

Федеральное государственное автономное  
образовательное учреждение высшего образования  
«Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»

На правах рукописи

**Уколова Елена Михайловна**

**ИДЕЯ ЛИЧНОСТИ В УЧЕНИИ ВИКТОРА ФРАНКЛА**

Специальность 19.00.01 –  
Общая психология, психология личности, история психологии

Диссертация на соискание ученой степени  
кандидата психологических наук

Научный руководитель:  
кандидат психологических наук  
Шумский Владимир Борисович

Москва – 2016

## Содержание

Введение.....	3
Глава 1. Учение В. Франкла: от философской антропологии М. Шелера к психологии поиска смысла .....	11
1.1 Проблема методологических оснований учения В. Франкла .....	11
1.2 Персоналистическая антропология и аксиология М. Шелера .....	17
1.3 Идея личности как системообразующий фактор учения В. Франкла ....	38
1.3.1 Десять тезисов о личности.....	39
1.3.2 Экзистенциальная онтология личности .....	45
1.3.3 Димензиональная антропология и онтология.....	57
1.3.4 Бытие личности как восприятие ценностей, поиск и осуществление смысла.....	67
1.3.5 Психотерапия, направленная на актуализацию личности.....	81
1.4 Духовная личность: от философского к психологическому дискурсу .....	95
Глава 2. Идея личности как базис для диалога В. Франкла с другими психотерапевтическими школами .....	109
2.1 Poleмика с классическими концепциями глубинной психологии.....	109
2.2 Самотрансценденция vs. самоактуализация .....	129
2.3 Дискуссии «внутри» экзистенциального подхода: понимание В. Франклом специфики логотерапии .....	138
2.4 Экзистенциальный анализ В. Франкла как интегральная психотерапевтическая антропология и онтология .....	147
Глава 3. Персонализм В. Франкла в контексте психологии личности.....	153
Глава 4. Развитие представлений как «действующем агенте» человеческого бытия в истории европейской культуры.....	177
Заключение .....	191
Литература .....	194

## Введение

**Актуальность исследования.** Развитие психологии личности в современном научном и социокультурном контексте предполагает разработку историко-психологических проблем, решение которых способствует рефлексии ее прошлого и настоящего. Современную психологию характеризует множественность представлений о генезе, сущности и структуре личности. Несогласованность подходов к пониманию личности и отсутствие ясно очерченного содержательно-смыслового поля применения категории «личность» в психологии являются существенным препятствием в развитии психологии личности как области научного знания. В этих условиях актуальным является обращение к истории психологии, к авторитетным авторским концепциям, предлагающим относительно целостный взгляд на личность. Их новое прочтение может способствовать осмыслению современного состояния психологии личности и позволит дополнить и обогатить понимание феномена личности, предложить идеи, которые могли бы дать новый импульс для развития психологии личности как области научного знания. Такой концепцией является экзистенциальный анализ и логотерапия В. Франкла, персоналистический потенциал которой недостаточно раскрыт и отрефлексирован.

Философ, психолог, психотерапевт, создатель оригинального учения о смысле, В. Франкл (1905 – 1997) оказал весьма серьезное гуманистическое влияние на философско-психологическую мысль. Свидетель XX века, В. Франкл точно схватил нерв эпохи – состояние смыслоутраты, экзистенциального вакуума, возникающее при распаде традиционной системы ценностей. В противоположность постмодернистскому мировоззрению, В. Франкл в своих трудах отстаивал абсолютную, а не относительную ценность личностного начала в человеке.

В. Франкл практически всю свою жизнь провел в Вене, которую можно назвать колыбелью теорий личности и психотерапии. Он лично общался со

многими виднейшими фигурами в психологии, философии и психотерапии, в числе которых З. Фрейд, А. Адлер, М. Хайдеггер, М. Бубер, К. Ясперс, Ф. Перлз, Л. Бинсвангер, А. Маслоу, П. Вацлавик и другие. Творчество В. Франкла, таким образом, в буквальном смысле впитало в себя ведущие мировые идеи в области психологии личности. В этой связи актуальность исследования обусловлена необходимостью восстановления полной картины истории зарубежной психологии, что предполагает всестороннее рассмотрение персоналистических воззрений В. Франкла и выявление значения идеи личности для его учения.

В контексте данной работы под «идеями» мы будем понимать мысленный прообраз какого-либо явления, выделяющий его существенные свойства и характеристики. Мы исходим из диалектической трактовки идеи как отражения реальности не только в ее наличности, но и в потенциалах развития. Идея, с одной стороны, отражает реальность, а, с другой стороны, формирует реальность, высвобождая в ней возможности, представленные в этой идее.

Словосочетание «идея личности» будем понимать в следующих значениях. С одной стороны, идея личности отражает глубинную интуицию европейской культуры о сущности человека, где эта сущность означена как «личность» (М. Мосс). С другой стороны, концептом идея личности мы будем обозначать специфическое понимание личности в определенный историко-культурный период, в философском, психологическом направлении (Е.Б. Старовойтенко), мировоззренческой системе (М.М. Рубинштейн), научной школе (И.Б. Котова). Идея личности, таким образом, может рассматриваться как средство, или «культурное орудие» самопонимания, самопознания и преобразования человека.

**Степень разработанности проблемы.** В поле исследовательского интереса ученых неоднократно находились различные аспекты творчества основателя «третьей венской школы психотерапии». Влияние на формирование и развитие мировоззрения мыслителя обстоятельств его жизни

и событий, произошедших на его жизненном пути, отражено в работах Б.С. Братуся, Д.А. Леонтьева, А. Лэнгле, D. Batthyany, J. Fabry, E. Fizzotti, G. Pareja, T. Rytell. Философско-методологический аспект учения В. Франкла представлен в публикациях С.В. Кривцовой, А.А. Пископпеля, N. Espinosa, W. Kurz, R. Kühn, I. Pereira, C. Sedmak. Вклад В. Франкла в теорию и практику психологии и психотерапии изучали Д.А. Леонтьев, В.М. Лейбин, А. Лэнгле, А.Б. Орлов, J. Fabry, E. Lukas, J. Seifert, R. Zaiser. Педагогический потенциал учения В. Франкла о смысле рассматривается В. Wicki и D. Bruzzone; в работах U. Böschmeyer, R. Leslie, H. Rascoб исследуются религиозные коннотации логотерапии. Существенный вклад в развитие теории и методов логотерапии и экзистенциального анализа В. Франкла внесли А. Лэнгле, R. Deckhart, E. Lukas, A. Noyon, C. Riedel.

Следует отметить диссертационные исследования творчества В. Франкла, выполненные отечественными авторами. В работе М.В. Бабалаевой «Виктор Франкл: философское истолкование смысла страдания» (2008) показано, что понимание страдания в трудах В. Франкла, с одной стороны, тесно связано с историко-философской традицией и, с другой стороны, несет в себе трагический опыт войн и социальных потрясений XX века. Исследование С.А. Замалиевой «Учение Виктора Франкла о человеке: философско-антропологический анализ» (2012) посвящено рассмотрению значения логотерапии и экзистенциального анализа для развития современной философской антропологии.

Отдельные аспекты концепции В. Франкла рассматривались в диссертационных исследованиях по психологии: в работе В.В. Летуновского (2003) – в связи с анализом школ европейской экзистенциальной психологии и психотерапии, которые следует за философскими учениями Э. Гуссерля и М. Хайдеггера; в исследовании Д.А. Баранниковой (2006) – в контексте выявления основных этапов становления европейской экзистенциальной психологии; в работе Е.Н. Осина (2007) – в связи с теоретико-эмпирическим изучением проблемы смыслоутраты; в исследовании В.Б. Шумского (2008) –

в контексте диахронической и системно-структурной реконструкции экзистенциальной психологии как одного из ведущих направлений современной психологии.

Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что в исследованиях учения В. Франкла на первый план выходит тематика поиска смысла, тогда как персоналистическая составляющая его концепции – учение о личности – остается малоисследованной, лишь фрагментарно представленной в работах А. Лэнгле, В.Б. Шумского, W. Henckmann, E. Lukas, O. Zsok. Можно говорить о тенденции сведения всего творческого наследия В. Франкла к тематике смысла. Высказывается также мнение, что в его концепции «отсутствует глубина» (И. Ялом, E. Ringel).

Таким образом, несмотря на то, что в исследованиях творческого наследия основателя логотерапии получены важные результаты, поставленная в настоящей работе проблема анализа и систематизации персоналистических идей В. Франкла до сих пор не получила должного внимания.

**Объект исследования:** философско-психологическое наследие В. Франкла.

**Предмет исследования:** идея личности в контексте философских, психологических и психотерапевтических представлений В. Франкла.

**Цель исследования:** выявить вклад В. Франкла в развитие идеи личности.

**Задачи исследования:**

1. Обосновать генез персоналистических взглядов В. Франкла.
2. Реконструировать и систематизировать представления В. Франкла о личности.
3. Показать теоретико-методологическое значение концептуализации идеи личности в учении В. Франкла для теории и практики современной психологии личности.

4. Раскрыть историко-культурный контекст зарождения и развития идеи личности, представленной в учении В. Франкла.

### **Методология и методы исследования**

В качестве методологических оснований исследования выступают принятые в современной отечественной историко-психологической науке принципы: принцип единства логического и исторического, системно-генетический принцип, принцип конструктивно-позитивного анализа истории психологии, принцип единства прошлого, настоящего и будущего.

В процессе исследования находят применение историко-генетический и историко-функциональный методы, метод систематизации и синтеза, герменевтический метод, категориальный анализ, содержательно-хронологический, сравнительно-сопоставительный анализ.

**Научная новизна** исследования, выполненного на стыке истории психологии и психологии личности, состоит в восполнении пробела, существующего в психологическом знании, поскольку традиционно психологическим сообществом В. Франкл воспринимается как автор оригинальной психологической теории смысла и создатель логотерапии – психотерапевтической практики, ориентированной на помощь пациентам в поиске смысла. В работе эксплицированы и интегрированы представления В. Франкла о личности.

**Теоретическая значимость** работы состоит в раскрытии философского и историко-культурного контекста зарождения и развития идеи личности в учении В. Франкла, реконструкции и систематизации представлений В. Франкла о личности. Персоналистический аспект концепции В. Франкла эксплицирован в расширенном пространстве антропологического, аксиологического, гуманистического, феноменологического, глубинно-психологического и экзистенциального понимания человека.

Обосновано, что категория «личность» обеспечивает внутреннюю согласованность концепции В. Франкла, апеллируя одновременно к

антропологии и онтологии, к теоретико-психологическому и конкретно-операциональному уровням практики консультирования и терапии.

Систематизирован вклад В. Франкла в психотерапевтическую антропологию. Теоретически обоснован статус размерной модели человека, предложенной В. Франклом, как применимой, в числе других моделей, для анализа и сравнения концепций личности различных психологических и психотерапевтических школ.

**Практическая значимость** работы определяется более точной и глубокой рефлексией исходных оснований, целей и методов работы в практике экзистенциального анализа и логотерапии. Реконструкция системы представлений В. Франкла о личности позволила переосмыслить психотехническую часть логотерапии как методологически целостную и обоснованную систему психотехник, конституированную идеей личности. Данные диссертационного исследования и опубликованные на его основе материалы могут быть использованы при разработке учебных дисциплин по истории психологии, психологии личности, программ подготовки психологов-консультантов и психотерапевтов.

**На защиту выносятся следующие положения:**

1. Исходным методологическим основанием экзистенциального анализа и логотерапии В. Франкла является идея личности, представленная в философском учении М. Шелера. Стремление к смыслу, постулируемое В. Франклом в качестве основной мотивационной силы человека, стало непосредственным развитием философско-антропологических воззрений М. Шелера.

2. В работах В. Франкла осуществлен переход от философской идеи личности, представленной в антропологии М. Шелера, к личности как психологической категории, которая раскрыта через систему понятий, практически реализованных в методах логотерапии.

3. Разработанная В. Франклом психологическая антропология и онтология личности может служить уточнению, интеграции и развитию

предметной области психологии личности. К специфической предметно-тематической области психологии личности как отрасли психологической науки могут быть отнесены раскрытые В. Франклом феномены, связанные с бытием человека духовной личностью, а также способы актуализации и развития в человеке личностного начала.

4. Персоналистические представления В. Франкла тесно связаны с историко-философской традицией понимания сущности человека в европейской культуре и являются попыткой концептуализации в психологическом дискурсе философско-религиозной идеи о личности как духовном деятельном начале человеческого бытия. Благодаря этому сохраняется историко-культурное, философско-антропологическое и психологическое единство концепта «личность» и его междисциплинарный статус.

**Апробация результатов исследования.** Содержание и результаты работы докладывались и обсуждались на II, III, IV Всероссийских конференциях «Психология индивидуальности» (Москва, 2008, 2010, 2012), XIV Симпозиуме «Психологические проблемы смысла жизни и акме» (Москва, 2009), I научно-практической конференции «Феноменологический подход к персональному в человеке» (Москва, 2009), Международном конгрессе «Spiritualität und Intimität. Tiefenerfahrung in Psychotherapie & Beratung» (Линдау, Германия, 2011), Всероссийской научно-практической конференции «Личность и бытие: проблемы, закономерности и феноменология со-бытийности» (Сочи, 2012), Международном конгрессе «Wer sagt, was richtig ist? Ethik in Psychotherapie, Beratung und Coaching» (Цюрих, Швейцария, 2013), Международной конференции «Дни философии в Санкт-Петербурге-2013. Философия познания и творчество жизни». Содержание исследования использовалось в преподавании учебных дисциплин магистерских программ «Персонология и экзистенциальная психотерапия», «Консультативная психология. Персонология» в департаменте психологии НИУ ВШЭ в 2010-2015 гг.

**Структура диссертации.** Диссертация состоит из введения, четырех глав, заключения и списка использованной литературы. Основной текст диссертации изложен на 193 страницах. Список литературы включает 204 источника, из них 66 на иностранном языке.

## **Глава 1. Учение В. Франкла: от философской антропологии М. Шелера к психологии поиска смысла**

### **1.1 Проблема методологических оснований учения В. Франкла**

Несмотря на то, что концепция австрийского мыслителя достаточно хорошо известна психологам и психотерапевтам, относительно понимания ее теоретико-методологических оснований мнения расходятся. Так, на сайте венского «Viktor Frankl Institute»\* утверждается, что В. Франкл разрабатывал свое учение на базисе психоанализа З. Фрейда и индивидуальной психологии А. Адлера. Такая же точка зрения представлена в авторитетном учебнике «Existenzanalyse und Logotherapie. Ein Handbuch für Studium und Praxis» [Riedel, Deckhart, Noyon, 2008]. Другие исследователи (А. Лэнгле, С.В. Кривцова, W. Henkmann, В. Wicki) полагают, что в основе концепции В. Франкла находится философское учение М. Шелера.

Мы можем выделить основные аргументы, которые приводятся в поддержку первой точки зрения [Riedel, Deckhart, Noyon, 2008; Batthyany, 2010]:

1. В студенческие годы В. Франкл был приверженцем психоанализа З. Фрейда, а в самом начале своего профессионального пути состоял в психотерапевтическом сообществе А. Адлера. З. Фрейд и А. Адлер являются «первыми лицами» оппонентского круга В. Франкла. Poleмика с ними, явная и неявная, присутствует практически во всех его книгах.

2. Теоретические представления В. Франкла, подобно концепциям З. Фрейда и А. Адлера, сформировались в результате обобщения эмпирических фактов, которые он наблюдал в процессе собственной практической деятельности в сфере психологического консультирования и психотерапии.

История взаимоотношений В. Франкла с психоанализом и индивидуальной психологией описана достаточно подробно как им самим

---

\* <http://www.viktorfrankl.org/e/logotherapy.html>

[Франкл, 2015], так и исследователями его биографии и творчества [см. напр., Лэнгле, 2011; Уколова, Шумский, 2010а]. Обозначим основные моменты.

Уже в раннем детстве В. Франкл чувствовал желание стать врачом, его интерес к философии и психологии обозначился в школьные годы. В старших классах школы он заинтересовался психоанализом и вступил в переписку с самим З. Фрейдом. Выпускная работа в школе была написана В. Франклом на тему «Психология философского мышления (психоаналитически ориентированное исследование творчества А. Шопенгауэра)», а в 1924 г. в «Международном журнале психоанализа» опубликована статья «О происхождении мимических движений подтверждения и отрицания». Сейчас нелегко поверить, что в этой статье будущий основатель экзистенциального анализа и логотерапии объясняет спонтанные мимические выражения лица неосознаваемыми проявлениями сексуального инстинкта [Frankl, 1924]. В. Франкл, по рекомендации З. Фрейда, предпринял попытку начать индивидуальный обучающий анализ у П. Федерна, занимавшего тогда должность секретаря Психоаналитического общества. Эта попытка оказалась неудачной и привела его к разочарованию в психоанализе как в подходе, обезличивающем и чрезмерно патологизирующем мышление, переживания и поведение человека [Лэнгле, 2011].

Позднее В. Франкл вступил в психотерапевтическое сообщество, возглавляемое А. Адлером. В 1925 г. в «Международном журнале индивидуальной психологии» выходит его статья «Психотерапия и мировоззрение» [Frankl, 1925]. В ней В. Франкл поднимал проблематику ценностей и смысла – тему, которая станет лейтмотивом его творчества. В 1926 г. он активно работал в редколлегии журнала Общества индивидуальной психологии «Человек в повседневной жизни», регулярно участвовал в дискуссиях, организуемых членами общества. В докладе на Международном конгрессе по индивидуальной психологии В. Франкл обосновывает точку зрения, согласно которой компенсация комплекса

неполноценности и вторичная выгода от невроза не являются единственными мотивационными силами человека, страдающего неврозом, в таком человеке также необходимо видеть личность, стремящуюся понять свое бытие и найти в жизни смысл. Последующая дискуссия в Обществе индивидуальной психологии привела к выходу из него В. Франкла в 1927 г.

