

ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА СОВРЕМЕННОЙ ПСИХОЛОГИИ: СОПРЯЖЕНИЕ НАУКИ И РЕЛИГИИ

Т.П. ВОЙТЕНКО

Работа представляет собой попытку осмысления методологических проблем психологической науки в контексте современных тенденций развития научного знания. Решение этих проблем имеет фундаментальное значение для всей психологической практики. Постнеклассическая наука вывела на передний план вопрос о ценностных основаниях научной деятельности, о необходимости их учета и контроля; вопрос имеет предельную остроту и требует не только конкретных решений со стороны нормативной методологии, но и обсуждения в дискриптивном формате. Оба аспекта данного вопроса рассматриваются в первой части статьи. По мнению автора, контроль ценностных оснований научной деятельности должен представлять собой их экспликацию; в психологии экспликация ценностных оснований видится в форме антропологической модели, выступающей системным основанием всей последующей работы (определения принципов, методического инструментария, базовых понятий и т.д.). Авторский вариант построения такой модели представлен во второй части статьи. Антропологическая модель раскрывает христианские ценности: сопряжение науки и религии видится автору ключевой задачей современного этапа развития психологии.

Ключевые слова: методология психологии, ценностные основания, антропологическая модель.

Ценностный контекст исследования как определяющий момент научного знания

Современная психология, как и все другие научные дисциплины, в настоящее время выбирает ориентиры на постнеклассический научный идеал.

Методологическая рефлексия динамики научного познания на протяжении XVII—XX столетий показывает, что его эволюция — от

классической парадигмы к неклассической, а затем к постнеклассической — по сути, задавалась представлениями об *ограниченности* возможностей науки.

Основным требованием классической науки, просуществовавшей с середины XVII и до конца XIX веков, являлось владение нормами применения научных методов. Научный метод (прежде всего — эксперимент) виделся инструментом, позволяющим получать истинное, объективное знание об изучаемых явлениях.

В конце XIX столетия обнаружилось, что любой научный метод имеет ограничения, что результаты научного познания содержат знания лишь о тех свойствах реальности, которые оказались проявленными в ходе познавательного взаимодействия. Представление о невозможности абстрагирования результата познания от методов и процедур его получения легло в основу неклассического идеала научности и вывело — в качестве новой нормы научного мышления — *требование описания метода* (посредством которого были получены те или иные результаты).

В последней трети XX столетия стало приходить понимание, что результаты научного познания зависят не только от методического инструментария, но и от аксиологического фактора — ценностно-смысловых установок ученого. Представление о «ценностно-нейтральном» исследовании ушло в прошлое. Постнеклассическая наука подняла вопрос о необходимости учета не только средств и процедур получения научных результатов, но и *ценностно-смыслового контекста исследования*.

Определяющую роль в открытии значения аксиологического момента научного исследования сыграл переход к изучению сложных системных явлений, характеризующихся открытостью и саморазвитием. Взаимодействие исследователя с такими системами не может быть чем-то внешним; он — сам — включается в эти системы, изменяя при этом их состояние.

Новый формат познавательного взаимодействия требует серьезных методологических разработок и в дискриптивном, и в нормативном планах. Современной наукой эти задачи в полной мере пока не решены. Настоящая работа представляет собой попытку внести некоторую лепту в их обозначение и возможные пути разрешения.

Начнем с вопросов, относящихся к дискриптивной методологии.

Дискриптивные аспекты вопроса о ценностных основаниях исследования

На сегодняшний день раскрыто и описано немало особенностей постнеклассической науки. Однако, на наш взгляд, осталась без внима-

ния одна из существеннейших — возникновение *новой исследовательской логики*.

О принципиальном методологическом значении исследовательской логики говорил еще Дж.Ст. Милль в середине XIX века. В науке своего времени автор зафиксировал наличие двух исследовательских логик, обозначив их как «индуктивная» и «силлогическая». Первая — обозначала логику естественнонаучного исследования (хорошо устоявшегося в научном сообществе того времени), вторая — логику нового, только зарождавшегося, типа исследования. Различение двух исследовательских логик явилось основанием разделения наук; точнее — выделения нового класса наук, которым Дж.Ст. Милль дал название «*науки о духе*», противопоставив «*наукам о природе*».

В конце XIX века «науки о духе» стали называться «науками о культуре», а в XX столетии — «гуманитарными науками». Позднее появились и такие понятия как «гуманитарная парадигма», «гуманитарное исследование».

Логика гуманитарного исследования принципиально отличается от логики исследования естественнонаучного. Естественнонаучное исследование, имея своим предметом те или иные природные явления, берет их в том виде, как они даны; другими словами, логика естественнонаучного исследования описывается формулой: «Что это *есть?*». Гуманитарное исследование, изучая продукты человеческой культуры, берет их в исторической развертке — опирается на формулу: «Как это *стало* таким?».

За двумя формулами — «Что это *есть?*» и «Как это *стало* таким?» — угадывается еще одна: «Как это *должно быть?*».

Нетрудно видеть, что именно по этой формуле (к сожалению, почти не рефлекслируемой!) строится большинство исследований во всех областях современной науки. Превратившись в производительную силу, современная наука не столько исследует окружающую действительность, сколько стремится переделать ее, *подчинив своим представлениям о должном*.

Отсутствие методологической рефлексии новой исследовательской логики приводит к трагическим последствиям в современном мире. Многие из них уже проявили себя в полную силу, другие — пока еще скрыты. Предельно серьезную тревогу в этом плане вызывают науки, объектом которых выступает человек. И особое место здесь занимает психология.

В современной психологической науке сопричастствуют все три обозначенные выше исследовательские логики: и естественнонаучная,

имеющая формулу «Что это *есть?*», и гуманитарная, имеющая формулу «Как это *стало* таким?», и новая, имеющая формулу «Как это *должно быть?*». При этом следует подчеркнуть, что большинство исследований имеют последнюю формулу. Именно на эту формулу опираются и метод формирующего эксперимента, и стратегия формирования, занимающая все большее место в психологической науке.

