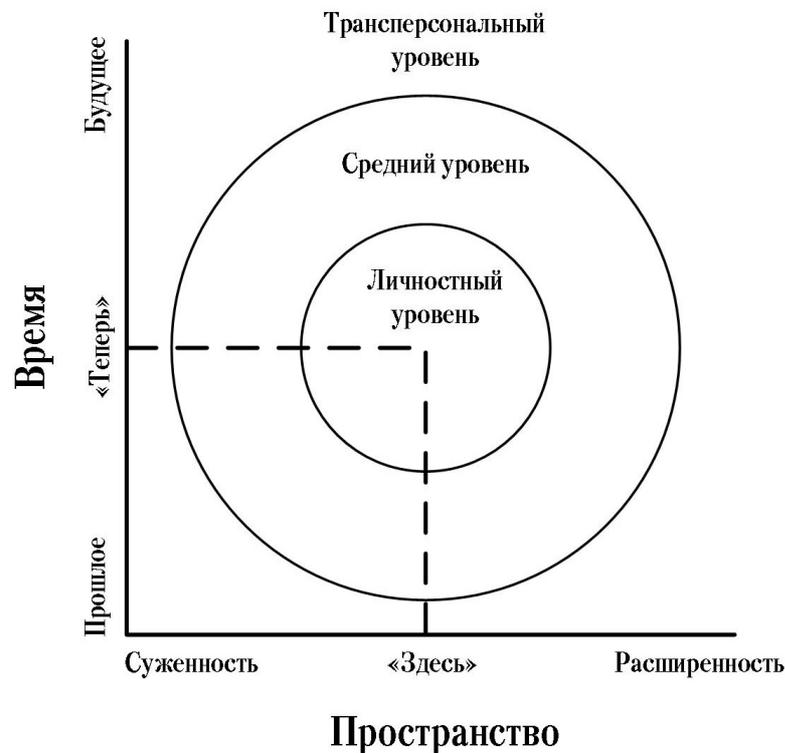
### Расширение Я

Описанная выше какофония подходов настоятельно требует объединяющей теории, которая включила бы все стороны Я-концепции, в том числе и связанные с традиционными религиозными сторонами жизни человека. Подход, основанный на понятии *расширение Я*, позволяет осуществить такую интеграцию (Friedman, 1981, 1983). Он базируется на том, как люди создают свою Я-кон-

цепцию, и делает акцент на гибкости, пластичности Я-концепции, что сходно с идеей Джемса, согласно которой люди могут произвольно определять границу, разделяющую их Я и не-Я (James, 1890). Расширение Я может быть изображено в ортогональных измерениях пространства и времени (см. рис. 1). Границы Я-концепции определяются как через чувства пространственной протяженности или суженности Я, так и через чувство временной расширенности в прошлое или будущее, включая индивидуальное настоящее «здесь-и-теперь» (в физическом и временном смысле) —

Рис. 1

Схема расширения Я (печатается по: Friedman, 1981, 1983)



точку, где пространство и время пересекаются. От этой точки отходят направляющие квадранты Я-концепции — временное (настоящее и будущее) и пространственное (сжатость и расширенность). Таким образом, расширение Я и лежащая в его основе схема делают возможным интегративный подход, объединяющий отдельные представления о Я-концепции. Этот подход позволяет разрешить дихотомию «индивидуалистическое — отношение к социуму», а также примирить точки зрения, делающие акцент на биологическом, средовом и временном аспектах, которые теперь предстают как разные аспекты Я-концепции и могут быть соотнесены посредством обобщающей схемы. Так, например, движение от центра в пространственном измерении в сторону расширенной Я-концепции приводит к Я-концепции в отношении к социуму и среде, в то время как движение в пространственном измерении в сторону суженной Я-концепции затрагивает биологическую сторону Я-концепции. Сходным образом движение от центра во временном измерении приводит к рассмотрению тех сторон Я-концепции, которые имеют отношение к прошлому или будущему.

#### *Перспективы подхода в отношении психологии без религии*

Принципиальным для данного подхода является предположение, что не существует ограничений в отношении того, что может составлять Я-концепцию. Это означает, что возможна идентификация человека со всем существующим и буквально все потенциально может стать частью

Я-концепции. Такая позиция согласуется с представлениями В. Джемса, согласно которым Я-концепция ограничена только произвольно наложенными границами на безграничное Я, т. е. на пространство всего существующего, с которым человек может себя идентифицировать. Более далекие пределы Я-концепции рассматриваются как трансперсональные (*транс-*, т. е. выходящие за пределы господствующего на Западе понимания индивидуальности).

Ранее я определял трансперсональную Я-концепцию как расширяющуюся «существенно за пределы "здесь-и-теперь", так что восприятие человеком себя как изолированной биосистемы, существующей только в настоящем, исчезает» (Friedman, 1983, p. 39). В этой модели Я-концепция может расширяться за пределы реляционных Я-концепций (т. е. за пределы социальной, экологической, временной, биологической и даже религиозной идентификаций) в направлении чего-то большего. Уникальным для этого подхода является то, что понятие расширения Я обеспечивает основу для научного понимания включающей религиозные представления Я-концепции без обращения к сверхъестественным, т. е. религиозным, идеям. Удивительный потенциал всеобъемлемости, которым обладает Я-концепция, объясняется в данном подходе натуралистически, в пространственно-временных координатах, и это позволяет обратиться ко многим представлениям, которые религиозная мысль может рассматривать только таким способом, который не совместим с научным мышлением, например, опираясь на метафизическую терминологию

(например, используя понятие «духовность»).

Понятие «расширение Я» имеет большое значение. Большинство традиционных психологических подходов исключают из рассмотрения религиозный опыт, несмотря на то, что он не является редкостью (Richards, Bergin, 2000). В свою очередь, религиозные подходы к психологии основываются на ограниченных схемах, оказывающихся бесполезными в научном плане. Заслуживает внимания то, что понятие «расширение Я» предоставляет средства для научного понимания Я-концепции без опоры на религию, но в то же время не игнорируя важных достижений человеческой мысли, которыми мы обязаны религиозным традициям.

#### *Близкие подходы*

Существует несколько подходов к пониманию и исследованию Я-концепции, подобных предлагаемому мной. Артур и Элен Арон считают, что расширение Я-концепции происходит путем включения других в индивидуальное феноменологическое поле, приводя к более широкой идентичности, пересекающейся с другими (Aron, Aron, 1986, 1996; Aron, Aron, Tudor, Nelson, 1991). Этот подход, однако, ограничивает расширение Я-концепции только социальным контекстом. Сходным образом понятие «связь с природой» Ф. Мейера и К. Франца сопоставимо с расширением Я, но оно так же ограничено: расширение Я-концепции рассматривается только в отношении к природе (Mayer, Frantz, 2004). К тому же понятие расширения Я предшествует этим конкурирующим мо-

делям и является более широким по сравнению с ними (Friedman, 1981; 1983).

#### *Измерение расширения Я*

Концепция расширения Я была бы просто интересной теорией, если бы ее нельзя было проверить. Ранее я утверждал, что разработка адекватных способов измерения и валидации является необходимым условием для того, чтобы осуществлять научное изучение религиозных феноменов (Friedman, 1981; 1983). С тех пор появилось большое количество соответствующих инструментов. Дж. Цанг и М. Маккаллоу (Tsang, McCullough, 2003), а также П. Хилл и Р. Худ (Hill, Hood, 1999) сделали обзор некоторых из них. Я был соавтором в еще трех обзорных статьях, охвативших более чем 100 опросников (MacDonald, LeClair, Holland, Alter, Friedman, 1995; MacDonald, Friedman, Kuentzel, 1999; MacDonald, Kuentzel, Friedman, 1999), и затронул методические вопросы, касающиеся научного изучения религии с использованием подобных измерительных инструментов (MacDonald, Friedman, 2002a), что обсуждалось и другими авторами (см., например: Slater, Hall, Edwards, 2001). Несмотря на некоторые успехи в этой сфере, необходимо отметить ограничения, связанные с измерениями в этой области, которые я ранее сформулировал следующим образом: «Подобный подход является плодотворным для получения надежного и полезного знания... [хотя измерение не может] ухватить внутреннюю сложность или «таковость» многих важных трансперсональных понятий,

которые по природе своей не поддаются словесному описанию, концептуализации и точному измерению» (Friedman, MacDonald, 2002a, p. ix.).

Для того чтобы поместить понятие расширения Я в научный контекст и для его операционализации, я разработал опросник уровней расширения Я (Self-Expansiveness Level Form, SELF), состоящий из 18 пунктов, которые оцениваются по шкале Лайкерта (Friedman, 1981, 1983). Данный опросник измеряет три уровня расширения Я — личностный уровень, относящийся к идентификации себя с настоящим (т. е. готовность идентифицировать себя с настоящими мыслями, чувствами, поступками и физическим телом), средний уровень (т. е. готовность идентифицировать себя в сфере отношений — как физико-социальных, так и связанных с прошлым и будущим) и трансперсональный уровень (готовность идентифицироваться с атомами тела или будущими потомками, которые, возможно, уже не будут иметь человеческого облик). В нескольких исследованиях была подтверждена конструктивная валидность методики: были обнаружены положительные корреляции с теоретически близкими конструктами (например, со Шкалой мистического опыта; Hood, 1975), дивергентная валидность в отношении теоретически не связанных понятий (например, в отношении интеллекта и социальной желательности), а также различия между студентами и группами людей, имеющими отношение к духовной практике (см.: Friedman, 1981, 1983; MacDonald, Tsagarakis, Holland, 1994; Upton, 1998; MacDonald, Gagnier, Friedman, 2000; Pappas,

Friedman, in-press). В исследовании, проведенном на азиатско-индийской выборке мной и моими соавторами, опросник SELF показал себя валидным инструментом даже в не-западной культуре, где измерительные инструменты, связанные с религиозным опытом, обычно плохо воспроизводятся из-за культурных различий в религиозных воззрениях (Friedman, MacDonald, Kumar, 2004). Опросник SELF использовался в исследованиях, посвященных лидерству (Bursten, 1989), работе над телом (Wang, 2000), духовной практике (Majewski, 1998; Kustner, 2002), преобразующей образовательной практике (Gaunor, 1999), обучению творчеству в области искусств (Lindsey-North, 1999), творчеству (Guzma, 2003), экологическим убеждениям (St. John, 2004). Обсуждался также вопрос о его использовании в клинической диагностике (Friedman, MacDonald, 1997, 2002b).

### Заключение

Понятие расширения Я и инструмент, его измеряющий, позволяют логически последовательным образом понять и научно изучить тот взгляд на Я-концепцию, в котором она рассматривается как потенциально безграничная, как часть большего целого, которое ранее изучалось преимущественно с ненаучных (например, с религиозных) позиций. Понятие расширения Я полезно для объединения разнообразных подходов к Я-концепции, а также предлагает укрепленный научным натурализмом путь для воодушевления психологии на отказ от ограниченных религиозных представлений без отказа от рассмотрения

важных феноменов, на которые часто ссылаются в рамках религиозного мышления (Friedman, 2002). Понятие расширения Я и инструмент, его измеряющий, открывают возможности для более цельного взгляда на потенциал человека и способствуют рассмотрению религиозного опыта не только с точки зрения его неполноценности. Например, в клинической работе данная концепция могла бы способствовать развитию актуализационных, а не просто патологизационных взглядов на религиозное пробуждение и кризисы, которые в настоящее время неправильно оцениваются как патоло-

гические, а не потенциально служащие развитию. В более широком плане эта концепция может стать объединяющим взглядом и помочь в разрешении важных человеческих дилемм, таких, например, как этнические конфликты, основанные на религиозной узости взглядов (Friedman, 2004, 2005). Психология без религии, но обращающаяся к религиозным вопросам, возможна, если существуют такие понятия, как расширение Я, и это тот путь, на который я рекомендую встать психологии.

*Перевод с англ. Е.А. Валуевой*

## Литература

- Allik J., Realo A.* Individualism—collectivism and social capital // *Journal of Cross-Cultural Psychology*. 2004. 35 (1). 29–49.
- Aron A., Aron E.* Love as the expansion of self: Understanding attraction and satisfaction. New York: Hemisphere, 1986.
- Aron A., Aron E.* Love and expansion of the self: The state of the model // *Personal Relationships*. 1996. 3. 45–58.
- Aron A., Aron E., Tudor M., Nelson G.* Close relationships as including other in the self // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1991. 60 (2). 241–253.
- Bartz J., Lydon J.* Close relationships and the working self-concept: implicit and explicit effects of priming attachment on agency and communion // *Personality and Social Psychology Bulletin*. 2004. 30 (11). 1389–1401.
- Bragg E.* Towards ecological self: Deep ecology meets constructionist self-theory. // *Journal of Environmental Psychology*. 1996. 16 (2).
- Burris C., Rempel J.* «It's the end of the world as we know it»: Threat and the spatial-symbolic self // *Journal of Personality and Social Psychology*. 2004. 86 (1). 19–42.
- Bursten L.* Constructed realities and transformation of consciousness: A holonomic approach. Ann Arbor, MI: Dissertation Abstracts International, 1989.
- Byrne B.* Validating the measurement and structure of self-concept: Snapshots of past, present, and future research // *American Psychologist*. 2002. 57 (11). 897–909.
- Carr A.* The «Separation Thesis» of self and other: Metatheorizing a dialectical alternative. *Theory & Psychology*. 2003. 13(1). 117–138.
- Chen S., Chen K., Shaw L.* Self-verification motives at the collective level of self-definition // *Journal of Personality and Social Psychology*. 2004. 86 (1). 77–94.
- Cloninger C.* The Temperament and Character Inventory, Version 1995a, Revised 4-2-1996. Unpublished test, Washington University, Saint Louis, MO, 1996.
- Cronbach L., Meehl P.* Construct validity of psychological tests // *Psychological Bulletin*. 1955. 52. 281–302.

- Diehl M., Owen S.K., Youngblade L.M.* Agency and communion in adults' self representations // *International Journal of Behavioral Development*. 2004. 28. 1–15.
- Esposito A., Kobak R., Little M.* Aggression and self-esteem: A diary study of children's reactivity to negative interpersonal events // *Journal of Personality*. 2005. 73(4). 887–905.
- Foddy M., Kashima Y.* Social-cognitive models of the self // Y. Kashima, M. Foddy, M. Platow (eds.). *Self and Identity: Personal, Social and Symbolic*. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 2002. P. 3–25.
- Frager R., Fadiman J.* *Personality and personal growth*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2005.
- Friedman H.* The Self-Expansiveness Level Form: A conceptualization and measurement of a transpersonal construct. Unpublished dissertation, Georgia State University, Atlanta, 1981.
- Friedman H.* The Self-Expansiveness Level Form: A conceptualization and measurement of a transpersonal construct // *Journal of Transpersonal Psychology*. 1983. 15. 37–50.
- Friedman H.* Transpersonal psychology as a scientific field // *International Journal of Transpersonal Studies*. 2002. 21. 175–187.
- Friedman H.* Frameworks for peace: Reframing the conflict in Fiji // *International Journal of Transpersonal Studies*. 2004. 23. 118–124.
- Friedman H.* Transpersonal frameworks for peace: Fiji and Palestine // J. Drew, D. Lorimer (eds.). *A way through the wall: Spiritual and transpersonal approaches to the world of today* (pp. 47–58). Gloucestershire, UK: First Stone Publishing, 2005.
- Friedman H., MacDonald D.* Towards a working definition of transpersonal assessment // *Journal of Transpersonal Psychology*. 1997. 29. 105–122.
- Friedman H., MacDonald D.* (eds.). *Transpersonal measurement and assessment*. San Francisco: The Transpersonal Institute, 2002a.
- Friedman H., MacDonald D.* Using transpersonal tests in humanistic psychological assessment // *The Humanistic Psychologist*. 2002b. 30. 223–236.
- Friedman H., MacDonald D., Kumar K.* Cross-cultural validation of the Self Expansiveness Level Form with an Indian sample // *Journal of Indian Psychology*. 2004. March. 44–56.
- Gaertner L., Sedikides C., Graetz K.* In search of self-definition: Motivational primacy of the individual self, motivational primacy of the collective self, or contextual primacy? // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1999. 76. 5–18.
- Gaynor D.* Changes in cognitive structure associated with experiences of spiritual transformation. Ann Arbor, MI: Dissertation Abstracts International, 1999.
- Gilgen A., Cho J.* Questionnaire to measure Eastern and Western thought // *Psychological Reports*. 1979. 40. 266–275.
- Guzma C.* Creativity, spirituality, and self-expansiveness in the process of writing popular music. Unpublished doctoral dissertation, Saybrook Graduate School, San Francisco, 2003.
- Hill P., Hood R.* *Measures of religiosity*. Birmingham, AL: Religious Education Press, 1999.
- Hood R.* The construction and preliminary validation of a measure of reported mystical experience // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1975. 22. 353–365.
- James W.* *The principles of psychology*. New York: Henry Holt, 1890.
- Kashima Y., Kokubo T., Kashima E., Boxall D., Yamaguchi S., Macrae K.* Culture and self: Are there within-culture differences in self between metropolitan areas and regional cities? // *Personality and Social Psychology Bulletin*. 2004. 30 (7). 816–823.

- Kuhar R.* A phenomenological inquiry into the impact of education and engagement in science on scientists' metaphysical beliefs and spirituality. Unpublished doctoral dissertation, Institute of Transpersonal Psychology, Palo Alto, CA, 2005.
- Kustner U.* Effectiveness of a meditative method of therapy based on Buddhist psychology and practice: A pilot study // *Journal for Meditation and Meditation Research.* 2002. 2. 31–47.
- Leary M. R., Tangney J.P.* The self as an organizing construct in the behavioral sciences // M. R. Leary, J. P. Tangney (eds.). *Handbook of self and identity.* New York: Guilford Press, 2003. P. 3–14.
- Lewis Y.* The self as a moral concept // *British Journal of Social Psychology.* 2003. 42. 225–237.
- Lieberman M., Jarcho J., Satput A.* Evidence-based and intuition-based self-knowledge: An fMRI study // *Journal of Personality and Social Psychology.* 2004. 87 (4). 421–435.
- Lindsey-North J.* Fanning the flame: Transforming teachers by fostering transpersonal understandings through the arts. Ann Arbor, MI: Dissertation Abstracts International, 1999.
- MacDonald D., Friedman H.* Assessment of humanistic, transpersonal and spiritual constructs: State of the science // *Journal of Humanistic Psychology.* 2002. 42. 102–125.
- MacDonald D., Gagnier J., Friedman H.* The Self-Expansiveness Level Form: Examination of its validity and relation to the NEO Personality Inventory Revised // *Psychological Reports.* 2000. 86. 707–726.
- MacDonald D., Friedman H., Kuentzel J.* A survey of measures of spiritual and transpersonal constructs: Part one-research update // *Journal of Transpersonal Psychology.* 1999. 31. 137–154.
- MacDonald D., Kuentzel J., Friedman H.* A survey of measures of spiritual and transpersonal constructs: Part two-additional instruments // *Journal of Transpersonal Psychology.* 1999. 31. 155–177.
- MacDonald D., LeClair L., Holland C., Alter A., Friedman H.* A survey of measures of transpersonal constructs // *Journal of Transpersonal Psychology.* 1995. 27. 1–66.
- MacDonald D., Tsagarakis C., Holland C.* Validation of a measure of transpersonal self-concept and its relationship to Jungian and five factor model conceptions of personality // *Journal of Transpersonal Psychology.* 1994. 26. 175–201.
- Majeski R.* The relationship of transpersonal self-transcendence, extraversion, openness to experience, and psychological well-being in mature adult female meditators and non-meditators. Ann Arbor, MI: Dissertation Abstracts International, 1998.
- Markus H. R., Kitayama S.* A collective fear of the collective: Implications for selves and theories of selves. *Personality and Social Psychology Bulletin.* 1994. 20. 568–579.
- Marsh H.W.* The measurement of physical self-concept: A construct validation approach // K. R. Fox (Ed.). *The physical self: From motivation to wellbeing.* Champaign, IL: Human Kinetics, 1997. P. 27–58.
- Marx D., Stapel D., Muller D.* We can do it: The interplay of construal organization and social comparisons under threat // *Journal of Personality & Social Psychology.* 2005. 88 (3). 432–446.
- Mayer F., Frantz C.* The Connectedness to Nature Scale: A measure of individuals' feeling in community with nature // *Journal of Environmental Psychology.* 2004. 24. 503–515.
- Miller W., Thorensen C.* Spirituality, religion, and health: An emerging research field // *American Psychologist.* 2003. 58. 24–35.
- Newby-Clark I., Ross M.* Conceiving the past and future. *Personality and Social Psychology Bulletin.* 2003. 29 (7). 807–818.