С момента выхода из Общества индивидуальной психологии В. Франкл утратил принадлежность к профессиональному психотерапевтическому сообществу, оказался лишен корней и возможности участия в научных дискуссиях по вопросам теории и практики психотерапии. Кроме того, он испытывал глубокое разочарование в представлениях о человеке, которые лежали в основе теории и практики школ З. Фрейда и А. Адлера. В автобиографии В. Франкл пишет, что в то время «попытался отрешиться от всего, усвоенного на курсе психоанализа и индивидуальной психологии, чтобы учиться у самого пациента» [Франкл, 2015, с. 95]. Постепенно у него начало оформляться собственное видение человека и собственные теоретические представления.

Приведем две цитаты, которые, с нашей точки зрения, выражают квинтэссенцию отношения В. Франкла к своим первым учителям в психологии и психотерапии. «Разойдясь с Фрейдом во взглядах, я продолжал воздавать учителю все подобающее ему почтение» [там же, с. 59]. «Иногда мне говорят, что логотерапия – это просто “адлерианская психология в своих лучших проявлениях” ... Мой ответ, как правило, таков: кто, как не сам Адлер, является наиболее компетентным, чтобы решить, является ли логотерапия все еще индивидуальной психологией или нет? А ведь именно он настоял на том, чтобы я вышел из его общества» [Frankl, 2000a, pp. 63-64].

Обращаясь к духовной ситуации времени, полемизируя с З. Фрейдом и А. Адлером, В. Франкл писал: «сегодня человек оказывается фрустрированным не в сексуальном, а в экзистенциальном смысле. Сегодня он меньше страдает от чувства неполноценности, чем от ощущения бессмысленности» [Франкл, 2001б, с. 9]. Именно социокультурная ситуация

утраты традиционных ценностей и духовных ориентиров порождает насущную потребность человека в поисках смысла. Однако эмпирический факт потребности человека в смысле нужно было объяснить, ответив на следующие вопросы. Почему человек именно таков, что ему необходим смысл? Как устроен человек, если он нуждается в смысле? С этими вопросами перед В. Франклом вставала задача поиска психотерапевтической антропологии. Неудовлетворенный представлениями о человеке, которые лежали в основе школ З. Фрейда и А. Адлера, он искал релевантную психотерапевтической практике антропологическую модель, в которой был бы представлен «недостающий духовный элемент в психотерапии» [Франкл, 1997, с. 37] и нашлось бы достойное место таким понятиям, как ценности, свобода, ответственность, совесть, смысл.

В автобиографии В. Франкл пишет, что увидеть «психологизм» индивидуальной психологии и психоанализа – психологизм как форму редуционизма, понимающую все многообразие человеческого бытия как детерминированное исключительно психическими влечениями и потребностями – ему помогли работы немецкого философа М. Шелера. В этой же работе В. Франкл упоминает о том, что в середине 1920-х годов он в течение некоторого времени носил с собой книгу М. Шелера «Формализм в этике и материальная этика ценностей» «точно Библию» [Франкл, 2015, с. 78]. В. Франкл также говорит о том, что логотерапия – это «результат применения подхода Макса Шелера в психотерапии» [Франкл, 2000а, с. 224] и называет М. Шелера «своим главным учителем, с которым он, однако, никогда не встречался лично» [Frankl, Kreuser, 1986, s. 48] – М. Шелер, умерший в 1928 г., был старше В. Франкла на 31 год.

Вместе с тем В. Франкл нечасто упоминает М. Шелера в своих книгах, не указывая, чему конкретно он научился у своего «главного учителя». Известно, что М. Шелер в своих трудах специально не разрабатывал проблематику смысла, тогда как В. Франкл в своей психологической и

психотерапевтической концепции использовал категорию «смысл» в качестве центральной.

В. Франкл не оставил последовательного изложения своей теории. Американский экзистенциальный психолог и психотерапевт И. Ялом полагает, что «не существует ясной логотерапевтической системы» [Ялом, 1999, с. 535]. Действительно, при чтении работ В. Франкла может складываться впечатление, что внутренняя связь отдельных положений не является вполне очевидной, вследствие чего иногда даже возникает ощущение эклектики. Например, в статье «Философские основания логотерапии» В. Франкл постулирует, что экзистенциальный анализ и логотерапия основываются «на трех фундаментальных допущениях, составляющих звенья единой цепи: 1) свобода воли, 2) воля к смыслу, 3) смысл жизни» [Франкл, 2000а, с. 10]. И появляются вопросы, на которые в его концепции не удастся найти ясные ответы. Какая антропологическая модель лежит в основе аксиомы, что человек обладает «свободой воли»? Почему из свободы воли следует воля именно к смыслу, а не воля к власти, к разрушению или к удовольствию? Почему именно «смысл жизни» является третьим центральным постулатом? И в более ранних, так и в своей последней, вышедшей в 1997 г. работе «Man's Search for Ultimate Meaning», В. Франкл пишет о смысле совсем не в значении «смысл жизни»: «стоит задать себе вопрос, что же понимается под смыслом? Это слово используется здесь как совершенно “приземленное” и подразумевает то, какое значение каждая конкретная ситуация имеет для конкретного индивида» [Frankl, 2000b, p. 140].

С нашей точки зрения, в учении В. Франкла можно обнаружить «недостающее звено», которое, с одной стороны, связывает его психологическую и психотерапевтическую концепцию с философией М. Шелера, а, с другой стороны, обеспечивает внутреннюю согласованность и непротиворечивость оригинального учения В. Франкла. Мы полагаем, что таким недостающим звеном является идея личности, которая лежит в основе

философской антропологии М. Шелера, и именно идея личности находится в основе учения В. Франкла.

При прочтении трудов М. Шелера и В. Франкла становится понятным, что этих мыслителей действительно объединяет много общего: оба автора занимаются вопросами, находящимися на стыке философии и психологии, оба разрабатывают антропологию, которая призвана защитить целостность человека от любой формы редукционизма, оба понимают человека не только как психофизическое существо, но именно в сфере духа видят сущностную сердцевину человека.

Наиболее последовательная попытка продемонстрировать связь психологической концепции В. Франкла и философии М. Шелера представлена в работе швейцарского психолога и педагога В. Wicki [Wicki, 1991]. Однако в своем исследовании этот автор не основывается на идее личности. Сравнительно-сопоставительный анализ идеи личности у М. Шелера и В. Франкла представлен в небольшой статье немецкого философа W. Henkmann [Henkmann, 2005]. Этот анализ, несмотря на демонстрацию сходства во взглядах обоих авторов, не заканчивается выводами о генетической взаимосвязи концепций М. Шелера и В. Франкла. Автор высказывает мнение о необходимости проведения более тщательных исследований для выявления такой связи.

С нашей точки зрения, для того, чтобы сделать вывод об укорененности учения В. Франкла в философии М. Шелера, сравнительно-сопоставительному анализу следует предпослать анализ категориальный: систематизировать представления о личности в философии М. Шелера, а также выявить значения идеи личности для теории и практики экзистенциального анализа и логотерапии В. Франкла. В настоящей главе мы надеемся показать, что после такого категориального анализа сравнительно-сопоставительный анализ позволит сделать обоснованный вывод о преемственной связи психологической концепции В. Франкла и философского учения М. Шелера.

## 1.2 Персоналистическая антропология и аксиология М. Шелера

Задача настоящего параграфа состоит в том, чтобы систематизировать те аспекты философского учения М. Шелера, которые нашли непосредственное отражение в работах В. Франкла или были им творчески развиты применительно к сфере психологии и психотерапии. Философское наследие М. Шелера достаточно велико, оно включает антропологию, метафизику, социологию, аксиологию и этику. В концепции В. Франкла в первую очередь можно найти влияние антропологии и, отчасти, аксиологии М. Шелера. «Личность» – центральная категория философской антропологии М. Шелера, который своей книге «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1916) дал подзаголовок «Новая попытка обоснования этического персонализма».

Человек – это противоречивое, двойственное существо, подчеркивает М. Шелер. Двусмысленность содержится даже в самом понятии «человек». Это понятие, с одной стороны, обозначает принадлежность человека к классу млекопитающих живых существ, а, с другой стороны, понятие «человек» принципиально противоположно понятию «животное» – оно указывает на нечто, присущее только человеку и радикально отличающее его от животного. Тем самым противопоставляется «живое существо, названное человеком» и «сущностное понятие человека», «предельно противоположное понятию животного вообще» [Шелер, 1988, с. 33].

В понимании М. Шелером человека как природного, животного существа можно выделить следующие основные моменты:

1. Природное в человеке охватывает не только область телесного, но и психического. Слово «душа» М. Шелер использует как синоним психического.

2. Телесное и психическое представляют собой две стороны живого, при этом психическое представляет собой внутреннюю сторону живого, а телесное – внешнюю: «Одна и та же жизнь формирует в своем “внутреннем

бытии» психические образы, в своем бытии для другого – телесный облик» [там же, с. 78].

3. Сущностным признаком психического является то, что «живые существа суть не только предметы для внешних наблюдателей, но и обладают для себя- и внутри-себя-бытием, в котором они являются сами себе» [там же, с. 34].

4. Существуют стадии последовательного развития психических сил и способностей, соответствующие стадиям развития животного мира:

- чувственный «порыв»;
- инстинкт – врожденное унаследованное поведение, которое служит сохранению вида;
- ассоциативная память и соответствующие ей способности, в частности, способности к научению и формированию условных рефлексов;
- практический интеллект, который демонстрируют высшие животные.

5. Живое существо представляет собой психосоматическую единицу, которая находится на одной из перечисленных выше стадий развития психического.

6. В человеке как живом существе интегрируются все ступени развития психического, природное воплощается в единстве и неразрывности своего бытия. Однако как таковой, человек «не только остается подчиненным понятию животного, но и составляет сравнительную малую область животного царства» [там же, с. 32].

Сущностно человеческое бытие – то, что, собственно, и делает человека человеком – не является, согласно М. Шелеру, всего лишь новой ступенью развития психических сил и способностей, прибавляющейся к чувственному порыву, инстинкту, ассоциативной памяти и интеллекту. Сущностно человеческое не принадлежит к сфере животного, к витальной сфере человеческого бытия. То, что делает человека человеком – духовное

бытие – противоположно всей жизни вообще и не сводимо к природной эволюции жизни. Центр духовного бытия человека – «деятельный центр, в котором дух является внутри конечных сфер бытия», М. Шелер называет «личностью» [там же, с. 53].

Духовная личность человека противопоставлена не только человеку как живому существу, но и окружающему миру. Как личность, человек не обусловлен ни своими влечениями, ни окружающим миром: «Такое “духовное” существо больше не привязано к влечениям и окружающему миру, но “свободно от окружающего мира” и, как мы будем это называть, “открыто миру”. У такого существа есть “мир”» [там же]. Как духовное существо, человек может распознавать, осознавать и делать предметом рассмотрения любые свои психические переживания, физиологические и психические состояния, и потому принципиально отделен и свободен от телесно-психического и его закономерностей. Объективация и опредмечивание окружающего мира и собственного психофизического бытия ставит человека как личность «вне природы» и делает способным влиять как на внешний, так и на внутренний мир, изменяя их: «человек – это существо, превосходящее самого себя и мир» [там же, с. 70].

К основной характеристике духовной личности, следовательно, относится экзистенциальная самостоятельность, которая выражается в свободе, независимости от принуждения и давления как со стороны внешних, так и со стороны внутренних факторов. Как духовная личность, человек находится «над» своим собственным психофизическим бытием, «над» окружающим миром в целом и «над» конкретной наличной ситуацией в частности. Благодаря способности дистанцироваться от наличной действительности окружающего мира и самого себя, человек надстраивает над ними идеальное – сферу мыслей, смыслов и ценностей.

Если попытаться провести различие между понятиями «личность» и «дух», как они используются М. Шелером, то можно сказать, что личность – это концентрация духа в отдельном человеческом организме, динамический

агент духовных актов конкретного человека. К сфере духа в более широком смысле М. Шелер относил сами акты личности и те содержания, на которые эти акты направлены, а также все, что традиционно понимается под духовными содержаниями культуры. Отметим также, что нередко М. Шелер использует понятия «личность» и «дух» как синонимы.

Личность как «действующий агент», или как «деятельное начало», актуализирует собственное бытие в духовных актах. Иными словами, личность – это исходный пункт, источник духовных актов. Работы М. Шелера позволяют выделить следующие виды духовных актов личности:

1. *Постижение сущностных форм устройства мира.* Согласно М. Шелеру, «способность к разделению существования и сущности составляет основной признак человеческого духа, который только и фундирует все остальные признаки» [там же, с. 63].

2. *Мышление в идеях.* Традиционно эта деятельность приписывалась «разуму» человека. «Однако слово “разум”, или “рацио”, – подчеркивает М. Шелер, – особенно когда он противопоставляется так называемой “чувственности”, – со времен формирования этой терминологии у греков, постоянно соотносился только с логической, но не *алогически-априорной* стороной духа» [Шелер, 1994, с. 282].

3. *Восприятие и переживание ценностей.* Для того, чтобы личность могла выступать в качестве действующего агента человеческих действий, необходимы ценности, которые ее направляют. Ценности образуют особую сферу трансцендентальных сущностей, находящихся не в пространственно-временной реальности, но в области духовного. М. Шелер, утверждая априорность ценностей, указывает: «эмоциональная составляющая духа, т.е. чувство, предпочтение, любовь, ненависть и воля имеют изначальное априорное содержание, которое у них нет нужды одалживать у “мышления” и которое этика должна раскрыть независимо от логики» [там же].

4. *Принятие решений*: «Мы свободны в той мере, в какой личность – личность, охватывающая всю нашу жизнь – принимает решения» [Шелер, 2007, с. 125].

5. *Волевая активность*, направляемая идеями и ценностями.

6. *Переживание высших эмоциональных состояний*, таких как любовь-агапэ, доброта, сожаление, раскаяние, прощение, почитание, стыдливость, сострадание и др.

Работы М. Шелера позволяют нам выделить общие характеристики духовных актов личности:

1. Акты личности всегда интенциональны: они направлены на что-то вне самой личности – например, на состояние чувств собственного организма, на ценности во внешнем мире.

2. Акты личности существуют только в исполнении и могут быть пережиты только в моменты их исполнения.

3. Из бытия актов только в исполнении следует их третий важный признак: они не могут быть опредмечены и сделаны объектом рефлексии. Личность не может наблюдать саму себя с определенного расстояния, не может быть предметом собственного рассмотрения, однако личность может переживать себя как осуществляющую действие.

Личность, по М. Шелеру, не наблюдаема, она не обладает субстанциональностью. Она представляет собой уникальное бытие, которое не может быть предметом и поэтому не имеет определенного «когда» и «где». Личность – чистая динамика, «постоянно самоосуществляющееся в себе самом упорядоченное строение актов» [Шелер, 1988, с. 61]. Человек не может объективировать собственное бытие личностью, но может самососредоточиться и его прочувствовать. И другой человек как личность не может быть объектом. Другому человеку как личности возможно только со-участвовать посредством собственных размышлений, переживаний, идентифицируясь с его чувствами, решениями, волевыми поступками.

В обоснование несубстанциональности личности М. Шелер приводит следующие аргументы: субстанция должна была бы быть предметной; существовать, даже не действуя; быть способной сохранять саму себя и без человеческой плоти. Но духовная личность не бытийствует сама по себе, только «в динамическом взаимодействии с витальной душой организма» личность может «реализовать себя в качестве некой сущности и раскрыть эту свою сущность» [Шелер, 2007, с. 143].

Взаимодействие личности и психофизического организма М. Шелер описывает как диалектическую взаимосвязь дополняющих друг друга противоположностей «духа» и «жизни» (или «духа» и «порыва»), поскольку инстинкт, ассоциативная память и практический интеллект представляют собой различные ступени развития порыва). Согласно метафизике М. Шелера, высшие формы бытия бессильны по отношению к низшим и осуществляются не собственными силами, а силами низшей формы: «соотношение между высшими формами бытия и категориями ценностей и силами, в которых осуществляются эти формы, характеризуется положением: “Низшее изначально является мощным, высшее – бессильным”» [Шелер, 1988, с. 72]. В своей низшей форме порыв – это универсальное демоническое начало бытия, средоточие влечений безудержного потока жизни, некоторый аналог фрейдовского Оно. В свою очередь дух, по М. Шелеру, изначально бессилен, лишен всякой собственной энергии и не может самостоятельно порождать какую-либо силу влечения. Но человек как личность может говорить порыву «нет», может противостоять сиюминутным искушениям инстинктов, желаний и «выученного поведения», и тем самым «во всё большей мере доставлять живущему в нем духу дремлющую в вытесненных влечениях энергию, т.е. может сублимировать энергию своих влечений в духовную деятельность» [там же, с. 65].

Как носитель смысла бытия, дух придает жизненным порывам необходимую ему форму, устремляя их на воплощение ценностей. Динамика и сила человеческого духа, по М. Шелеру, определяется силой влечений,

поставленных духом себе на службу. Личность, посредством воли, осуществляет руководство и управление витальными началами, предлагая импульсам жизни образы и представления, благодаря чему влечения могут войти в смысловую взаимосвязь, которую личность выставляет перед ними в качестве руководящей идеи. Личность, следовательно, осуществляет взаимодействие с психофизическим организмом в волеии, выборочно подавляя импульсы влечений и определяя, посредством торможения или растормаживания, выбор функций жизненного центра человека.

В то же время, подчеркивает М. Шелер, невозможна непосредственная борьба чистой воли против силы влечений – там, где такую борьбу намереваются вести, влечение только усиливается. Поэтому воля, вместо того, чтобы напрямую бороться с влечением, должна перенаправить энергию влечения на более высокую ценность: «Человек должен научиться терпеть себя самого, в том числе и те склонности, которые он считает дурными и пагубными. Он не может вступить в прямую борьбу с ними, но должен научиться преодолевать их косвенно, направляя свою энергию на выполнение доступных ему важных задач, признаваемых его совестью достойными» [там же, с. 75].