Специфика психологической науки отмечается многими авторами, некоторые пытаются зафиксировать ее введением соответствующих терминов. Так, В.И. Слободчиков говорит о психологии как «*проектно-преобразующей*» науке [1986, 2005], В.Ф. Петренко использует для этого понятие «*конструктивистская*» [2007].

На наш взгляд, очень эвристичным — в плане указания на специфику психологической науки — является определение ее места в классификации наук Б.М. Кедрова. Отличив психологию и от естественных наук, и от гуманитарных дисциплин, Б.М. Кедров поставил ее на «царское» место: *посередине-и-над* ними. «Царственное» положение накладывает большие обязанности — как гласит народная мудрость: «Тяжела шапка Мономаха!»

Вместе с тем, предельная социальная ответственность психологической науки стала осознаваться научным сообществом лишь в последнее время. Современные исследователи стали поднимать вопросы об этике психологического экспериментирования, особенно — с использованием метода формирующего эксперимента.

Предельную социальную ответственность несет любое психологическое исследование, выстроенное в любой логике — поскольку психологическая наука в целом, говоря словами В.Ф. Петренко, имеет «конструктивистскую направленность». Как пишет автор, ее функция «состоит не только в описании уже «ставшего бытия», но и в порождении конструкций расширяющегося сознания, задающего движение «становящегося бытия» [Петренко, 2007, с. 131]. В качестве наиболее яркого примера влияния теоретических конструкций психологической науки на социальную действительность В.Ф. Петренко рассматривает теорию З. Фрейда: «Фрейд вывел “из подполья” человека, осознающего и говорящего на языке психоанализа, спроецировав свою личность во множестве других личностей — “своих детей не по крови, а по ментальности”» [Там же. С. 129].

Фрейдовское описание человека в логике «как это есть» оказалось присвоенным общественным сознанием в логике «как это должно быть». Итог — печальный; опишем его словами такого авторитета, как Т.А. Флоренская: «Прошли те времена, когда психоаналитику требо-

валось много времени и усилий для «раскрепощения» вытесненных из сознания постыдных влечений. Сегодня это «раскрепощение» достигло невиданных масштабов: из каналов массовой информации хлещут потоки нечистот. Но душевное здоровье человека и общества явно не улучшается... Вытесняется самое главное — святая святых души человека — голос совести» [2004, с.18].

Психология — это наука, преобразующая действительность.

Вектор преобразования определяется аксиологическим моментом исследования, *сокрытым* в ответе на вопрос «Как это *должно быть?*».

Поиск путей экспликации аксиологического угла научных исследований — задача нормативной методологии. Перейдем к ее обсуждению.

Нормативные аспекты вопроса о ценностных основаниях исследования

К сожалению, вопрос об аксиологическом моменте исследования — как вопрос *об экспликации* — в современной науке четко пока не поставлен. Дискуссии о необходимости учета и контроля ценностного фактора чаще всего проходят в контексте вопроса об ограничениях, которые должны накладываться на себя ученые, проводя те или иные исследования. В качестве примера здесь чаще всего приводится «Аксилитарский мораторий» (1974—1975), запретивший проведение экспериментов с рекомбинантными молекулами ДНК.

Встречается и позиция, проявляющаяся в стремлении к теснейшему сопряжению науки и этики внутри методологических оснований; эта позиция ярче всего обозначена у Б.С. Братуся, отстаивающего идею разработки нового подхода в психологической науке — *нравственной психологии* [Братусь, 1999].

Нам близки представления Б.С. Братуся: полностью разделяем и идею необходимости сопряжения науки и этики внутри методологических оснований, соглашаемся и с предлагаемым им вариантом этого сопряжения. Однако идея *нормирования* ценностных оснований исследования видится вряд ли возможной.

Здесь мы солидарны с Б.Г. Юдиным, который, полемизируя с Б.С. Братусем, пишет: «Человеку изначально дана свобода, более того, он обречен на свободу, которую так или иначе реализует в своем бытии» [Юдин, 1999, с. 94]. Перефразируя эти слова, можно продолжить: ученый *обречен на свободу*, на выбор ценностной позиции в научном познании. Это бремя свободы ставит перед ним особую задачу: рефлекс-

сии и экспликации своей ценностной позиции. Об этом мы также находим у Б.Г. Юдина: «особой задачей, имеющей, в том числе, и методологическое содержание, становится экспликация, выявление [ученым. — *T.B.*] собственных ценностных предпочтений...» [Там же. С. 95].

Отстаивая идею учета аксиологического угла исследования путем его экспликации, важно обратить внимание еще на один момент. Как известно, одно из центральных мест в постнеклассической науке занимает идея *плюрализма* — признания нормой сосуществование множества соперничающих между собой теорий, ни одна из которых не может иметь статуса более истинной. Идея плюрализма сопрягается с введенным П. Фейерабендом новым принципом научности — *контриндукции*. Согласно этому принципу, научные теории должны объяснять не только те факты, которые получены в собственном эмпирико-исследовательском русле, но и те, которые были накоплены в рамках конкурирующих теорий. С помощью принципа контриндукции решается проблема «наведения мостов» между соперничающими между собой теориями. Вне принципа контриндукции идея методологического плюрализма вырождается в методологический анархизм. К сожалению, именно такую картину мы наблюдаем в современной психологической науке.

Почему же принцип контриндукции не вошел пока в число методологических установок психологической науки? На наш взгляд, одной из трудностей его реализации является определение круга конкурирующих теорий. Что может выступать здесь критерием демаркации? Ответ на этот вопрос выводит к аксиологическому моменту исследования: именно он должен является демаркационным критерием при определении круга конкурирующих теорий.

Требование экспликации (описания) аксиологического угла исследования должно стать ключевой нормой постнеклассической науки.

Реализация этого требования в разных науках, по-видимому, может иметь разные решения. В человековедческих дисциплинах таким решением видится методологическая рефлексия *представлений о человеке* в форме *антропологической модели*.