- Pappas J.* A construct validity study of the Self-Expansiveness Level Form: A multitrait-multimethod matrix and criterion approach. Ann Arbor, MI: Dissertation Abstracts International, 2003.
- Pappas J.* The veridicality of nonconventional cognitions: Conceptual and measurement issues in transpersonal psychology // *The Humanistic Psychologist*. 2004. 32. 169–197.
- Pappas J., Friedman H.* The construct of self-expansiveness and the validity of the Transpersonal Scale of the Self-Expansiveness Level Form. *The Humanistic Psychologist* (in press).
- Pappas J., Friedman H.* Scientific transpersonal psychology and cultural diversity: Focus on measurement in research and clinical practice // W. Smythe, A. Baydala (eds.). *Public Mind: Mellen studies in psychology*. Lewiston, NY: Edwin Mellen, 2004. Vol. 9. P. 303–345.
- Pederson D.M.* Identification of levels of self-identity. *Perceptual and Motor Skills*. 1994. 78. 1155–1167.
- Piedmont R.* Does spirituality represent the sixth factor of personality? Spiritual transcendence and the five-factor model // *Journal of Personality*. 1999. 67. 985–1013.
- Poll J.B., Smith T.B.* The spiritual self: Toward a conceptualization of spiritual identity development // *Journal of Psychology and Theology*. 2003. 31. 129–142.
- Reinert D.* Spirituality, self-representations, and attachment to parents: A longitudinal study of Roman Catholic college seminarians. *Counseling and Values*. 2005. 49 (3). 226–238.
- Richards S., Bergin A.* Toward religious and spiritual competency for mental health professionals // S. Richards & A. Bergin (eds.), *Handbook of psychotherapy and religious diversity*. Washington, DC: American Psychological Association, 2000. P. 3–26.
- Robbins L., Pis M., Pender N.* Physical activity self-definition among adolescents. *Research & Theory for Nursing Practice: // International Journal*. 2004. 18 (4). 317–330.
- Rosenberg M.* *Conceiving the self*. New York: Basic Books, 1979.
- Salsman J., Brown T., Brechting E., Carlson R.* The link between religion and spirituality and psychological adjustment: the mediating role of optimism and social support // *Personality and Social Psychology Bulletin*. 2005. 31 (4). 522–535.
- Shapiro S., Fitzgerald L.* The development of an objective scale to measure a transpersonal orientation to learning // *Educational and Psychological Measurement*. 1989. 49. 375–384.
- Shavelson R.J., Hubner J.J., Stanton G.C.* Self-concept: Validation of construct interpretations // *Review of Educational Research*. 1976. 46. 407–441.
- Slater W. E., Hall T.W., Edwards K.J.* Measuring religion and spirituality: Where are we and where are we going? // *Journal of Psychology and Theology*. 2001. 29. 4–21.
- St. John D.* An ecopsychological self: Model and measure. Unpublished doctoral dissertation, University of Detroit Mercy, Michigan, 2004.
- Tsang J., McCullough M.* Measuring religious constructs: A hierarchical approach // S. Lopez, C. R. Snyder (eds.). *Positive psychological assessment: A handbook of models and measures*. Washington, DC: American Psychological Association Press, 2003. P. 345–360.
- Upton J.* Measures of personality and transpersonality: Correlations between the «Big Five» factors of the NEO PI-R and five transpersonal inventories. Ann Arbor, MI: Dissertation Abstracts International, 1998.
- Vispoel W.P.* Self-concept in artistic domains: An extension of the Shavelson, Hubner, and Stanton (1976) model // *Journal of Educational Psychology*. 1995. 87. 134–153.

*Wang L.* Using zero-balancing to reveal the connection between physical and psycho-spiritual qualities. Ann Arbor, MI: Dissertation Abstracts International, 2000.

*Webb J.* Organizations, self-identities, and the new economy // *Sociology*. 2004. 38 (4). 719–738.

*Weiss M., Amorose A.* Children's self-perceptions in the physical domain. // *Journal of Sport & Exercise Psychology*. 2005. 27 (2). 226–244.

*Wylie R.C.* The self-concept: Vol. 2. Theory and research on selected topics. Lincoln: University of Nebraska Press, 1979.

## *Ответы на возражения и заключительные суждения*

### **ЕЩЕ РАЗ О ВОЗМОЖНОСТИ ПРАВОСЛАВНОЙ, СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ**

**В.М. РОЗИН**

---

#### **Резюме**

*Автор соглашается со многими тезисами выступления А.А. Гостева и выводом, которым последний заканчивает статью: «Если психология желает быть наукой, адекватной своему названию, ей следует не только признать богосозданный статус человеческой души, ее метафизическую связь с мирозданием, но и соотноситься с наличествующим духовно-нравственным и психологическим состоянием людей». Но опять, замечает автор, нам предлагают универсальную и единственно правильную трактовку человека, теперь христианскую, святоотеческую, как будто наша культура едина и нет разных культур и субкультур, разных типов социализации человека, разных типов людей и психик. В противоположность антропологическому подходу А.А. Гостева намечается другой, исходящий из идей переходности нашего времени, «жидкой социальности», множественности путей развития человека и типов современной личности.*

---

Размах дискуссии и — главное — живое отношение к теме показывают, что вопрос о взаимоотношениях психологии и христианства действительно весьма актуален. Все участники ярко выразили себя, подтверждая постмодернистский характер нашего времени, но не все выстраивали свою позицию и текст так, чтобы можно было понять другого или чтобы их собственная позиция стала понятной. Но вот А.А. Гостев, на мой

взгляд, пишет практически идеально, и поэтому на его аргументах я бы хотел остановиться.

Прежде всего, я бы хотел согласиться, что современные психологи не имеют дела с религиозным опытом и поэтому не проявляют интереса к изучению духовной реальности. Трансперсональные психологии, пишет А.А. Гостев, «по-хорошему скорбят о коллегах, которым не открыто важное, значимое, глубокое и высокое

одновременно — достойное научного осмысления. **А не открыт опыт переживания духовной реальности, существующей онтологически**, и, соответственно, не запущен исследовательский интерес. Наоборот, активизированы индивидуальные защитные механизмы противления духовному знанию, подсказывающему путь решения многих проблем, — сохраним чистоту "строго научного" знания о психике».

Правда, стоит отметить, что традиционная психология и не ставила своей задачей изучение духовного опыта, напротив, описывая психику с помощью операциональных моделей, причем часто в рамках естественно-научной методологии, психологи закрывали для себя возможность каким-либо образом прикоснуться к религиозному опыту. В этом плане можно понять и такой тезис А.А. Гостева: «В психологической науке назрела необходимость поиска преодоления границ сциентистского подхода. Это предполагает расширение предмета психологии, ее категориального аппарата, в частности, осмысление *разных уровней психологического знания* — в том числе на уровне духовно-религиозного опыта (как непосредственного, так и богословского)... опыт, накопленный в православно-христианской традиции, отражает закономерности религиозного сознания, нравственного совершенствования личности, глубинные структуры и процессы психической жизни человека. Однако этот опыт мало известен академической психологии».

Согласен я и с тем, что «психология, не обладая духовным видением человека, не объясняет, что с челове-

ком происходит на духовном уровне...», поэтому, говорит А.А. Гостев, «людям, живущим по евангельским заповедям, психология действительно мало что может дать».

Не могу не согласиться с тезисом о том, что «никому не запрещено строить свои религиозно ориентированные системы психологического знания... **все имеют право строить свои описания психической реальности**. Ведь секулярная психология — это тоже лишь **способ описания, причем при абстрагировании от главного в человеке — укорененности в онтологии духовной реальности**».

Более того, формулируя свою концепцию православной психологии («*Задача видится в применении святоотеческого православно-христианского психолого-антропологического знания к реалиям современной жизни в условиях глобализации и секуляризации общества*»), А.А. Гостев готов к полемике и диалогу как с секулярной психологией, так и с другими духовно-религиозными системами.

Не многие из психологов святоотеческой ориентации так прямо, подобно А.А. Гостеву, признают, что создание православной психологии предполагает:

- «перевод понятий православно-христианской традиции на язык психологии для раскрытия содержания духовно-нравственной проблематики;
- обнаружение духовного, метафизического содержания в современных психологических представлениях о человеке».

Как же А.А. Гостев понимает, что такое человек и что в связи с этим нужно изучать в православной

психологии? Ядром такой психологической дисциплины, по мнению А.А. Гостева, «является анализ понятий православной аскетики, *интерпретируемых с позиций современной психологии*. Системообразующим принципом может выступить принцип “троического единства” (отражение в человеке соотношения сущности и ипостасей Святой Троицы), основанного на идее человека как “*образа и потенциального подобия Божьего*”». При этом, замечает А.А. Гостев, следует учитывать символичность, аллегоричность святоотеческих описаний. Собственно психологическому объяснению подлежат «страсти» человека, закономерности формирования духовно-нравственной личности, уклонения на этом пути, понимаемые как «духовное прельщение»

Следуя православной христианской традиции, А.А. Гостев напоминает, что, помимо «*видимого*», т. е. чувственно постигаемого мира, существует мир «*невидимый*», сверхчувственный, однако столь же онтологически реальный. «Важно понять, что человек не только принадлежит душой к этим обоим мирам, но что в нем также действует онтология «закона Духа» — божественной Любви, Свободы и Благодати. Поэтому в любых взаимоотношениях человека следует выделять три уровня личностных отношений: а) с Богом и его «светлыми ангельскими силами» — положительным метафизическим фактором; б) с другими людьми; в) с силами отрицательного метафизического фактора (будем их называть «темными». — *В.Р.*)... Феномен и закономерности «прелести» выражаются, в частности, в том, что чуждые

для человека цели принимаются за выражение его индивидуальности».

А вот как А.А. Гостев интерпретирует в заданной системе категориальных координат некоторые психологические состояния человека.

«Вступая в отношения с людьми, человек сталкивается с темными силами, от которых люди находятся в зависимости. Этим, в частности, обретается духовное прочтение понятия “переноса”».

«То, что человек находится под воздействием метафизических сил, чрезвычайно актуально для исследования **психического развития**. Через осознание своего положения в видимом и невидимом мире человек способен осознать необходимость минимизации темных сил и устремиться к богообщению».

«Основой православного взгляда на **личностную психопатологию** является понимание греха как ее источника... Психопатология может быть рассмотрена как *болезнь души, когда человек отклоняется от данного ему Творцом предназначения, утрачивает связь с Богом и внутреннее единство*. Грех есть явление метафизическое — несоответствие человека своей истинной природе и предназначению... В психологическом плане грехопадение является нарушением иерархии структур в человеке, приводящим к изменению его психологической природы. На вершине должен стоять Дух, дающий ясность и стройность психической жизни, центрирующий жизнь человека на Боге. Когда же главенство занимают низшие составляющие человеческого бытия — его “плотское начало”, подчиняющее и “душу”, и “дух”, говорить о полноценной личности

неправомерно. Психологическая наука, утверждающая нервно-соматическую обусловленность психики, имеет дело именно с таким "перевернутым" человеком, объявляя образ "ветхого человека" нормальным».

«Главным изменением в сфере восприятия является то, что за образами вещественного мира человек перестал видеть метафизические прообразы мира невидимого, и Единый Первообраз».

«Понятно, что осознанию греховных страстей мешает **вытеснение**. Например, *сребролюбие* может открыться при утрате имущества. При **отрицании** человек не замечает внешних подсказок о своих страстях. **Рационализация** формирует картину мира и образ себя, оправдывающие страсти».

«Психология обслуживает "рынок коммерческой духовности" с его товаром — психотехническими манипулятивно-зомбировочными системами. Духовный рост подменяется психотехническим. В поисках "путей к Свету" люди оплачивают свое "приобщение к духовному", не замечая ловушки — иллюзии соблазна. Но духовно-нравственное развитие является результатом тяжелой кропотливой работы, и *купить его нельзя в принципе*».

Наконец, заключение, напоминающее диагноз смертельного недуга. «Если психология,— пишет А.А. Гостев,— желает быть наукой, адекватной своему названию, ей следует не только признать богосозданный статус человеческой души, ее метафизическую связь с мирозданием, но и соотноситься с наличествующим духовно-нравственным и психологическим состоянием людей...

Автор хотел бы видеть учебники психологии, авторы которых признают, что *Бог создал человека по Своему образу и потенциальному подобию, дав людям бессмертную душу. Только впитав в себя метафизические измерения духовного бытия, психологическая наука будет способна помочь движению образа Божьего в сторону богоуподобления человека*».

Как ко всему этому можно отнестись? Во-первых, я бы отметил честную позицию А.А. Гостева и предельную ясность его тезисов. Во-вторых, наличие вполне приемлемой методологии. Да, можно построить психологию на указанных постулатах и принципах святоотеческой доктрины, задав на их основе строение психики, и затем осмыслить в созданном языке основные психологические феномены. Получится психология не хуже многих других; во всяком случае, лучше бихевиоризма или психоанализа. Еще раз подчеркну, духовный и религиозный опыт, безусловно, должен стать предметом психологического изучения. Теперь мои сомнения и возражения.

Опять мы попадаем в ту же самую ловушку: нам предлагают универсальную и единственно правильную трактовку человека, теперь христианскую, святоотеческую. Как будто наша культура едина, как будто нет разных культур и субкультур, разных типов социализации человека, разных типов людей и психик. Если сам А.А. Гостев признает правомерность других психологических концепций, то почему он не задумается над вопросом, а может быть, его трактовка человека задает всего лишь один из существующих сегодня типов наряду со многими другими. Здесь А.А. Гостев

напоминает мне ранних христиан, которые говорили, что философы только ищут истину, а христиане уже ее имеют.

В этом пункте А.А. Гостев может мне возразить, сказав, что его позиция не созерцательная, а активная, нравственная, что цель православной психологии способствовать новому преображению человека, погрязшего в грехах техногенной цивилизации. Именно поэтому, добавит А.А. Гостев, я так акцентирую учение о совести («Главным ценностно-образующим фактором всех отношений человека является совесть. Вне ее изучения "научные" разговоры о личности и духовности неполноценны... Но совесть искажена неправильными представлениями о "земном" и "божественном", о добре и зле, а также нарушением Нравственного Закона. В результате "совесть усыпляется", и духовное начало в человеке незаметно разрушается»).

Я бы согласился с А.А. Гостевым, если бы был уверен, что все беды от того, что человек забыл Бога. Но не слишком ли это простое видение действительности и простое решение (вернуться к православной вере) в очень сложной ситуации модернити? Читатель может спросить, а в чем я вижу эту сложность, какое у меня видение. Ну, примерно следующее.

Мы живем в настоящую эпоху перемен (перехода). С одной стороны, традиционная сложившаяся в прошлых веках техногенная реальность охвачена кризисом, с другой — реагируя на изменяющиеся условия жизни, она вновь и вновь воссоздает себя и даже экспандирует на новые области жизни. В результате не только воспроизводятся старые формы со-

циальной жизни, но и складываются новые. При этом налицо противоположные тенденции: процессы глобализации и дифференциации; возникновение новых социальных индивидуумов, новых форм социальности (сетевые сообщества, корпорации, мегакультуры и пр.) и кристаллизация общих социальных условий; обособление, автономия вплоть до коллапса (постмодернизм) и появление сетей взаимозависимостей; «твердая современность» и «жидкая». В этих трансформациях претерпевает метаморфозу и феномен человека. Происходит его дивергенция, складываются разные типы массовой личности, которые поляризуются, проходя путь от традиционной целостной константной личности через личность гибкую, периодически заново устанавливающуюся, до личности непрерывно меняющейся, исчезающей и возникающей в новом качестве (облике).

Как можно помыслить образ человека в условиях перехода? Этот человек будет жить в другом мире — *новом* или *обновляющемся*. Какой этот мир будет конкретно, неизвестно, но он родится не без наших с вами усилий (лично каждого из нас и всех нас вместе). Кроме того, этот мир, хотя и будет миром другим, предпосылками его выступит современность и наша история. Все это означает, что *новый человек* (не какой-то там ницшеанский сверхчеловек, а каждый из нас, если захочет пойти по этому пути), должен быть человеком *конструктивным* и *креативным*, ведь ему придется конструировать новую реальность и жизнь. И одновременно он должен быть *человеком культуры и истории*,

поскольку новая жизнь рождается не на пустом месте, в ней воспроизводится все то, что с исторической точки зрения оказалось инвариантным (разделение труда, познание и техника, личность и пр.), что будет работать в новых условиях, что можно переосмыслить и спасти для следующих поколений. Другими словами, все основные исторические и культурные реалии должны быть переосмыслены, в них новый человек должен установиться заново.

Обновление жизни, вероятно, начинается не с другого человека или мира вне нас, а прежде всего с нас самих. Поэтому новый человек — это человек не просто конституирующий себя, т. е. не только личность, а человек, вставший на путь «духовной навигации». Духовная навигация — это *наблюдение за собой, продумывание своей жизни, ее смысла и назначения, это стремление реализовать намеченный сценарий жизни (скрипт), отслеживание того, что из этого получается реально, осмысление опыта своей жизни, собирание себя вновь и вновь, наконец, это работа на культуру, человека и здоровье, противостояние нежизненности и разрушению*. В рамках подобной практики человек является личностью, но не совсем обычной. Можно вспомнить и М. Хайдеггера, утверждавшего в статье «Вопрос о технике», что для того, чтобы человек снова стал свободным в отношении техники, он должен кардинально перемениться: «опомнившись, снова ощутить широту своего сущностного пространства». Общая позиция здесь такая: человек действует не функционально, следуя своей социальной роли, а реализует свое видение действи-

тельности, которое он нащупывает, выстраивая свою жизнь, постигая мир. Он, как говорит А.А. Пузырей вслед за М. Хайдеггером и М. Мамардашвили, «устанавливается в месте, которое устанавливается ходом этого установления», при этом человек «рождается заново», «вторым рождением».

Встав на путь духовной навигации, человек направляет все свои жизненные силы на изменение себя и обретение нового мира, в результате чего рано или поздно может кардинально измениться. Родится ли он заново «вторым духовным рождением», зависит от того, насколько глубоко эти изменения затронут его личность. Как показывают мои исследования, ядро личности задают представления, позиционирующие человека в обществе, задающие основные детерминанты его поведения и жизненного пути. Если движение по пути духовной навигации приводит к конституированию нового ядра, то рождается новая личность.

Но человек не только личность, но и член социума, *социальный индивид*, и в этом качестве он нуждается в поддержке общества, в трансцендентальных смыслах и деиндивидуальных источниках энергии. Все это новый человек, конечно, может найти готовым, идентифицировав себя с какими-то социальными образованиями (это один из вариантов возможной новой жизни), но более правильный путь — конституирование собственной социальной среды, создание собственных жизненных ресурсов. Например, без других новый человек не в состоянии выстроить нужное для него сетевое сообщество, но он может выступить инициатором

и активно участвовать в его формировании. Без других и общества в целом новый человек не может себя реализовать, но каким образом он входит в общество, как он организует общественную среду, какие отношения устанавливает с другими людьми, какие источники здесь находит и конституирует — все это зависит от него самого. Иначе говоря, подобно современной корпорации новый человек должен стать менеджером самого себя, создать собственный мир и траекторию жизни, способствовать становлению новых форм общительности, но, и это принципиально, с опорой на общие условия, на других и общество. При этом, поскольку новый человек заинтересован в качестве и характере этих общих условий, он должен активно включаться в жизнь общества, в политическую жизнь, уметь влиять на других людей, достигать компромисса или консенсуса и т. д., и т. п.