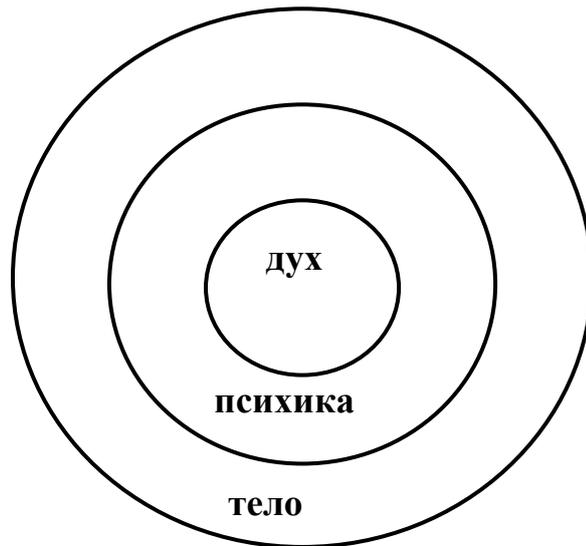
Дух и порыв, таким образом, – это два атрибута бытия человека, которому изначально присуще напряжение и противостояние между духовным и психовитальным. «Но сколько бы ни были сущностно различны “жизнь” и “дух”, все же оба принципа необходимы в человеке друг для друга. Дух идеирует жизнь. Но только жизнь способна привести в действие и осуществить дух, начиная с его простейшего побуждения к деятельности и вплоть до создания произведения, которому мы приписываем духовное смысловое содержание» [там же, с. 84].

Как одаренное духом существо, человек может чувствовать себя господином своего тела. С другой стороны, деятельность духовной личности постоянно находится под угрозой, исходящей со стороны жизненных импульсов: даже «покоряясь» личности, витальные начала сохраняют свою

самостоятельность, и «чем сильнее и энергичнее желания, тем более мы теряем себя в ценности» [Шелер, 1994, с. 280]. Поэтому бытие личностью не обладает временной непрерывностью.

Именно в духовной личности обоснована подлинная индивидуальность человека. Эта индивидуальность и неповторимость обусловлена не психофизическими различиями, а тем, что в каждом человеке есть свой уникальный центр духовного бытия. Каждая личность – это конкретная самостоятельная единица духовного бытия, и как таковая личность у каждого человека является уникальной, но сущностно идентичной для всех людей. Психофизической индивидуальностью человек обладает как живая психофизическая единица. Но подлинной индивидуальностью человек становится в динамическом взаимодействии духовной личности и психофизического организма. М. Шелер приводит следующий пример: вследствие различного влияния духовной личности при одинаковых условиях окружающей среды и психофизической конституции один и тот же истерический характер в случае Жанны д'Арк привел к героическим поступкам, а в другом случае – к вычурному шутовскому поведению, направленному только на то, чтобы привлечь к себе внимание [Scheler, 1954, s. 491].

Для того чтобы наглядно отразить тот факт, что в человеке соединяются дух и жизнь, М. Шелер использовал образ телесного, психического и духовного слоев (Рис.1), демонстрирующий, что личность является внутренним ядром, сущностной сердцевиной человека, а тело – внешней стороной. Согласно этой модели, психофизическое бытие человека центрируется вокруг духовного, личностного ядра. Между телесным и психическим слоями существует тесная связь, тогда как слой духовного представляет по отношению к двум другим слоям противоположность: чем дальше слой отстоит от духовной личности, тем в большей степени он объективируем, сама же личность не может быть объективирована и опредмечена.



*Рис. 1. Модель человека по М. Шелеру*

Итак, мы рассмотрели, как М. Шелер понимал духовную личность и ее взаимодействие с психофизическим организмом. Далее обратимся к экспликации его представлений о взаимодействии личности с внешним миром. Согласно М. Шелеру, человек как психофизическое существо обусловлен своими потребностями, влечениями и чувственными порывами; как таковой он остается замкнутым в границах своего физического и социального окружения, от которого зависит удовлетворение его потребностей. В свою очередь человек как духовная личность способен объективировать свои внутренние состояния, дистанцироваться от них и, таким образом, стать от них независимым. Аналогично этому человек как личность способен объективировать окружающий мир и осуществить духовное дистанцирование также и от него. Тем самым человек выходит за пределы своего конкретного эмпирического существования. Определенная природу, внутреннюю и внешнюю, человек как личность осознает, что он больше не является ее частью, поскольку чувствует, что актуальное бытие его духовной личности превосходит пространственные и временные формы существования этого мира.

Когда человек в становлении своего самобытия и самосознания, пишет М. Шелер, однажды выделяется из природы и социума, то он «как бы озирается в трепете и вопрошает: “Где же нахожусь я сам? Где мое место?”» [Шелер, 1988, с. 90]. И тогда он словно бы ощущает себя «падающим в абсолютное Ничто». Именно в этот самый момент человеку стало необходимо укоренить свой центр вне, или «по ту сторону» этого мира, над которым он поставил себя. И здесь, говорит М. Шелер, всматриваясь в историю человечества, у человека было две возможности.

Первая возможность состояла в том, чтобы после открытия ядра своего бытия как эксцентричного миру «человек, из неодолимого порыва к спасению не только единичного своего бытия, но прежде всего всей своей группы, на основе и при помощи колоссального избытка фантазии, заложенного в нём изначально в противоположность животному, мог населять эту сферу бытия любыми образами, чтобы спастись под их властью посредством культа и ритуала, чтобы иметь “за собой” какую-то защиту и помощь» [там же, с. 92]. Иными словами, для того чтобы утвердить себя в этом мире, человек прибег к помощи религии, чтобы чувствовать защищенность силой, которая «уж точно все сделает правильно».

Вторая возможность, по мысли М. Шелера, связана с тем, чтобы в своем отчуждении от природы и опредмечивании природы «привести в движение свой познающий дух, чтобы постигать абсолютное и входить в него – это исток всякой метафизики. Лишь очень поздно выступила она в истории и только у немногих народов» [там же].

М. Шелер постулирует, что человек как духовная личность способен видеть за наличным бытием его сущность – то есть способен к феноменологическому постижению эссенциальных форм структуры мира. Возможность «видения сущности» открывается, когда человек «устраняет вождеющее отношение к миру и когда отступает связанное с этим давление наличного бытия» [Шелер, 1994, с. 29]. В отличие от животного, воспринимающего мир только через призму своих потребностей, человек как

личность, свободная от влечений собственного психофизического организма, может воспринимать вещи такими, каковы они есть само по себе или, другими словами, воспринимать их сущность. М. Шелер описывает феноменологическую установку познания как установку духовного созерцания в любящем движении к миру в его данности созерцанию, как эмоциональную отдачу себя созерцаемому содержанию вещей в движение глубокого доверия к непреложности всего простого и очевидно «данного».

Феноменологическое познание радикально отличается от житейского и естественнонаучного мировоззрения и познания. В житейском мировоззрении мир воспринимается сквозь призму практической полезности и предубеждений, основанных на прошлом опыте. Естественнонаучное познание, связанное с рациональным мышлением, основано на экспериментировании, то есть на систематическом варьировании условий, в которых наблюдается какое-либо явление, и изучении влияния этих условий на данное явление. Для феноменологического познания требуется феноменологическая редукция – «заключение в скобки» прошлого опыта и понятийных конструкций, которые направляют познание.

Феноменологическое познание – это «живейший, интенсивнейший и непосредственнейший, происходящий в переживании контакт с самим миром – т.е. с теми вещами, с которыми в том или ином случае имеют дело. Причем вещи рассматриваются так, как они совершенно непосредственно дают себя в переживании, в акте переживания, как они “сами присутствуют” в нем и только в нем» [Шелер, 1994, с. 199]. Знания, которые получены таким путем, утверждает М. Шелер, имеют силу за пределами непосредственного акта переживания, поскольку сами переживания обоснованы в сущностных содержаниях, которые с очевидностью высвечиваются в актах духовного созерцания. Таким образом, результатом феноменологического восприятия является постижение эссенциальной структуры мира. При этом и сами сущности, и связи между ними «даны», а не произведены или “порождены” “рассудком”. Они “усматриваются”, а не “создаются”. Они суть изначальные

предметные связи ... “Априорны” они потому, что основаны на сущностях» [*там же*, с. 286].

М. Шелер поясняет, что феноменологическое познание «означает постижение сущностных форм построения мира на одном примере соответствующей сущностной сферы, независимо от числа совершаемых нами наблюдений» [*Шелер*, 1988, с. 62]. Если человек испытывает боль, то позитивная наука видит свою задачу в понимании причин возникновения боли и нахождении способов ее устранения. В отличие от этого феноменология на примере конкретной боли стремится постичь сущность боли вообще: что такое феномен боли сам по себе, какое значение он имеет в жизни человека, как устроен мир, если в нем возможен подобный феномен. Такое постижение сущности боли М. Шелер видит в истории обращения Будды, который на основании нескольких переживаний схватил сущностное устройство мира и свою задачу в нем: «наш мир переполнен болью и страданием; я должен найти для людей средство избавления от страданий».

Знания о сущности, которые становятся доступны личности в актах чистого созерцания, «дают для всех позитивных наук высшие аксиомы, указывающие нам направление плодотворного наблюдения, индукции и дедукции посредством интеллекта и дискурсивного мышления» [*там же*, с. 63]. Кроме того, эти знания представляют собой «окно в Абсолютное», позволяющее человеку выйти за границы пространственно-временного мира и соотносить свое эмпирическое существование с высшими смыслами бытия.

В рамках феноменологии М. Шелер создал особое направление – феноменологию ценностей. Общезначимость познания сущностных форм строения мира и получаемых на их основе данных науки связана с особой эмоциональной бесстрастностью, и поэтому эти знания не могут обосновать динамику поведения человека. Ценности, в свою очередь, – это особый вид сущностей, которые выступают мотивами человеческих действий. Согласно М. Шелеру, ценности являются объективными качественными феноменами, которые обнаруживающие себя в акте эмоциональной интуиции и

предлагающие человеку нормы оценок и долженствования. Ценности как трансцендентальные сущности проявляются в реальном мире через носителей ценностей, в качестве которых выступают конкретные люди, ситуации, вещи, свойства вещей и т.д.

М. Шелер подчеркивает объективность ценностей: «ценностные аксиомы совершенно независимы от логических аксиом и ни в малейшей степени не представляют собой простые “применения” последних к ценностям» [Шелер, 1994, с. 283]. Поэтому ранжирование ценностей на высшие и низшие не может быть осуществлено логико-дедуктивным методом, ценности не могут быть произвольно заданы, сконструированы человеком. Ценности распознаются «в самом чувственном контакте с миром, в предпочтении и пренебрежении, в самих любви и ненависти, т. е. в ходе осуществления этих интенциональных актов вспыхивают ценности и их порядки» [там же, с. 287]. В акте чувствования ценности сама ценность представлена как что-то совершенно отличающееся от чувствования, и поэтому, если изъять чувствование, бытие ценности не будет затронутым.

Всему царству ценностей, утверждает М. Шелер, присущ особый априорный порядок, согласно которому ценности в отношении друг к другу образуют определенную иерархию, в которой одна ценность, по сравнению с другой, оказывается более низкой или более высокой. «От всякой этики мы должны прежде всего требовать установления порядка “высших” и “низших” ценностей, который коренится в самой сущности ценностей» [Шелер, 1994, с. 319]. «Наиболее важные и основополагающие из всех априорных отношений – пишет М. Шелер, – это иерархические отношения качественных систем материальных ценностей, которые мы обозначаем как ценностные модальности» [там же, с. 323]. Он выделяет четыре модальности, или четыре качественно различных уровня ценностей:

1. Модальность ценностей приятного и неприятного. Это гедонистические ценности, которым соответствуют полярности чувств наслаждения и страдания, удовольствия и боли. Вместе с тем, отмечает М.

Шелер, «каждая из тысячи форм практического гедонизма всегда есть лишь знак “неудовлетворенности” высшими ценностями, ибо уровень стремления к удовольствию находится в обратном отношении к глубине удовлетворения ценностью и ее местом в иерархии» [там же, с. 316].

2. Модальность ценностей витального чувства. Ей соответствуют чувства «подъема» и «спада» в жизни, переживание здоровья и болезни, телесной силы и слабости и т.д. «Витальные ценности представляют собой совершенно самостоятельную ценностную модальность и никак не могут быть “сведены” ни к ценностям приятного и неприятного, ни к духовным ценностям», потому что «“жизнь” – это подлинная сущность, а не “эмпирическое родовое понятие”, которое только объединяет “общие признаки” всех земных организмов» [там же, с. 325-326].

3. Модальность духовных ценностей. Сюда относятся эстетические, этические ценности и ценность «чистого познания истины». Ценности науки производны от ценности познания истины, ценности культуры производны от всей совокупности духовных ценностей. Чувственные корреляты духовных ценностей представлены переживаниями, не зависящими от состояния витальных чувств – это духовная радость и печаль, которые отличаются от жизнерадостности и апатии, относящихся к витальной сфере. В отношении духовных ценностей, согласно М. Шелеру, «существует явная очевидность того, что мы “должны” принести жизненные ценности им в жертву» [там же, с. 326].

4. Высшая ценностная модальность – ценности святого. Эти ценности проявляют себя в тех предметах, которые олицетворяют собой «сферу Абсолютного». М. Шелер полагал, что сфера Абсолютного необходима духовной личности. Если она отсутствует, то человек заполняет пустоту квази-абсолютами, то есть идолами и фетишами, в качестве которых могут выступать деньги, удовольствие, национальная идея и т. п. «Поэтому самостоятельной ценностью в сфере “святого” с сущностной необходимостью будет “ценность личности”» [там же, с. 328].

Чувственными коррелятами ценностей святого являются состояния «блаженства» и «отчаяния», отражающие в переживании степень «близости» и «дали» святого.

Ценностные модальности не просто находятся между собой в априорных иерархических отношениях, но ценности приятного и неприятного обоснованы в витальных ценностях, они – в духовных ценностях, а последние – в ценностях святого: «в отношении к ценностям святого все остальные ценности даны одновременно как их символы» [*там же*, с. 327]. Все ценности вообще М. Шелер видит обоснованными в Боге, соответственно «личность в человеке есть индивидуальное уникальное самососредоточение божественного духа» [*там же*, с. 34].

Восприятие ценностей, согласно М. Шелеру, происходит посредством чувств, а распознавание места конкретной ценности в ценностной иерархии – посредством интенциональных актов предпочтения и пренебрежения. По мнению мыслителя, такие основополагающие чувства, как любовь и ненависть, не представляют собой непосредственных актов усмотрения ценностей, но благодаря любви и ненависти происходит расширение или сужение диапазона ценностей, доступных чувствованию данного человека. Любовь есть акт, который «направляет ... каждую вещь в сторону свойственного ей ценностного совершенства» [*там же*, с. 351]. Акт любви представляет собой движение, направленное на ценностный максимум вещи; в любви человек словно бы покидает самого себя, становясь сопричастным бытию другого сущего. В противоположность этому ненависть есть акт «эмоционального отрицания ценности, а потому также и эмоционального отрицания наличного бытия» [*там же*, с. 366]. Любовь, таким образом, «открывает глаза» для восприятия ценностей, тогда как ненависть их «закрывает». Значит, пишет М. Шелер, любовь опережает и ведет за собой чувствование и предпочтение ценностей. Любовь играет поистине творческую роль в познании ценностей, хотя любовь сама не создает ценностей – они несотворимы и неуничтожимы по своей природе.

М. Шелер различал чувства, с одной стороны, согласно ценностной модальности, которой соответствует чувство, а, с другой стороны, согласно своей модели человека (Рис. 1) выделял чувства периферические и центральные, психические и духовные. Различные чувства находятся в сложном взаимодействии и взаимовлиянии. Чем в большей степени человек в глубине себя ощущает неудовлетворенность как личность, тем сильнее он может прилагать усилия к тому, чтобы перекрыть эту глубинную боль интенсивными психическими переживаниями. Тем самым происходит отвлечение на более низкие ценности, более высокие ценности остаются незамеченными, что ведет человека к нравственному упадку. В свою очередь более центральные чувства также могут перекрывать периферийные и предотвращать их появление, так что именно от более глубоких чувств будет зависеть то, как человек воспринимает чувства периферийные. В общем, восприятие и осуществление человеком ценности более высокого порядка вызывает у него более глубокие позитивные чувства.

Отстаивая идею вечного, надвременного царства ценностей, неизменных в своем абсолютном бытии, М. Шелер не может не признавать, что ценностный мир человека развивается исторически. При этом, полагает мыслитель, изменяются не вечные ценности, а структура их переживания: «сама “иерархия ценностей” есть нечто абсолютно неизменное, в то время как “правила предпочтения”, возникающие в истории, принципиально переменны» [там же, с. 306]. Главная форма развития этоса – открытие новых ценностей, происходящее благодаря движению любви. Это приводит к изменению правил предпочтения новых и старых ценностей, и хотя новые правила не влияют на объективность ценностей, «та или иная структура предпочтения и пренебрежения выделяет те ценностные качества, которые мы чувствуем» [там же, с. 308].

Структура переживания ценностей – правила предпочтения и пренебрежения – изменяются не только от общества к обществу, но и от человека к человеку. «Исследую ли я индивида, историческую эпоху, семью,

народ, нацию или любые иные социоисторические единства на предмет их интимнейшей сущности, – самым глубоким образом я познаю и пойму ее тогда, когда познаю всегда неким образом расчлененную систему ее фактических ценностных оценок и ценностных предпочтений. Эту систему я называю этосом этого субъекта. А подлинная сердцевина этого этоса — это порядок любви и ненависти» [там же, с. 341]. Мировоззрением, поступками и действиями субъекта, пишет М. Шелер, всегда правит порядок любви – «*ordo amoris*» – совокупность норм, задающих иерархию ценностей.