Импликация представлений о человеке в современных психологических исследованиях порождает множественные разрывы, ощущение хаоса и методологического тупика. Контекст разных работ задается разным пониманием человека; при этом количество версий — теоретически — может приближаться к числу исследователей. Накопление результатов — в таких условиях — не может не приводить к противоречиям.

Истоки постановки антропологического вопроса восходят к работам С.Л. Рубинштейна и Л.С. Выготского. Так, Л.С. Выготский в работе «Исторический смысл психологического кризиса» говорит о необходимости для психологии «выяснять свои конечные послылки» [1982, с. 378]. Отметим здесь слово «выяснять»: «конечные послылки» имплицитно присутствуют в любом исследовании. Анализируя сложившиеся в психологической науке течения, ученый писал: «...Всякая психология имела свою метапсихологию. Она могла не осознавать этого, но от этого дело не менялось» [Там же. С. 379]. С.Л. Рубинштейн говорит об этом еще определеннее. В заключение своего фундаментального труда «Основы общей психологии» он написал: «За каждой теорией всегда в конечном счете стоит какая-то идеология; за каждой психологической теорией — какая-то общая концепция человека, которая получает в ней более или менее специализированное преломление» [2000, с. 643]. Среди современных авторов необходимость постановки антропологического вопроса отмечается в работах В.И. Слободчикова, В.А. Барабанщикова, А.В. Юревича, В.Ф. Петренко, других авторов.

Дадим определение антропологической модели.

Антропологическая модель — это теоретический конструкт, некая проекция человека через определенную ценностно-мировоззренческую «призму». Изменение ценностно-мировоззренческой «призмы» дает принципиальное изменение антропологической модели. Удерживая одну и ту же ценностно-мировоззренческую «призму», можно менять «углы проекции». «Угол проекции» — когерентен предмету исследования.

Антропологическая модель видится нам «ядром» методологического «фундамента» научного исследования: именно она определяет систему его принципов и понятий.

Вопрос об антропологической модели имеет сопряжение с логикой исследования. Выделим еще раз формулы исследовательских логик: «Что это есть?», «Как это стало таким?», «Как это должно быть?». Каждая из логик требует экспликации представлений о человеке в форме антропологической модели. Хотя роль этого методологического конструкта — в каждом из трех случаев — будет несколько отличаться.

Логика естественнонаучного исследования исходит из посылки о незнании или неполном знании. Получение ответа на вопрос «Что есть человек?» она предполагает лишь в конце исследования. Другими словами, вопрос об антропологической модели для нее является не исходным, а конечным.

В логике гуманитарного исследования изучаемая реальность выступает в качестве *данного*; задачей является изучение процесса, историческая реконструкция исследуемого явления. Вопрос об антропологической модели стоит как *контекстный*, определяя собой весь возможный содержательный результат.

Проектно-преобразующее исследование, опирающееся на формулу «Как это *должно быть?*», вопрос «Что есть человек?» ставит в качестве *исходного* и *изначально* требует экспликации представлений о человеке.

Аксиологический момент научного исследования — «бремя свободы» ученого.

В психологии — как науке, преобразующей действительность — гнет этого бремени сильнее, чем в естественных или гуманитарных науках. Методологический «фундамент» психологических исследований, пронизываемый ценностным «ядром», должен не только обеспечивать непротиворечивость выстраиваемой на нем теоретико-эмпирической конструкции, но принять и выдержать нагрузку порождаемого этими конструкциями бытия. Для этого *антропологическая модель исследования должна обладать высоким нравственным ресурсом*.

На наш взгляд, интуиция Л.С. Выготского помогла ему взять очень точный эпиграф к своей работе «Исторический смысл психологического кризиса» — слова из Евангелия от Матфея:

*«Камень, который отвергли строители,
Тот самый, сделался главою угла»* [Мтф. 21: 42].

Именно христианское учение о человеке видится нам тем ядром методологического фундамента психологических теорий, которое способно принять и выдержать нагрузку порождаемого бытия. Заметим, что христианские представления о человеке давно имплицитно выступают в качестве исходных посылок психологических исследований как отечественных, так и зарубежных ученых. Наша попытка экспликации этих представлений раскрыта во второй части статьи.

Экспликация аксиологического аспекта исследования в форме антропологической модели

Наша модель представляет собой систему 5-ти положений:

- Человек — целевая детерминанта мироздания;
- Человек — существо, призванное к Богоподобию;
- Богоподобие человека в любви;
- Богоподобие человека в свободе;
- Богоподобие человека в творчестве.

Человек — целевая детерминанта мироздания

В христианской антропологии человек понимается как тварное существо, завершающее собой лестницу творений Бога. Такое понимание человека указывает, во-первых, на тварность человека (так же как и всего мира), а во-вторых, на место человека в тварном мире (мироздании).

Христианский догмат о тварности бытия составляет фундаментальную основу учения о человеке; для нас важно показать три вытекающие из этого догмата моменты:

- о тварном бытии — как со-бытии;
- о бытии — как пространственно-временной ограниченности;
- о тварном — как призванном и ответственном.

О тварном бытии — как со-бытии

Согласно христианскому учению, мир сотворен Божественными логосами-волениями, которые, по словам Иоанна Дамаскина, есть «предопределение» и «образ». Логосы-воления не тождественны вещам тварным; они отделены от тварного, как воля художника отделена от произведения, в котором она проявляется [Цит. по: Лосский, 1991, с. 74]. Продолжая эту мысль, можно заключить: но идеи-воления Творца и присутствуют в бытии каждой сотворенной вещи — как художник присутствует в каждом своем произведении. Другими словами, тварное бытие — есть *со-бытие*.

О бытии — как пространственно-временной ограниченности

Согласно христианскому учению, Бог сотворил мир из *ничего*. Идея творения бытия из не-бытия порождает представление о *начале* бытия и о *неотделимости времени от бытия*. Все тварное существует во времени, то есть находится в *изменении, движении*.

Движение тварного, по учению св. Максима Исповедника, определяется его как *ограниченное*, имеющее *Цель вне себя* самого. Ограниченность и движение тварного раскрывает его бытие как бытие во времени и пространстве, в отличие от Творца, который «Один... остается в абсолютном покое, и совершенная Его неподвижность ставит Его вне времени и пространства» [Цит. по: Лосский, 1991, с. 75].