Как личность новый человек строит собственную линию жизни, свободно реализуя прежде всего самого себя, прислушиваясь к себе. В то же время он должен понимать, что его путь протекает в культуре, что, хочет он того или нет, его жизнь может стать примером для уподобления. В этом смысле новый человек — это человек культуры. Можно согласиться, что современная личность, как показывает, например, М. Фуко, вынуждена себя постоянно воссоздавать в своей константности и автономии. Но что это означает, как это возможно? На что при этом человек может опираться? Кажется, что только на самого себя. Однако анализ показывает, что, воссоздавая себя, мы реально опираемся на помощь дру-

гих, на саму творческую работу (усилия) по воссозданию (в том смысле, что анализируем ее неудачи или же ее ограниченные возможности), что в этой работе мы изобретаем средства самой работы (знаки, приемы и т. д.), что наши усилия являются эффективными лишь в той мере, в которой они совпадают с общим ходом нашей эволюции (развития), а также поддерживаются извне ситуацией, в которой мы находимся. Другими словами, воссоздать себя — это значит не только работать над собой, изменять, преобразовывать себя, но и выслушивать Реальность, высвободить место для встречи с самим собой, высшими силами, Богом; вообще, каждое свое усилие сверять с усилиями иных сил и реальностей.

Назначение этого наброска — всего лишь пояснить мою позицию, в частности, почему я считаю решение А.А. Гостева слишком простым. Мне трудно принять представления А.А. Гостева еще по двум моментам. Никто не знает, как анализировать или просто учитывать невидимый мир, иметь дело с ангельскими или демонскими силами. В церкви, духовной семинарии или на исповеди — на здоровье, но в науке или психологической практике!? И не «срезает» ли А.А. Гостев большинство смыслов нашего интуитивного понимания психики современного человека, сужая ее трактовку до православной, ограничивая жизнь и поведение человека только теми обстоятельствами и событиями, которые укладываются в прокрустово ложе святоотеческого богословия?

Тем не менее поскольку я серьезно отношусь к чужой истине, то готов думать и вслушиваться в аргументы

моих оппонентов. При этом я исхожу из следующего соображения. Если некто верит в Бога и — главное — живет в соответствии со своей верой, то для него Бог — основная реальность. Если я не верю, но признаю социальную реальность, а в нее, как известно, делают вклад различные духовные практики, то для меня духовная реальность тоже существует. Наконец, я сам стараюсь жить духовно, и как философ, и просто как человек. Поэтому я просто обречен на общение с

верующими, эзотериками и другими людьми, подвигающимися на духовном пути. А общение, как правило, предполагает и понимание.

Право А.А. Гостева верить в Бога и строить соответствующий вариант психологии, наше право с ним спорить и видеть иначе. И одновременно стараться его понять. Как я уже говорил, подход А.А. Гостева, характер его полемики меня вполне устраивают, поскольку позволяют понять его позицию и искать точки соприкосновения.

## НАКОНЕЦ, СТАВЯ ТОЧКУ... В ДИСКУССИИ

М.Ю. КОНДРАТЬЕВ

---

### Резюме

*Статья представляет собой лаконичную реакцию автора на выступление ряда психологов, которые подключились к дискуссии на втором ее этапе. При этом высказанные суждения по поводу позиций новых диспутантов носят не столько оценочный, сколько классификационный характер, позволяющий дифференцировать наиболее типичные взгляды на проблему соотносительности научного и религиозного знания. Достаточно широкий разброс мнений участников дискуссии позволяет прийти к выводу о том, что в содержательном плане она состоялась.*

---

Оценивая итоги дискуссии, по-моему, нельзя не прийти к выводу: дискуссия состоялась, и главный ее итог в том, что она состоялась. Правда, каждый из диспутантов остался при своем мнении, но было бы наивно предполагать, что может быть как-то иначе. Именно поэтому не стану еще раз полемизировать с А. Лоргусом, В. Розиным, В. Слободчиковым, так как высказанные ими позиции на первом этапе дискуссии были подтверждены ими и на втором.

А вот что действительно порадовало, так это то, что в разговор оказался вовлечен целый ряд ученых, при этом высказывающихся иногда несколько теоретически-отвлеченно, а иногда откровенно эмоционально,

но во всех случаях заинтересованно и почти всегда со знанием дела.

Так, трудно не согласиться А. Сосландом в том, что «вряд ли мы найдем другую такую область в культурном пространстве, которая рекламировала бы себя так интенсивно, как религия», и в том, что «существенная часть любого конфессионального дискурса отстроена и отредактирована под... экспансионистские задачи». Четко аргументированным и содержательно оправданным выглядит вывод Г. Иванченко о том, что сегодняшние способы «христиански ориентированных» психологов вести дискуссию с теми, кто не совпадает с ними во взглядах на современную психологическую науку и на пути ее дальнейшего развития, напоминают

приемы, которыми широко пользовались в советское время авторы многочисленных публикаций по научному коммунизму. Правда, высказанная Г. Иванченко надежда на то, что «в дискурсе российской христианской психологии будет преодолено, наконец, советское атеистическое наследие», явно утопична, так как в противном случае потребуются серьезные именно научные доказательства справедливости декларируемых позиций. Несомненно, более чем правомочными представляются выводы В. Спиридонова о том, что в ситуации откровенных притязаний «христиански ориентированных» психологов на роль носителей истины в последней инстанции их «учительство» в науке приведет к тому же, к чему уже сейчас приводят подобные попытки в рамках светского образования. Хотя, на мой взгляд, в этом контексте термин, который применил В. Спиридонов к оценке сложившейся ситуации — «тревожная» — излишне мягок и более подходят здесь другие определения: «опасная», «разрушительная», «конфликтогенная».

Понятно, что для меня наиболее близкой (если не учитывать некоторых деталей) является позиция В. Аллахвердова. По моему мнению, это выступление по целому ряду позиций более аргументировано, более точно акцентировано и содержательно выверено, чем первоначальные выступления всех четырех основных дискуссионщиков.

Порадовало как всегда прямое и откровенное выступление В. Пономаренко. В этом плане крайне примечательна следующая цитата: «В заключение позволю себе сформулировать и свое отношение к вопросу

”Психология с религией или без нее?”. Даже исходя из постулата, что и в теологии, и в науке психологии есть единые объекты: самосознание, нравственность, культура, субъект, — отвечать отрицательно не может». На мой взгляд, крайне значимо в данном случае само звучание глагола «не может». Интересным, а главное, очевидно, продуктивным представляется следующее высказывание В. Пономаренко: «Что касается вопроса ”Психология с религией или без нее?”, то со светской точки зрения он был бы более корректен в другой форме — ”Психология с Церковью или без нее?”». Правда, подобная постановка вопроса вряд ли задает именно научный периметр рассмотрения проблемы, особенно в том случае, когда слово «церковь» пишется с большой буквы.

Несколько неоднозначное впечатление вызывает статья Д. Леонтьева, демонстрирующая очевидную эрудицию автора в рассматриваемом круге вопросов, даже определенное изящество в изложении мыслей и в то же время изумительное по своей «аристократической беззастенчивости» описание той ролевой позиции, которую он сам себе предписал в рамках данной дискуссии: «Градус демагогии зашкаливает, и я вижу смысл моего выступления не столько в том, чтобы высказать какое-то мнение ”на тему”, сколько в том, чтобы разобратся в самой постановке вопроса... Хотя у меня странное ощущение необходимости доказывать весьма уважаемым людям довольно очевидные вещи». Если учесть при этом, что выступление Д. Леонтьева названо им «Кесарю — кесарево», то возникает вопрос: а кому же богово?

Откровенно разочаровало выступление Д. Сочивко. Он выдвигает, по сути дела, две позиции: а) «психология никогда не существовала и, видимо, не будет существовать без религии»; б) «заявляемая безрелигиозность современной отечественной психологии — это всего лишь ширма для неявного утверждения в психологической практике и науке явных антихристианских (неоязыческих) морально-нравственных установок». Заметим сразу, что и здесь, и в последующем тексте Д. Сочивко (правда, непонятно по каким основаниям) рассматривает словосочетание «морально-нравственное» как прямой синоним понятия «религиозное». И, наконец, заключительное предложение Д. Сочивко: «Давайте говорить честно об антихристианской религиозности современной психологии как о проявлении неоязычества». Очень надеюсь, что немногие из уважающих себя психологов согласятся включиться в подобную «говорильню» (в том числе, кстати, и те, кто относит себя к христиански ориентированным психологам) уже хотя бы потому, что такое огульное обвинение целой науки в «антихристианской религиозности» — скорее не

научная позиция, а облыжное обвинение, которое сродни тем приговорам различным отраслям знания, которые уже переживала наша страна в те годы, которые, хочется верить, безвозвратно прошли.

Что касается всех остальных выступлений, с текстами которых мне удалось ознакомиться на этапе подготовки их к публикации, то, на мой взгляд, все они, будучи по-своему достаточно глубокими в содержательном плане, имеют в большей степени отношение к конкретным научным интересам каждого из авторов (включая и двух наших зарубежных коллег), чем непосредственно к теме дискуссии.

В заключение хотелось бы выразить искреннюю благодарность редакции и редколлегии журнала за то, что они, организовав дискуссию по столь острому как в научном, так и в социальном плане вопросу, смогли удержаться от навязывания читателю своего мнения и предоставили возможность на страницах одного издания изложить порой прямо противоположные взгляды на обсуждаемую проблему. Итак, в этой конкретной дискуссии, по моему мнению, можно поставить точку. Но точку только в данной дискуссии...

---

## *Короткие сообщения*

---

# **СИМВОЛИЧЕСКОЕ И ЗНАКОВОЕ ОПОСРЕДСТВОВАНИЕ В ПОЗНАВАТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ**

**А.Н. ВЕРАКСА**

Проблема знаково-символического отражения имеет давнюю историю и продолжает привлекать внимание отечественных и зарубежных психологов (Пиаже, 1969; Салмина, 1988; Фрейд, 1999; DeLoache, 2000). В данной статье показано отличие знакового отражения от отражения символического.

### **Структура символа**

Нам представляется, что особенность употребления символа связана, прежде всего, с появлением ситуации неопределенности. Многие авторы (Лосев, 1976; Мамардашвили, Пятигорский, 1997; Фадеева, 2004 и др.) отмечают, что символ не имеет четкого соответствия символизируемой ситуации в логике значений. Исследователи, занимающиеся знаковым отражением, указывают на наличие у знака внешней стороны и значения. При этом внешняя сторона фактически выступает в

роли различительной функции и обладает свойством прозрачности в том смысле, что сознание субъекта, использующего знак, сразу обращается к значению знака. В отличие от знака символ обладает ярко выраженной внешностью, и при обращении сознания к символу эта внешность выходит на первый план. Содержание символа концентрируется в его образной, внешней оболочке, порождая особую ситуацию, в которую переносится познавательная деятельность субъекта. Как отмечает У. Эко, символ представляет собой «дымку возможных интерпретаций» (Есо, 1990, р. 19), которая исчезает, как только нам удастся приписать символу какое-либо значение и закрепить его за ним. В результате этой деятельности символ теряет свою неопределенность и, в конечном итоге, субъект оказывается способен решить исходную задачу.

Вот почему можно говорить о том, что в символе обозначаемое и обозначающее слиты в образной форме,

хотя сам символ (поскольку он выступает средством решения вызвавшей затруднение ситуации), репрезентирует нечто, отличное от самого себя. Смысл символа, хотя и не дается вне его формы, не предполагает соответствия в значениях между собственной оболочкой и символизируемой ситуацией. Между ними имеется расхождение, которое рождает неопределенность, многозначность символа. Как указывает Д. Ли, «символ — это не метка, через которую видна картина, как под стеклом... у символа есть лишь псевдопрозрачность» (Lee, 1982, p. 126).

Однако это не значит, что символ не имеет никакого отношения к символизируемой ситуации: если знак передает значение, то символ всегда больше суммы значений, поскольку способен принять на себя практически любые значения. Мы предполагаем, что, анализируя оболочку символа, субъект раскрывает его смысл, заключающийся в структуре отношений между элементами символа. Такая структура, будучи найдена, далее может быть перекодирована субъектом в структуру отношений между значениями исходной ситуации, что приводит к разрешению последней. Как пишет К.А. Свасьян, «...символа собственно нет ни в одной из его форм; бытие его — в метаморфеме, т. е. в переходе форм» (Свасьян, 2000, с. 116–117). Это означает, что обращение лишь к структуре символа без попытки переноса ключевых отношений, присутствующих в его образной оболочке, на символизируемую реальность нивелирует суть символа как средства познавательной деятельности. Символически понятое не есть обозначенное, скорее,

при этом присутствует указание на нечто другое, на структуру отношений между элементами символа, которая помогает увидеть скрытую структуру значений в конкретной ситуации. Заметим, например, что с точки зрения К.Г. Юнга (Юнг, 1998), который внес несомненный вклад в исследование символа, символ понимается как образ архетипа, т. е. как метаструктура, которая порождает различные конкретные выражения, поддающиеся четкой интерпретации в значениях. Хотим подчеркнуть, что речь идет не о переносе значений, которые черпаются из внешней оболочки символа, на ситуацию, а о переносе принципа построения отношений между элементами, который помогает выстроить отношения между значениями. В этом отношении можно согласиться с Г.В.Ф. Гегелем, И. Гете, И. Кантом, Ф.В.Й. Шеллингом и другими исследователями, которые утверждали, что символ содержит в скрытой форме идею (если под идеей понимать принцип или структуру построения отношений между элементами).

### Функции символа

Говоря о функциях символа, в первую очередь отметим, что в целом ряде случаев символ помогает разрешить объективно сложную для субъекта ситуацию за счет тех возможностей интерпретации, которые в нем содержатся. Другими словами, символ выступает в роли пространства, позволяющего моделировать такие структурные отношения, применение которых на практике может оказаться успешным. Так, Я.Э. Голосовкер показывает, что кажущиеся,

на первый взгляд, не имеющими значения структурные отношения в мифе вполне реальны: «Категория причинности к тени Аида неприменима, ибо существование бесплотного образа самого по себе было бы причинно объяснимо только как галлюцинация... Тело тени, то есть ее видимый образ, столь же имажинативно, как и статистический образ позитрона... Занимая пространство, они занимают только нулевое пространство... Пусть тень Аида выдумана, нереальна — позитивный электрон реален... Воображение мифотворца, выдумывающая, познало нечто, научно удостоверенное тысячелетия спустя» (Голосовкер, 1987, с. 76).

Однако далеко не всегда применение символа позволяет разрешить ситуацию и перейти к значениям; довольно распространены случаи, когда символ помогает зафиксировать проблемную ситуацию, передать связанное с ней эмоциональное напряжение. Так, в работе И. Джозефс (Josephs, 1998) исследуется поведение людей, потерявших близких людей. Автор показывает, что могила становится символом ушедшего человека: родные особым образом ухаживают за ней, делятся своими переживаниями, сообщают последние новости (характерен в этом смысле пример 76-летнего старика, который пришел на могилу отца, чтобы рассказать ему о том, что купил новый автомобиль). Такое поведение, на наш взгляд, демонстрирует ориентировку в образной оболочке символа, позволяющей субъекту справиться со своими эмоциями и, таким образом, адаптироваться к изменившемуся миру.

Аналогичная тенденция наблюдается и в связи с заданными в социуме

предписаниями. Как пишет И.Е. Фадеева, «... любая культура регламентирует формы поведения, которые часто не объяснимы и не объясняются ее носителями, но являются безусловными, инстинктивными, или представляются таковыми» (Фадеева, 2004, с. 47). Другими словами, совершение установленных в культуре символических действий позволяет субъекту достаточно быстро справиться с напряжением, вызываемым различными ситуациями. Вот как, по мнению М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского, аргументирует данное положение на примере проблемы веры в своих трудах Б. Паскаль: «Когда человек верит, есть определенный ритуал, связанный с его верой, есть выражение его веры, зафиксированное в повседневных актах и жестах: он... крестится... становится на колени и молится. Этим Б. Паскаль говорит: вы не верите? Попробуйте выполнять все то, что делается в предположении этой веры. Иначе говоря, попробуйте использовать символический аппарат, вещественную сторону символики... нужно делать то, смысла чего вы не знаете, и смысл придет к вам в силу этого вещественного делания» (Мамардашвили, Пятигорский, 1997, с. 178–179).

В психологии заслуга разработки проблемы символизации принадлежит, в первую очередь, З. Фрейду (Фрейд, 1999). Примером символизации неопределенности в его теории может послужить механизм сублимации, который заключается в замещении одного объекта другим и сопровождается в связи с этим эмоциональным к нему отношением, а также действием в логике замещающего

объекта (т. е. действия в оболочке символа). В этом смысле мы не можем согласиться с К.Г. Юнгом, утверждавшим, что «то содержание сознания, которое дает нам ключ к бессознательному, З. Фрейд ошибочно назвал «символами». На самом деле это не символы, поскольку, в соответствии с его же теорией, они являются знаками или симптомами подсознательных процессов». З. Фрейд, безусловно, работает с символами, однако результатом этой работы становится перевод символа в значение. К.Г. Юнг же рассуждает иначе: «Истинные символы принципиально отличны от этого, они должны пониматься как выражение интуитивной идеи, которая не может быть сформулирована иным образом» (Юнг, 1998, с. 362–363). Такое понимание символа сопряжено с ситуациями, когда переход к адекватному значению затруднен, но сам символ фиксирует связанное с неопределенностью эмоциональное напряжение.

### **Знаково-символические формы опосредствования**

В исследованиях ряда авторов выделяются такие образные формы отражения, которые имеют сходный с символом характер, но при этом символами не являются. Поэтому одна из задач заключается в том, чтобы разграничить эти формы отражения с символом. Здесь мы имеем в виду, в первую очередь, аллегорию, эмблему и метафору.

В аллегории, на наш взгляд, некоторая идея выражается за счет того, что значение в ней намеренно сопоставляется со значением в другой ситуации. Как отмечает А.Ф. Лосев,

в баснях герои являются аллегорическими изображениями отношений людей. При этом сама аллегория используется как пример идеи, что приводит к отказу от ее буквального понимания, в то время как в символе, по выражению А.Ф. Лосева, единичное «не погибает, не понимается как-то переносно, никогда не исчезает из поля зрения...» (Лосев, 1976, с. 138), а представляет собой всеобщее, т. е. принцип. Можно сказать, что если в аллегории идея отражается, то в символе она в буквальном смысле преобразуется, переносится в образную оболочку символа.

Подобно аллегории, эмблема — лишь знак с четко установленным значением, условное пояснение понятия с помощью изображения. Поэтому, например, крылья — не символ, а атрибут воздухоплавания, поскольку они являются отличительным признаком летательных аппаратов. Однако с тем, что «голубка является лишь его (мира) эмблемой» с Б. Дешарне и Л. Нефонтеном (Дешарне, Нефонтен, 2007, с. 21) согласиться трудно, потому что мир — слишком неопределенная категория, которая включает в себя вселенную во всех ее проявлениях, а голубь — некоторый образ, в характеристиках которого мы можем искать структуру значений, которая поможет представить принцип мира. Геральдика и эмблематика имеют отношение к знакам, поскольку любому образу, даже сочетанию образов в их рамках приписывается значение. Если субъект будет использовать эти образы, не зная их значений, то мы столкнемся с процессом превращения эмблемы в символ, и в этом случае голубь из эмблемы может стать символом мира. В статье

М. Мохуддина приводится пример такой ситуации в архитектуре. Автор задается вопросом о том, почему люди продолжают возводить строения, которые уже не несут прежнего функционального значения. Например, если раньше минареты были высокими для того, чтобы голос муэдзина разносился как можно дальше, то сейчас все мечети оборудованы репродукторами, что, с точки зрения здравого смысла, снимает необходимость возведения высоких минаретов. М. Мохуддин отмечает, что, несмотря на отсутствие рационального объяснения, в данной архитектурной конструкции есть что-то, вызывающее у людей эмоциональный отклик, т. е. можно предположить, что минарет «несет символическую функцию» (Mohiuddin, 2006, с. 29). Нам кажется, что автор очень точно продемонстрировал, что различные ритуальные формы поведения (связанные в том числе и с архитектурой), теряя четкую систему значений, становятся все более символическими. Другими словами, поскольку символизированная ритуалом ситуация выходит за рамки привычных значений, это вызывает особое отношение, связанное с отсутствием знаковой ориентировки.