Структура окружающего мира человека, по сути, есть ценностная структура, в которой действуют определенные правила предпочтения и пренебрежения ценностей, определяющие человеческое поведение. «*Кто узнал *ordo amoris* человека, тот узнал и его самого. Для человека как морального субъекта *ordo amoris* – то же самое, что формула кристалла для кристалла. Кто знает *ordo amoris* человека, тот прозревает его так глубоко, как только возможно ... тот владеет духовной схемой, тем первоисточком, который тайно питает все, исходящее от этого человека*» [там же, с. 342].

Поскольку каждая личность уникальна и неповторима, помимо общепринятой в данном обществе структуры переживания ценностей, регулирующей совместное бытие людей, есть также и индивидуальные структуры ценностей. Индивидуальные ценности задают конкретному человеку направление поведения, которое является для него благом. Общественные ценности, с которыми человек не может не соотноситься, представлены в традициях, нормах, мнениях авторитетных для данного общества лиц. Несмотря на то, что восприятие ценностей является способностью человека как духовной личности, это не снимает вопрос о том, как развить у человека эту способность к «духовному видению», и потому не уменьшает значения традиций, авторитетов, воспитания и всего того, благодаря чему происходит становление способности распознавать иерархию ценностей, различать добро и зло.

Ценности, которые выступают в качестве реальных мотивов для действий отдельного человека, М. Шелер называл «индивидуально-действенными», или «ценностями ситуации» – поскольку такие ценности человек всегда воспринимает в определенном хронотопе. При восприятии индивидуально-действенной ценности происходит так, словно бы эта ценность является «призывом» к конкретной личности: «она словно бы “указывает” на меня и взывает или шепчет “для тебя...”» [Scheler, 1954, s. 494]. В. Франкл впоследствии развил и конкретизировал эти представления в понятии «смысл».

Индивидуально-действенные ценности, согласно М. Шелеру, человек обнаруживает благодаря совести. При этом нормы, традиции и мнения авторитетов также могут играть ведущую роль в ориентировании человека и в его приближении к собственной индивидуально-действенной ценности. Тем не менее в общественных ценностях конкретная индивидуальная ценность еще не проступает с очевидностью, общепринятые ценности задают для нее только самые общие рамки. Общественные ценности, в свою очередь, также нуждаются в сверке с совестью отдельных людей. Ценность, которая еще не стала общепринятой и пока не представлена в суждениях авторитетных для данного общества лиц, может сначала распознаваться совестью отдельных людей и впоследствии благодаря им получать общественное признание и распространение.

У М. Шелера можно найти различные, частично несовместимые высказывания о генезе совести. В «Формализме в этике и материальной этике ценностей» он пишет, что совесть формируется на основе кристаллизации жизненного опыта человека и его индивидуальной деятельности по переработке этого опыта [там же, с. 298]. С другой стороны, в «Раскаянии и возрождении» он дает совести однозначно религиозную интерпретацию, называя ее свободным от слов естественным языком, которым Бог говорит с человеком, и предписания которого направлены на благо как для этого конкретного человека, так и для всего мира [Scheler, 1966, s. 92]. Независимо

от того, понимается ли голос совести как голос Бога или как указания, которые человек дает сам себе исходя из своего жизненного опыта, с нашей точки зрения, существенное в понимание М. Шелером совести может быть выражено следующими его словами: «от совести исходит призыв к личности войти в некоторое невидимое глазом осмысленно упорядоченное духовное пространство» [*там же*]. И одновременно М. Шелер подчеркивает, что человек свободен в том, будет ли он слушать голос совести и следовать его призывам.

Понятие свободы человека М. Шелер основывает на способности духовной личности опредмечивать внутренний и внешний мир, становиться «над» ним и занимать по отношению к нему позицию. Вследствие этого личность принципиально не обусловлена какими-либо физическими, психическими или социологическими законами. «Состояние прежде всего выше биопсихической судьбы – вот свобода “homo”» [*Шелер, 2007, с. 257*]. Свобода от внутренних и внешних сторон жизни (свобода в негативном смысле как «свобода от чего») дает человеку возможность ориентировать свое поведение на воплощение ценностей ради самих ценностей. Но также и по отношению к ценностям человек свободен, подчеркивает М. Шелер, – человек свободен не осуществлять воспринятую ценность.

И здесь М. Шелер видит границу «свободы от»: свобода принуждает человека к решению и тем самым человеческая свобода заканчивается – он не может не принимать решения. Свобода и связанные с ней возможности, например, отклонять или проживать импульсы влечений, воплощать или не воплощать ценности, означает принуждение к решению. И вместе с необходимостью решения приходит ответственность. По отношению к ответственности человек не свободен – ответственность может пониматься как «свобода для», как свобода в позитивном смысле: человек свободен ради ответственности. М. Шелер полагает, что переживание ответственности является «абсолютным переживанием» [*Scheler, 1954, s. 492*], образующим основу осознания человеком собственной индивидуальности; именно в

ответственности человек переживает себя как самостоятельную величину: «Это я – тот, кто определяет, как будут дальше развиваться события и к каким возможным последствиям приведут мои решения».

Если «свобода от» ограничивает человека, принуждая его к принятию решения, то «свобода для», указывает М. Шелер, также имеет свое ограничение – у человека нет «свободы по отношению к своему индивидуальному сущностному предназначению. Поэтому на вершине возможной духовной жизни исчезает свобода выбора ... и вступает в силу следующая позиция: “На том стою и не могу иначе”» [Шелер, 2004, с. 54].

В заключение данного параграфа сформулируем *основные положения, раскрывающие идею личности в учении М. Шелера*, на которые, с нашей точки зрения, опирался В. Франкл.

1. Человек – это существо, представляющее собой диалектическое единство жизни и духа. «Жизнь» представлена в человеке психофизическим организмом, «дух» – это сверхвитальное начало, не выводимое из жизни и не сводимое к ней. «Личность» – это «деятельное начало», «действующий агент» духовного бытия человека, который инициирует и осуществляет духовные акты.

2. Личность не субстанциональна и не пространственна; бытие личности не обладает временной непрерывностью – под натиском влечений человек может утрачивать бытие личностью, то есть вести существование, целиком пребывая во власти своих чувственных порывов. Как деятельный агент, личность существует – или появляется и проявляется – лишь в самонастройке, самоосознании и самоосуществлении.

3. Личность характеризуется экзистенциальной самостоятельностью, которая выражается в свободе, независимости от принуждения и давления как со стороны внешних обстоятельств, так и со стороны внутренних условий. Личность принципиально не обусловлена физическими, психическими или социологическими законами, но эти законы задают границы свободы личности.

4. Личность находится в динамическом взаимодействии с психофизическим организмом человека: сублимирует энергию жизни в духовную «энергию», координирует и перенаправляет витальные импульсы организма на воплощение ценностей.

5. Личность обладает способностью феноменологического восприятия – «сущностного видения» как эссенциальной структуры мира, так и иерархии ценностей, задающей человеку основания для оценок и поведения.

6. Человек может пережить себя личностью через «самососредоточение», целью которого является чувство самого себя центром духовных актов.

7. Человек как личность способен объективировать собственное психофизическое бытие и окружающий мир и выйти на духовную дистанцию по отношению к самому себе и к миру. Благодаря способности дистанцироваться от наличной действительности окружающего мира и самого себя, человек надстраивает над ними идеальное – сферу мыслей, смыслов и ценностей.

8. Человек становится духовно «открыт миру» в его содержательной и ценностной сущности вследствие способности личности освободиться от давления и принуждения со стороны психофизического.

9. Ценности есть онтологические феномены, существующие объективно и независимо от человека и обладающие априорной иерархической структурой. Личность принадлежит к наивысшей ступени априорной иерархии ценностей.

10. Каждое человеческое сообщество и каждый отдельный человек имеет собственную, исторически изменчивую, структуру восприятия и переживания ценностей, которая задает личности правила предпочтения ценностей и определяет мировоззрение человека. Индивидуально-действенные ценности, являющиеся мотивами действий конкретного человека как личности, распознаются им благодаря совести.

11. Человек, актуализируя свое личностное начало, обретает свободу и способность формировать самого себя и свою жизнь усилиями собственного духа.

### **1.3 Идея личности как системообразующий фактор учения В. Франкла**

Задача настоящего параграфа состоит в реконструкции учения В. Франкла на основе идеи личности как деятельного начала человеческого бытия. При реконструкции мы будем следовать «сквозному» научно-теоретическому движению – от философско-методологических оснований идеи личности к их конкретизации в психологической теории и практической реализации в методах консультирования и психотерапии.

Мы можем сказать, что такая логика имплицитно присутствует в учении В. Франкла, утверждавшего, что «без теории человека и философии нет психотерапии; сознательно или бессознательно любая психотерапия основывается на этих двух факторах» [Франкл, 2000а, с. 227]. «Любой психотерапевт, – подчеркивал он, – руководствуется определенными антропологическими представлениями, но только не всегда отдает себе в этом отчет» [Франкл, 2009, с. 87]. То есть, согласно В. Франклу, каждая психотерапевтическая система имплицитно или эксплицитно включает в себя ответы на философско-мировоззренческие вопросы о том, что такое человек и его бытие. Далее решаются вопросы, относящиеся собственно к области психологии и психотерапии. Какой человек рассматривается как психически здоровый? В результате чего у него возникают психологические проблемы и психические нарушения? С помощью каких психологических средств можно помочь реальному человеку справиться с ними, достичь позитивных изменений в своей жизни? Таким образом, с точки зрения В. Франкла, методологическим основанием психотерапии должна выступать

определенная философская система, а сама психотерапия – это прикладная антропология, онтология и этика.

В процессе реконструкции учения В. Франкла мы раскрываем персоналистическую антропологию, экзистенциальную онтологию личности, эксплицируем структурную и процессуальные составляющие психологической конкретизации идеи личности, рассматриваем воплощение этой идеи в практике экзистенциального анализа и логотерапии. При этом мы будем стремиться:

- выявить укорененность учения В. Франкла в философии М. Шелера;
- показать, что именно опора на идею личности обеспечивает внутреннюю согласованность учения В. Франкла;
- показать развитие содержания идеи личности в учении В. Франкла.

### **1.3.1 Десять тезисов о личности**

«Вспомним определение Макса Шелера, которое он дает личности: он называет ее исполнителем и центром духовных актов», – пишет В. Франкл [Франкл, 2000б, с. 228]. Основы собственных представлений о личности он изложил в наиболее последовательной и систематизированной форме в работе «Десять тезисов о личности», впервые опубликованной в 1951 г. Рассмотрим их, опираясь на русский перевод, сделанный по исправленному изданию 1982 г. Отметим, что В. Франкл, как и М. Шелер, часто употребляет понятия «личность», «дух», «духовное сущее» как синонимы.

1. «Личность есть индивидуум: личность есть нечто неделимое, ее нельзя разделить или расщепить» [Франкл, 2015, с. 265]. То есть личность – это «первичная сущность» (Аристотель), онтологической основой которой является единство, неразложимость на отдельные элементы.

2. Если личность неделима, не разложима на части, то ее также нельзя и составить, синтезировать из отдельных частей; личность – это не только единство, но и целостность.

В первых двух тезисах В. Франкл говорит о том, что бытие личностью есть нередуцируемый – ни к чему не сводимый и ни из чего не выводимый – пра-феномен человеческого существования. Личность не выводима из психофизического организма человека, из генетики. Поэтому экзистенциальный анализ не есть анализ в смысле разложения на составные элементы, но «анализ с точки зрения экзистенции» [Франкл, 2000б, с. 231]. Это, во-первых, анализ условий, при которых становится возможна актуализация личностного начала человека и, во-вторых, анализ феноменов бытия человека как личности, как существа, одаренного духом.

3. «Каждая отдельная личность есть нечто абсолютно новое» [Франкл, 2015, с. 266], то есть уникальное и неповторимое духовное бытие. При рождении человек не наследует личность от родителей. По наследству передаются определенные черты психофизического организма, который представляет собой условие для того, чтобы духовная личность смогла проявиться в физически-чувственном пространственно-временном мире.

4. Духовная личность может быть противопоставлена психофизическому организму. С одной стороны, личность не может осуществить себя, минуя психофизический организм, с другой стороны, назначение организма состоит в том, чтобы выполнять для личности экспрессивную и инструментальную функции. Экспрессивная функция состоит в том, что благодаря организму личность выражает себя во внешнем мире посредством мимики, жестов, речи, поступков. Инструментальная функция заключается в том, что личность использует свой организм для достижения своих целей и решения своих задач: распоряжается организмом, операционализирует его и, в определенной мере, относится к организму как к «вьючному животному».

Как инструмент, психофизический организм имеет практическую полезность – его ценность определяется тем, может ли он служить адекватным средством для достижения той или иной цели. Практической ценности организма противостоит достоинство личности – как личность

каждый человек имеет абсолютную ценность до и вне всяких оценок, «независимо от какой бы то ни было витальной или социальной полезности» [там же, с. 267]. В отличие от организма, который может заболеть и в связи с этим утратить свою практическую полезность, духовная личность, согласно В. Франклу, «вообще не может заболеть, она сохраняется даже в случае психоза» [там же], пусть даже и остается «невидимой» за психофизической симптоматикой болезни.

5. В пятом тезисе В. Франкл перечисляет важные характеристики бытия личности:

- духовная личность не принадлежит миру фактов, бытие личностью – это потенциал, возможность того, каким человек может быть, поэтому как личность человек «существует как своя собственная возможность, в пользу которой или против которой он может принять решение» [там же, с. 269]. То есть, от самого человека зависит, будет ли он жить, ориентируясь на смысл или же позволит управлять собой внешним обстоятельствам своей жизни и внутренним импульсам психофизических потребностей;
- бытие человека как личности есть «решающее бытие»: «человек всегда решает, чем он будет в следующее мгновение» [там же, с. 270];
- принимающая решения личность – это «свободное в человеке» – личность принципиально свободна от причинно-следственных закономерностей, господствующих во внешнем мире и на психофизическом уровне организации человека; поэтому бытие личностью – это «свободное бытие», выбор и принятие решений – это поведение человека как личности;
- бытие личностью – это не только свободное, но и ответственное бытие: «в ответственности содержится ... то, ради чего человек свободен, за что или против чего он принимает решение» [там же].

Таким образом, В. Франкл перечисляет те же характеристики бытия личности, что и М. Шелер: отсутствие временной непрерывности бытия личностью (личность – это не факт, а возможность), принятие решений, свобода, ответственность. В то же время следует подчеркнуть, что если в антропологии М. Шелера аспект бытия личностью, связанный с принятием решений, не имел первостепенного значения, то для В. Франкла он является одним из центральных. Акцентируя способность личности принимать решения, В. Франкл ссылается на К. Ясперса, тем самым обозначая экзистенциалистскую ориентацию своей концепции.

6. В. Франкл вводит различие и противопоставление психического бессознательного и духовного бессознательного. Психическое бессознательное, представляющее собой резервуар инстинктивных влечений и вытесненных желаний человека – это сфера исследований психоанализа. Духовные феномены, согласно В. Франклу, могут быть и осознаваемыми, и бессознательными. Личность генетически укоренена в духовном бессознательном и имеет свое принимающее решения Я, которое свободно от диктата психического бессознательного. «Сердцевина человеческой личности в своей глубине бессознательна. В своих истоках человеческий дух – дух бессознательный» [Frankl, 2000b, p. 37]. К проявлениям духовного бессознательного В. Франкл относит также любовь, совесть, творчество и религиозность как неосознаваемую соотнесенность человека с трансцендентным.

7. Личность не только сама есть единство и целостность (в соответствии с тезисами 1 и 2), но она также и обеспечивает телесно-психическое-духовное единство и целостность человека. Целостность в данном контексте означает интеграцию телесного, психического и духовного аспектов человеческого бытия. Личность является духовной сердцевиной, вокруг которой группируется психофизическое: «Человеческое бытие как бытие индивидуализированное центрировано вокруг личности (как духовно-экзистенциального центра), за счет этого и только этого человеческого бытие

является также интегрированным: только духовная личность творит единство и целостность человеческого существования» [Франкл, 2000б, с. 229].

Личность создает телесно-душевно-духовную целостность человека, организуя телесные и психические функции для выполнения задач нахождения и осуществления смысла. Из «материала» наследственности, влечений и влияний социума личность, словно архитектор, формирует характер и линию жизни человека.

8. Личность не является субстанцией, а представляет собой «онтологическую бытийность», чистую динамику, существующую только в исполнении духовных актов. Базисным духовным актом, конституирующим личность как таковую, В. Франкл полагал *самодистанцирование*. «Существовать, экзистировать – значит выходить за свои пределы и вступать в отношении к самому себе, а в отношении к самому себе человек вступает постольку, поскольку он как духовная личность относится к себе как к психофизическому организму» [Франкл, 2015, с. 272]. В акте самодистанцирования личность ставит себя напротив своего психофизического организма, тем самым выделяется духовное начало человека и телесно-душевное.

9. Способность к самодистанцированию присуща только человеку, подчеркивает В. Франкл. Животное не в состоянии «подняться над самим собой» и вступить в отношении к себе самому, и потому не является личностью. Австрийский мыслитель развивает положение М. Шелера о том, что «животное не может осуществить своеобразное дистанцирование и субстантивирование “окружающего мира” и превратить его в “мир”», поэтому «все, что животное может постигнуть и заметить из своего окружающего мира заключено в надежных границах структуры окружающего мира» [Шелер, 1988, с. 54].