О тварном — как призванном и ответ(ствен)ном

Движение тварного — задано призванностью. Божественные «логосы-воления» — это призванность не только из небытия к бытию, но и к определенному «качеству» бытия. Перводанное состояние тварного

не есть его конечная цель; цель тварного — *вне его*: в движении к Богу и соединении с ним. Бог призывает к себе все сотворенное им; и этим призывом определяется бытие всех тварных вещей — как Целенаправленное движение.

Тварные вещи бытийствуют как ответ(ствен)ные призыву Бога.

Божественные логосы-воления — это не человеческие слова, «которые кончаются и исчезают, как только сходят с уст: Его слова исходят, но не преходят», — пишет В.Н. Лосский [1991, с. 82]. Ссылаясь на учение св. Григория Нисского, автор называет слово Божье «светозарной силой», которая пронизывает все тварное бытие и *удерживает* его. Тварные вещи не существуют без (вне) Творца: «Ничего не существует вне Бога» [Лосский, 1991, с. 71].

В Божественном творении бытия христианское учение указывает на наличие различительной модальности: творение земли и неба отличается от творения растительного и животного мира, особо отличительным является сотворение человека. Различная модальность Божественных идей-волений предугадывала различия в бытии тварных вещей: разделяла их на разные категории, образующие при этом определенную иерархию.

Итак, христианский догмат о творении дает нам понимание бытия как ответственности в форме Целе-направленного движения (различающегося на разных уровнях со-бытия).

Особое место в Божественном плане тварного мира отводится человеку. Человек завершает собой постепенную лестницу Божьих творений не как *последний в ряду*, а как *конечная цель* всего предшествовавшего ему творения. По выражению В.Н. Лосского — «как самый *принцип* Божественного плана мироустройства» [1991, с. 239].

Божьим замыслом человеку отводилось царственное положение в мире. Ему был дан во владение весь мир, более того — сокровенное знание о мире. Такое положение человека определялось стоящей перед ним задачей в деле мироздания: «*возглавити всяческая, яже на небесех и яже на земли*» [Еф. 1: 10].

Наиболее емкое понимание человека, как целевой детерминанты системы мироздания, находит свое выражение в христианском видении человека «микрокосмосом» — существом, «представляющим своей природой образ всего творения и потому называемого «*малым миром*» (μικροϛ κοσμοϛ)».

Мир сотворен Богом по нравственному закону. Отсюда — и антропоцентричность мироздания: никому другому, кроме как человеку,

нравственный закон не мог быть дан¹. Человек — как микрокосм — *определяет собой* весь макрокосм. От того, насколько люди следуют нравственному закону, зависят и состояние вселенной, и история человечества, и судьба каждого конкретного человека².

Человек — существо, призванное к Богоподобию

Признавая человека существом тварным, христианское учение признает его способным быть *богом по благодати*. Вот как об этом пишет свт. Игнатий Брянчанинов, ссылаясь на тексты Библии: «Ум человека долженствовал быть умом Божиим [1 Кор. 2: 16], слово его должно было быть Словом Божиим [1 Кор. 7: 12; 1 Кор. 13: 3], дух его должен быть соединен с духом Божиим [1 Кор. 6: 17], его качества должны быть богоподобными [Мф. 5: 48]» [свт. Игнатий Брянчанинов, 1995, с. 21]. Ярче всего мысль об обожении человека выражена в словах свя-

¹ Нравственный закон — закон *отношения человека* ко всему существующему. Понимание человеком этого закона зависит от его состояния, поэтому формулировки закона на протяжении человеческой истории несколько менялись, оставая неизменной суть (ср., например: заповеди, данные Адаму, заповеди, данные через Моисея, и заповеди, данные Иисусом Христом). В самом общем виде *суть* нравственного закона, на наш взгляд, может быть выражена следующим образом: бытие человека во всех модусах — телесном, душевном, духовном — должно быть *разомкнутым*. На душевно-духовном уровне разомкнутость проявляется как сознательное перенесение центра своей жизни с самого себя — на Другого; при этом, центрирование на Другом должно быть не потакающим, но помогающим — помогающим вырастать в полную меру своих возможностей и осуществляться в своем призвании.

Апостол Христа говорил: «*Блаженнее давать, нежели принимать*» [Деян. 20: 35]. И в Ветхом Завете сказано: «*Иной сыплет щедро, и ему еще прибавляется; а другой сверх меры бережлив, и однако же беднеет*» [Притч. 11: 24]; «*Не отказывай в благодеянии, когда рука твоя в силе сделать это*» [Притч. 3: 27].

Результат соблюдения нравственного закона: *преумножение* (см. Притчу о талантах — [Мф. 25: 14–30]).

Нарушение нравственного закона — *замкнутость на самом себе*; характерной чертой такого состояния является стремление поставить себя в центральное положение по отношению ко всему существующему, так что последнее оказывается *средством* для удовлетворения собственных нужд.

² Именно с точки зрения исполнения нравственного закона — чтобы на конкретных примерах показать его действие — в Библии описываются многие драматические сюжеты: всемирный потоп, Вавилонское столпотворение, гибель Содомы и Гоморры, судьба израильского народа и др. (подробнее см.: [св. Николай Сербский, 2007]).

тителя Василия Великого, на которого ссылается святитель Григорий Богослов: «Бог сотворил человека, дав ему повеление стать богом» [свт. Григорий Богослов, 1994, с. 633].

Итак, *сотворив* человека, Бог *призвал* его стать богом!

Возможность человека ответить на этот призыв — *ответственность* человека — раскрывается через диалектику двух его состояний: «образа» и «подобия».

Ядром христианской антропологии являются два учения (откровения) — об образе Божьем в человеке и о первородном грехе; при этом учение об образе Божьем имеет центральное, ведущее значение. «Без учения о первородном грехе нельзя, конечно, понять человека в его реальной жизни, в его судьбе, но откровение об образе Божьем в человеке есть главное и основное в христианской антропологии», — отмечает В.В. Зеньковский [2000, с. 59].