Что касается метафоры, то она, как нам кажется, ближе всего к символу. В ней фактически выражается принцип построения символа лишь с той разницей, что содержание метафоры, в отличие от символа, имеет отношение к вполне определенной реальности, т. е. к тому значению, которое находится за метафорой. Так, описывая поэтический язык, который, несомненно, является ярким примером применения метафор,

П. Рикер отмечает, что он «создает своего рода «слияние» смысла с ощущениями, чувственным восприятием, что отличает его от языка непоэтического, где смысл — в силу произвольности и конвенциональности знака — максимально «очищен» от сенсорного компонента... язык, вместо того чтобы быть лишь чем-то на пути к действительности, сам оказывается материалом, как мрамор для скульптора» (Рикер, 1990, с. 446). В таком понимании метафора предстает как единое пространство знака и образа.

Важно заметить, что, как и символ, метафора может превращаться в знак в том случае, когда она многократно повторяется и в результате происходит слияние знака и образа, при котором значение начинает доминировать. Так, Ф. Уилрайт отмечает, что «в нашем современном повседневном языке к явлениям ментальной сферы относятся многие слова и выражения, возникшие из ранних «световых» метафор: прояснить, осветить, иллюстрировать, ясный, яркий и т. д. В целом все эти слова перестали функционировать как активные метафоры и утратили какое-либо напряжение, превратившись в расхожую монету». (Уилрайт, 1990, с. 101).

#### **Становление способности к символическому опосредствованию**

Один из важных аспектов применения символа в качестве мыслительного средства связан с его местом в развитии познавательных способностей. Согласно Ж. Пиаже (Пиаже, 1969), обозначающее в символе отделено от обозначаемого, но

имеет с ним сходство. При этом фигуративный (связанный с внешней формой) компонент мышления становится символическим в том случае, когда образ используется для ассимиляции какого-либо содержания. Ж. Пиаже разделил символы на псевдорепрезентативные, которые являются производными от действий; и истинные (лингвистические), которые не имеют физического отношения к обозначаемому. Можно сказать, что, с точки зрения Ж. Пиаже, символ сам по себе не самодостаточен, т. е. не является средством решения задачи. В качестве примера символизации можно рассмотреть ситуацию, когда ребенок видит, как бредет отец, а затем в его отсутствие начинает водить рукой по лицу для того, чтобы понять, что делает отец, через значения движений руки. В этом случае образ репрезентации становится символом. Здесь следует подчеркнуть, что сам факт наличия фигуративного компонента не означает присутствия символической функции (например, восприятие фигуративно, но не несет символической функции), поскольку и знак также имеет внешнюю представленность. Символ появляется только тогда, когда конфигурация начинает выполнять функцию ассимиляции. Основное отличие знака от символа заключается, по Ж. Пиаже, в том, что знаки произвольны и условны (не обладают выраженной связью обозначаемого и обозначающего), а символы произвольны (поскольку в них эта связь представлена). При этом знаки носят коллективный характер (что отчасти объясняет их условность), а символы — индивидуальный, так как изо-

бруются самим ребенком с целью ассимиляции нового содержания.

В контексте исследований, проведенных последователями Ж. Пиаже, определенный интерес представляют работы Дж. ДеЛоуш (DeLoache, 2000). Под символическим отражением она понимает представление одного объекта в значении другого. Характерным является эксперимент, в котором детям необходимо найти в комнате игрушку, спрятанную в том же месте, что и игрушка меньшего размера в модели (макете) комнаты. Оказалось, что дети справляются с этим заданием только начиная с 3 лет. Однако, когда детям 2.5 лет сообщили о том, что маленькая комната (модель) была просто увеличена до размеров реальной комнаты, то большинство детей справились с заданием. Нельзя не согласиться с выводом автора о том, что данный эксперимент показывает необходимость применения двойной репрезентации при выполнении исходного задания. Однако считать это заданием, требующим символизации, мы не можем. Скорее, в данном случае речь идет о соответствии значений, а не об ориентировке в оболочке символа.

По мнению Ж. Пиаже, процесс символизации связан с интеллектуальным развитием ребенка и является подчиненным внутренней логике, преобладающей над социальными факторами. Эта логика, как пишет Ж. Пиаже, приводит к тому, что символическое отражение мира, носящее индивидуальный характер, уступает место отражению знаковому, коллективному. Как отмечает Х.Дж. Фёрс (Furth, 1967), в работах Ж. Пиаже четко представлена непрерывность развития мышления, чего

нельзя сказать о становлении символа. В то же время существует и противоположная точка зрения, согласно которой в онтогенезе символическое отражение мира предшествует отражению знаковому. Приверженцами такого понимания развития ребенка являются, прежде всего, представители психоаналитической теории (З. Фрейд, Э. Эриксон и др.).

На примере детской игры А.Н. Леонтьев (Леонтьев, 2000) раскрывает механизм символического опосредствования. Важная черта игрового действия заключается в том, что в нем одни операции могут быть заменены другими, хотя содержание самого действия при этом будет сохранено. Именно в этом случае игра становится символической: когда ребенок скачет на палочке, его операция соответствует палке. Здесь наблюдается характерный феномен: не зная реального способа катания на лошади, ребенок действует в логике палки, но относит свое действие к ситуации с лошастью, т. е. действует в пространстве символа, поскольку сама реальность остается для него зага-

дочной. Н.Г. Салмина утверждает, что в данном случае мы имеем дело с замещением в узком смысле слова, когда «функция замещаемого предмета переносится на знаково-символическое средство (заместитель)» (Салмина, 1988, с. 81). Мы полагаем, что дело обстоит как раз наоборот: не функция замещаемого переносится на заместитель, а функция заместителя переносится на замещаемое, в результате чего замещаемое становится более понятным. Суть интерпретации символа заключается в «применивании» его внешней оболочки на различные стороны реальности, что в конечном итоге может привести к продуктивному результату.

В заключение отметим, что устойчивый интерес к проблеме символического опосредствования реальности в познавательной деятельности человека позволяет говорить о том, что символизация как форма отражения обладает еще не изученными как в теоретическом, так и в экспериментальном плане возможностями для организации различных человеческих практик.

## Литература

*Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. М.: Наука, 1987.

*Дешарне Б., Нефонтен Л.* Символ. М.: АСТ: Астрель, 2007.

*Леонтьев А.Н.* Лекции по общей психологии. М.: Смысл, 2000.

*Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1976.

*Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и

языке. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.

*Пиаже Ж.* Избранные психологические труды. М.: Просвещение, 1969.

*Рикер П.* Живая метафора // Теория метафоры. М.: Прогресс, 1990.

*Салмина Н.Г.* Знак и символ в обучении. М.: Изд-во Московского ун-та, 1988.

*Свасьян К.А.* Проблема символа в современной философии. Благовещенск: БГУ им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 2000.

- Уилрайт Ф.* Метафора и реальность // Теория метафоры. М.: Прогресс, 1990.
- Фадеева И.Е.* Теория и культурно-историческая феноменология символа: Дис. ... докт. культурол. наук. СПб., 2004.
- Фрейд З.* Введение в психоанализ. СПб., 1999.
- Юнг К.Г.* Избранное. Минск: Попурри, 1998.
- DeLoache J.S.* Dual representation and young children's use of scale models // Child development. 2000. № 2. 329–338.
- Eco U.* The Limits of Interpretation. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- Furth H.G.* Concerning Piaget's view on thinking and symbol formation // Child Development. 1967. № 3. 819–826.
- Josephs I.E.* Constructing one's self in the city of the silent: dialogue, symbols, and the role of «as-if» in self-development // Human development. 1998. № 41. 180–195.
- Lee D.S.* Transparency of symbol // Philosophy and Rhetoric 1982. № 2. 126–133.
- Mohiuddin M.* Islam in America // Islamic horizons. 2006. January/February. 26–29.

**Веракса Александр Николаевич, факультет психологии МГУ им. М.В. Ломоносова, аспирант**

Контакты: veraksa@yandex.ru

## ДЕТЕРМИНАНТЫ И КРИТЕРИИ СОЦИАЛЬНОЙ АДАПТАЦИИ ШКОЛЬНИКОВ С ОСОБЫМИ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫМИ ПОТРЕБНОСТЯМИ

Е.В. КОНЕВА

### Теоретические предпосылки и постановка проблемы исследования

По мере гуманизации общества в общественном сознании все более популярной становится идея **интеграции** в общество людей с особыми образовательными потребностями и ограниченной трудоспособностью (Специальная педагогика, 2000). Термин «особые образовательные потребности» относится к детям и молодым людям с различными видами физической или умственной недостаточности. Значительную часть данной группы составляют дети с задержкой психического развития или, по современной классификации болезней, со смешанным специфическим расстройством развития, а также с другими интеллектуальными нарушениями.

Одним из практических выражений интеграции является совместное обучение детей и подростков с различным уровнем интеллектуального развития. Вопрос о психологических последствиях интеграции для обеих сторон, участвующих в ней — детей с обычным интеллектуальным статусом и их сверстников с особыми образовательными потребностями — в на-

стоящее время мало изучен. Между тем особенности интеллектуального развития обуславливают восприятие людьми мира, их реагирование на различные ситуации, отношение к происходящему, т. е. фактически формируют особую культуру, которая может порождать взаимонепонимание людей, принадлежащих к различным культурным слоям. В современной психологии популярно изучение взаимодействия различных этнокультурных групп и отсутствуют данные об особенностях общения представителей разных интеллектуальных групп.

Интеграция — понятие социальное, и, как любой социальный процесс, она может быть предметом исследования многих наук, в том числе и психологии. Одним из конструктов, с которым может иметь дело психологическая наука на пути сопровождения процесса интеграции, является адаптация детей с особыми образовательными потребностями к социальной среде.

Традиционно показателем успешной социальной адаптации считается высокий социальный статус индивида в данной среде, а также его удовлетворенность этой средой в целом. Показателем неуспешной социаль-

ной адаптации является перемещение индивида в иную социальную среду или отклоняющееся поведение. Очевидно, что из перечисленных показателей не все можно использовать для детей с особыми образовательными потребностями. Обычной для психологических исследований проблемой является также внешняя валидность методик, применяемых для измерения различных показателей адаптации.

По нашему мнению, критериями социальной адаптации детей с особыми образовательными потребностями могут быть:

1) проблемные ситуации (затруднения), возникающие у детей с особыми образовательными потребностями в общении со сверстниками и взрослыми;

2) круг общения детей с особыми образовательными потребностями;

3) отношения детей с особыми образовательными потребностями с одноклассниками.

Среди факторов, влияющих на социальную адаптацию детей с особыми образовательными потребностями, безусловно, немалая роль принадлежит условиям их обучения, в частности, виду класса, в котором учатся дети с особенностями развития. Они могут учиться в классе VII вида (относительно однородном с точки зрения интеллектуального статуса входящих в него детей)<sup>1</sup>, в обыч-

ном (смешанном) классе, где совместно обучаются дети с особыми и обычными образовательными потребностями. В отечественной психологии имеются данные, согласно которым смешанные классы — неблагоприятная среда как для личностного, так и для когнитивного развития учащихся с особыми образовательными потребностями (Дробинская, 1997).

Однако, на наш взгляд, современные исследования психологических последствий пребывания детей с особыми образовательными потребностями в учебных заведениях (классах) различных видов не дают ответов по меньшей мере на два вопроса.

1. Имеет ли пребывание детей с особыми образовательными потребностями в смешанном классе, наряду с негативными, положительные стороны и в чем они выражаются?

2. Как влияют на психологические проявления детей с особыми образовательными потребностями частные условия обучения их в смешанном классе? Такие частные условия предположительно может создавать количественное соотношение обычных детей и детей с особыми образовательными потребностями в смешанном классе. Не исключено, что имеется некоторый оптимум количества детей с особыми образовательными потребностями в обычном классе.

Наше исследование<sup>2</sup> было посвящено главным образом частичному

<sup>1</sup>Согласно методическому письму Министерства общего и профессионального образования РФ от 04.09.1997 № 48, классы VII вида предназначены для обучения детей с диагнозом «задержка психического развития». В настоящее время действует иная классификация болезней — МКБ-10, по которой ЗПР классифицируется как «смешанное специфическое расстройство психологического (психического) развития».

<sup>2</sup>Сбор и обработка материала проводились совместно с Н.А. Дешулиной и А.Е. Егоровой.

ответу на первый вопрос. Изучались описанные выше показатели социально-психологической адаптации. В исследовании участвовали подростки в возрасте 11–13 лет, учащиеся школ г. Ярославля и г. Углича Ярославской области. Все испытуемые были разделены на 3 группы: 1) подростки из классов VII вида; 2) подростки из смешанных классов (из них 20 подростков с особыми образовательными потребностями); 3) нормально развивающиеся подростки (учащиеся обычных классов). Анализировались в основном результаты двух групп: подростков из классов VII вида и подростков с особыми образовательными потребностями из смешанного класса.

### Методики

Изучение проблемных ситуаций в общении осуществлялось с помощью разработанного нами опросника проблемных ситуаций (Иванова, Конева, 2003; Конева, 2006). Процедура его использования предполагает получение от испытуемых набора ситуаций, характерных для их взаимодействия с окружающими. Испытуемому дается определение проблемной ситуации в общении. Определение адаптируется к уровню умственного развития испытуемого. После этого ему предлагается опросник, построенный по типу репертуарного списка методики Келли и содержащий перечень гипотетических проблемных ситуаций, с которыми подросток может сталкиваться. Далее для работы с полученным от испытуемых материалом используется контент-анализ.

Изучение круга общения детей проводилось с помощью методики

«Мой круг общения» (Андрущенко, 2002).

Для изучения отношений детей с особыми образовательными потребностями с одноклассниками применялся метод социометрии.

### Результаты и их обсуждение

Проблемные ситуации в общении, возникающие у испытуемых, были поделены на типы по нескольким основаниям: по сфере, в которой они возникли (общение дома, на улице и т. д.), а также собственно по содержанию проблемности (обида, переживание несправедливости и т. д.).

Проанализируем некоторые типы ситуации, по которым между учащимися классов VII вида и учащимися с особыми образовательными потребностями из смешанных классов обнаружены количественные или содержательные различия. Основные количественные данные содержатся в табл. 1.

*Ситуации несправедливого отношения*, возникающие у школьников из классов VII вида и из смешанных классов, включают следующие эпизоды: несправедливо поставленная оценка; недооценка усилий ученика («Я старалась, а учитель все равно за четверть три поставил»); необоснованное обвинение, наказание со стороны учителя («В туалете было накурено, а учитель сказал, что это я накурил»). Среди нормально развивающихся подростков ситуации несправедливости также занимают не малое место, но в основном это ситуации, связанные со школьными оценками. В смешанных классах доля ситуаций данного типа значимо выше, чем в классах VII вида. Это

Табл. 1

## Типы проблемных ситуаций, значимо различающиеся у двух групп испытуемых

№	Тип проблемной ситуации	Испытуемые из смешанных классов		Испытуемые из классов VII вида		Значимость различий (U-критерий Манна–Уитни)
		Общее количество ситуаций	Среднее количество ситуаций	Общее количество ситуаций	Среднее количество ситуаций	
1	Ситуации несправедливого отношения	52	2.6	30	1.5	0.01
2	Ссора с друзьями	36	1.8	55	2.75	0.05
3	Конфликтные ситуации с родителями	53	2.65	33	1.65	0.05
4	Конфликты с милицией	14	0.7	28	1.4	0.05
5	Конфликтные ситуации с прохожими	33	1.65	17	0.85	0.05

можно объяснить (по крайней мере, предположительно) тем, что в более однородном по психологическому статусу детей классе (VII вида) учителям легче обеспечить единство требований к учащимся, реже возникают ситуации сравнения детей друг с другом, в которых отражается неравенство детей, что и воспринимается ими как «несправедливость».

*Ссора с друзьями.* Ситуации встречаются как среди подростков с особыми образовательными потребностями, так и среди нормально развивающихся детей, причем имеют сходное содержание. В классах VII вида таких ситуаций возникает значимо больше, чем в смешанных классах. Можно предположить, что в смешанных классах конфликтов меньше в силу некоторого регулирующего

воздействия на общение нормально развивающихся подростков.

*Конфликтные ситуации с родителями* значимо более характерны для детей с особыми образовательными потребностями из смешанного класса, возможно, потому, что к таким детям, учащимся в обычном классе, предъявляются в семье более высокие требования, несмотря на их особый интеллектуальный статус, чем к детям, учащимся в классах VII вида.

*Ситуации, связанные с удивлением, вызванным поведением других людей.* Ситуации такого типа у детей с особыми образовательными потребностями встречаются значимо реже по сравнению с обычными подростками (табл. 2); несколько чаще они вспоминаются подростками из классов VII вида, чем испытуемыми из смешанных классов.

Так как различие между основными сравниваемыми нами группами несущественно, интереснее в данном случае сравнить с содержательной точки зрения ситуации данного типа, возникающие у детей с особыми образовательными потребностями и у нормально развивающихся подростков. В группах детей с особыми образовательными потребностями встречаются ситуации, когда удивление вызывают социально положительные поступки товарищей, а подростки из обычного класса указывают на удивление, связанное с отрицательными моментами в поведении. Эти результаты подтверждают литературные данные, согласно которым подростки с особыми образовательными потребностями имеют специфические представления о социальных нормах и воспринимают окружающих сверстников как людей, способных в основном на аморальное поведение.

*Конфликты с милицией.* С этим типом ситуаций значимо чаще сталкиваются подростки из классов VII вида по сравнению со смешанными классами.

Для подростков из классов VII вида характерны следующие виды ситуаций: совершение противоправных

поступков («Подрался с другом, и меня забрали»); ситуации, связанные с недоразумениями («Меня обвиняли, что я украл сумку, а я этого не делал», «Подставили, но я не подошел по внешности, и меня отпустили»).

Несмотря на то, что подростки из смешанных классов сталкиваются с внешне аналогичными описанным ситуациями, проблемные эпизоды, возникающие у подростков из классов VII вида, более острые, чем у испытуемых из смешанных классов. Это хорошо согласуется с данными о том, что ребят из классов VII вида чаще принуждают к каким-то действиям, что, вероятно, не исчерпывается социально приемлемыми ситуациями, связанными с какими-либо поручениями в школе или дома.

*Грубость со стороны окружающих.* С этими ситуациями чаще сталкиваются подростки из смешанных классов по сравнению с классами VII вида. Объяснение этого факта, возможно, аналогично интерпретации различий между двумя группами в количестве ситуаций несправедливости. Дети из смешанных классов более чувствительны к обидам из-за ощущения неравенства с окружающими, которое острее именно в смешанном классе. То же

Табл. 2

Количество проблемных ситуаций, связанных с удивлением, у обычных детей и детей с особыми образовательными потребностями

Испытуемые с обычными образовательными потребностями		Испытуемые из классов VII вида		Значимость различий (U-критерий Манна–Уитни)
Общее количество ситуаций	Среднее количество ситуаций	Общее количество ситуаций	Среднее количество ситуаций	
29	1.45	15	0.75	0,05

самое относится к ситуациям двух следующих типов.

*Ситуации в общественном транспорте.* С этими ситуациями чаще сталкиваются подростки из смешанных классов. Их содержание однотипно для разных групп испытуемых. Например, это ситуации общения с кондуктором («Наорал на кондуктора за то, что он спросил два раза за билет», «Кондуктор стал нас обзывать, так как мы не заплатили»);

*Конфликтные ситуации с прохожими* значимо преобладают по сравнению с классом VII вида у подростков из смешанного класса. Они выступают, например, как недоброжелательное отношение со стороны прохожих («Я случайно зацепил мужчину пакетом, и он на меня накричал»; «Меня пнули, и я тоже»).

Таким образом, в смешанных классах по сравнению с классами VII вида в целом несколько меньше проблемных ситуаций, связанных с взаимоотношениями внутри класса, и больше — в общении с взрослыми людьми как в школе, так и вне школы. Вероятно, агрессия подростков с особыми образовательными потребностями внутри смешанных классов несколько гасится (или подавляется) их сверстниками с нормальным развитием. Поэтому агрессия реализуется в других сферах и ситуациях общения.