«Окружающий мир» животного – это физическая среда обитания; каждый вид животного замкнут в границах своей среды, которая соответствует условиям, необходимым для выживания данного вида. В

отличие от этого человек как личность существует не в замкнутой физической и социальной среде, а в открытом «мире» – в духовном мире ценностей, значений и смыслов. «Мир» человека складывается под влиянием истории, культуры, ближайшего и отдаленного социального окружения, конкретных биографических событий жизни человека. Ведущая роль в формировании этой идеальной реальности, этого «духовного дома», однако, принадлежит самому человеку, который, как личность, формирует свой «мир» посредством собственных решений и поступков.

Этот «мир» человека – *духовный мир ценностей и смысла* – В. Франкл называет «логосом» [Франкл, 2015, с. 269].

10. Логос представляет собой внешний, ценностный коррелят внутренней антропологической способности человека к бытию личностью. Быть личностью означает всегда быть направленным на логос, на что-то внешнее по отношению к самой личности. Это фундаментальное положение своей онтологии В. Франкл выразил в понятии *самотрансценденция*: «За этим понятием стоит тот факт, что человеческое бытие всегда ориентировано вовне на нечто, что не является им самим, на что-то или на кого-то: на смысл, который необходимо осуществить, или на другого человека, к которому мы тянемся с любовью. В служении делу или любви к другому человек осуществляет сам себя» [Франкл, 1990, с. 29]. Бытие человека как личности всегда есть бытие, направленное на ценности и смысл и, одновременно, направляемое ценностями и смыслом. Зов смысла человек слышит в голосе собственной совести.

Подводя итог рассмотрению «Десяти тезисов о личности» мы можем сказать, что В. Франкл, с одной стороны, отталкивается от идеи личности, представленной в философии М. Шелера, а, с другой стороны, развивает представления немецкого мыслителя и намечает переход от философских концептов к психологическим: вводит понятие о духовном бессознательном, а также о самодистанцировании и самотрансценденции как основных духовных актах личности в процессе поиска и воплощения смысла. С нашей

точки зрения, в «Десяти тезисах о личности» в сжатом виде изложен *персоналистический методологический базис* концепции В. Франкла, конкретизированный им в многочисленных научных трудах по проблематике смысла и в методическом обосновании ориентированной на смысл психотерапии.

### **1.3.2 Экзистенциальная онтология личности**

В философии М. Шелера идея личности представлена в первую очередь в антропологическом и гносеологическом аспектах. Для перехода от философского к психологическому дискурсу – к пониманию и описанию индивидуальной человеческой жизни – необходима некоторая промежуточная ступень. С нашей точки зрения, в качестве такой ступени в концепции В. Франкла выступает экзистенциальная философия. Благодаря этому идея личности начинает звучать в онтологическом, экзистенциальном ключе.

В. Франкл использовал философское понятие «экзистенция» как наиболее полно отражающее бытие человека как духовной личности: «Заслугой экзистенциальной философии является то, что она провозгласила существование человека как форму бытия *sui generis* (*особого рода – Е.У.*)» [Франкл, 1997, с. 46]. Он также пишет: «Термин “экзистенциальный” мы будем использовать в трех значениях: для обозначения 1) самого существования, т.е. специфически человеческого способа бытия; 2) смысла существования; и 3) стремления к отысканию конкретного смысла в личном существовании, т.е. воли к смыслу» [*там же*, с. 247]. Иными словами, В. Франкл говорит об общем, философском значении термина «экзистенция», а также о двух его важных аспектах, которые он акцентирует в своей концепции: смысл бытия и стремление к смыслу как основополагающая мотивация бытия человека как личности.

В. Франкл противопоставляет «экзистенцию» и «фактичность»: «в то время как экзистенция есть нечто по сути духовное, фактичность содержит как психологическое, так и физиологическое, то есть в ней собраны как психические, так и телесные “факты”» [Франкл, 2000б, с. 227]. Фактичность – это то, что предзадано, детерминировано: пол, возраст человека, состояние здоровья, особенности характера, социальный статус, экономические условия. Эти факты, относящиеся к «судьбе» или, если следовать терминологии М. Хайдеггера, к «заброшенности» человека, представляют собой условия, или рамки, в которых разворачивается экзистенция как «духовный подъем над психофизической ограниченностью» [Франкл, 2000а, с. 131]. Экзистенция осуществляется в духе, «экзистировать» означает «выходить за пределы самого себя», поднимаясь над уровнем психофизического существования, обусловленного извне, к свободному духовному, личностному бытию.

Духовность, свободу и ответственность В. Франкл полагает тремя наиболее существенными аспектами экзистенции: «Духовность, свобода и ответственность – это три экзистенциала человеческого существования. Они не просто характеризуют человеческое бытие как бытие именно человека, скорее они даже конституируют его в этом качестве» [Франкл, 1990, с. 93].

Из работ В. Франкла могут быть эксплицированы две важные характеристики бытия личности как духовного начала человека:

- «соприсутствие иному существу», или интенциональность;
- ограниченность от иного сущего.

В. Франкл пишет, что к сущности духовной личности относится то, что она всегда направлена на что-то иное, что не есть она сама – духовное сущее «соприсутствует» иному существу, так что личность словно бы «постоянно находится у чего-то иного». Конечно, духовная личность не находится у иного в пространственном смысле, поскольку она всегда связана с психофизическим организмом. Поэтому в онтическом смысле личность не может быть «во вне», «снаружи» человека, можно только сказать, что

личность, пребывающая в «духовном мире», *словно бы* во вне в онтологическом смысле. «Духовное сущее реализует себя в соприсутствии, и это соприсутствие духовного сущего является его исконной способностью, его первейшим достоянием», – подчеркивает В. Франкл [*там же*, с. 95]. Соприсутствие двух духовных сущих, или соприсутствие одной личности другой личности, он называет «со-бытие»

В то же время личность, будучи интенционально направленной на иное, представляет собой отграниченную от иного самостоятельную величину [*Frankl, 1982, s. 115*]. Личность не «погружена» в иное полностью и не слита с ним, но находится от иного на дистанции и, благодаря своей активной позиции, в определенном смысле находится «над» иным. Можно говорить о *парадоксальности духовной личности*: с одной стороны, она всегда направлена на иное и соотносена с иным, что приводит к «снятию» субъект-объектной дихотомии; с другой стороны, личность *отделена от иного*, и в этом контексте, подчеркивает В. Франкл, правомерно настаивать на сохранении разделения на субъекта и объект.

Экзистенциал «свобода» также парадоксален: человек и свободен и обусловлен одновременно. Как духовное существо, как личность, человек свободен и ничем не предопределен. Однако будучи включенным в пространственно-временные взаимосвязи – телесно-психические, социальные и историко-культурные – человек как целостное существо остается ими обусловленным. Духовная свобода и психофизическая обусловленность образуют в бытии человека диалектическое единство.

Человек как духовная личность, пишет В. Франкл, обусловлен потому, что привязан к своей судьбе: судьбу образуют генетика, психическая и социальная действительность человека. Судьба представляет собой тот «материал», которому человек своим поведением придает «форму» в каждой конкретной ситуации своей жизни. «Мы должны стоять на своей судьбе как на прочной поверхности, на которой стоим – поверхности, которая является опорой для нашей свободы. Свобода без судьбы невозможна, свобода может

быть только по сравнению с судьбой и по отношению к судьбе. Человек свободен, но он не свободно парит в безвоздушном пространстве, а включен в самые разнообразные взаимосвязи и отношения. Тем не менее, эти отношения – это точки приложения его свободы» [Frankl, 1971, s. 92]. Быть обусловленным, поэтому, не означает быть детерминированным и заранее предопределенным, а лишь быть поставленным в определенные условия, которые задают человеку как ограничения, так и пространство открытых возможностей, в котором он может быть свободен.

Таким образом, все биологические, психологические и социокультурные факторы – это только необходимые, но не достаточные условия для собственно человеческого способа бытия и собственно человеческого поведения. В любой культуре человек может вести себя как животное. В то же время как духовная личность человек способен устанавливать дистанцию по отношению к окружающей среде и своему внутреннему миру, и «не просто принимать как судьбой поставленные границы все вышеупомянутые ограничения, но вместо этого рассматривать их как вызов ему самому формировать свою судьбу и свою жизнь» [Франкл, 1997, с. 38].

В. Франкл конкретизирует проявления свободы в жизни человека на примере таких проявлений психического измерения, как влечения и характер. В отличие от животного, которое «само есть влечения», человека «не есть свои влечения», влечения «есть» у человека. Поэтому человек имеет разные возможности: дистанцироваться от влечений или идентифицировать себя с ними; иными словами, сказать влечениям «нет» или «да». «Вся сфера влечений у человека преобразуется под влиянием его духовной установки, так что эта подчиненность сферы влечений формирующим влияниям сферы духовного присуща ей, можно сказать, априорно. Влечения всегда направляются, пронизываются и пропитываются личностью, они всегда персонифицированы» [Франкл, 1990, с. 107].

Черты характера, которые формируются на основе унаследованных предрасположенностей и влияния социума, тоже не определяют поведение

человека однозначно. «То в человеке, с чем сталкивается духовная личность – это психический характер ... Характер – это нечто фиксированное, тогда как личность – творческое ... У человека “есть” характер, но человек – личность. К этому можно добавить: как личность, которой он является, человек имеет характер – и поэтому свободен по отношению к характеру» [Frankl, 1996, s. 144]. Человеку следует научиться понимать и принимать свой характер, и тогда характер может быть изменен посредством самовоспитания: «В каждый момент человек постоянно формирует и выковывает свой собственный характер. Таким образом у каждого человека есть шанс в любой момент измениться. Это – свобода изменяться, и никто не должен отрицать право воспользоваться ею ... Человек выходит за пределы самого себя настолько, насколько он изменяет свой собственный характер» [Франкл, 2000а, с. 67].

Свобода от предопределенности судьбой есть у человека потому, что он обладает специфической духовной силой – «силой упрямства духа». В. Франкл понимает под этим силу стремления человека как духовной личности «выступить против» внешних обстоятельств и своих внутренних состояний. Предпосылкой «силы упрямства духа» является способность личности к самодистанцированию. Данное утверждение созвучно идее М. Шелера, который называл человека «аскетом жизни», и подчеркивал, что у духа есть сила, которая превосходит силу жизни [Шелер, 1988].

Часто в связи с силой упрямства духа В. Франкл также говорит о «психоэтическом антагонизме» – противостоянии между духовной экзистенцией и психофизической фактичностью. Но, дополняет В. Франкл, упрямство духа не всегда нужно, так как «по меньшей мере, столь же часто, что и вопреки своим влечениям, вопреки своей наследственности и вопреки своей среде, человек утверждает себя также благодаря своим влечениям, благодаря своей наследственности и благодаря своей среде» [Франкл, 1990, с. 111].

Итак, все биологические, психологические и социокультурные факторы проходят через «зону личной свободы»: они хотя и обуславливают бытие человека, но не определяют его полностью – то, какое влияние они будут иметь на поведение человека, определяется позицией духовной личности. В. Франкл также говорит о том, что личность свободна и по отношению к духовной реальности: по отношению к объективной духовности – ценностям и смыслу, и по отношению к совести как проявлению субъективного духовного.

Вместе с тем, подчеркивает В. Франкл, если свобода проживается на основе ответственности, она может переродиться в простой произвол: «свобода с точки зрения феноменологического анализа представляет собой, в конечном счете, субъективный аспект целостного феномена и, как таковая, должна быть дополнена его объективным аспектом – ответственностью ... свобода занять любую позицию не может быть полностью реализована, если она не преобразована и не переведена в свободу нести ответственность» [Франкл, 2000а, с. 69-70]. Следовательно, свобода – это предпосылка для ответственности; смысл свободы состоит в том, чтобы сделать ответственность возможной.

Ответственность подразумевает ответы на вопросы, «за что» отвечает человек, и «перед чем» или «перед кем» он несет ответственность. Согласно В. Франклу, человек ответствен, за осуществление смысла и воплощение ценностей. Этот аспект ответственности «проистекает из конкретности личности и ситуации и развивается вместе с этой конкретностью. Ответственность растет вместе с уникальностью личности и неповторимостью ситуации» [Франкл, 2001а, с. 64]. Более сложно однозначно ответить на вопрос «перед чем» («перед кем») несет ответственность человек. В. Франкл полагает, что каждому человеку следует самостоятельно принять решение по этому поводу – чувствует ли он ответственность перед собственной совестью, конкретным человеком, социумом, человечеством вообще или перед Богом.

Свободу как «свободу от» predeterminedности судьбой и ответственность как «свободу для» осуществления смысла, В. Франкл объединяет, описывая бытие личности как «решающее бытие». Как таковой, человек существует как возможность того, каким он мог бы быть, и в каждой жизненной ситуации он должен принимать решение о том, каким ему быть. «Наше утверждение человеческого бытия как акта самосозидания соответствует базовой посылке, что человек не просто “есть”, но всегда решает, каким он будет в следующий момент» [Франкл, 2000а, с. 67]. В тот момент, когда человек решает, какую из предоставляющихся возможностей ему осуществить, и действует в соответствии с этим, он, по сути, принимает решение и в отношении себя самого – действуя соответственно тому, каков он есть, человек становится таковым, как он действует: «решение сегодня есть потребность завтра» [Франкл, 1990, с. 114].

Способность к принятию решений представляет для человека освобождение и надежду, но также и бремя. Если бы человек был однозначно определен своей судьбой, то она была бы тем крестом, который он должен был всегда нести с собой. Если же человек свободен для самосозидания, то это дает ему надежду на изменение своей судьбы благодаря собственным усилиям, надежду достичь, вопреки препятствиям, того образа жизни, к которому он стремится.

Однако свобода – это и бремя, так как в каждый момент своей жизни человек должен выбирать для осуществления только одну-единственную возможность, а всем остальным возможностям отказывать. «Человек решающий» словно бы бросает на чашу весов само свое бытие, поскольку он навсегда крепко-накрепко связывает себя со своим решением и «не может вернуть назад ни одного шага, который он сделал в жизни; любое решение, как самое малое, так и самое большое, остается окончательным. Ничего нельзя вычеркнуть из того, что он сделал и чего он не сделал» [Франкл, 2001а, с. 110].

Часто человек пытается уклониться от бремени принятия решений, пуская все на самотек, полагаясь на судьбу. Но переложить ответственность за самого себя на судьбу – это тоже решение человека. Следовательно, человек не может ускользнуть от необходимости делать выбор и принимать решения, он может только вести себя так, «как если бы» у него не было свободы выбора: «человек не может избежать принятия решения. Реальность неизбежно заставляет человека решать. Человек принимает решения каждый миг, даже не сознавая этого, он делает это невольно. Через эти решения он определяет самого себя. Постоянно и непрерывно он формирует и изменяет себя» [Франкл, 2000а, с. 44].

Таким образом, способ бытия человека как духовной личности состоит в принятии решений и активном формировании своей жизни. Поставленный перед необходимостью постоянно делать выбор, «принужденный», или «призванный» к выбору и решениям, человек, согласно В. Франклу, постоянно словно бы чувствует себя отвечающим на глобальный вопрос: «Что ты сделаешь из своей жизни?» Этот общий вопрос в каждой жизненной ситуации конкретизируется до вопросов: «В чем смысл этого момента? Этого час? Этого дня?» «Ежедневно и ежечасно жизнь ставит вопросы, и мы должны на них отвечать – не разговорами или размышлениями, а действием, правильным поведением. Ведь жить – в конечном счете значит нести ответственность за правильное выполнение тех задач, которые жизнь ставит перед каждым, за выполнение требований дня и часа» [Франкл, 2008а, с. 107]. Правильный ответ на вопросы жизни состоит в обнаружении и воплощении *смысла – наилучшей для конкретной личности возможности, предоставляемой ситуацией.*

Вину, страдание и смерть В. Франкл называл «трагической триадой», которую невозможно исключить из бытия человека. Эти данности задают граница бытия, в которых ищет смысл человек. Ошибки при принятии решений вызывают чувство вины. Оказываясь во власти обстоятельств, которые он не может изменить, человек испытывает страдание. В. Франкл

призывал не терять человеческое достоинство в страдании и стремиться найти в нем смысл, отвечая на вопросы «ради чего» и «как» человек будет нести страдание. Смерть выступает в качестве катализатора поиска смысла. Лишь осознание смертельной границы собственной жизни позволяет человеку в полной мере постигнуть ответственность: «преходящий характер нашего существования никоим образом не делает его бессмысленным. Но он обуславливает нашу ответственность. Потому что все зависит от нашей реализации потенциальных возможностей. Человек постоянно делает свой выбор: какие из них будут осуждены на небытие, а какие будут реализованы? Какой выбор будет сделан раз и навсегда, “бессмертный след на песке времени?” В любой момент человек должен решать – к лучшему или к худшему, – что будет памятником его существованию» [Франкл, 1997, с. 265].

Стремление к смыслу представляет собой, по В. Франклу, сущностную характеристику экзистенции. Если человек не в состоянии распознать смысл или осуществить смысл, то его стремление к смыслу оказывается фрустрированным, происходит «экзистенциальная фрустрация». Тогда у человека отсутствует то, «ради чего» он живет; он страдает от чувства бессодержательности и бесцельности своей жизни, что часто сопровождается ощущением внутренней пустоты. Эти тягостные переживания, являющиеся следствием экзистенциальной фрустрации, В. Франкл назвал переживаниями «экзистенциального вакуума»: «В противоположность пик-переживаниям, так хорошо описанным Маслоу, экзистенциальный вакуум можно считать “переживанием бездны”» [Франкл, 2000а, с. 286].