Образ Божий дан человеку с момента творения. Являясь сущностной, принципиальной характеристикой человеческого бытия (отличающей его от всякого иного), образ Божий в человеке неуничтожим. «Как бы ни пал человек, до каких бы пределов не доходила в нем мерзость... ничто не может окончательно зачеркнуть в нем образ Божий», — пишет В.В. Зеньковский [Там же. С. 61].

Образ Божий человеку дан вместе с задачей обожения своей природы. *Обожение* — это преобразование образа в подобие.

Образ Божий человеку *дан*, достижение подобия — *задано*, поставлено перед человеком как задача, которую он призван решить в сотрудничестве с Богом. «Человек был сотворен одной волей Божьей, но ею одной он не может быть *обожен*. Одна воля в творении, но две — в *обожении*. Одна воля для создания образа, но две — для того, чтобы образ стал подобием», — пишет В.Н. Лосский [1991, с. 244].

Образ Божий раскрывается в человеке как три Божьих *Дара*: «Дар любви», «Дар свободы» и «Дар творчества».

В формате ограниченного пространственно-временного бытия эти Дары также раскрываются как ограниченные, связанные с необходимостью *выбора*.

В силу нравственного закона бытия, *выборы* человека *должны* иметь нравственный характер. Однако человек *может* совершать выборы и иного характера — ошибаться. Возможность ошибочных выборов обусловлена грехоспособностью и греховностью человека (см. учение о первородном грехе).

Выборы человека в формате ограниченного пространственно-временного бытия определяют его дальнейшую жизнь — во вневременном

формате. Если человек совершал ошибочные выборы (грешил), то ему не удастся осуществить свое призвание — преобразовать образ в подобие. Вневременная жизнь такого человека будет *без Бога* — что в христианской антропологии обозначается как «ад».

Дар любви

Христианская антропология говорит о любви — как о *чувстве* и как о *состоянии*.

В чувстве «Дар любви» раскрывается как ограниченный: чувство любви всегда субъективно, всегда адресовано *избранному* Другому.

Любовь — как состояние — не имеет никакой ограниченности; в состоянии любви для человека нет субъективных предпочтений (нет пристрастности). Человек может любить даже врагов.

Именно о такой безграничности любви говорится в Послании апостола Павла к Коринфянам: «Любовь не ищет *своего*..., *все* покрывает [курсив мой. — Т.В.], *всему* верит, *всего* надеется, *все* переносит» [1 Кор/ 13: 7].

Достижение человеком любви — как состояния — рассматривается как *подвиг*, осуществление которого и является *осуществлением* человеком *своего призвания* — обожения: «Бог есть любовь, и пребывающий в любви — пребывает в Боге, и Бог в нем» [1 Ин. 4: 16]. В достижении любви — как состояния — *раскрывается личность* человека.

Согласно богословским представлениям, личностное начало — это наиболее явный момент образа Божия в человеке. «То, что соответствует в нас образу Божьему — это личность», — пишет В.Н. Лосский [1991, с. 94]. В.В. Зеньковский также отмечает, что «основное выражение образа Божия в нас — начало личности» [2000, с. 64].

Обычно у человека личность не раскрыта во всей полноте, она «пленена», задавлена субъективной пристрастностью («самостью»). В.Н. Лосский характеризует человеческую личность как *слепую и бес- сильную* [1991, с. 95], В.В. Зеньковский также пишет: «Начало личности в нас неполно и ограничено» [2000, с. 65].

Возможность для человека стать богом через подвиг любви — отражена и в народном эпосе. Как известно из греческой мифологии, смертная женщина Психея стала бессмертной богиней, осуществив именно этот подвиг.

Подвиг любви начинается с чувства. Чувство — ограничено: оно — «ищет *своего*». Однако, в этом «поиске своего» оно не полностью субъективно-пристрастно. Согласно христианским представлениям,

любовь является синергичным феноменом — даже осуществляясь как *чувство*. Выбор «своего» только *кажется* человеку исключительно его самостоятельным выбором, в действительности — это и Божий Промысел. Момент участия Бога в поиске человеком *Избранника* любви раскрывается в Библии через сюжет об Исааке и его Богоизбранной невесте Ревеке [Быт. 24].

Чувство любви в христианской антропологии противопоставляется его житейскому пониманию. Оно раскрывается не как чувство *наслаждения обладанием* своим Избранником, но как чувство *служения* ему. Христианское учение говорит о *жертвенной любви*.

Любовь — это основное начало в человеке; без любви человеку невозможно осуществить не только свое призвание, но и бытие как таковое. Заметим, что этот момент также отражен в народном эпосе, например, в сказке о Снегурочке — вылепленной по образу девушки и желавшей человеческой жизни, человеческих чувств, но не умеющей любить: «Хочу любить, но слов любви не знаю, и чувства — нет...». Не умея любить, Снегурочка не имеет возможности и осуществить человеческое бытие: решив вместе с девушками прыгать через костер, она растаяла...

Согласно христианской антропологии, любовь — это основной путь человека к Богу. Путь жертвенной любви показан и заповедан Иисусом Христом. Заповеди любви составляют «ядро» нравственного закона.

Дар свободы

Свобода человека также проистекает из его Богообразности. Вот как об этом говорит В.Н. Лосский: «Бог не имеет ограничения в свободе... Бог хочет, чтобы и мы были... в соответствии с Его образом вечно свободными... и Бог никогда не отнимет у нас дара свободы, который делает нас тем, кто мы есть» [1995, с. 27].

В формате ограниченного пространственно-временного бытия «Дар свободы» тоже раскрывается как ограниченный: как свобода *воли*. Человек способен действовать по собственной воле, в том числе, и «отворачиваться» от Бога. Бог призывает к себе человека, но этот призыв не является принуждением. Будучи существом свободным, человек может как принять, так и отвергнуть волю Божию.