Как показывает данная часть исследования, многие проблемные ситуации, возникающие у детей с особыми образовательными потребностями, порождаются их специфическим восприятием окружающего мира. Это, например, ситуации, которые оцениваются ими как несправедливое отношение, многие эпизоды общения со взрослыми в транспорте и

на улице. Добавим к этому, что нашел подтверждение общеизвестный факт: детям с особыми образовательными потребностями свойственно более агрессивное по сравнению с нормой реагирование в конфликтных ситуациях как с друзьями, так и со взрослыми людьми. По процентному соотношению типов возникающих в общении ситуаций испытуемые из классов VII вида ближе к детям из обычных классов. Этот факт — косвенное свидетельство более благополучного общения подростков из класса VII вида по сравнению с их ровесниками из смешанного класса.

В результате изучения **круга общения** испытуемых оказалось, что общее количество партнеров по общению у подростков из класса VII вида значимо меньше, чем у подростков с аналогичным интеллектуальным статусом из смешанного класса ( $p < 0.01$  по U-критерию Манна–Уитни). Подростки из класса VII вида меньше общаются со своими сверстниками (как в школе, так и вне школы) по сравнению со смешанным классом. Подростки из класса VII вида меньше общаются со взрослыми вне школы и больше общаются со взрослыми в школе по сравнению со смешанным классом. По сравнению со смешанными классами у подростков из классов VII вида больше конфликтных отношений как в школе, так и вне школы и меньше дружеских и близких отношений. Таким образом, данная часть исследования убедительно свидетельствует о неблагоприятности контактных систем в классе VII вида по сравнению со смешанными классами.

Главная особенность, которая, по результатам **социометрии**, отличает

структуры взаимодействия детей из обычного класса и класса VII вида, касается стабильности выборов партнеров по общению в разных сферах общения. В обычном классе дети выбирают одних и тех же одноклассников в разных сферах общения. В классе VII вида картина иная: лидеры общения в одной сфере могут занять позицию отвергаемых в другой, и наоборот.

С одной стороны, описанное явление — следствие слабой способности детей с особыми образовательными потребностями к обобщениям, к формированию единого образа партнера по общению. С другой стороны, важен тот факт, что в классе VII вида практически нет изолированных учащихся. Человек, имеющий низкий общенческий статус в одной сфере, может компенсировать его в другой сфере.

### **Выводы и рекомендации**

Полученные результаты не позволяют сделать однозначные выводы о преимуществах социальной адаптации в какой-либо из исследуемых групп. В классах VII вида общение между детьми, с одной стороны, менее благополучно, чем в смешанных классах: больше конфликтов, меньше дружеских контактов. С другой стороны, в смешанных классах дети с особыми образовательными потребностями находятся в общенческой изоляции, чего нельзя сказать о классах VII вида.

Кроме того, в некоторых сферах внеклассного общения дети из классов VII вида хуже справляются с возникающими трудными ситуациями, чем дети из смешанных классов, а в некоторых сферах они, напротив, более адаптивны. Например, учащиеся классов VII вида реже сталкиваются

с грубостью со стороны окружающих и реже попадают в трудные ситуации в общественном транспорте. То же самое касается конфликтов с прохожими на улице. Правда, последний результат может быть следствием того, что подростки из классов VII вида игнорируют некоторые проблемы, а это не всегда показатель социально-психологического благополучия.

Заметим, что выпускники школ, имеющие особые образовательные потребности, независимо от вида класса, в котором они обучались, будут жить не в однородной в интеллектуальном отношении, а именно в «смешанной» среде. Поэтому смешанные классы, даже если пребывание в них небезболезненно для детей с особыми образовательными потребностями, представляет собой более естественную в смысле будущей жизни детей среду, имеющую больший адаптационный потенциал, чем классы VII вида.

Пути использования этого потенциала сами по себе требуют изучения и тщательной разработки. Прежде всего изложенные выше результаты исследования дают основания предполагать, что дети с особыми образовательными потребностями фактически никаким образом не включены в среду их сверстников в смешанных классах и образуют автономную группу. В какой-то мере это закономерно, если учесть, что иногда в смешанных классах лишь один или два человека имеют особые образовательные потребности. Существует вероятность, что, находясь в группе из трех-четырех человек внутри смешанного класса, дети с особыми образовательными потребностями приобрели бы некоторую психологическую «платформу» для дальнейшей интеграции.

Кроме того, социально-психологическая адаптация детей с особыми образовательными потребностями — не односторонняя, а взаимная адаптация лиц с различным интеллектуальным статусом. Способствовать процессу может использование результатов исследования проблемных ситуаций, возникающих в общении детей с особыми образовательными потребностями. Постановка проблемных ситуаций в общении — одна из сторон восприятия социального мира. Различия в проблемных ситуациях, возникающих в сфере общения у детей с различными образовательными потребностями, соответственно отражают различия в мировосприятии. Специальная тренинговая программа, основанная на познании детей из групп с разным интеллектуальным статусом проблемных ситуаций друг друга, — один из путей психологического сопровождения интегративного процесса.

Полученные результаты позволяют сформулировать практические ре-

комендации по повышению уровня социально-психологической адаптации детей с особыми образовательными потребностями.

1. При комплектовании смешанных классов учитывать потребности детей с особым интеллектуальным статусом во внутриклассном общении, что предполагает наличие в классе нескольких учащихся с особыми образовательными потребностями.

2. В программу тренингов общения для учащихся смешанных классов с обычным темпом развития включать процедуры, направленные на повышение толерантности обычных учащихся к их одноклассникам с особыми образовательными потребностями.

3. Организовывать для детей с особыми образовательными потребностями занятия по разрешению возникающих в их общении проблемных ситуаций и по ознакомлению их с ситуациями общения, характерными для их нормально развивающихся сверстников.

## Литература

*Андрущенко Т.Ю.* Диагностические пробы в психологическом консультировании: Учебное пособие для студентов высших учебных заведений. М., 2002.

*Дробинская А.О.* Синдром психического инфантилизма // Дефектология. 1997. № 2. С. 75–80.

*Иванова Н.Л., Конева Е.В.* Социальная идентичность и профессиональный опыт личности. Ярославль, 2003.

*Конева Е.В.* Применение концепции пространства проблемных ситуаций в практике судебно-психологической экспертизы // Современные проблемы прикладной психологии. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Ярославль, 2006. Т. 1. С. 359–363.

Специальная педагогика / Под ред. Н.М. Назаровой. М., 2000.

**Конева Елена Витальевна, Ярославский государственный университет им. П.Г. Демидова, кандидат психологических наук**

Контакты: ev-kon@yandex.ru

## СТРАТЕГИИ ПЕРЕРАБОТКИ ИНФОРМАЦИИ ПРИ РАСПОЗНАВАНИИ ЭМОЦИЙ

Д.В. ЛЮСИН

Распознавание эмоций других людей основывается на разнообразной информации об их внутреннем состоянии, которая носит как прямой, так и косвенный характер. Об эмоциях людей может свидетельствовать их поведение (мимика, жесты, перемещения в пространстве), речь (содержание высказываний и паралингвистические характеристики: темп и ритм речи, паузы, интонации и т. п.), содержание ситуации, в которой находится человек, реакции и высказывания окружающих. Это перечисление можно продолжить, но очевидно, что такое разнообразие источников и характера информации позволяет предположить, что когнитивные процессы, задействованные в распознавании эмоций, должны отличаться сложностью и многообразием.

Для анализа когнитивных аспектов распознавания эмоций представляется полезным использовать принятое в когнитивной психологии различение двух типов процессов переработки информации: восходящих, определяемых информацией, попадающей на вход когнитивной системы (*bottom-up, data-driven pro-*

*cesses*), и нисходящих, определяемых целями и индивидуальными особенностями субъекта (*top-down, conceptually driven processes*). Первые обычно описываются как автоматические, вторые как управляемые. Нисходящие процессы могут иметь (хотя и совершенно необязательно) осознанный характер. Большое количество исследований последних десятилетий, посвященных эмоциональному эффекту Струпа (Williams et al., 1996; Algom et al., 2004), подпороговому восприятию угрожающих стимулов (см. Öhman, 2004) и многим другим экспериментальным феноменам, связанным с переработкой эмоционально окрашенной информации, свидетельствуют о том, что восходящие процессы переработки информации играют существенную роль в распознавании эмоций. Результаты этих экспериментов позволяют утверждать, что еще на самых ранних этапах переработки информации, до полного распознавания стимула, может возникать реакция на эмоциональную окрашенность стимула. Можно предположить, что люди, у которых эта особенность

переработки информации выражена более сильно, будут более эффективно справляться с заданиями на распознавание эмоций других людей. В этом контексте особый интерес представляют исследования, в которых показано, что при подпороговом предъявлении стимулов у некоторых категорий испытуемых автоматические реакции могут вызываться определенными (чаще угрожающими) выражениями лица (например: Parra et al., 1997).

Настоящая работа посвящена анализу результатов нескольких экспериментов, в которых изучался один из видов нисходящих процессов, участвующих в распознавании эмоций, а именно стратегий переработки информации об эмоциях. Традиционно под стратегиями понимаются некоторые устойчивые способы переработки поступающей информации, применяемые субъектом при решении задач, по крайней мере задач определенного типа (см., однако: Печенкова, Фаликман, 2002). Стратегии чаще не осознаются; для их выявления в традиционной психологии мышления часто применяется метод рассуждения вслух, позволяющий эксплицировать стратегии испытуемого. Распознавание эмоций другого человека также можно трактовать как задачу. В связи с описанным выше разнообразием информации об эмоциях логично предположить, что люди используют различные стратегии для ее переработки и интеграции.

Специфика задач на социальное познание состоит в том, что очень часто процесс их решения оказывается свернутым; люди не могут объяснить, каким образом они пришли к определенным выводам о другом человеке,

и апеллируют к первому впечатлению, интуиции, своему субъективному мнению и т. п. Поэтому метод рассуждения вслух в данном случае оказался мало полезен, пришлось придумать особую методику, которая была реализована в нескольких исследованиях, результаты которых будут приведены ниже. Основная идея состоит в следующем. Испытуемому предъявляются фрагменты видеозаписей поведения людей, в которых содержится разнообразная информация: внешние поведенческие проявления, речь, ситуационный контекст. Ставится задача охарактеризовать эмоциональное состояние персонажа с помощью нескольких шкал лайкертовского типа. В качестве показателя точности оценок берется степень сходства профиля оценок, данных испытуемым, со стандартным профилем, полученным на основе усреднения оценок, данных группой экспертов-психологов. После просмотра каждого фрагмента испытуемый получает список приемов, которые могут использоваться при распознавании эмоций, и отмечает те из них, которые он сам использовал при выполнении задания. Обработка данных такого рода, например, с помощью эксплораторного факторного анализа позволяет выявить группы приемов, обычно используемых совместно. Эти группы приемов можно отождествить со стратегиями переработки информации об эмоциях.

Гипотеза данного исследования состоит в том, что можно выделить как минимум две стратегии переработки информации об эмоциях, соответствующие двум способам социального познания. В психологии традиционно принято различать два типа

мышления — рациональное и интуитивное (Пономарев, 1976). Такое же различие применимо и к мышлению в области социального познания (Ушаков, 2006), включая задачи на распознавание эмоций. В связи с этим можно ожидать, что одна из стратегий решения этих задач будет основана на более или менее рациональном анализе различных признаков и источников информации, позволяющих судить об эмоции, а другая стратегия будет связана с целостным, интуитивным и эмпатийным «схватыванием» состояния другого человека.

Возможно выделение и других стратегий, при этом использование той или иной стратегии может зависеть от характеристик задачи, доступной информации и индивидуальных особенностей субъекта. Особо интересным представляется вопрос о сравнительной эффективности стратегий распознавания эмоций: можно ли выделить наиболее эффективные стратегии? Если да, то можно ли им обучить испытуемого и тем самым повысить его способности к пониманию эмоций других людей? Кроме этого, интересны и связи стратегий, используемых испытуемым, с другими характеристиками его когнитивной сферы.

Эмпирические данные, позволяющие прояснить эти вопросы, были получены в трех исследованиях.

### **Исследование 1 (Сысоева, 2005)**

*Испытуемые:* 36 человек (26 женщин и 10 мужчин) в возрасте от 20 до 28 лет.

*Материалы.* Для составления списка приемов, которые могут использоваться людьми для распознавания эмоций, был проведен опрос

26 студентов-психологов, в результате чего было выделено 13 приемов (табл. 1). В качестве стимульного материала использовались 5 фрагментов из художественных фильмов.

*Результаты.* Исходными данными для обработки были показатели частоты использования каждого приема каждым испытуемым. Далее был проведен факторный анализ по методу главных компонент с вращением факторов по методу варимакс. Для определения количества факторов использовался критерий Р. Кеттелла — визуальный анализ графика собственных значений факторов. Было получено 4 фактора (т. е. стратегий переработки информации об эмоциях), объясняющих в сумме 72% дисперсии. Матрица факторных нагрузок представлена в табл. 1.

В фактор 1, названный «ориентация на экспрессию», вошли такие приемы, как «ориентация на выражение лица», «ориентация на жесты и позы», «ориентация на взгляд», «ориентация на поведение», «ориентация на содержание высказываний» и «ориентация на интонации». В фактор 2 «интуитивная оценка» вошли приемы «ориентация на личный опыт переживания и выражения эмоций», «учет несоответствия внешних проявлений и реальных переживаний», «учет того, что у человека могут быть присущие лишь ему особенности выражения переживаний» и «опора на интуицию». В фактор 3 «идентификация с наблюдаемым» вошли приемы «попытаться почувствовать эмоции, переживаемые героем» и «попытаться поставить себя на место героя». Фактор 4 «ориентация на ситуацию» был идентифицирован по одному приему с таким же названием.

Табл. 1

**Величина факторных нагрузок приемов распознавания эмоций в исследовании 1**  
(жирным шрифтом выделены нагрузки переменных, использованных для интерпретации фактора)

Прием	<b>Фактор 1</b> Ориентация на экспрессию	<b>Фактор 2</b> Интуитивная оценка	<b>Фактор 3</b> Идентификация с наблюдаемым	<b>Фактор 4</b> Ориентация на ситуацию
1. Вы обращали внимание в основном на лицо человека	<b>0.750</b>	< 0.01	< -0.01	-0.360
2. Вы ориентировались на его движения, жесты, позы	<b>0.712</b>	< 0.01	< -0.01	0.174
3. Вы ориентировались на взгляд, выражение глаз	<b>0.831</b>	0.111	0.314	-0.153
4. Вы ориентировались на то, что герой сюжета говорил	<b>0.712</b>	< 0.01	0.291	0.222
5. Вы ориентировались на то, как человек говорил, а не на то, что он говорил	0.198	0.129	< 0.01	<b>0.812</b>
6. Вы ориентировались на ситуацию, в которой находился человек	0.115	0.709	0.281	< 0.01
7. Вы ориентировались на поведение других людей по отношению к наблюдаемому человеку	<b>0.608</b>	-0.234	< -0.01	0.343
8. Вы пытались поставить себя на место участника сюжета, чтобы почувствовать переживаемое им состояние	<b>0.772</b>	0.220	< 0.01	0.283
9. Вы учитывали то, что внешние проявления эмоций не всегда соответствуют реальным переживаниям	0.101	0.235	<b>0.917</b>	< 0.01

Табл. 1 (продолжение)

Прием	Фактор 1 Ориентация на экспрессию	Фактор 2 Интуитивная оценка	Фактор 3 Идентификация с наблюдаемым	Фактор 4 Ориентация на ситуацию
10. Вы размышляли над тем, что вообще могут испытывать люди в данной ситуации	< -0.01	<b>0.804</b>	0.123	0.287
11. Вы учитывали то, что у человека могут быть присущие лишь ему особенности выражения переживаний	< 0.01	0.154	<b>0.902</b>	< 0.01
12. Вы размышляли о том, каковы могут быть последующие действия, реакции человека	< 0.01	<b>0.625</b>	0.131	0.584
13. Вы интуитивно поняли, какие чувства испытывал человек, но не можете четко сформулировать, каким образом вы это сделали	< 0.01	<b>0.916</b>	< 0.01	< -0.01

Были выявлены положительные связи точности оценивания эмоциональных состояний с использованием стратегии «ориентация на экспрессию» ( $r = 0.42$ ,  $p < 0.05$ ) и эмпатии, измерявшейся опросником В.В. Бойко с использованием стратегии «интуитивная оценка» ( $r = 0.49$ ,  $p < 0.01$ ).

### Исследование 2 (Носкович, 2006)

*Испытуемые:* 36 человек (16 мужчин и 20 женщин), средний возраст 22 года.

*Материалы.* Использовался тот же список приемов, что и в предыдущем исследовании, однако другой набор фрагментов из фильмов. Всего предъ-

являлось 10 фрагментов, они были поделены на 5 простых и 5 сложных в зависимости от степени сложности идентификации эмоций персонажей. У испытуемых измерялся также ряд когнитивных стилей, включая полезависимость/полнезависимость (методика «Включенные фигуры» Г. Уиткина) и когнитивную сложность (методика репертуарных решеток Дж. Келли в модификации А.Г. Шмелева).

*Результаты.* В данном исследовании не проводился факторный анализ частоты использования приемов; для обработки данных были взяты четыре стратегии, полученные в предыдущем исследовании. Был проведен корреляционный анализ

связей между использованием стратегий, с одной стороны, и точностью оценок и когнитивными стилями, с другой стороны. Результаты представлены в табл. 2.

Полученные связи стратегий с точностью распознавания эмоций не соответствуют результатам первого исследования, в данном случае с точностью положительно связаны стратегии «идентификация с наблюдаемым» и «ориентация на ситуацию», причем только для сложных фрагментов. Сравнение частоты использования стратегий показало, что при работе со сложными фрагментами стратегии «интуитивная оценка» и «ориентация на ситуацию» используются чаще, чем при работе с простыми фрагментами, по другим двум

стратегиям таких различий нет. Также получен ряд связей стратегий с когнитивными стилями.

### Исследование 3 (Овсянникова, 2007)

*Испытуемые:* 64 человека в возрасте от 18 до 32 лет (26 мужчин и 28 женщин), средний возраст 22 года.

*Материалы.* В данном исследовании список приемов распознавания эмоций был расширен до 16 (табл. 3). В качестве стимульного материала использовались 8 фрагментов видеозаписей реального поведения людей в естественных ситуациях (выступление с докладом, планирование маршрута во время похода и пр.). У испытуемых измерялся общий интеллект с

Табл. 2

Связи стратегий с точностью распознавания эмоций и когнитивными стилями

Индивидуальные характеристики испытуемых	Корреляции в 5 сложных видеофрагментах				Корреляции в 5 простых видеофрагментах			
	Стратегии				Стратегии			
	1	2	3	4	1	2	3	4
Точность распознавания эмоций	0.30	0.32	<b>0.39</b>	<b>0.41</b>	0.20	0.13	0.19	0.19
Полезависимость/полнезависимость	<b>-0.34</b>	-0.31	-0.22	<b>-0.35</b>	-0.25	-0.29	-0.21	-0.20
Когнитивная простота/сложность (интегрированность)	<b>-0.34</b>	-0.27	-0.07	-0.26	-0.24	<b>-0.47</b>	-0.28	<b>-0.35</b>
Когнитивная простота/сложность (дифференцированность)	<b>-0.48</b>	<b>-0.39</b>	<b>-0.56</b>	<b>-0.37</b>	<b>-0.35</b>	-0.28	<b>-0.43</b>	-0.13

*Примечание.* Приведены коэффициенты корреляции Спирмена, жирным шрифтом выделены коэффициенты, значимые на уровне  $p < 0.05$ . Цифрами обозначены стратегии: 1 – Ориентация на экспрессию, 2 – Интуитивная оценка, 3 – Идентификация с наблюдаемым, 4 – Ориентация на ситуацию.