Бессодержательность или пустота может относиться к ценностям и жизненным целям, которых не достает человеку, поэтому он переживает настоящее и будущее как «дыру», которую необходимо чем-то заполнить. Человек не видит предоставляющихся ему возможностей осуществления смысла, так как не воспринимает ценности, благодаря которым смысл мог бы быть найден. Если смысл отсутствует, то у человека отсутствует и связанное

с осуществлением смысла переживание внутренней исполненности. Ощущение пустоты может также относиться к биографии: некоторые люди смотрят на свою жизнь и не находят там ничего, что они могли бы назвать ценным, тогда жизнь воспринимается ими как прожитая напрасно.

Экзистенциальный вакуум может быть осознанным или вытесненным. К очевидным его проявлениям относятся скука, потеря интереса к жизни, отсутствие инициативы, апатия, а также некоторые формы ноогенных неврозов. «Мы говорим о ноогенном неврозе в отличие от психогенных и соматогенных. Мы определяем ноогенный невроз как такой, который вызывается духовной проблемой, моральным или этическим конфликтом, каким может быть, например, конфликт между “Суперэго” и истинной совестью, когда последняя по необходимости противостоит первому. Не в последнюю очередь ноогенная этиология может быть представлена экзистенциальным вакуумом» [Франкл, 1990, с. 312]. Например, в случае экзистенциального кризиса – разрушения имевшейся у человека системы ценностей – может наступить духовная пустота и утратиться вера в то, что жизнь имеет смысл; человек может испытывать отчаяние («экзистенциальное отчаяние») и сомнения в возможности обретения смысла. С точки зрения симптоматики, ноогенные неврозы могут иметь те же самые проявления, что и неврозы психогенные: тревога, бессонница, повышенная чувствительность, раздражительность и т.п.

В случаях, когда экзистенциальный вакуум человеком вытесняется, он присутствует латентно, скрываясь за различными «масками». Широко распространенными масками, согласно В. Франклу, являются конформизм и тоталитаризм. Так как экзистенциальная фрустрация связана с отсутствием у человека способности самостоятельно ориентироваться в жизни, то человек склонен делать все так, как делают другие люди (конформизм), либо вести себя так, как диктуют ему другие (тоталитаризм). Некоторые люди, вытесняя экзистенциальный вакуум, ускоряют темп своей жизни, с головой уходят в профессиональную деятельность, в информационные потоки, переключаются

на чтение детективных романов, просмотр телесериалов, одурманивают себя алкоголем и наркотиками – так что «бегство от себя позволяет избежать возможности обнаружить пустоту в себе» [Франкл, 1990, с. 319].

Стремление к власти и к удовольствию также выступают компенсацией экзистенциального вакуума. Наиболее простая форма стремления к власти – одержимость желанием заработать как можно больше денег, получить экономическую власть. Повышенная сексуальность, постоянный промискуитет тоже представляет собой гиперкомпенсацию экзистенциальной фрустрации: «Сексуальное либидо процветает в условиях экзистенциального вакуума» [Франкл, 2000а, с. 121]. Здесь В. Франкл практически повторяет описанную М. Шелером тенденцию человека замещать разочарование в более глубоких эмоциональных слоях интенсивными переживаниями в периферических эмоциональных слоях.

Если человек на протяжении длительного времени не может найти смысл, то его экзистенциальная фрустрация, согласно В. Франклу, может приводить к психопатологиям – агрессии, депрессии и зависимостям. Продолжительное отсутствие смысла также повышает риск суицидальности, так как человек, из-за отчаяния от пустоты жизни, не переживает свою жизнь как ценную и не видит жизненный контекст, который дает ему ориентацию в настоящем и открывает будущее.

Вместе с тем В. Франкл постоянно подчеркивает, что поиск смысла и сомнения в том, что жизнь имеет смысл, не являются патологией, но выражением человеческой сущности: «Задаваться вопросом о смысле бытия, ставить под вопрос существование этого смысла ... в этом проявляется духовная зрелость: смысл больше не принимается безо всякой критики, без вопросов и раздумий, из уст традиции так, как она его предлагает, а открывается и обретается независимо и самостоятельно» [Франкл, 2001б, с. 10].

В заключение настоящего параграфа сформулируем основные характеристики экзистенции, эксплицированные из работ В. Франкла.

1. Экзистенция – это потенциально возможное бытие. Человек не принужден к экзистенции. У него есть возможность быть человеком или же вести существование на «субчеловеческом уровне».

2. Сущностными характеристиками экзистенции как более глубокой бытийной возможности являются духовность, свобода, ответственность, стремление к смыслу.

3. Экзистенция связана с принятием решений. Принимая решения, человек в каждый момент жизни не просто «есть», он определяет, кем и каким он будет, занимая позицию по к внешней среде и к внутреннему миру.

4. Экзистенция предполагает самодетерминацию, самотворчество человека, формирование им собственной жизни и судьбы.

5. Экзистенция неизбежно сопровождается переживанием вины, страданиями и ограничена смертью человека.

6. В экзистенции для человека речь идет не о себе как замкнутом на самого себя существе, а о себе, находящемся в неразрывных отношениях с окружающим миром. Внешним полюсом экзистенции является логос – мир ценностей и смысла.

7. Экзистенция всегда происходит «здесь-и-сейчас». Будучи конкретной и субъективной, экзистенция всегда индивидуальна, уникальна и неповторима.

8. Экзистенция не может быть объективирована, потому что существует только в своем осуществлении.

9. Экзистенция – это не то, что человек «имеет», но то, что человек в своей сущности «есть». Как таковая, экзистенция представляет собой феномен человеческого бытия, который не может быть редуцирован (сведен к чему-то другому) и проанализирован (разложен на отдельные элементы и объяснен посредством чего-то другого).

Эти характеристики экзистенции соответствуют описанию духовной личности, представленной в работе В. Франкла «Десять тезисов о личности». Следовательно, исходя из работ австрийского мыслителя, мы можем

определить экзистенцию как актуализацию, или осуществление бытия личностью. Таким образом, развивая представления М. Шелера, В. Франкл привносит идею личности в экзистенциальную философию.

### **1.3.3 Димензиональная антропология и онтология**

На основании проведенного анализа мы видим, что исходным пунктом своих представлений о человеке В. Франкл сделал описанную М. Шелером присущую человеку способность дистанцироваться от самого себя и от окружающего мира. «Только человек – поскольку он личность – может возвыситься над собой как живым существом и, исходя из одного центра как бы по ту сторону пространственно-временного мира, сделать предметом своего познания все, в том числе и себя самого», – пишет М. Шелер [Шелер, 1988, с. 60]. В. Франкл развивает эту мысль: «Человек свободен подняться выше плоскости телесных и психических условий своего существования. Тем самым он открывает новое измерение. Человек вступает в сферу ноэтического, в противостояние телесным и психическим феноменам. Он становится способным занимать позицию не только по отношению к миру, но и по отношению к самому себе» [Франкл, 2000а, с. 11]. *Идея личности приобретает психологические коннотации* и становится применимой к пониманию реальных, живых людей, с которыми В. Франкл встречался в своей врачебной и психотерапевтической практике.

В своей психологической антропологии австрийский мыслитель описывает человека на основе традиционного для европейской философии различения тела, души и духа. «В то время как мы считаем, что духовное бытие онтологически и антропологически является сущностно человеческим способом бытия, все же... духовное – не единственная онтологическая область, которой принадлежит человек (утверждать обратное означало бы впасть в спиритуализм), ибо человек, имеющий духовную сущность и

предпочитающий быть духовным – это все же телесно-психически-духовное единство и целостность» [Frankl, 1994, s. 70].

Предложенная М. Шелером модель человека, состоящая из телесного, психического и духовного слоев (Рис. 1) не устраивает В. Франкла: с его точки зрения, эта модель акцентирует онтологические различия, но не отражает антропологическую целостность человека. Рассмотрение человека сквозь призму слоев допускает, что соматическое, психическое и духовное бытие человека может быть отделено друг от друга. Оставаясь в рамках такой модели, трудно ответить на следующие вопросы. Как духовное, окруженное слоями психического и телесного, может быть «открыто миру»? За счет чего, несмотря на сущностную противоположность слоев, образуется единство и целостность человека? Для отражения целостности человека и взаимодействия между разными формами человеческого бытия В. Франкл предложил образ трех ортогональных измерений (Рис. 2).

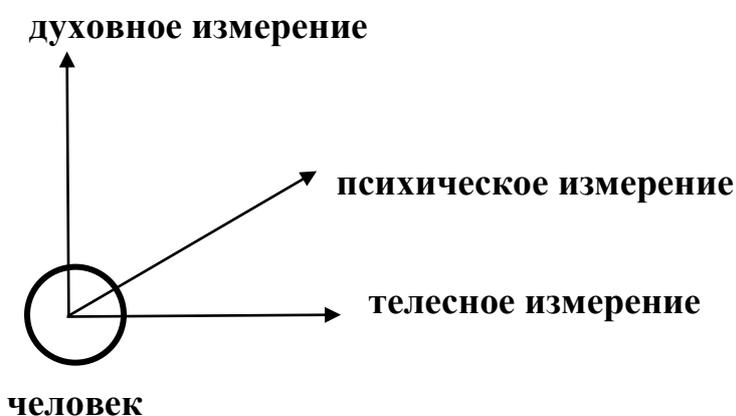


Рис. 2. Модель человека по В. Франклу

Стремясь свести воедино как онтологические различия, так и антропологическое единство, В. Франкл ввел понятие «димензиональная антропология и онтология». Такой подход предполагает использование геометрического понятия «измерение» для указания на качественные различия, которые, в тоже время, не разрушают целостность структуры. Согласно модели В. Франкла, человек представляет собой «unitas multiplex»

– единство множественности, точку пересечения, перекресток трех измерений бытия – телесного, психического и духовного.

Телесное измерение репрезентирует бытие человека в материальном мире и включает в себя все соматические феномены (органические клеточные процессы, физиологические процессы и функции тела). Основная мотивация человека как существа телесного – поддержание здоровья своего тела. Этой мотивации соответствуют потребности в еде, питье, сне и т.д. Бытие человека в телесном измерении протекает между полюсами здоровье–болезнь.

Психическое измерение включает влечения, настроения, эмоции, аффекты, желания, интеллектуальные способности человека, память, черты характера, включающие как врожденные, так и сформированные в процессе социального взаимодействия паттерны поведения. Человеку как существу психическому присуща мотивация к переживанию удовольствия и редукции напряжения. Бытие человека в психическом измерении протекает между полюсами удовольствие–неудовольствие.

Духовное измерение человеческого бытия объемлет мир ценностей и смыслов, свободы и ответственности человека. К этому измерению относятся духовные акты личности: самодистанцирование, самотрансценденция, чувствование ценностей, принятие решений, воля, а также феномены совести, творчества, любви-агапэ, религиозности. Мотивация человека как духовного существа – стремление к смыслу; духовное бытие человека протекает между полюсами исполнение–отчаяние.

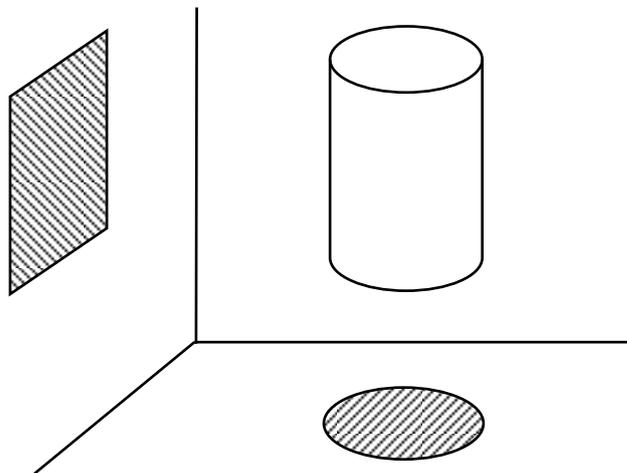
Если телесное и психическое измерения человека могут быть описаны естественнонаучными закономерностями, то духовное измерение, в отличие от них, свободно по определению. Таким образом, в модели человека В. Франкла вертикаль духовного, личностного – свободного в человеке – противопоставлена плоскости психофизического, детерминированной генетикой, семейным воспитанием и социальным научением.

Взаимосвязь измерений человеческого бытия в этой модели очевидна: например, голод, другие физические лишения, болезни и телесные страдания могут настолько ухудшить жизнь, что все другие задачи, кроме выживания, окажутся несущественными. Экзистенциальный вакуум, переживаемый на духовном уровне, может иметь телесные последствия в напряжении или, наоборот, в атонии мышц и психические последствия в чувстве неудовольствия. Не имеющее смысла для человека телесное страдание может вызвать у него депрессивное состояние в психическом измерении и чувство отчаяния в измерении духовном.

Использование образ измерений и геометрических проекций позволяет описать единство и целостность человека и одновременно подчеркнуть различия между телесным, психическим и духовным видами его бытия. Так, страх в проекции на телесное измерение может проявляться выбросом адреналина, учащенным пульсом, поверхностным дыханием, мышечной дрожью, потоотделением. В психическом измерении этот страх может выражаться в различных фобиях, поведении избегания вызывающих страх ситуаций, возрастающей социальной изоляции. В духовном измерении страх может отражать феномен переживания человеком как личностью базисной незащищенности человеческого бытия или, как это показал М. Хайдеггер, переживание неаутентичности собственного существования [Хайдеггер, 2003].

Димензиональная антропология и онтология В. Франкла опирается на два закона: «закон противоречивости» и «закон многозначности». Закон противоречивости формулируется следующим образом: «Один и тот же предмет, спроецированный из своего измерения в низшие по отношению к нему измерения, отражается таким образом, что различные измерения могут противоречить друг другу» [Франкл, 2000а, с. 234]. Если спроецировать, например, цилиндр, из трехмерного пространства на горизонтальную и вертикальные двумерные плоскости, пишет В. Франкл (Рис. 3), то в

горизонтальной получится круг, а в вертикальной – прямоугольник. Однако цилиндр не состоит из круга и прямоугольника.



*Рис. 3. Геометрическая иллюстрация закона противоречивости  
двумерной антропологии*

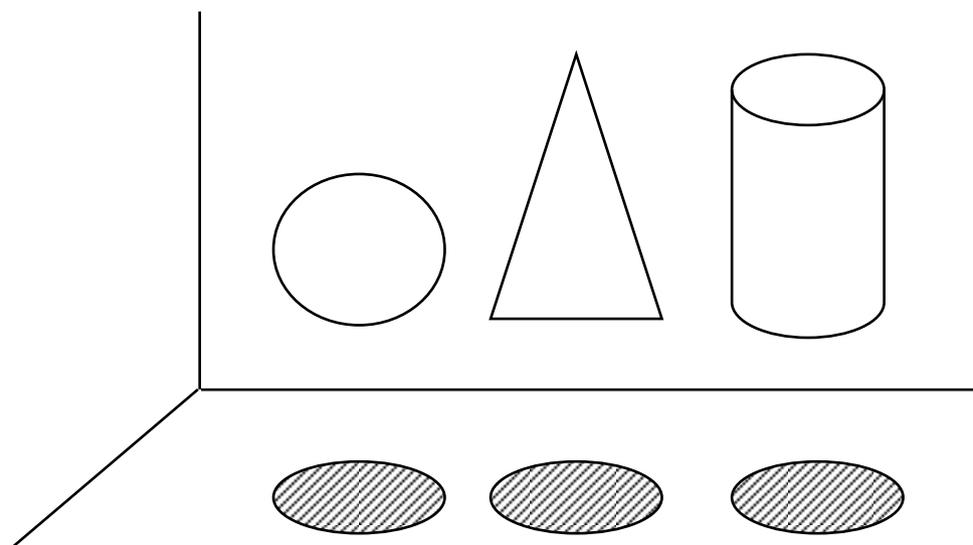
Противоречивость также связана с разнонаправленностью мотивационной динамики в каждом из измерений. Например, то, что доставляет удовольствие в психическом измерении, может одновременно в духовном измерении восприниматься как нравственно недопустимое; человек может жертвовать своим здоровьем или даже жизнью во имя того, что в духовном измерении наполнено для него смыслом.

Противоречивость в понимании человека возникает также вследствие проекции того или иного феномена человеческого бытия на различные плоскости и в утверждении, что именно эта проекция целиком и полностью описывает и объясняет данный феномен. Такая абсолютизация одной из проекций ведет к редукционизму. Например, феномен психогенной депрессии, рассмотренный в психофизической плоскости может быть понят как вытесненная, заблокированная агрессия (с точки зрения психоанализа) или как выученная беспомощность (с точки зрения бихевиоризма). Оба эти

аспекта действительно могут присутствовать в реактивной депрессии. Однако в духовном измерении такая депрессия отражает восприятие личностью своей жизни как тяжелой и горькой ноши, и сопровождается переживанием «жизнь не является чем-то хорошим и ценным». Когда врач-невролог, – пишет В. Франкл, – обследует пациента, подозревая у него наличие опухоли головного мозга, он фиксируется только на одном – телесном измерении. Но при сообщении диагноза врач расширяет свое видение и воспринимает человеческие качества пациента [*там же*, с. 134].

Проекции на нижележащие измерения отображают человека как замкнутую систему физиологических рефлексов организма или как психический механизм, закономерно функционирующий по принципу стимул–реакция. В частных проекциях исчезают присущие человеку как личности открытость миру, самотрансцендентность, способность принимать решения. Эти чисто человеческие качества оказываются видимыми только если образ человека становится объемным, включающим духовное измерение. Тем самым в трехмерной модели преодолевается противоречивость: закрытость человека на биологическом и психологическом уровнях оказывается легко совместимой с открытостью человека миру в духовном измерении бытия.

Согласно «закону многозначности» димензиональной антропологии и онтологии В. Франкла «Различные предметы, спроецированные из их измерения в низшие по отношению к ним, отражаются так, что проекции оказываются многозначными» [*там же*, с. 235] (Рис. 4). Проекции на горизонтальную плоскость шара, конуса и цилиндра будут одинаковыми – в виде круга. И тогда невозможно установить, какой объемный предмет соответствует этой проекции.