Отказ от призыва Бога не проходит для человека бесследно. Отворачиваясь от Бога, человек «закрывается» в своей самости и, тем самым, *закрывает себя* для действия Благодати. Недостаток Благодати сказывается на всем бытии человека: возникают изъяны души (зависть, уныние и т.д.) и многочисленные телесные болезни, обрекающие человека на

страдания. Мысль о питающей роли Божественной Благодати в богословской литературе звучит очень ярко. Прямое указание на это содержится еще в заповедях Моисея: «...Не хлебом одним живет человек, но всяким *словом*, исходящим из уст Божиих» [Втор. 8: 3].

Свобода воли — *выбирающая* свобода; выбор — по сути — ограничивается двумя альтернативами: устремленность воли к Богу (что прочитывается как устремленность к *Добру*) и уклонением воли от Бога — к samozамкнутости (что прочитывается как устремленность к *злу*). Отклик на призыв Бога должен быть только *добро*-вольным — откликом по любви. Соединение с Богом может быть только *согласием двух волей* [Лосский, 1991, с. 242].

Несмотря на то, что наличие свободы подвергает человека громадному риску (не только различным страданиям в формате бытия, но и — вечной гибели), дар человеческой воле свободы в христианской антропологии прочитывается как высшее проявление Божественной мудрости. «Бог подвергает риску вечной гибели совершеннейшее Свое творение именно для того, чтобы оно стало совершеннейшим. Парадокс этот неустрашим: в самом своем величии — в способности стать Богом — человек способен к падению; но без этой способности пасть — нет и величия... Человек должен пройти через испытание, чтобы обрести сознание своей свободы», — пишет В.Н. Лосский [1991, с. 243]. Высшее проявление Божественной мудрости состоит в сочетании свободы воли с *разумностью*. Человек обладает способностью видеть свои грехи (различать Добро и зло) и исправлять их через *покаяние*. Способность видеть грехи обусловлена наличием в человеке нравственного начала — совести.

Совість можно определить как указующее и контролирующее начало для *выбирающей* человеческой воли. Образно ее можно представить как «стража» нравственного закона: когда воля человека, делая выбор, уклоняется от этого закона, пробуждается «голос совести» (совість начинает «мучить»).

«Дар свободы» не дается человеку сразу в полной мере. По словам В.В. Зеньковского, свобода — это «дар Божий, не данный нам как готовый»: человеку надо понять *путь свободы*, овладеть ее *тайной* [1996, с. 37].

Путь свободы и ее тайна раскрываются в христианской антропологии через учение о первородном грехе. Как повествуют тексты Священного Писания, первозданные люди не выдержали испытания свободой, нарушив запрет Бога «не есть плодов с дерева познания Добра и Зла». Такой запрет был необходим первозданным людям в силу того состояния, в котором они находились. По словам святителя Иринея Ли-

онского, Адам был «младенцем, которому надлежало ... возрасти, а возросши — достигнуть зрелости» [свт. Ириней Лионский, 1996, с. 434]

Свобода Адама не выдержала испытаний: *через волю* человека зло вошло в мир. Зло не только *вошло* в мир через волю человека, оно *существует в воле* человека. «Зло становится реальностью только через волю, которая является единственной его субстанцией; именно она дает злу известное бытие», — пишет В.Н. Лосский [1991, с. 98]. «Отказываясь признать происхождение зла единственно в своей свободной воле, люди отказываются от возможности освободиться от зла... Воля ожесточается и закрывается перед Богом», — добавляет он [Там же. С. 100].

Первозданному человеку зло, по словам В.Н. Лосского, было «подказано». Это, однако, по мнению автора, не снимает ответственности с Адама: «Зло в человеке, а через человека и в земном космосе... могло распространиться только со свободного согласия человеческой воли» [Там же. С. 251].

После грехопадения состояние человека изменилось: стало нижеестественным (падшим). «Изменилась человеческая природа и ослабела; в ней остались ее дары, образ Божий и дар свободы остались в ней, но природа человека стала “удобопревратна”, подвержена соблазнам», — так характеризует природу человека после нарушения запрета В.В. Зеньковский. «... кроме образа Божьего... — образовался в самой природе человека второй центр его существа — начало *греховности*» [Зеньковский, 2000, с. 96].

Греховность опрокинула всю изначальную иерархию человеческого бытия. Если в первозданном состоянии дух человека был устремлен к Богу, душа находилась в подчинении духу, тело было послушным орудием души, и весь видимый мир подчинялся человеку, то после грехопадения — картина иная: дух, разорвав свою благодатную связь с Богом, попадает в зависимость от души, душа порабощается телом и становится источником страстей, тело оказывается в зависимости от внешнего мира и на нем начинает паразитировать. В конечном счете, в бытии человека образуется непоправимый разлад: «Плоть желает противного духу, а дух — противного плоти, и оба они друг другу противятся» [Галл. 5: 17]. Разлад переживается человеком как сильнейшее душевное страдание: «Не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю...» [Рим. 7: 15—23].

Греховность человека, однако, не может распространяться бесконечно и беспрепятственно. Существует предел, охраняющий нравственный закон. Нравственным пределом греха является смерть. «...Бог, — пишет В.Н. Лосский, — вносит, во избежание полного распада под действием зла, некий порядок в самую гущу беспорядка. Его благая воля устрояет

и охраняет вселенную... Для человека лучше смерть, чем закрепление в вечности его чудовищного положения» [1991, с. 253].

«Тайна» свободы человека состоит в ее связи с грехоспособностью и греховностью. Свобода воли первозданного человека проявлялась в его грехоспособности: он *смог грешить*. У современного человека *грехоспособность* превратилась в *греховность*. Современный человек связан грехом. Его свобода воли проявляется в том, что он может *уклоняться от греха, устремляясь к Богу*.

Современный человек овладевает «даром свободы», открывая свою *склонность ко злу* и неспособность *собственными силами* удерживать свободную волю в устремлении к Богу. Сделать это он может только с помощью Благодати — через раскаяние (покаяние).

Результат овладения человеком «даром свободы» — достижение состояния смирения: сознательного активного устремления своей воли к Богу, отдача своей воли Богу: «*Да будет воля Твоя!*» [Мтф. 26: 42].