помощью Продвинутой прогрессивных матриц Дж. Равена, ряд когнитивных стилей, включая полезависимость/полнезависимость (методика «Включенные фигуры» Г. Уиткина), и эмоциональный интеллект с помощью опросника ЭМИн Д.В. Люсина (Люсин, 2006).

*Результаты.* Факторный анализ данных, проводившийся так же, как и в исследовании 1, позволил выделить два фактора, в сумме объясняющих 49% дисперсии (табл. 3). Первый фактор был назван «целостная стратегия», в него вошли приемы, которые основываются на общих знаниях

Табл. 3

**Величина факторных нагрузок приемов распознавания эмоций в исследовании 3**  
(жирным шрифтом выделены нагрузки переменных, использованных для интерпретации фактора)

Прием	Фактор 1. Целостная стратегия	Фактор 2. Аналитическая стратегия
1. Ориентация на выражения лица	0.076	<b>0.842</b>
2. Ориентация на движения и жесты	0.076	<b>0.805</b>
3. Ориентация на взгляд, выражение глаз	0.252	<b>0.625</b>
4. Ориентация на реакции других людей на поведение персонажа	0.460	0.321
5. Ориентация на ситуацию, в которой находился персонаж	0.381	<b>0.657</b>
6. Ориентация на содержание высказываний	0.154	0.553
7. Ориентация на то, как персонаж говорил	0.382	<b>0.607</b>
8. Ориентация на противоречия между чувствами персонажа и их выражением	<b>0.738</b>	0.028
9. Ориентация на то, что вообще могут испытывать люди в данной ситуации	<b>0.682</b>	0.316
10. Ориентация на индивидуальные особенности выражения переживаний	<b>0.803</b>	0.017
11. Ориентация на возможные последующие действия, реакции персонажа	<b>0.717</b>	-0.055
12. Ориентация на соответствие разных признаков эмоций одному и тому же состоянию персонажа	<b>0.703</b>	0.267
13. Ориентация на свое общее впечатление от сюжета	0.539	0.226
14. Подстановка себя на место персонажа	<b>0.667</b>	0.172
15. Интуитивное понимание чувств персонажа	0.014	-0.135
16. Воспоминание о собственных чувствах в подобной ситуации	<b>0.688</b>	0.219

Табл. 4

**Связи между стратегиями и когнитивными характеристиками испытуемых**  
(приведены коэффициенты корреляции Спирмена,  
значимые на уровне  $p < 0.05$  – \*, и  $p < 0.01$  – \*\*)

Переменные	Целостная стратегия	Аналитическая стратегия
Общий интеллект		0.253*
Полезезависимость (показатель: время нахождения простой фигуры)		-0.376**
Эмоциональный интеллект: управление эмоциями других людей	-0.269*	
Эмоциональный интеллект: управление эмоциями	-0.327**	

о выражении и переживании эмоций и на использовании личного эмоционального опыта. Второй фактор «аналитическая стратегия» объединяет приемы, основанные на анализе отдельных экспрессивных признаков. Были выявлены некоторые связи полученных стратегий с индивидуальными характеристиками когнитивной сферы испытуемых (табл. 4), однако не было получено значимой корреляции стратегий с точностью распознавания эмоций.

### Общее обсуждение

Обобщение результатов трех исследований, в которых на разном материале использовались сходные методики для выявления стратегий переработки информации при распознавании эмоций, показывает, что достаточно устойчиво выделяются две стратегии. Действительно, если судить по набору приемов, входящих в тот или иной фактор, то можно констатировать близкое сходство между «ориентацией на экспрессию»

(исследование 1) и «аналитической стратегией» (исследование 3), а также между «интуитивной оценкой» (исследование 1) и «целостной стратегией» (исследование 3). Полученные два вида стратегий в целом соответствуют, как и предполагалось, рациональному и интуитивному типам социального познания. Однако не удалось получить однозначные данные о связях стратегий с точностью распознавания эмоций: такая связь получена в исследовании 1 для стратегии «ориентация на экспрессию», в исследовании 2 для стратегий «идентификация с наблюдаемым» и «ориентация на ситуацию» (при работе со сложными сюжетами), в исследовании 3 такие связи отсутствуют. Возможно, предпочтение тех или иных стратегий переработки информации об эмоциях следует трактовать как стилевую характеристику деятельности, не связанную непосредственно с ее продуктивностью.

Полученные связи стратегий с другими индивидуальными характеристиками носят разрозненный

характер, что частично может быть обусловлено различиями в использовавшихся методиках. Обращают на себя внимание противоречивые данные о связях с полезависимостью/полнезависимостью: в исследовании 2 стратегия «ориентация на экспрессию» отрицательно связана с полезависимостью (для сложных видеофрагментов), а в исследовании 3

соответствующая ей «аналитическая стратегия» отрицательно связана с полнезависимостью. Можно прийти к выводу, что предпочтение той или иной стратегии переработки информации об эмоциях связано с индивидуальными характеристиками людей и с особенностями доступной информации, однако характер этих связей требует уточнения.

## Литература

- Люсин Д.В. Новая методика для измерения эмоционального интеллекта: опросник ЭМИн // Психологическая диагностика. 2006. № 4. С. 3–22.
- Носкович С.Н. Связь точности идентификации эмоций с когнитивными стилями: Дипломная работа. М., 2006.
- Овсянникова В.В. Переработка эмоциональной информации: когнитивные стили и стратегии // Вестник Новосибир. гос. ун-та. Серия «Психология». 2007. Т. 1. Вып. 1. № 1. С. 138–142.
- Овсянникова В.В. Роль когнитивных факторов в распознавании эмоциональных состояний: Дис. ... канд. псих. наук. М., 2007.
- Печенкова Е.В., Фаликман М.В. Стратегия как метасредство решения перцептивной задачи в условиях быстрой смены информации и повышенной «умственной загрузки» // Актуальные проблемы истории психологии на рубеже тысячелетий. М.: Изд-во МГСУ, 2002. Ч. 2. С. 98–106.
- Пономарев Я.А. Психология творчества. М., 1976.
- Сысоева Т.А. Стратегии идентификации эмоций: Дипломная работа. М., 2005.
- Ушаков Д.В. Языки психологии творчества: Я.А. Пономарев и его школа // Психология творчества. Школа Я.А. Пономарева / Под ред. Д.В. Ушакова. М.: Изд-во «Институт психологии РАН». 2006. С. 19–143.
- Algom D., Lev S., Chajut E. A rational look at the emotional Stroop phenomenon: A generic slowdown, not a Stroop effect. *Journal of Experimental Psychology: General*. 2004. 133 (3). 323–328.
- Öhman A. Fear and anxiety: Evolutionary, cognitive and clinical perspectives // M. Lewis, J.M. Haviland-Jones (eds.). *Handbook of Emotions*. NY: The Guilford Press, 2004. P. 573–593.
- Parra C., Esteves F., Flykt A., Öhman A. Pavlovian conditioning to social stimuli: Backward masking and the dissociation of implicit and explicit cognitive processes. *European psychologist*. 1997. 2. 106–117.
- Williams J.M.G., Mathews A., MacLeod C. The emotional Stroop task and psychopathology // *Psychological Bulletin*. 1996. 120. 3–24.

**Люсин Дмитрий Владимирович, Институт психологии РАН, кандидат педагогических наук**

Контакты: ooch@mail.ru

## ОПЫТ РАЗРАБОТКИ МЕТОДИКИ ДИАГНОСТИКИ ЭМОЦИОНАЛЬНОГО ИНТЕЛЛЕКТА

Л.Г. МАТВЕЕВА, Д.В. ГОРШЕНИН

Проблема психодиагностики интеллекта является одной из самых обсуждаемых в психологии. Что именно измеряют тесты интеллекта? Как повысить прогностичность тестов интеллекта? Какой пласт интеллекта измеряется современными тестами, а какой остается за их рамками? Ответ на эти вопросы представляет бурно развивающаяся в последние годы гипотеза о существовании «эмоционального интеллекта», обеспечивающего социальную успешность человека в обществе.

Исторический обзор концепций эмоционального интеллекта достаточно подробно осуществлен в работах Д.В. Ушакова и Д.В. Люсина (Люсин, 1999; Люсин, Марютина, Степанова, 2004; Робертс, Мэттьюс, Зайднер, Люсин, 2004). Ограничимся лишь перечислением ключевых, наиболее знаковых этапов его изучения.

Э. Торндайк, Дж. Гилфорд, Г. Айзенк упоминаются всеми авторами как разработчики понятий, имеющих непосредственное отношение к эмоциональному интеллекту, прежде всего понятия «социальный интеллект». В рамках концепции множественного интеллекта Х. Гарднера были выделены понятия «внутриличностный» и «межличностный интеллект».

Сам термин «эмоциональный интеллект» был введен в психологию П. Сэловеем и Дж. Мэйером, разработавшими первую и наиболее известную концепцию эмоционального интеллекта. Одно из определений эмоционального интеллекта, сформулированное ими, звучит следующим образом: эмоциональный интеллект — это способность тщательного постижения, оценки и выражения эмоций; способность понимания эмоций и эмоциональных знаний;

а также способность управления эмоциями, которая содействует эмоциональному и интеллектуальному росту личности.

Популяризатором идеи эмоционального интеллекта стал Д. Гоулмен. Его книга «Эмоциональный интеллект. Почему это может быть важнее, чем IQ?» стала одним из психологических бестселлеров XX в. Основная идея работ Д. Гоулмена достаточно проста: существуют различные виды интеллекта, в том числе интеллект эмоциональный, который может помочь человеку достигать успеха в различных сферах жизни. Эмоциональный интеллект, по мнению Д. Гоулмена, — это то, как мы обращаемся с самими собой и нашими взаимоотношениями. Он выделяет четыре главных составляющих эмоционального интеллекта: самосознание, самоконтроль, эмпатию и навыки отношений.

На сегодняшний день понятие «эмоциональный интеллект» является одним из обсуждаемых понятий современной психологии, о чем, по информации Д.В. Люсина, свидетельствует, в частности, количество секций и стендовых докладов на конференции Международного общества по изучению индивидуальных различий (ISSID) в Граце в 2003 г.

Тесты на эмоциональный интеллект широко публикуются на сайтах и в популярных психологических изданиях типа «casual», многочисленные психологические исследования выявляют различия и связи эмоционального интеллекта с многочисленными феноменами и конструктами: успешностью в различных сферах социальной жизни, успешностью в построении отношений, успешно-

стью в профессиональной деятельности, связанной с межличностным взаимодействием. Показатели эмоционального интеллекта коррелируют с социальной уравновешенностью, ассертивностью, ценностями независимости и автономии, недостатком беспокойства за себя или самоотношением, говорливостью, сердечностью. Изучаются корреляционные связи эмоционального интеллекта у мужчин и женщин в попытках в очередной раз ответить на вопрос: кто умнее (эмоционально), мужчины или женщины? Или этот ум, также как и в случае с общим интеллектом, имеет разную наполненность?

Существует мнение, что уровень эмоционального интеллекта позволяет лучше предсказывать академический и социальный успех, чем уровень академического интеллекта и индивидуальные особенности. Однако, по данным Анны Анастаси, целый ряд исследований доказывает, что прогностичность тестов интеллекта значительно возрастает, если объединить их результаты с результатами тестов мотивации и личностных особенностей. Поэтому проблема может состоять не в необходимости введения нового конструкта, а в более корректном использовании уже существующих методов диагностики (Анастаси, Урбина, 2001).

В исследовании А.В. Садовой и П.М. Воронкина предлагаемая ими методика диагностики эмоционального интеллекта для подростков валидизируется через критерий сравнения с результатами диагностики таких качеств, как: эмпатия, алекситимия, эмоциональность, эмоциональная возбудимость (Садова,

Воронкин, 2006). Созданный в результате данного исследования «Опросник эмоционального интеллекта» содержит 4 шкалы (понимание своих эмоций и эмпатия, способность к эмоциональной регуляции, использование эмоций в деятельности), он позволяет определить общий показатель эмоционального интеллекта подростков. Однако остается неясным, насколько данный инструмент диагностирует именно интеллект, а не определенный набор личностных черт, наличие или отсутствие которых оценивает путем саморефлексии испытуемый-подросток. Естественно, возникает вопрос о степени точности и объективности данной саморефлексии, а соответственно, о степени защищенности опросника от искажений.

Большинство отечественных исследователей данного феномена придерживаются взглядов на эмоциональный интеллект, сформулированных и подробно описанных Д.В. Люсиным, который предлагает трактовать эмоциональный интеллект как способность к пониманию и управлению своими и чужими эмоциями, выделяя внутриличностный и межличностный эмоциональный интеллект.

Если понимать эмоциональный интеллект как способность, то можно предположить, что достигать высокой эффективности в решении особых задач, связанных с эмоциональным интеллектом, можно за счет использования различных стратегий мыслительной деятельности. Таким образом, право на существование имеют обе гипотезы:

– специалисты, род деятельности которых не предполагает общения, обладают более низким уровнем раз-

вития эмоционального интеллекта, чем те, кто по роду своей деятельности имеет дело с людьми;

– специалисты, род деятельности которых не предполагает общения, могут показывать высокие результаты в тесте на эмоциональный интеллект за счет использования своих аналитических способностей и умения решать логические задачи любого типа.

А.И. Савенков (Савенков, 2006) выделяет эмоциональный и социальный интеллект в качестве предикторов жизненного успеха личности, связывая их с психологией одаренности и высоких достижений. Рассматривая предикторы достижений, превосходящих средний уровень достижений (как мы предполагаем, в любой сфере человеческой практики), он поэтапно описывает историю их поиска: тестирование интеллекта, креативность, наличие глубоких разносторонних знаний. Именно с безуспешностью данных поисков А.И. Савенков и связывает появление интереса к следующему «претенденту» на это звание основного условия самореализации личности — способности эффективного взаимодействия с окружающими людьми. Однако остается неясным: призывы включить в диапазон тестируемых личностных свойств «эмоциональную сферу личности и способность к эффективному межличностному взаимодействию», о которых говорит автор, связаны с эмоциональным интеллектом или опять-таки с определенным набором личностных черт?

Модель самого А.И. Савенкова, а еще больше предлагаемый им способ диагностики эмоционального интеллекта как составляющей интеллекта

социального убеждают нас в том, что речь идет именно об интеллектуальных способностях, способностях к установлению эмоциональных связей, об умениях понимать людей и себя, ставить себя на место другого, распознавать эмоции и чувства, объяснять и убеждать других. Остается ждать продолжения исследований в данном направлении и окончательной корректировки предлагаемой модели, а также прилагаемого к ней диагностического инструментария.

Особо стоит отметить мнение Ю.Е. Кравченко (Кравченко, 2004), рассматривающей когнитивное опосредование в процессе становления высших форм эмоций. Она считает рассмотрение эмоционального интеллекта малополезным с точки зрения теоретического анализа явлений, связанных с эмоциональностью, однако содержательным в плане прикладных исследований. Данное мнение достаточно хорошо отражает назначение понятия «эмоциональный интеллект» — увеличение возможностей прогнозирования поведения человека. Однако успешное применение понятия на практике требует его теоретической обоснованности.

Полемика вокруг понятия «эмоциональный интеллект» затрагивает вопрос: является ли эмоциональный интеллект частью социального и не более того, либо его можно считать независимым феноменом, который может изучаться и диагностироваться отдельно?

М. Дэвис (Дэвис, 2006) говорит об эмоциональном уме, понимая его как способность человека признавать, понимать, контролировать и

эффективно использовать эмоции в своей жизни. Говоря об истории концепции эмоционального ума, М. Дэвис отсылает нас к шумерскому эпосу «Сказание о Гильгамеше» и библейским мифам. Он отдает пальму первенства среди «вполне созревших концепций» эмоционального ума П. Сэловею и Дж. Мейеру, признавая их работы фундаментом для всех последующих исследований в этой области. В создании собственной концепции он следует именно этому первоначальному подходу, опираясь на четыре фундаментальных аспекта эмоционального ума: распознавание эмоций, понимание эмоций, регулирование эмоций, использование эмоций. Именно наличие данных способностей, согласно М. Дэвису, способствует достижению человеком успеха, а их недостаточное развитие приводит к реальным трудностям в его жизнедеятельности. При этом способности к регулированию и распознаванию эмоций являются базовыми, а способности к использованию и пониманию эмоций на эту базу опираются. Развивать можно любую из этих способностей, однако вопрос «Все ли люди способны развивать их в равной степени?» — остается открытым.

Никак не затрагивается вопрос задатков и способностей и в других концепциях эмоционального интеллекта. Нет ответа на вопросы: существуют ли сензитивные периоды в развитии эмоционального интеллекта, можем ли мы говорить о том, что если человек «эмоционально туп», то это неизменно и пожизненно?

Но основным по-прежнему остается вопрос о методах диагностики. В настоящее время существует три

группы методов диагностики эмоционального интеллекта: методы, основанные на самоотчете и самооценке, методы экспертной оценки (технологии «ассесмент-центр») и методы, основанные на решении задач.

Методы диагностики эмоционального интеллекта, основанные на данных самоотчетов и самооценки, состоят из двух подгрупп. Одни предлагают испытуемым достаточно абстрактные ситуации (например: «другие люди легко доверяют мне» или «я стремлюсь заниматься приятными мне делами») и, на наш взгляд, больше адресованы эмоциональности как черте личности. Вторые содержат более конкретное описание ситуаций (например, «я паникую, когда мне нужно противостоять кому-либо, кто зол») и, по нашему мнению, являются в равной мере как опросниками, так и задачными тестами, хотя в качестве оценки ответов предлагают только одну альтернативу — частоту их встречаемости в выборке испытуемых (т. е. автоматически исключается вариант возможности различного поведения в данной ситуации).

Популярные технологии «ассесмент-центр» хорошо диагностируют актуальные возможности эмоционального интеллекта, однако являются достаточно трудоемкими. Примером может служить тест Дж. П. Паулиу-Фрай «Еi-360», в котором измерение эмоционального интеллекта включает как самооценку, так и его оценку оценщиками в количестве до десяти человек. Однако возникают сомнения в том, что данные технологии обладают высокой прогностической валидностью, ведь, вероятнее всего, оценщики будут восприни-

мать способности оцениваемого на основании опыта взаимодействия с ним, не учитывая его потенциальных возможностей.

Методы, основанные на решении задач, наиболее традиционны для диагностики интеллекта. Чаще всего испытуемому предлагается решать задачи на распознавание эмоций, на умение описывать собственные эмоции, на понимание состава и взаимосвязи различных эмоций, а также на способность управления эмоциями. Как правило, подобные задания содержат несколько вариантов ответов, а подсчет баллов осуществляется на основе консенсуса или заданных стандартов.

Однако если понимать эмоциональный интеллект как иную психическую систему, отличную от общего интеллекта, то вполне вероятно, что задачи, решаемые на уровне эмоционального интеллекта, не всегда возможно перенести в тестовый режим, поскольку сама ситуация переноса будет искажать их суть. В социуме данные задачи встают перед человеком естественным образом, он волен выбирать, решать их или нет, у него может быть разная мотивация по отношению к ситуациям, породившим задачу. Сами эмоции переживаются каждым человеком индивидуально, как психические явления они очень скоротечны и зачастую изменяются быстрее, чем человек ставит перед собой задачу, связанную с ними. Поэтому вопрос правомерности применения к диагностике эмоционального интеллекта методик, основанных на процессе решения задач, также остается открытым. Если все-таки рассматривать этот способ как наиболее перспективный, то автоматически

возникает следующий вопрос: какие задачи могут и должны входить в методику диагностики эмоционального интеллекта?

Мы можем предположить, что эти задачи должны быть дивергентны и конкретны: должны иметь несколько возможных вариантов ответов и быть построены в терминах конкретной ситуации. Данные задачи, на наш взгляд, должны представлять собой описания эмоционально насыщенных ситуаций, а сам вопрос должен быть направлен на разрешение какой-либо задачи, связанной с эмоциями в этой ситуации. Возможным вариантом задания может являться необходимость описания конкретной эмоциогенной ситуации по определенной схеме, стандартной или индивидуально преобразованной на основе стандартной.

На основании всех вышеописанных положений нами была предпринята пилотажная попытка создания теста диагностики эмоционального интеллекта.