*Рис. 4. Геометрическая иллюстрация закона многозначности  
двумерной антропологии*

В. Франкл приводит следующий пример: «Давайте представим, что первая круглая тень – шизофрения со слуховыми галлюцинациями, а вторая – Жанны д'Арк. Несомненно, что с психиатрической точки зрения святой бы поставили диагноз “шизофрения”. До тех пор, пока мы будем придерживаться психиатрической точки зрения, Жанна д'Арк будет оставаться “не более чем” больной шизофренией. То, что она не больна шизофренией, не воспринимается на психиатрическом уровне» [там же, с. 240]. Однако как только Жанна д'Арк рассматривается с перспективы духовного измерения, с которой оказывается видимой историческая значимость ее личности, становится очевидным, что Жанна д'Арк – нечто существенно большее, чем человек, страдающий шизофренией. Аналогично этому, рассматриваемый психиатром в психофизической плоскости, – это не более, чем эпилептик, симптоматика которого аналогична симптоматике любого другого пациента, страдающего эпилепсией. То, чем Ф.М. Достоевский является помимо этого – его литературные достижения, его значение для европейской культуры – не находят отражения в этой плоскости.

Применяя закон многозначности к человеку, испытывающему страх, можно увидеть, что за одними и теми же телесными и психическими проявлениями страха могут стоять причины, лежащие в разных измерениях: страх может быть соматогенным, психогенным или ноогенным. Он может, например, быть вызван гипертиреозом (повышенной функцией щитовидной железы, телесное измерение), канцерофобией (психическое измерение) или переживанием экзистенциального вакуума (духовное измерение). Поэтому один лишь симптом – в данном случае страх – не задает однозначно его интерпретацию. Понимание симптома должно быть, с одной стороны, дифференцированным, а, с другой стороны, комплексным, учитывающим телесно-психически-духовное единство и целостность человека.

По проекции на плоскость мы ничего не можем сказать о духовных интенциях человека. Если же смотреть на имеющие одинаковое выражение в психофизической плоскости симптомы с позиции более высокого духовного измерения, то становится видимой собственно человеческая мотивация и уникальность каждого отдельного человека. Таким образом, к целостному пониманию феноменов человеческого бытия можно прийти только принимая во внимание их духовно-личностное содержание.

Димензиональная антропология и онтология В. Франкла предполагает, что все измерения являются равноценными. Каждое измерение подразумевает наличие двух других – если исключить какое-либо одно измерение, то исчезает объем и пространство редуцируется до плоскости. Человека нет без духовного измерения, но точно так же человека нет без психики и тела.

При этом, с одной стороны, можно говорить о том, что именно телесное измерение представляет собой необходимое условие для существования измерения психического, а телесное и психическое измерения – плоскость психофизического – является необходимым базисом для существования духовного измерения. С другой стороны, внутри трех измерений присутствует и обратная иерархия – каждое следующее измерение

объемлет предыдущее: в психике представлено телесное измерение, а духовное измерение объемлет телесное и психическое. В. Франкл подчеркивал, что указание на «низшее» или «высшее» измерение не предполагает оценки и субординации. «В терминах димензиональной онтологии более высокое измерение означает лишь, что это более объемное измерение, которое включает в себя низшее измерение. Низшее измерение оказывается “снято” в высшем в том многозначительном смысле, который придавал этому слову Гегель. В этом смысле и человек, став человеком, остается в чем-то животным и растением. Можно сравнить его с самолетом, который сохраняет способность передвигаться по поверхности земли, подобно автомобилю. Правда, доказать, что он самолет, он может лишь оторвавшись от земли и поднявшись в воздух» [Франкл, 1990, с. 52].

Соотношение телесного и психического измерений В. Франкл описывает как психофизический параллелизм, отмечая, что внутри психофизической фактичности бывает трудно разграничить физическое и психическое. Любая тревога, имеющая происхождение в психическом измерении, имеет своим обязательным следствием телесные симптомы; аналогично этому телесная реакция – например, сильное сердцебиение – может вызвать тревогу на психическом уровне. «Каждый врач, который когда-либо пытался пролить свет на многомерную этиологию того или иного психосоматического состояния, очень хорошо знает, как сложно определить разницу между психогенными и соматогенными компонентами» [Frankl, 2000b, p. 33].

В противоположность психофизическому параллелизму, между детерминированной плоскостью психофизического и свободным духовным измерением существует фундаментальное различие – психодуховный, или психоноэтический антагонизм. Его основу составляет внутренняя дистанция, которую личность приобретает по отношению к психофизическому в духовном акте самодистанцирования. Эта внутренняя дистанция позволяет человеку как личности вести себя до определенной степени независимо от

своего организма. Телесные и психические состояния и потребности «лишь «формируют предложения» к поведению, тогда как наше «Я» принимает решение, что в конце концов делать с этими предложениями. Именно наше «Я» способно решать и совершать свободный выбор; именно «Я» выступает субъектом желаний: «Я хочу». И так происходит всегда – независимо от того, куда нас «влечет» сумма бессознательных побуждений – «Оно»» [Франкл, 1990, с. 213].

Как личность, человек свободен выбрать то или иное отношение к своему телу, но также и к психике. В то же время при серьезных заболеваниях принципиально свободная от телесно-психических условий личность не имеет возможности проявиться через нарушенную психофизическую организацию и реализовать себя в активном действии. Тем не менее, подчеркивает В. Франкл, разрушительному воздействию психотического заболевания подвержен только психофизический организм, поскольку личность, будучи духовной, находится вне измерения здоровья и болезни [*там же*, с. 103].

Психофизическая фактичность – это инструмент, посредством которого личность выражает себя. В этой связи В. Франкл предлагает следующий образ: «Отношение духовной личности к своему психофизическому организму аналогично отношению музыканта к инструменту, на котором он играет. Соната не может быть сыграна как без пианино, так и без пианиста. Впрочем, как и всякий образ, этот тоже хромает, поскольку пианиста можно увидеть, а дух невидим... На расстроенном пианино даже самый лучший пианист не сможет сыграть хорошо (аналог психофизического заболевания). И тогда приглашают настройщика (психотерапевта или врача), который настраивает пианино» [Frankl, 1984, s. 107].

В жизни человека как целостного существа, таким образом, присутствует сложная динамика взаимодействия телесно-психического и духовного. С одной стороны, условием развития человеческой духовности

является хорошее функционирование психофизического организма [Франкл, 1990, с. 103]. Вслед за М. Шелером, В. Франкл также пишет о психическом измерении как об «энергии влечений, питающей – но не более, чем питающей – духовную жизнь» [там же, с. 122].

С другой стороны, человек как личность подобен «рулевому своей психофизической лодки». Личность представляет собой ту инстанцию в человеке, которая, находясь «позади» или «над» потребностями тела, эмоциями и влечениями психики, делает человека способным обходиться со своими телесными и психическими состояниями, занимая по отношению к ним определенную позицию. Человек – это тот, кто может говорить «нет» своим влечениям, и благодаря этому воплощать ценности, значимые для него как личности несмотря на собственные телесные и психические состояния.

Итак, предложенное В. Франклом в димензиональной антропологии и онтологии оригинальное для психологических концепций *понимание нематериальной человеческой реальности как дифференцированной на психическое и духовное* позволило выделить во внутреннем мире человека реактивную и активно-деятельностную составляющие и локализовать их в разных измерениях. Человек как психическое существо реагирует на внешние ситуации и внутренние состояния в соответствии с результирующим вектором потребностей и влечений. В отличие от этого, как личность человек не реактивен, но активен. Человек как личность – это активный субъект принятия решений и действий в пространстве ценностно-смысловых возможностей ситуации.

#### **1.3.4 Бытие личности как восприятие ценностей, поиск и осуществление смысла**

Рассмотрим психологические представления В. Франкла о личности в процессуальном аспекте – как осуществляется в жизни человека мотивация к смыслу, его поиску и осуществлению. Личность как «источник духовных

актов» ищет возможность реализовать себя во внешнем мире в активном взаимодействии с иным – то есть личностью, в соответствии с одним из значений слова «акт (actus)» – ищет возможность индуцировать «движение и изменения в бытии». И именно то, что человек как духовная личность, дистанцировавшаяся от телесных и психических потребностей и желаний, находится не «внутри» наличной ситуации, а «над» ней, позволяет человеку рассматривать ситуацию в контексте различных возможностей для действия и воспринимать эти различные возможности соответственно их ценности.

Для описания взаимодействия человека как целостного существа с внешним миром, основанное на «открытости миру» духовной личности, В. Франкл использует понятие «самотрансценденция». Оно означает, что человек: «Быть человеком – значит выходить за пределы самого себя ... сущность человеческого существования заключена в его самотрансценденции. Быть человеком – значит всегда быть направленным на что-то или на кого-то» [Франкл, 1990, с. 51]. Базисом для самотрансценденции является духовный акт самодистанцирования, в котором личность «отходит на расстояние» от психофизического, «отодвигая в сторону» потребности, настроения, чувства, страхи. Способность оторваться от психофизики высвобождает дух: благодаря самодистанцированию личность становится «открытой» для восприятия ценностей и осуществления смысла. В самотрансценденции человек как духовная личность направлен на логос – внешний, ценностный коррелят бытия личностью.

Анализ работ В. Франкла позволяет выделить следующие этапы процесса самотрансценденции:

- восприятие ценностей;
- обнаружение смысла;
- принятие решения;
- волевое действие.

Ценности представляют собой содержания или «объекты», на которые в своей интенциональности направлена духовная личность. В интенциональности происходит акт «восприятия» ценности или, как об этом также пишет В. Франкл, акт «познания» ценности. Вслед за М. Шелером, он отстаивает объективность и априорность существования ценностей, сравнивая восприятие ценностей с восприятием предметов. Когда человек видит, например, лампу, то признает, что эта лампа будет существовать, даже если он закроет глаза или отвернется от нее. То же справедливо и в отношении восприятия ценностей. При восприятии, постижении, познании какой-либо ценности человек одновременно автоматически осознает, что эта ценность существует сама по себе. Более того, ценность не перестанет существовать независимо от того, принимает человек ее или нет [Франкл, 1990, с. 170].

Ценности, таким образом, даны как априорные объекты по отношению к актам восприятия личности, образуя логос, «духовный мир», в котором осуществляется личностное бытие человека. В самом общем виде В. Франкл понимает ценности как «универсалии смысла, которые кристаллизуются в типичных ситуациях, с которыми сталкивается общество, а то и все человечество» [Франкл, 2000а, с. 263]. Структурируя мир ценностей, В. Франкл выделяет три группы: «ценности переживания», «ценности творчества» и «ценности отношения». «Этот ряд отражает три основных пути, какими человек может найти смысл в жизни. Первый – это то, что он *дает миру* в своих творениях, второй – это то, что *он берет* от мира в своих встречах и переживаниях; и третий – это *позиция, которую он занимает* по отношению к своей ситуации в том случае, если он не может изменить свою судьбу» [Франкл, 2000а, с. 276].

В контексте ценностей творчества человек выступает как *homo faber*, «человек созидающий», реализующий себя в активной творческой деятельности, труде, совершении этических поступков. Ценностям переживания соответствует бытие человека как *homo amans*, «человека

любящего», жизнь которого становится осмысленной благодаря переживаниям добра, истины, красоты и любви. В любви, пишет В. Франкл, ценности переживания реализуются благодаря эмоциональному восприятию другого человека в его неповторимости и своеобразии. «Для того, кто любит, любовь накладывает чары на весь мир, окутывает мир дополнительными ценностями. Любовь значительно увеличивает полноту восприятия ценностей. Врата в мир ценностей как бы распахиваются» [Франкл, 1990, с. 244-245].

В. Франкл считал ценности отношения «самыми высокими» [Франкл, 2000а, с. 281]. Если человек оказывается в жизненной ситуации, в которой из-за внешних условий ценности творчества и ценности переживания оказываются недоступными, то есть если судьба лишает человека внешней свободы, у него всегда остается свобода внутренняя – его свобода как духовной личности занять определенную позицию по отношению к тем условиям, которые он не может изменить. Поэтому ценности отношения – это ценности «собственно личностные», основанные на сущностной свободе личности. В ценностях отношения воплощается бытие человека как *homo patiens* – «человека, претерпевающего страдания» – и выражается то, как человек принимает выпавшие на его долю испытания, и какой смысл он в них видит. «Подлинный род страдания – встреча вашей судьбы без уклонения – высшее достижение, которое было даровано человеку», – утверждает В. Франкл [Франкл, 1997, с. 17]. Именно категория ценностей отношения, в конечном итоге, исключает всякие сомнения в том, что «человеческое существование по сути своей никогда не может быть бессмысленным. Жизнь человека полна смысла до самого конца – до самого его последнего вздоха» [Франкл, 1990, с. 174].

В отличие от универсальных и общепринятых ценностей, смысл, по В. Франклу, – это величина не онтологическая, а онтическая. В понятии «смысл» «речь идет о той неповторимой и единственной в своем роде возможности конкретного человека в его конкретной ситуации, которую

Макс Шелер пытался выразить понятием “ценность ситуации”» [Франкл, 2000б, с. 235].

Смысл раскрывается личности исключительно в конкретной жизненной ситуации, утверждает В. Франкл. Поэтому каждый день и даже час жизни имеет особенный смысл, для каждого человека – свой. Смысл может раскрыться всем, причем каждому человеку – свой. Смысл динамичен, он изменяется от человека к человеку и от ситуации к ситуации. В любой ситуации жизнь предоставляет «возможность найти смысл, и нет такого человека, для которого жизнь не держала бы наготове какое-нибудь дело. Возможность осуществить смысл всегда уникальна, и человек, который может ее реализовать, всегда неповторим» [Франкл, 1990, с. 40].

Смысл, также как и ценности, объективен. Смысл находится, обнаруживается человеком, а не придумывается или проецируется на реальность. Для того чтобы подчеркнуть объективность смысла, В. Франкл сравнивает обнаружение смысла с восприятием гештальта: если согласно классическому пониманию восприятие гештальта происходит как внезапное осознание фигуры на фоне, то «восприятие смысла, как я это понимаю, можно определить как внезапно возникающее осознание возможности на фоне реальности» [Frankl, 2000b, p. 141]; «при поисках смысла на фоне действительности воспринимается возможность – возможность изменить действительность в ту или другую сторону» [Франкл, 2001б, с. 15].

Смысл, по В. Франклу, – это та *возможность, благодаря воплощению которой мир становится богаче в его ценности*. Осуществление смысла, по сути, – это ценностное приращение мира, которое совершает конкретный человек в его социально и биографически обусловленной неповторимой жизненной ситуации. В. Франкл часто цитирует три вопроса еврейского мудреца Гиллеля, в которых, по его мнению, схвачены самые важные аспекты понятия смысла. Вопросы Гиллеля звучат так: «Если я не сделаю этого – кто сделает? И если я не сделаю этого прямо сейчас – то когда же мне это сделать? Но если я сделаю это только для себя самого – то кто я?»

[Франкл, 1990, с. 288]. Первый вопрос указывает на уникальность каждого человека и осуществляемого благодаря ему смысла. Второй вопрос относится к уникальности каждой жизненной ситуации; этот вопрос должен побудить человека использовать каждую возможность для воплощения ценности ситуации. Третий вопрос показывает, что смысл находится в мире и что его осуществление возможно только благодаря самотрансценденции человека.

В. Франкл проводит четкое различие между развиваемым им пониманием смысла как «смысл ситуации» и другими подходами к пониманию смысла: смысл в значении «смысл жизни человека» и в значении «смысл бытия». С точки зрения австрийского мыслителя, два последних подхода к проблеме смысла находятся за пределами психологии и относятся к области религии и философии.

В. Франкл критикует постановку вопроса о смысле жизни человека в общем виде. «Спрашивать о смысле жизни вообще – ложная постановка вопроса, поскольку она туманно апеллирует к общим представлениям о жизни, а не к собственному, конкретному, индивидуальному существованию» [там же, с. 190]. Смысл исполняется тогда, когда человек осуществляет «дремлющий в каждой отдельной ситуации смысл» или воплощает то, что «Макс Шелер назвал “ценность ситуации”». Только этот “отдельный смысл” можно обнаружить ... “целое смысла” состоит из частичных смыслов, а именно, из “смыслов ситуаций”» [Frankl, 1975a, s. 20].

Жизнь человека наполняется смыслом, если в каждой жизненной ситуации он действует наилучшим образом – исходя из своих индивидуальных особенностей и способностей, и из возможностей, предоставляемых этой ситуацией. Для иллюстрации соотношения смысла жизни и смысла жизненной ситуации В. Франкл приводит меткую аналогию. Он сравнивает жизнь человека с кинофильмом, состоящим из множества отдельных кадров, каждый из которых несет свой смысл. Но понять смысл всего фильма невозможно, не досмотрев его до конца и не увидев последний кадр. В то же время нельзя понять смысл всего фильма, если не будет

осмыслен каждый его компонент, каждый отдельный кадр. «Не так ли и с жизнью? Не останется ли смысл жизни не проявленным до тех пор, пока она не подойдет к концу, пока не встретится со смертью? И не зависит ли смысл всей жизни также и от того, были или не были актуализированы потенциальные смыслы каждой отдельной жизненной ситуации?» [Frankl, 2000b, p. 143]. Нет универсального смысла жизни, «есть лишь уникальные смыслы индивидуальных ситуаций» [Франкл, 1990, с. 288]. Поэтому все, что может и должен человек – это стремиться делать лучшее из того, на что он способен в сложившихся условиях.