Свобода человеческой воли снимается свободой его личности — достижением состояния любви.

Любовь как состояние — это *преображенная воля*; и только потому, что любовь — это *состояние воли*, она может быть и заповедью, и подвигом.

Дар творчества

Подобно Богу, человек может творить, воплощая свои творческие замыслы в деяниях (деятельности, деле).

Творческое богоподобие человека нашло свое отражение в разделении наук — на естественные (изучающие творения Божественного духа) и гуманитарные (изучающие творения духа человеческого); при этом современное научное сообщество дерзнуло поставить эти науки в один ряд³.

Наука ставит вопрос о творческой одаренности человека во многом по-иному, чем христианская антропология. Прежде всего, она берет его

³ С конца средних веков до середины XIX века понятие «наука» отождествлялось с понятием «естествознание». В середине XIX века были выделены «науки о духе», позднее получившие название «гуманитарные науки». Для теологии науки XIX века разграничение наук о духе и естественных наук являлось важной проблемой. Некоторые авторы проводили между ними резкую грань (В. Дильтей); другие — рассматривая человека — несмотря на его духовное состояние — как элемент природы, считали все науки (в том числе и науки о духе) естественными науками (Геккель, Брейзиг).

более узко. Наука рассматривает проявления одаренности человека исключительно в тех или иных предметных областях — музыке, живописи, литературе, технике и т.д. Даже вопрос о так называемой «общей одаренности» ставится через призму различных предметных областей.

В христианской антропологии творчество человека в предметных областях называется *внешним деланием* и рассматривается как второстепенное; на первый план выдвигается *внутреннее делание* — творческое преобразование самого себя.

Человек является «*точкой сретения*» творений Божественного духа и человеческого. Будучи «венцом Божественного творения», человек сотворен *творящим самого себя*. Именно творение себя — внутреннее делание — составляет основную задачу человека, его призвание. Внешнее делание выступает здесь как средство, как способ ответа Божьему призыву.

Обычно современный человек не рассматривает «Дар творчества» как *внутреннее делание*, не видит себя — созидающим самого себя. Возводя творчество в ранг высших ценностей, он пытается найти у себя талант в той или иной предметной области — талант, на котором можно самоутвердиться. Он рассматривает «Дар творчества» не как способ служения, а как капитал, который можно пустить в оборот с целью получения прибыли. В итоге — вместо созидания — разрушает.

«Дар творчества» — из трех Божьих даров — для человека самый трудный. Любовь — это то, чем человек движется к Богу. Свобода — это то, что порождает искушение уклоняться от Бога. Творчество — это то, что позволяет человеку «бросать вызов» Богу.

У современного человека «Дар творчества» чаще всего и проявляется как *богоборчество*: в попытках переделать мир и даже — создать «Нового человека»⁴.

Попытки создать «нового человека» привели к *деформации* даров Божьих. В душе современного человека — больно ранившие «обломки святынь»: «Дар любви» проявляется чувством ревности, «Дар свободы» — ощущением пустоты и страха.

Способный творить свободно, но не овладевший тайной свободы, человек не созидает, а разрушает. Ему кажется, что он способен творить добро своими силами, а между тем, он часто даже не способен *различить* добро и зло, увидеть «корни своих деяний». В результате, совершаемая — из самых благих намерений — деятельность оказывается не созидательной, а разрушительной.

⁴ Идеи создания «нового человека» имели место, начиная с Р. Декарта.

Следуя представлениям христианской антропологии, первый шаг человека к *созидательной деятельности* может быть понят как овладение им «Даром свободы»: умениями «обнажать корни» своих деяний, видеть свою греховность и «восставать по падении».

Помощь человеку в овладении этими умениями составляет сущность *христианской педагогики*. В.В. Зеньковский отмечает: «Задача педагоги заключается в том, чтобы подвести ребенка к внутренней жизни, к работе над собой, к овладению даром свободы» [1996, с. 43].

Христианская педагогика сближает понятия «покаяние» и «учение». Последнее рассматривается как самоустремленная созидательная деятельность, обусловленная осознанием своего несовершенства. *Покаяние* — в библейском смысле — перемена мыслей, *изменение сознания*.

«Корень учения — горек, зато плод его — сладок», — говорит народная мудрость. Видение своих ошибок, своей ограниченности (и при этом собирание воли к работе над собой) и есть «горький корень» учения, дающий «сладкие плоды». Удерживая метафорические образы, обратим внимание и на «почву», из которой произрастает «горький корень учения» — на «нравственные соки», которые его питают. А именно: человек учится, преображает себя для служения другим людям, в ощущении своей единородности с ними и со всем миром. По этому поводу В.В. Зеньковский пишет: «Задача школы не только в том, чтобы дать возможность индивиду «стать собой» — но и в том, чтобы ... расширить то, чем человек может помочь другому человеку» [1996, с. 28].

Нравственный момент творческого преображения — доминанта на Другом — раскрывает сопряженность «Дара творчества» не только с «Даром свободы», но и с «Даром любви».

Именно любовь дает «Дару творчества» созидующую силу.

Бог творил мир — вызывая его из небытия к бытию — любовью. На заповедях любви стоит закон, по которому Бог сотворил мир [Мф. 22: 40]. Человек тоже может творить только любовью.

Множество дарований — без любви — ничего не стоят. По слову Апостола: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, ... знаю все тайны, и имею всякое познание ... так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто» [1 Кор. 13: 1-3]. Любовь же — преумножает таланты (см.: Притча о талантах [Мф. 25: 14-30]).

«Дар творчества», являясь основным средством осуществления человеком своего призвания, в полной мере раскрывается лишь при условии овладения человеком «Даром свободы» и «Даром любви». При этом свобода, по словам В.В. Зеньковского, «дана человеку как путь», а любовь — как ведущая за собой сила («волшебный клубок») на этом пути.

* * *

Кратко резюмируем изложенное.