При попытке создать тест с вариантами ответов, наделенных весовым коэффициентом в зависимости от уровня сложности (примеры заданий см. в Приложении 1), выяснилось (на основании метода экспертной оценки), что получаемые вопросы оцениваются экспертами как слишком простые. При усложнении вопросов возникли трудности в определении правильных ответов, поскольку однозначность таких ответов резко снижается и начинает наблюдаться равномерное распределение частоты встречаемости ответов в выборке экспертов.

Поэтому на следующем этапе работы мы перешли к варианту мето-

дики с открытыми вопросами. В пилотажном исследовании приняли участие студенты 3-го курса факультета психологии (n=82). В результате знакомства студентов с теоретическим пониманием эмоционального интеллекта им было предложено сформулировать вопросы, способные его диагностировать. Подавляющее большинство полученных вопросов было на самооценку своих способностей в сфере взаимодействия с эмоциями, что еще раз возвращает нас к проблеме понимания теоретического конструкта «эмоциональный интеллект». Тем не менее были отобраны вопросы, связанные с необходимостью интеллектуального анализа описанных конкретных (эмоциогенных) ситуаций.

В итоге пилотажного исследования была составлена 21 формулировка вопросов, которые были подвергнуты процедуре экспертной оценки (см. Приложение 2).

Вопросы, которые получили оценку ниже 5.5 по критерию оценки — «пригодность для диагностики эмоционального интеллекта», далее нами не рассматривались. После заполнения экспертами таблицы попарного сравнения вопросов (по принципу их смысловой схожести) было выделено 6 групп вопросов, содержащих различные глаголы, обозначающие действия с эмоциями: испытывать, проявляться, вызвать, продлить, уменьшить, использовать.

Данный перечень был еще раз скорректирован с участием третьей группы экспертов, высказавших свои суждения о корректности вопросов. В результате была осуществлена очередная корректировка формулировок, а также замена некоторых ситуаций

на более простые и однозначные (итоговый перечень вопросов см. в Приложении 3).

Апробация окончательного списка вопросов проводилась на студентах двух групп: студенты 3-го курса факультета психологии Южно-Уральского государственного университета ( $n=18$ ) и студенты 3-го курса приборостроительного факультета Южно-Уральского государственного университета ( $n=15$ ). Общее количество юношей составило 18 человек, девушек — 15 человек. Методика состояла из трех блоков по 6 вопросов в каждом, блоки различались по типу описанных ситуаций, которые, по мнению экспертов, имели разную степень сложности: первый блок содержал ситуации общего характера, второй был связан с эмоциями детей и третий — с эмоциями взрослых.

Для оценки ответов испытуемых были использованы три критерия: беглость, детальность и целостность.

Критерий беглость определялся через подсчет количества ответов испытуемого.

Детальность описаний (полнота ответа) оценивалась на основании следующей системы:

0 баллов — за указание условия, необходимого для того, чтобы ответить на вопрос. Например, испытуемый отвечал, что это зависит от конкретного человека;

0.5 балла — за каждое уточнение ответа. Уточнением могли выступать дополнительные прилагательные, фразы, объясняющие основной ответ;

1 балл — за неполный ответ. Например, ответ, указывающий на состояние, но не описывающий его (депрессия, напряжение и т. п.). Также

1 балл назначался за абстрактный ответ (мимика, движения, взгляд и т. п.);

2 балла — за полный ответ, называющий и описывающий чувства и эмоции.

Целостность (смысловая связность ответа) оценивалась следующим образом:

0 баллов — за перечисление отдельных слов;

1 балл — за ответы-словосочетания;

3 балла — за ответы-предложения.

7 баллов — за сложные предложения, состоящие из двух простых.

Если ответ представлял собой единый текст (смысловой отрывок), то он оценивался по тем предложениям, которые в него входили, дополнительно начислялись баллы за смысловую связь между предложениями.

Баллы по всем трем критериям были переведены в стандартную шкалу стенов. Полученное распределение тестовых баллов показало соответствие закону нормального распределения.

Поскольку была обнаружена высокая корреляция между оценками параметров беглости и детальности ответов ( $r=0.94$ ), то в дальнейшем мы можем использовать только критерии беглости и целостности, различающиеся, на наш взгляд, ориентацией на различные мыслительные операции: анализ и синтез.

На основании оценок испытуемых были выделены группы сложных и простых вопросов, которые оказались представленными в одинаковой пропорции во всех трех блоках методики. При сравнении ответов на простые и сложные вопросы с помощью

критерия Манна–Уитни было обнаружено, что при переходе от простых вопросов к сложным значимо уменьшаются показатели по критерию беглость, т. е. испытуемые дают меньше ответов (среднее значение 3.49 — для простых вопросов, 1.77 — для сложных вопросов, различия значимы при  $p < 0.01$ ). В то время как при переходе от сложных вопросов к простым значимо возрастают показатели по критерию целостность, т. е. ответы испытуемых становятся синтаксически более сложными (среднее значение 3.12 — для простых вопросов, 7.65 — для сложных вопросов, различия значимы при  $p < 0.01$ ). Для простых вопросов характерна значимо более высокая беглость и значимо более низкая целостность ответов, чем для сложных вопросов. Таким образом, чем проще вопрос, тем однозначнее ответы на него, а следовательно, однозначнее понимание самого вопроса. Этот факт позволяет нам в дальнейшем при подборе вопросов исходить не из формулировки вопроса и не из типа ситуации, а из степени однозначности самого вопроса.

Дальнейшее сравнение результатов внутри выборки осуществлялось также с помощью критерия Манна–Уитни. Было выявлено отсутствие значимых различий в уровне

эмоционального интеллекта у студентов-психологов и студентов-программистов (среднее значение 5.76 — для студентов-психологов, 5.34 — для студентов-программистов, различия незначимы). При сравнении групп, разделенных по половой принадлежности, уровень эмоционального интеллекта оказался выше у девушек, чем у юношей (среднее значение 6.44 — для девушек, 4.71 — для юношей, различия значимы при  $p < 0.01$ ). Данные факты вновь возвращают нас к необходимости уточнения теоретического понимания конструкта «эмоциональный интеллект», так как, с одной стороны, совпадают с ним (существует гендерная специфика эмоционального интеллекта), с другой, в чем-то противоречат (отсутствие профессиональной спецификации эмоционального интеллекта).

Таким образом, данные теоретического анализа и проведенного пилотажного исследования приводят нас к необходимости дальнейшего методологического совершенствования диагностического подхода, а также к необходимости дальнейшего уточнения теоретического понимания такого сложного и неоднозначного конструкта, как эмоциональный интеллект.

## Литература

- Анастаси А., Урбина С.* Психологическое тестирование. СПб.: Питер, 2001.
- Андреева И.Н.* Эмоциональный интеллект: непонимание, приводящее к «исчезновению»? // Психологический журнал. Минск, 2006. № 1. С. 28–32.
- Дэвис М.* Проверьте свой EQ. Test your EQ. Умны ли вы эмоционально? М.: РИПОЛ классик, 2006.
- Кравченко Ю.Е.* Когнитивное опосредование в процессе становления высших форм эмоций: Автореф. ... дис. канд. психол. наук. М., 2004.
- Люсин Д.В.* Современные представления об эмоциональном интеллекте // Социальный интеллект: теория, измерение, исследования / Под ред. Д.В. Люсина, Д.В. Ушакова. М.: Изд-во ИП РАН, 2004.
- Люсин Д.В.* Эмпирический анализ категоризации эмоций // Вопросы психологии. 1999. № 2. С. 50–60.
- Люсин Д.В., Марютина О.О., Степанова А.С.* Структура эмоционального интеллекта и связь его компонентов с индивидуальными особенностями: эмпирический анализ // Социальный интеллект: теория, измерение, исследования / Под ред. Д.В. Люсина, Д.В. Ушакова. М.: Изд-во ИП РАН, 2004.
- Робертс Р.Д., Мэттьюс Дж., Зайднер М., Люсин Д.В.* Эмоциональный интеллект: проблемы теории, измерения и применения на практике // Психология: Журнал Высшей школы экономики. 2004. Т. 1, № 4. С. 3–24.
- Савенков А.И.* Эмоциональный и социальный интеллект как предикторы жизненного успеха // Вестник практической психологии образования. 2006. № 1 (6). С. 30–39.
- Садокова А.В., Воронкина П.М.* Методика исследования эмоционального интеллекта подростков // Психологическая диагностика. 2006. № 3. С. 68–83.

**Матвеева Лариса Геннадьевна, Южно-Уральский государственный университет, кандидат психологических наук**

Контакты: larissamatveeva@mail.ru

**Горшенин Дмитрий Владимирович, Южно-Уральский государственный университет**

### Образец методики диагностики ЭИ с вариантами ответов

#### *Внутриличностный эмоциональный интеллект (примеры субтестов)*

##### **Субтест 1. Понимание проявлений своих эмоциональных переживаний**

Испытуемому необходимо определить эмоциональные переживания, описанные через определенные поведенческие проявления.

*Например:* Вы бросаете ручку и рвете написанный текст.

*Правильный ответ:* Раздражение.

##### **Субтест 2. Взаимодействие с эмоциональными переживаниями**

Испытуемому необходимо определить, что нужно сделать, чтобы снизить интенсивность эмоционального переживания.

*Например:* Вы в ярости настолько, что не контролируете себя.

*Правильный ответ:* Сдержаться, отойти от ситуации на несколько минут.

##### **Субтест 3. Индукция эмоционального переживания**

Испытуемому необходимо определить, как вызвать в себе эмоциональное переживание при условии, что изначально он находится в спокойном состоянии.

*Например:* Радость.

*Правильный ответ:* Посмотреть любимую комедию.

#### *Межличностный эмоциональный интеллект (примеры субтестов)*

##### **Субтест 4. Понимание межличностного проявления эмоционального переживания**

Испытуемый должен определить, что испытывает человек, который совершает какие-либо действия по отношению к нему.

*Например:* Что испытывает человек, который вас обнимает?

*Правильный ответ:* Нежность (симпатию).

##### **Субтест 5. Взаимодействие с эмоциональными переживаниями в МЛ контексте**

Испытуемому необходимо определить, что нужно сделать, чтобы снизить интенсивность эмоционального переживания у другого человека.

*Например:* Если на вас кричит начальник.

*Правильный ответ:* Молча выслушать.

##### **Субтест 6. Индукция эмоционального переживания у человека**

Испытуемому необходимо определить, что нужно сделать, чтобы вызвать определенное эмоциональное переживание у другого человека, если он изначально находится в спокойном состоянии.

*Например:* Как вызывать эмоцию радости у близкого человека?

*Правильный ответ:* Достаточно поделиться веселой историей.

Приложение 2

1. Какую эмоцию чаще всего переживает человек, если... (бросает ручку и рвет написанный текст)?
2. Как чаще всего проявляется эмоция в телесном выражении?
3. Каким чаще всего бывает состояние человека после эмоции?
4. Что может испытывать человек, который... (обнимает кого-то)?
5. Что необходимо сделать, чтобы снизить интенсивность эмоции?
6. Как можно вызвать эмоцию при условии, что изначально человек находится в спокойном состоянии? (радости у близкого человека)
7. Как можно продлить переживание эмоции?
8. Что может испытывать человек, если другой проявляет ... (раздражение)?
9. Какая эмоция у человека, если он описывает свое состояние как... (в тонусе)?
10. Что необходимо сделать, чтобы снизить переживание эмоции... (у начальника, кричащего на подчиненного)?
11. Как можно продлить эмоцию у человека? (интерес)
12. Какую наиболее вероятную, на ваш взгляд, эмоцию испытывает человек? (Человек бежит, улыбается, кричит и размахивает руками.)
13. Какая эмоция возникнет после произошедшего? (Человек идет мимо лампочки, раздастся хлопок...)
14. Какие из предложенных эмоций определить у человека легче/труднее всего?
15. Как использовать эмоции для повышения эффективности... (учебной деятельности)?
16. Как можно контролировать проявления... (ярости)?
17. По каким признакам можно определить, какая эмоция преобладает у человека... (в ситуации поездки на отдых)?
18. Какая из предложенных эмоций имеет наиболее схожие проявления у людей?
19. Что облегчает/осложняет восприятие эмоций людей... (в ситуации конфликта между соседями)?
20. Какие эмоции можно использовать для повышения эффективности... (деятельности, связанной с общением с людьми)?
21. Что послужило причиной эмоции в ситуации, когда ... (люди кричат на кого-либо)?

Приложение 3

**Блок № 1**

1. Что может испытывать человек, которому все надоело в жизни?
2. Как может проявляться растерянность у человека, не знающего, какую работу выбрать?
3. Как можно вселить веру в человека, не знающего, для чего жить?
4. Как можно продлить заинтересованность в жизни у человека, выходящего на пенсию?
5. Как можно уменьшить отчаяние человека, который понял, что прожил жизнь зря?

6. Какие эмоции и как могут способствовать принятию человеком решения?

**Блок № 2**

1. Что может испытывать ребенок, который пишет что-то на бумаге, неожиданно бросает ручку и рвет написанный текст?

2. Как может проявляться радость у ребенка во время выступления клоуна в цирке?

3. Как можно вызвать любопытство у ребенка дошкольного возраста, играющего в игрушки?

4. Как можно продлить интерес у ребенка к выполнению заданий по математике?

5. Как можно уменьшить гнев ребенка на то, что ему уделяют мало внимания?

6. Какие эмоции и как могут способствовать улучшению взаимопонимания с ребенком?

**Блок № 3**

1. Что может испытывать человек, от которого требуют отчитаться за работу, которую он не выполнил?

2. Как может проявляться раздражение у человека, поссорившегося в магазине с продавцом?

3. Как можно вызвать удивление у много знающего, сообразительного человека, если он находится в спокойном состоянии?

4. Как можно продлить уверенность в себе у человека, который наконец завел личные отношения?

5. Как можно уменьшить раздражение начальника, ругающего подчиненного, который не выполнил задание?

6. Какие эмоции и как могут способствовать решению проблем с друзьями?

---

## *Обзоры и рецензии*

---

### **Что такое одаренность: выявление и развитие одаренных детей. Классические тексты / Под ред. А.М. Матюшкина**

В 2006 г. вышла книга «Что такое одаренность: выявление и развитие одаренных детей. Классические тексты» под редакцией одного из ведущих специалистов в области психологии одаренности — Алексея Михайловича Матюшкина (1927–2004). В книге собраны оригинальные тексты известных исследователей одаренности начала XX в. Представлен авторский взгляд на проблему одаренности и самого Алексея Михайловича, которому в декабре 2007 г. исполнилось бы 80 лет. В разработке своей концепции творческой одаренности А.М. Матюшкин считал важным обращение к классическим работам отечественных и зарубежных исследователей, незаслуженно забытых в советской психологии. Именно эти редкие тексты, многие из которых должны были быть уничтожены после постановления 1936 г. о запрете педологии, но чудом сохранившиеся, и вошли в книгу.

Вопросы психологии творчества интенсивно изучались в исследованиях многих российских психологов конца XX в., но работы А.М. Матюшкина явно выделяются из этого ряда. Он первым возродил обсуждение

проблем генотипической обусловленности творческой активности личности, и одной из основных его заслуг, безусловно, стало возрождение проблематики одаренности в отечественной психологии. Он был в ряду тех, кто решился пойти вразрез с доминировавшей на протяжении многих десятилетий официальной точкой зрения, согласно которой социальная детерминированность творческого развития является единственно достойным обсуждения путем становления интеллекта и креативности личности.

Современному читателю уже не просто оценить степень смелости и научной честности, которая была необходима для этого. Противостоять пафосным утверждениям о «безграничных» возможностях образования в плане развития интеллекта и креативности, открыто выступать против иллюзии о беспредельных возможностях всеобщего «творческого» обучения было весьма непросто.

Творческая одаренность в концепции А.М. Матюшкина представляет собой комплекс интеллектуальных, творческих и мотивационных факторов. Рассматривая одаренность как

общую предпосылку творческого развития и становления творческой личности, А.М. Матюшкин выделяет пять ее структурных компонентов:

- 1) доминирующая роль познавательной мотивации;
- 2) исследовательская, творческая активность, выражающаяся в обнаружении нового, в постановке и решении проблем;
- 3) возможности достижения оригинальных решений;
- 4) возможности прогнозирования и предвосхищения;
- 5) способность к созданию идеальных эталонов, обеспечивающих высокие эстетические, нравственные, интеллектуальные оценки.

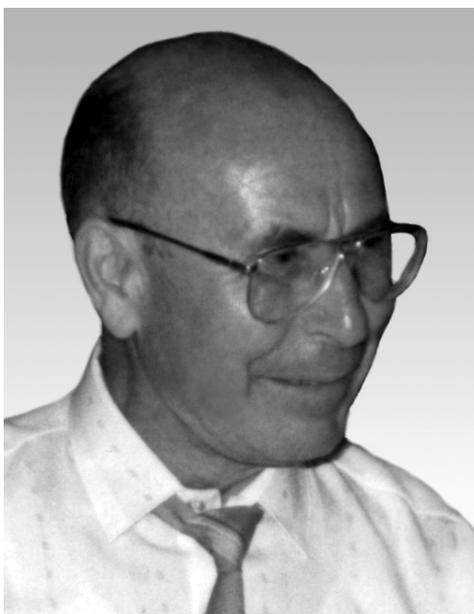
Эта модель получила известность в нашей стране в конце 1980-х — начале 1990-х годов. Широкая популярность концепции творческой одаренности А.М. Матюшкина в значительной мере объясняется высокой востребованностью знаний об одаренности в тот период. Однако возникли и проблемные вопросы по отношению к концепции, один из которых, например, касается полноты указанных пяти критериев (компонентов) творческой одаренности. Несмотря на дискуссионность, следует отметить, что такой подход в психологии одаренности возможен. Выявление особенностей, характеризующих одаренных и творческих людей, основанное на эмпирических наблюдениях и интуиции авторов, несмотря на уязвимость, дает множество подсказок и теоретикам, и практикам, служит исходным материалом для дальнейших научных изысканий.

Интерес психологов и педагогов к психологии одаренности в данный

период времени необычайно возрос. Произошло это во многом благодаря активной подвижнической деятельности самого А.М. Матюшкина. Будучи директором НИИ психологии АПН СССР, А.М. Матюшкин впервые после долгого перерыва, вызванного известными запретами на изучение проблематики одаренности, провел ряд научных семинаров с приглашением ведущих специалистов в области психологии одаренности из разных стран мира: Дороти Сиск, Сандра Кейплан, Гарри Пассов (США); Курт Хеллер (Германия) и др. Эта работа дала мощный импульс возрождению интереса исследователей и практиков к психологии одаренности и обучению одаренных детей.

Под научным руководством А.М. Матюшкина была разработана первая государственная программа, ориентированная на развитие одаренности в образовании. Ее принятие Министерством образования СССР в 1989 г. стало важным шагом на пути окончательной реабилитации проблемы одаренности в отечественной психологии и образовательной практике.

В рамках этой программы при непосредственном участии А.М. Матюшкина делегации, состоящие из сотен специалистов в области психологии одаренности и обучения одаренных детей (ученых, учителей, практических психологов) из разных стран мира (Австралия, Германия, Канада, США), посетили Москву и ряд городов Советского Союза: Архангельск, Новосибирск и др. Лекции, семинары, мастер-классы, проведенные в рамках этих встреч, оказали неоценимую методическую



*А.М. Матюшкин*

помощь и исследователям, и практикам. Правда, в начале 1990-х годов с ликвидацией Советского Союза научно-практическая программа «Одаренные дети» была предана забвению. Возродилась эта работа через несколько лет, уже в рамках подпрограммы «Одаренные дети» принятой в начале 1990-х годов государственной программы «Дети России».