Методологическая рефлексия эволюции научного познания, фиксируя противоречивые тенденции — переход к изучению сверхсложных саморазвивающихся явлений, несмотря на признание ограниченности гносеологических возможностей науки — ставит вопрос о новых формах нормирования исследовательской деятельности.

Современное научное познание, представляющее собой сплетение исследовательской стратегии с проектно-преобразующей, выводит на передний план деятельности ученых аксиологический момент. Экспликация аксиологического момента должна стать новой нормой научного познания.

Предельную остроту вопрос об экспликации ценностного аспекта исследований имеет в психологической науке. Специфика этой науки — в ярко выраженной проектно-преобразующей логике исследования, имеющей не только принципиальные отличия от логик естественнонаучного и гуманитарного познания, но и высочайшую социальную ответственность.

Ценностный угол психологических исследований имплицирован в представлениях о человеке; экспликация этих представлений должна быть сделана в форме антропологической модели, выступающей «ядром» методологического «фундамента» исследования. Такое решение вопроса об экспликации аксиологического момента исследования не противоречит идее методологического плюрализма (сложившегося в современном научном сообществе) и открывает широкие возможности для удовлетворения принципу контриндукции (как ключевой методологической установке постнеклассической науки). Необходимость высшего нравственного ресурса антропологической модели делает неизбежным сопряжение психологической науки и религии. Такое сопряжение является условием не только выхода психологической науки из «методологического тупика», но и осуществления своей «царственной» миссии: оказания помощи человеческой душе в преображении.

ЛИТЕРАТУРА

- Братусь Б.С. Нравственная психология возможна // Психология и этика. Опыт построения дискуссии. Изд-во БАХРАХ, 1999.
- Выготский Л.С. Собрание сочинений: в 6-ти т. Т.1. М., 1982.
- Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. Сл. 43. М., 1994.
- Игнатий Брянчанинов, свт. Слово о человеке. СПб, 1995.

- Ириной Лионский, свт. Творения. Против ересей. М.: Паломник, 1996.
- Зеньковский В.В. Педагогика. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1996.
- Зеньковский В.В. Основы христианской антропологии // Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Клин, 2000.
- Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
- Лосский В.Н. По образу и подобию. М., 1995.
- Николай Сербский, свт. Слово о законе (номология). М., 2007.
- Петренко В.Ф. Конструктивистская парадигма в психологической науке // Теория и методология психологии: Постнеклассическая перспектива. М.: ИП РАН, 2007.
- Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. СПб, 2000.
- Слободчиков В.И. Психологические проблемы становления внутреннего мира человека // Вопросы психологии. 1986, № 6.
- Слободчиков В.И. Очерки психологии образования. Биробиджан, 2005.
- Флоренская Т.А. Мир дома твоего. Человек в решении жизненных проблем. М., 2004.
- Юдин Б.Г. Возможна ли нравственная психология? — Проблема шире названия // Психология и этика. Опыт построения дискуссии. Изд-во БАХРАХ, 1999.

POSTNONCLASSICAL PERSPECTIVE OF MODERN PSYCHOLOGY: CONJUGATION OF SCIENCE AND RELIGION

T.P. VOYTENKO

The article represents attempt to understand the methodological problems of psychology in the context of contemporary trends in scientific knowledge. Solving these problems is of fundamental importance for the whole of psychological practice. Postnonclassical science brought to the fore the question of the value basis of science, the need for its assessment and control. This question is of the utmost urgency and requires not only specific decisions on the part of regulatory methodology, but also the discussion in the descriptive, analytical form. Both aspects of the matter are discussed in the first part of the article. According to author, the control value basis of scientific activity should be in the form of their explication. In the psychology such explication of value bases is seen as the anthropological model, that serves as foundation of all subsequent work (determination of the principles of methodological tools choice, basic concepts, etc.). Author's way of developing such model is presented in the second part of the article. Anthropological model reveals the Christian values: the pairing of science and religion seems to the author a key objective of the present stage of development of psychology.

Keywords: methodology of psychology, value base, the anthropological model.

- Bratus' B.S. Nравstvennaya psikhologiya vozmozhna // Psikhologiya i etika. Opyt postroeniya diskussii. Izd-vo BAKhRAKh, 1999.
- Vygotskiy L.S. Sobranie sochineniy: v 6-ti t. T.1. M., 1982.
- Grigoriy Bogoslov, svt. Tvoreniya. T. 1. Sl. 43. M., 1994.
- Ignatiy Bryanchaninov, svt. Slovo o cheloveke. SPb, 1995.
- Iriney Lionskiy, svt. Tvoreniya. Protiv eresey. M.: Palomnik, 1996.
- Zen'kovskiy V.V. Pedagogika. M.: Pravoslavnyy Svyato-Tichonovskiy Bogoslovskiy Institut, 1996.
- Zen'kovskiy V.V. Osnovy khristianskoy antropologii // Problemy vospitaniya v svete khristianskoy antropologii. Klin, 2000.
- Losskiy V.N. Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy Zerkvi. Dogmatischeskoe bogoslovie. M., 1991.
- Losskiy V.N. Po obrazu i podobiyu. M., 1995.
- Nikolay Serbskiy, svt. Slovo o zakone (nomologiya). M., 2007.
- Petrenko V.F. Konstruktivistskaya paradigma v psikhologicheskoy nauke // Teoriya i metodologiya psikhologii: Postneklassicheskaya perspektiva. M.: IP RAN, 2007.
- Rubinshteyn S.L. Osnovy obschey psikhologii. SPb, 2000.
- Slobodchikov V.I. Psikhologicheskie problemy stanovleniya vnutrennego mira cheloveka // Voprosy psikhologii. 1986, № 6.
- Slobodchikov V.I. Ocherki psikhologii obrazovaniya. Birobidzhan, 2005.
- Florenskaya T.A. Mir doma tvoego. Chelovek v reshenii zhiznennykh problem. M., 2004.
- Yudin B.G. Vozmozhna li нравstvennaya psikhologiya? – Problema shire nazvaniya // Psikhologiya i etika. Opyt postroeniya diskussii. Izd-vo BAKhRAKh, 1999.