Важнейшим результатом научной и исследовательской деятельности А.М. Матюшкина в области одаренности можно считать возникновение в нашей стране практико-ориентированного направления выявления и развития одаренных детей в дошкольном и школьном возрастах. В Москве и других городах России создавалась сеть образовательных учреждений, в которых под руководством Алексея Михайловича и его учеников развернулась широкомасштабная опытно-

экспериментальная работа. Многие из этих учреждений-пионеров стали впоследствии известными центрами по работе с одаренными детьми. Так, например, московская школа-лаборатория № 1624 «Созвездие», известная в России своей инновационной системой работы с детьми с высокой общей одаренностью, выросла из экспериментальных классов, в создании которых Алексей Михайлович принимал самое непосредственное участие. В основе этой системы творческого междисциплинарного обучения лежит концепция творческой одаренности, предложенная А.М. Матюшкиным и активно развиваемая его учениками — сотрудниками лаборатории психологии одаренности Психологического института РАО.

Принимая большое участие в создании и работе школ и детских садов инновационного типа, Алексей Михайлович придавал большое значение психологическому просвещению и повышению квалификации педагогических кадров. И так как он считал, что эталоном человека нужно считать человека творческого, то и творческому началу в деятельности учителя придавал первостепенное значение. Одаренная, т. е. творческая, личность может быть воспитана только творческим человеком. Может быть, поэтому Алексей Михайлович не жалел времени на общение как с одаренными детьми, так и педагогическими коллективами, работающими с ними. Его способность видеть проблему, заглянуть в завтрашний день школы, чувство юмора и понимание тех трудностей, которые стояли и будут стоять перед педагогами и учеными, развивающими теорию и практику работы с одаренными

детьми, помогли многим творческим коллективам определить собственное направление исследований, преодолеть трудности и создать оригинальные модели работы с одаренными детьми.

***Савенков Александр Ильич*** — профессор Московского педагогического государственного университета, доктор психологических наук

Контакты: [asavenkov@bk.ru](mailto:asavenkov@bk.ru)

***Щебланова Елена Игоревна*** — заведующая лабораторией ПИ РАО, доктор психологических наук

***Шумакова Наталья Борисовна*** — ведущий научный сотрудник ПИ РАО, доктор психологических наук

## SUMMARY OF THE ISSUE

***Special Theme of the Issue.  
Psychology – with or without Religion? Continuation of the Discussion***

**V.M. Rozin. Polemics**

The author investigates the point of view of Andrei Lorgus who draws an analogy between the «soul and psyche» relationship and the «mathematics and physics» relationship. The question is posed whether the category of soul can be seen as intellectual scaffold which anticipates formation of mathematics or is it a mathematical construction itself. St. Augustine's review of mathematics formation and conception of soul analysis allows doubting the Lorgus' analogy. The arguments of Vladimir Slobodchikov are discussed, and the author considers them to be very weak.

The author draws a conclusion that psychology and religion, as disciplines of thought and the discourses, are independent and that they are bound together by the unity of human experience. The experience of Christian life and salvation may become (and constantly becomes) a matter both of theology and psychology. Since psychology and religion as social institutes are independent, they should not compete in the educational domain, either. Although, it becomes a different matter when the church or the science begin to have pretensions to the whole humanity, the whole power.

**V.I. Slobodchikov. Tolerance to Intolerance**

During Soviet times the humanities either served a ruling ideology and considered it a basis of their scientific cha-

racter, or were founded on methodological principles and categories of natural sciences. The time has come to get free of occupation of scientific thought by materialism, «the omnipotent and the only true doctrine», on the basis of interested and responsible immersion into the content of reflections of authoritative home researchers and philosophers.

According to St. Paul's explanation, the faith is realization of the expected and assurance in the invisible (Hebr. 11.1). The universe of psychological knowledge must include altogether the strictly scientific, unscientific and even parascientific knowledge.

**A.V. Lorgus. The Answer to the Opponents**

What are the criteria for recognition of one or another scientific direction as being scientific or unscientific? Does anybody possess a right to bring in a scientific verdict? The reality is that the Christian psychology exists. Somebody may take it as premature but de facto the Christian psychology has become a territory where a great number of specialists work, and not recognizing it is «a Caesar's thing».

**M.Yu. Kondratiev. Finishing the Conversation but not Putting an End to It**

An article is shaped in the logic of authors' answers to the speeches of A.V. Lorgus, V.I. Slobodchikov and V.N. Rozin which were given within a framework of the discussion «Psychology – with or without religion?» The author insists that the mixture of con-

ceptions of «soul» and «spirituality» by Christianity-oriented psychologists is unacceptable, as well as taking the «reconciling and anodyne» position of a professional philosopher in the polemics about the subject of psychology. Unwillingness of participants of the discussion to seriously talk about the issues concerning quite aggressive attempts of the church to force its way through the modern secular Russian educational sphere is also emphasized.

**V.M. Allakhverdov. Faith in Psychology as a Science**

The materials of the discussion about the relationship between religion and psychology are being considered. It is stated that psychology can be scientific and ecclesiastic. However the dialogue between these two psychologies is hardly possible because their statements are grounded differently: the scientific psychology is substantiated by experience and logic, the ecclesiastical one – by the authority of the Holy Writ and church hierarchs. Moreover, many of the discussed issues arose due to the simple fact that the level of scientific psychology development is not high.

**A.A. Gostev. About the Problems of Religiously-Oriented Psychological Knowledge Formation**

The article observes some of the important problems of formation of the system of psychological knowledge which is oriented towards the «Holly Paternal» Orthodox Christian Tradition. It is emphasized that such form of psychic reality description is equal in rights to the systems of description which exist in the academic psychological science. Reader's attention is drawn to those aspects of study of psyche and internal

world of a person which are not present in academic psychology but are revealed within Orthodox Christian anthropological and psychological tradition. First of all the matter concerns the sphere of studying of mystic religious experience, manifestations of human spirituality, nature and functioning of moral principles of the man, process of understanding of the highest spiritual senses of existence.

**T. DeCicco. Finding Your «Self» in Psychology, Spirituality and Religion**

Writers, researchers and theorists have long searched for models and theories to explain the belief in something beyond the self to something greater (God, creator, higher power). This paper discusses the concepts of religion, spirituality and the self and how these approaches attempt to encompass all spiritual and religious beliefs for all people. Finally, the concept of self construal is discussed and, how this framework in itself, can include all religious and spiritual beliefs for all traditions and, all people.

**G.V. Ivanchenko «Christian Beneficial Psychology»: in a way pro Religious and in a way pro Psychological**

Why not the religious (poly-confessional) but just the Christian psychology should be developed? Why non-religious spirituality is impossible? The author considers that «Christianity-oriented psychology» failed to give a convincing answer to these questions and to suggest its heuristic interpretation of psychological categories.

**D.A. Leontiev. Render unto Caesar**

An article separates the meaning of faith as the most significant psychic phenomena, religion as a cultural form

of «spiritual navigation» (V.M. Rozin) and church as a social institution. The psychological distinction between the «external» declarative and the deep «internal» religiousness is emphasized, as well as the importance of psychology in assessing the degree of authenticity of religious orientations.

**V.A. Ponomarenko. With a Faith in Human Sciences**

Church as an institution of religion is unable to cope with «unspiritualness» even with an excellent understanding of the social and economic reasons of this phenomenon. This problem cannot be solved without consolidation of efforts of science, education and ethics. Religion and science have their parallel, but leading to the common aim. The line of demarcation between religion and psychology should not be importunately drawn.

**V.P. Serkin. The Influence of Religious and Esoteric Doctrines on The Development of Psychology**

It is the author's opinion that the differentiation of scientific and religious doctrines lies in the ways they answer the question about the determinants of human activity. Theologians' works, multitudes of ethic principles, complex models and principles of analysis stated in religious and esoteric doctrines are taken as the positive influence factors. Religious doctrines' aspiration for monopolization of rights of the knowledge about the sense of human life and about the basis of the ethic rules are taken as the negative influence factors.

**A.I. Sosland. Religion as a Space of Pleasure Production**

An article offers a new view on religious discourse reception. It is viewed

from the standpoint of «new hedonistic logic» which is elaborated by the author in a framework of «attractive-analysis» project. The key concepts of this approach such as «hedonistic and trans-gradient narrative» and «cis-trans» are discussed. Some particular narrative situations where the connection of the religious and the hedonistic is distinctly observed are investigated in the light of the given concepts.

**D.V. Sochivko. Pretended Non-religiousness or Neo-heathenism**

The article observes the issues of modern spiritual and religious foundations of home psychology and, in the first place, its psychic correction and psychodiagnostics directions. The conclusion is drawn about the lack of «Christianization» of psychological science. Neo-heathen spiritual roots of some of these modern inquiry psychodiagnostics and psychic correction influences based on the latter are traced.

**V.F. Spiridonov. Dangerous Liaisons or Usless Precautions**

Different lines of contraposition of research (theoretical and experimental) and Christian psychology are analyzed in the article. The author proves the principal incompatibility of the thinking modes underlying these disciplines and expresses pessimistic prognoses of the lot of research psychology in this country in the future.

**H. Friedman. Self-Expansiveness as a Psychological Construct for Understanding and Researching Religious Phenomena without Reliance on Religious Notions**

Self-concept is typically seen as individualistic or social-relational; so-

metimes it is viewed as biological, ecological, or temporal. These constitute differing vantages that lack conceptual integration. The construct of self-expansiveness provides a way for self-concept to be seen as expanding from a narrow individualistic identification to larger biological, ecological, social, and temporal identifications—and even to very expansive transpersonal identifications. It is presented as an integrating framework useful for holistically understanding the self-concept in a way devoid of reliance on religious concepts, yet capable of addressing many religious concerns. In addition, empirical research on this construct is reviewed.

**V.M. Rozin. One More Time about the Possibility of the Orthodox «Holly Paternal» Psychology**

The author agrees with many theses in the A. Gostev's speech and with the conclusion which finishes the article of the latter: «If psychology wants to be a science which is adequate to its name, it should not only acknowledge the «God's made» status of the human soul and its metaphysical relation with the universe but also to compare itself with the present spiritual and moral condition of people». But the author notes that, again, we are offered the universal and the only correct interpretation of man, the Christian and «Holly Paternal» interpretation this time, as if our culture were homogenous and there were no different cultures and subcultures within, different types of socialization of man, different types of people and psyche. Contrary to anthropological approach of Gostev another approach emerges which proceeds from notions of transitivity of our time, «fluid

sociality», plurality of ways of human development and types of modern personality.

**M.Yu. Kondratiev. Finally, Putting an End to the Discussion...**

An article presents author's laconic reaction to remarks of some psychologists who joined the discussion during its second stage. At that the expressed judgments about the positions of new debaters bear not so much an evaluative character but rather a sorted one which allows to differentiate the most typical views on the problem of comparison of scientific and religious knowledge. Rather wide range of debaters' opinions allows concluding that substantially the discussion has been realized.

*Work in Progress*

**A.N. Veraxa. Symbolic and Sign Mediation in Cognitive Activity**

In the article the problem of sign and symbolic forms of mediation is posed as well as the problem of symbolic and other forms of imagery reflection. The issues of functions of symbolic mediation and symbolic and sign mediation sequence of appearance during ontogeny are discussed. The conditions of emergence of symbolic mediation are viewed.

**E.V. Koneva. Determinants and Criteria of Social Adaptation of Schoolchildren with Special Educational Needs**

The paper is devoted to the results of studying some indices of socio-psychological adaptation of children with special educational needs. Problem situations (difficulties) which occur in communication with peers and

adults, the circle of child's contacts, and relationships with classmates were taken as such indices.

**D.V. Lusin. The Strategies of Information Processing During Emotion Recognition**

The analysis of top-down and bottom-up processes of information processing during emotion recognition was carried out. The empirical part of the work is devoted to summarizing the results of three studies which focused on the strategies of information processing used during emotion recognition. Two types of such strategies are stably distinguished. They are relevant to rational and intuitive modes of social cognition. The correlations of the strategies with the other individual characteristics are revealed.

**L.G. Matveeva, D.V. Gorshenin. The Experience of Emotional Intelligence Measure Elaboration**

The concept of «emotional intelligence» is one of the most discussed in modern psychology. Emotional intelligence tests are published in scientific and popular literature but it is not always obvious whether they measure namely intelligence or, however, a defi-

nite set of personality traits. The authors have made an attempt to create a measure for diagnostics of emotional intelligence as an ability to solve divergent and specific tasks which are concerned with emotions. As a result of several stages of experts' evaluation a set of questions has been formed which were approved in a pilot study which revealed the existence of gender specificity and no professional specificity of emotional intelligence.

Two groups of schoolchildren were compared with respect to the mentioned indices: the first of which studied according to a profound curriculum in some subjects and the other one studied according to the general curriculum. The differences between the two groups were obtained in respect to all of the mentioned phenomena. Part of them is evidence to a better socio-psychological adaptation of schoolchildren from specialized classes whereas the other differences stand for a higher level of adaptation of children with special educational needs who study in usual classes. The obtained results allow formulating practical recommendations on how to increase the level of socio-psychological adaptation of children with special educational needs.

## Указатель статей, опубликованных в журнале «Психология. Журнал Высшей школы экономики» в 2007 г.

### *Философско-методологические проблемы*

- Александров Ю.И., Александрова Н.Л. Субъективный опыт и культура.  
Структура и динамика ..... №1, 3–46  
Барабанщиков В.А. Контуры онтологической концепции восприятия ..... №3, 4–26  
Мазилев В.А. Методология психологической науки: проблемы  
и перспективы ..... № 2, 3–21

### *Теоретико-эмпирические исследования*

- Батуев А.С., Соколова Л.В., Станкевич Л.Н. Психофизиология матери  
и ребенка: итоги и перспективы ..... №3, 27–43  
Князев Г.Г. Экстраверсия, психотизм и чувствительность к награде:  
нейрофизиологические основы двух личностных конструктов ..... № 1, 47–78  
Марютина Т.М. Промежуточные фенотипы интеллекта в контексте  
генетической психофизиологии ..... № 2, 22–47

### *Размышления о психологии*

- Климов Е.А. Не пора ли задуматься о «деспотизме языка» в психологии? ... № 2, 48–55

### *Специальные темы выпусков:*

#### *Информация и творчество, № 1, с. 79–141*

- Голицын Г.А. Из научного наследия ..... № 1, 84–94  
Кошкин В.М. Творчество. Любовь. Вероятность успеха ..... № 1, 120–141  
Мартиндейл К. Эволюция и конец искусства как гегелианская трагедия ... № 1, 111–119  
Петров В.М. Вступительное слово ..... № 1, 79–83  
Петров В.М. Информационная парадигма в науках о человеке ..... № 1, 95–110

#### *Психология — с религией или без нее? № 2, с. 56–97*

- Кондратьев М.Ю. Психология и религия: параллельные  
проблемно-предметные плоскости ..... № 2, 65–73  
Лоргус А. Психология — с религией или без нее? ..... № 2, 58–64  
Розин В.М. Психология и христианство: автономия, объединение  
или коммуникация? ..... № 2, 74–89  
Слободчиков В.И. Христианская психология в системе  
психологического знания ..... № 2, 90–97

#### *Факультету психологии ГУ ВШЭ пять лет, № 3, с. 44–126*

- Болотова А.К., Бекренев В.Д. Время и личность. Временные  
измерения феноменов личности ..... №3, 61–78  
Зинченко В.П. Плавильный тигль Вильгельма Гумбольдта и внутренняя  
форма слова Густава Шпета в контексте проблемы творчества ..... №3, 79–97  
Интервью декана факультета психологии ГУ ВШЭ А.К. Болотовой ..... №3, 54–60  
Подъяков А.Н. Альтер-альтруизм ..... №3, 98–107  
Семенов И.Н. Развитие проблематики психологии рефлексии и  
ее изучение на психологическом факультете Высшей школы экономики ... №3, 108–126  
Шадриков В.Д. У истоков факультета ..... №3, 44–53

#### *Психология — с религией или без нее? Продолжение дискуссии, № 4, с. 3–123*

- Аллахвердов В.М. Вера в психологию как науку ..... № 4, 25–34  
Гостев А.А. О проблемах становления религиозно ориентированного  
психологического знания ..... № 4, 35–45  
Де Чикко Т. Найти Я в психологии, духовности и религии ..... № 4, 46–52  
Иванченко Г.В. «Христианская благодатная психология»: как бы  
с религией и как бы с психологией ..... № 4, 53–57

<b>Кондратьев М.Ю.</b> Завершая разговор, но не ставя точку .....	№ 4, 20–24
<b>Кондратьев М.Ю.</b> Наконец, ставя точку... в дискуссии .....	№ 4, 121–123
<b>Леонтьев Д.А.</b> Кесарю — кесарево .....	№ 4, 58–63
<b>Лоргус А.В.</b> Ответ оппонентам .....	№ 4, 18–19
<b>Пономаренко В.А.</b> С верой в науки о человеке .....	№ 4, 64–74
<b>Розин В.М.</b> Еще раз о возможности православной, святоотеческой психологии .....	№ 4, 113–120
<b>Розин В.М.</b> Полемика .....	№ 4, 6–12
<b>Серкин В.П.</b> Влияние религиозных и эзотерических учений на развитие психологии .....	№ 4, 75–79
<b>Слободчиков В.И.</b> Толерантность к нетерпимости .....	№ 4, 13–17
<b>Сосланд А.И.</b> Религия, пространство производства удовольствия .....	№ 4, 80–89
<b>Сочивко Д.В.</b> Мнимая безрелигиозность или неоязычество .....	№ 4, 90–95
<b>Спиридонов В.Ф.</b> Опасные связи, или Тщетная предосторожность .....	№ 4, 96–100
<b>Фридман Х.</b> Расширение Я как психологический конструкт для исследования религиозных феноменов без опоры на религиозные представления .....	№ 4, 101–112

#### ***Психодиагностика***

<b>Науменко А.С.</b> Влияние формы тестовых интерпретаций на принятие решений специалистами по подбору персонала .....	№ 3, 127–140
---	--------------

#### ***Календарь памятных психологических дат***

<b>Ждан А.Н.</b> Календарь памятных психологических дат: 2007 .....	№ 3, 141–148
---	--------------

#### ***Короткие сообщения***

<b>Богомолова М.В., Тихомирова Т.Н.</b> Влияние обогащенной образовательной среды на интеллектуальное и креативное развитие детей старшего дошкольного возраста .....	№ 3, 149–157
<b>Веракса А.Н.</b> Символическое и знаковое опосредствование в познавательной деятельности .....	№ 4, 124–131
<b>Гулевич О.А.</b> Влияние соблюдения/нарушения норм справедливости на самооценку человека .....	№ 2, 98–104
<b>Конева Е.В.</b> Детерминанты и критерии социальной адаптации школьников с особыми образовательными потребностями .....	№ 4, 132–139
<b>Люсин Д.В.</b> Стратегии переработки информации при распознавании эмоций .....	№ 4, 140–148
<b>Матвеева Л.Г., Горшенин Д.В.</b> Опыт разработки методики диагностики эмоционального интеллекта .....	№ 4, 149–150
<b>Преображенская А.О.</b> Реализация позиции субъекта в автобиографическом нарративе .....	№ 1, 142–150
<b>Углова Е.А.</b> Роль психологических характеристик в оптимизации субъективного экономического благополучия .....	№ 2, 105–113
<b>Чебраков Ю.В.</b> Исследование задач о рекуррентных последовательностях, входящих в состав психологических тестов .....	№ 3, 158–164
<b>Штроо В.А.</b> Защитные механизмы групповой динамики в организационном контексте .....	№ 1, 151–157

#### ***Обзоры и рецензии***

<b>Петренко В.Ф.</b> Основы психосемантики. <i>Рецензия А.М. Улановского</i> .....	№ 2, 114–122
Что такое одаренность: выявление и развитие одаренных детей. Классические тексты / Под ред. А.М. Матюшкина. <i>Рецензия А.И. Савенкова, Е.И. Щеплановой, Н.Б. Шумаковой</i> .....	
	№ 4, 161–164
<b>Яголковский С.Р.</b> Инновационность как предмет психологического исследования (Обзор англоязычной литературы) .....	№ 2, 123–133

#### ***Научная жизнь***

<b>Барабанчиков В.А., Головина Е.В.</b> Российская психофизика на пути к интеграции .....	№ 1, 158–165
--	--------------

Правила подачи статей и подписки можно найти на сайте журнала:  
[http://new.hse.ru/sites/psychology\\_magazine/default.aspx](http://new.hse.ru/sites/psychology_magazine/default.aspx)