Смысл бытия В. Франкл обозначает термином «сверхсмысл», или «предельный смысл», подразумевая под этим трансцендентный миру смысл всего существующего или, другими словами, замысел, который, вероятно, вложил в мир его творец. Сверхсмысл выходит за пределы возможностей человеческого постижения: чтобы постигнуть сверхсмысл, человек должен был бы иметь возможность обозревать весь мир как бы снаружи. Человеческим же разумом невозможно постичь, действительно ли все вокруг лишено смысла или же, напротив, за всем стоит предельный смысл, скрытый от человеческого разума. «Едва ли предельный смысл можно описать научным способом. Это не означает, что предельного смысла в нашем мире нет, это означает лишь то, что наука слепа в том, что относится к предельному смыслу» [Frankl, 2000b, p. 145].

Там, где научное знание ограничено или недостижимо, появляется вера. Человек предчувствует, пишет В. Франкл, что его жизнь и этот мир должны иметь какой-то смысл, поэтому вера в сверхсмысл – это что-то очень человеческое и понятное. «Очевидно, что вера в сверхсмысл – как в метафизической концепции, так и в религиозном смысле Провидения – имеет огромное психотерапевтическое и психогигиеническое значение. Подобно истинной вере, основанной на внутренней силе, такая вера делает человека гораздо более жизнеспособным. Для такой веры в конечном счете нет ничего

бессмысленного. Ничто не возникает “напрасно”, “ни одно действие не остается необъясненным”» [Франкл, 1990, с. 163].

В то же время В. Франкл подчеркивает, что поскольку существование сверхсмысла объективно недоказуемо, каждый человек решает самостоятельно, верить или не верить в сверхсмысл. Такие личные решения находятся вне компетенции науки, психологии и психотерапии.

Научный взгляд следует ограничить более частным и конкретным вопросом. Человек не может познать «замысел вселенной», который всегда трансцендентен, всегда является внешним по отношению к тому, что появилось в результате этого замысла. Предчувствуемый и имплицитно полагаемый смысл целого не доступен разуму. «Такое понятие смысла схоже с кантовским постулатом причинности – наш разум требует ее существования, хотя и не способен ее постичь» [там же, с. 162].

Как происходит нахождение смысла ситуации – того смысла, который, согласно В. Франклу, относится к области психологии? Обнаружение смысла начинается с того, что личность распознает различные возможности для своих духовных актов в конкретной жизненной ситуации, в которой человек в данный момент находится. Это может быть ситуация «здесь-и-теперь», ситуация повседневной жизни человека, или, в более широком контексте, ситуация, связанная с необходимостью выбора направления жизни на достаточно длительный период времени. Нахождение смысла, таким образом, начинается с распознавания пространства возможностей. Затем личность воспринимает каждую из возможностей в аспекте ее ценности, так что складывается иерархия ценностей тех возможностей, которые имеются в данной ситуации. «Согласно Максиму Шелеру, оценивание имплицитно подразумевает предпочтение одной ценности другой ... Иерархия ценностей переживается вместе с самой ценностью. Другими словами, переживание одной ценности включает переживание того, что она выше какой-то другой» [Франкл, 2000а, с. 264-265].

Поскольку нахождение смысла зависит не только от ситуации, но и от человека, ценности возможностей ситуации соотносятся им с собственной внутренней системой ценностей. Это соотношение происходит благодаря совести, которая согласовывает объективный и субъективный аспекты поиска смысла: во внешнем полюсе совесть соотносится с ценностными возможностями конкретной жизненной ситуации, а во внутреннем полюсе – с индивидуальными способностями и возможностями человека и с его системой ценностей.

Совести принадлежит центральное место в процессе нахождения смысла. В. Франкл рассматривает совесть не столько как способность человека к нравственной оценке собственных поступков и поступков других людей, но, главным образом, как способность к обнаружения смысла: «Совесть относится к специфически человеческим феноменам. Ее можно было бы определить как интуитивную способность почувствовать единственный и неповторимый смысл, скрытый в каждой ситуации. Другими словами совесть – это смысловой орган» [Франкл, 2001а, с. 33]. В отличие от сознания, которому открывается существующее, в акте духовной антиципации совести открывается не то, что есть, а то, чего еще нет, но что должно быть осуществлено – совесть «предчувствует» ту возможность, которую должна воплотить личность, чтобы ее бытие наполнилось смыслом.

В антропологической модели В. Франкл укореняет совесть в духовном бессознательном человека: «источки совести уходят в глубину бессознательного, она отвечает за аутентичные – экзистенциально аутентичные – решения, которые принимаются без всякой рефлексии и, следовательно, бессознательно» [Frankl, 2000b, p. 39]. Совесть предшествует любой эксплицитной нравственности, она иррациональна и алогична, ее решения поддаются пониманию и рационализации всегда только постфактум, ретроспективно.

Подчеркивая, что совесть не имеет ничего общего ни с процессом обусловливания, ни с Супер-Эго, В. Франкл предложил ясное различение

Супер-Эго и совести. Супер-Эго представляет собой совокупность интериоризированных социальных норм и относится к психическому измерению человеческого бытия, детерминируемому извне. В отличие от Супер-Эго, в котором представлено общественное, совесть – это абсолютно индивидуальное, глубоко личное: «жить по совести всегда означает жить на высоком личностном уровне, осознавая всю уникальность каждой конкретной ситуации» [там же, р. 42]. Совесть сопротивляется именно тем стандартам и конвенциям, ценностям и традициям, которые человек унаследовал от Сверх-Я.

Таким образом, ценности и смысл, с одной стороны, представляют собой «объекты» или содержания, к которым в своей интенциональности устремлена духовная личность. С другой стороны, если личность распознает что-либо как ценное, то эта ценность направляет ее действия, выступает для нее мотивом. Ценности, пишет В. Франкл, представляют собой одновременно и информацию о значимости какой-либо вещи или ситуации, и мотивы для действия: «Не только у психического, но и у духовного есть своя динамика; однако динамика духовного обосновывается не инстинктивностью, а направленностью на ценности» [Frankl, 1984, s. 179].

Сущностный признак человека как личности состоит в том, что он всегда стоит перед лицом ценностей и смысла, он «затребован» ценностями и смыслом, которые представляют собой духовные «призывы» к личности. К сущности смысла, в свою очередь, принадлежит то, что он находится словно бы «впереди» актуального бытия человека, задавая его направленность. Поэтому человек как личность всегда существует в поле напряжения, на одном полюсе которого находится смысл, подлежащий воплощению, а на другом – сам человек, который должен его исполнить. Динамику, возникающую вследствие этого напряжения, В. Франкл назвал «ноодинамикой» или «экзистенциальной динамикой», организующей и структурирующей жизнь человека как личности.

Ноодинамику духовного измерения В. Франкл противопоставляет психодинамике, связанной с телесным и психическим измерениями человеческого бытия. Ноодинамика возникает вследствие постоянного напряжения между тем, что человеком уже совершено, и тем, что ему необходимо осуществить. Это напряжение задает и поддерживает направленность человека на воплощение смысла – в отличие от психодинамики, направленной на редукцию напряжения, вызванного актуализацией телесных и психических потребностей человека. Психодинамика нечувствительна по отношению к ценностям (задействуется все, что может привести к достижению цели). В отличие от этого ноодинамика, подобно магниту, создает «притяжение» к ценностям, которые человек распознает и воспринимает как личностно значимые для него.

Поясняя дифференциацию психодинамики и ноодинамики, В. Франкл говорит о различиях между объективными причинами и субъективными основаниями: телесные и психические потребности представляют собой причины, а ценности и смысл – субъективные основания человеческих действий. В плоскости психофизического имеются причины и следствия: «Следствия представлены условными рефлексам или реакциями на стимулы. Причины представлены процессами обусловливания или побуждениями и инстинктами» [Франкл, 1990, с. 82]. В свою очередь находящиеся в духовном измерении человеческого бытия «субъективные основания и смыслы представляют ... тот логос, к которому устремляется личность» [там же].

Причина оказывает детерминирующее влияние, ее следствие заранее полностью предопределено. Субъективное основание не детерминирует поведение, но оставляет возможность для различных исходов: между тем, что послужило основанием, и поведением человека, находится не принудительно действующая причинно-следственная связь, а свободное решение личности. Можно привести следующий пример: когда человек режет лук, у него рефлексорно возникают слезы. В этом случае у слез есть

причина, но у них нет содержания, нет субъективного основания. В случае потери любимого человека слезы имеют содержание – переживание утраты. Душевная боль в случае потери является субъективным основанием для слез, но не задает их с неизбежностью: человек может заплакать, а может и не допустить появления слез – в зависимости от смысла ситуации, в которой он в данный момент находится. Однако когда человек режет лук, сдержать слезы практически невозможно. В. Франкл поясняет: «Причины – не то же самое, что субъективные основания. Если вы подавлены и выпьете виски, оно может быть причиной того, что ваша подавленность рассеется, но основания для этой подавленности останутся. То же относится и к транквилизаторам, которые не могут изменить судьбу человека или вернуть ему утраченное» [*там же*, с. 342].

Следуя антропологическим представлениям о человеке как о «человеке решающем», В. Франкл подчеркивает момент принятия решения в стремлении человека к смыслу: «Непредубежденное наблюдение за тем, что происходит в человеке, когда он направлен на некоторый смысл, откроет нам фундаментальное различие между влечением к чему-либо, с одной стороны, и стремлением – с другой. Непосредственный жизненный опыт говорит нам, что влечения толкают человека, а смысл его притягивает, что означает, что всегда в его воле решить, хочет он или нет реализовать данный смысл. Таким образом, осуществление смысла всегда включает в себя принятие решения» [*там же*, с. 63].

В волевых актах личность реализует принятое решение в конкретных действиях в окружающем мире. Воля как способность и способ проявления духовной личности охватывает все измерения человеческого бытия: тело, психику, дух, соотнесение с миром – в волеи личность организует телесное, психическое и духовное измерения человека в единое целое и направляет на осуществление смысла. Согласно В. Франклу, сила воли «не остается чем-то застывшим или раз и навсегда данным. Напротив, сила воли определяется ясностью и глубиной понимания собственных целей,

искренностью принимаемых решений и в немалой степени навыками принятия решений» [там же, с. 214]. Таким образом, к относительно устойчивым волевым качествам человека можно отнести:

- «искренность принимаемых решений», или решимость – при принятии решения человек не оставляет для себя «заднюю дверь открытой» и действует без колебаний и внутреннего разлада из-за сомнений, с полной устремленностью к воплощению смысла;
- навыки принятия решений и прежний опыт в успешной реализации волевых решений – подкрепленное опытом доверие к своей способности принимать решения и воплощать их в поступках.

Другая составляющая силы воли зависит от конкретной ситуации и определяется:

- «ясностью понимания собственных целей» – осознанием самой цели и условий ее реализации;
- «глубиной понимания собственных целей» – ценностной очевидностью и глубиной чувственного соприкосновения с ценностью, к воплощению которой личность стремится в данной деятельности.

Сделаем краткое обобщение представлений В. Франкла о процессе самоотрансценденции, в котором мы можем выделить две стороны отношений личности с окружающим миром: рецептивную (восприятие ценностей и обнаружение смысла) и исполнительную (принятие решения и его осуществление).

1. Ценности и смысл, по В. Франклу, представляют собой интенциональные объекты личности. Ценности даны априори вместе с духовными актами личности. В отличие от М. Шелера, В. Франкл не говорит об априорной иерархической структуре мира ценностей, а выделяет три сферы – ценности созидания, ценности переживания и ценности отношения – и показывает, что каждая жизненная ситуация предоставляет человеку

возможность претворения в жизнь ценности, принадлежащей по меньшей мере к одной из этих трех сфер.

2. Воспринимаемые личностью ценности, или «смысловые универсалии», представляют собой субъективные основания для действия и пространство возможностей нахождения смысла как наилучшей возможности в данной ситуации. Обнаружение наилучшей возможности осуществляется совестью, которая является функцией аксиологической интуиции личности.

3. После обнаружения смысла личность принимает решение и осуществляет его в волевых поступках. В принятии решения личность свободна и, в принципе, не детерминирована тем, что обнаруживает совесть.

4. В жизни человека динамические силы психического и духовного измерений принципиально различны. Мотивирующая сила психического направлена на сохранение гомеостаза, она императивно требует разрядки напряжения. В противоположность этому ноодинамика, присущая духовному измерению, создает и поддерживает постоянное напряжение между актуальным бытием и смыслом, ожидающим своего осуществления, между существованием человека и его *сущностью*, которая *выражена в идее личности*. Стремление к смыслу образует ноодинамическую диалектику бытия и долженствования как экзистенциальное напряжение, в котором происходит становление человека как личности и формирование им своей жизни.

Устремленность человека как личности к воплощению смысла В. Франкл называл «волей к смыслу», или «стремлением к смыслу». Стремление к смыслу, принадлежащее духовной сущности человека, представляет фундаментальную мотивацию человеческого бытия. Влечения к удовольствию и к власти являются вторичными. Они выходят на передний план в жизни человека только тогда, когда стремление к смыслу оказывается фрустрированным.

Итак, взаимодействие человека как личности с внешним миром В. Франкл описывает через понятие самотрансценденции. Это понятие отражает антропологическое положение о том, что духовная личность представляет собой не замкнутую монаду, но по своей сути всегда интенциональна, то есть направлена на что-то Иное, на что-то, «что не есть она сама». Следовательно, человек проживает себя как духовную личность тогда, когда «выходит из себя» и «забывает себя» в самоотдаче какому-либо делу или другому человеку. Внутренним условием самотрансценденции выступает самодистанцирование, внешней точкой соотнесения личности в самотрансценденции выступает логос – ценности и смысл.

Мы можем сказать, что в димензиональной антропологии и онтологии, а также в представлениях о процессе самотрансценденции *идея личности концептуализируется в основных положениях психологической теории*. Тем самым философская идея личности получает психологическое воплощение.

### **1.3.5 Психотерапия, направленная на актуализацию личности**

Психотерапия «есть, по сути, “медицина личности”», – подчеркивает В. Франкл [Франкл, 2015, с. 270]. Австрийский мыслитель сформулировал два кредо, которым следовал в своей практической деятельности. Первое, психиатрическое, заключается в том, чтобы «верить в сохранение духовной личности в том числе и за очевидной симптоматикой психотического заболевания; ибо если это не так, то для чего врачу приводить в порядок или “чинить” сам психофизический организм?» [там же, с. 267]. Второе, психотерапевтическое кредо, основано на представлении о «силе упрямства духа» – способности духовной личности к дистанцированию от психофизического: «вера в способность человеческого духа при всех условиях и при всех обстоятельствах отстраиваться и отодвигаться на плодотворную дистанцию от психофизического начала» [там же, с. 271-272]. В соответствии со вторым кредо «любая психотерапия должна в

конечном счете строиться на ноопсихическом антагонизме» [Франкл, 1990, с. 114].

«Психотерапия, которая не только признает духовную сторону человека, но и фактически начинается с нее, может быть обозначена термином логотерапия», – пишет В. Франкл [Франкл, 1997, с. 15]. Логотерапия не видит своей задачей замену существующей психотерапии, но предназначена для того, чтобы ее дополнить – дополнить психотерапевтические представления о человеке до образа человека в его целостности, включающей духовное, личностное измерение человеческого бытия: «только та психотерапия, которая отваживается выйти за пределы психодинамики и исследований поведения и войти в измерение специфически человеческих феноменов, одним словом, только регуманизированная психотерапия, будет в состоянии понять приметы времени и откликнуться на его потребности» [Франкл, 2001а, с. 19].

В контексте логотерапии, указывает В. Франкл, «в дополнение к значению “смысл”, “логос” означает также и “духовное начало”» [Франкл, 2000а, с. 229]. Следовательно, логотерапия направлена на актуализацию бытия человека как духовной личности. При нарушениях, непосредственные причины которых находятся не в духовном, а в телесном или психическом измерениях человеческого бытия, логотерапия стремится активизировать духовные силы человека как здоровые возможности, которые никогда не подвержены влиянию болезни. Это, в свою очередь, оказывает укрепляющее влияние на психофизическую сферу, так как человек – телесно-психически-духовная целостность, и каждое из измерений его бытия отражается в другом. В. Франкл понимал, что для излечения многих нарушений, причины которых коренятся в психическом измерении, одной логотерапевтической помощи недостаточно, и поэтому считал оправданным сочетание логотерапии с другими психотерапевтическими методами.

Согласно экзистенциальному анализу и логотерапии, психическое здоровье – это жизнь в самотрансцендентном осуществлении смысла. Для

подтверждения этого теоретического положения В. Франкл ссылается на проведенные в США исследования, которые показали, что «основное понятие логотерапии – смысловая ориентированность – является превосходным критерием психического здоровья» [Франкл, 2001а, с. 59].

С позиции логотерапии, психические нарушения являются следствием неспособности человека воспринимать ценности, находить и осуществлять смысл. Основная причина психических нарушений – заблокированность личности, или неспособность человека проживать свое личностное начало. В частности, сущностной характеристикой невроза В. Франкл считал «отказ от личности и экзистенциальности в пользу фактической данности – это *eroshè* экзистенциального акта» [Франкл, 1990, с. 111]. Цель логотерапии как «медицины личности» состоит в том, чтобы восстановить и укрепить способность человека быть личностью и осуществлять смысл и, благодаря этому, прийти к исполненности в жизни. Именно поэтому «логотерапию можно с полным правом назвать психотерапией, ориентированной на личность» [Франкл, 2009, с. 49].

Проводя разграничение понятий «логотерапия» и «экзистенциальный анализ», В. Франкл пишет: «Логотерапия и экзистенциальный анализ – это две стороны одной и той же теории. А именно, логотерапия – это метод психотерапевтической работы, в то время как экзистенциальный анализ представляет собой антропологическое направление исследования» [цит. по Лэнгле, 2011, с. 188]. Таким образом, В. Франкл определял экзистенциальный анализ как методологическое основание логотерапии – как терапевтическую антропологию, онтологию и этику. В свою очередь логотерапия рассматривалась им как практическое применение экзистенциального анализа.

В то же время, В. Франкл пишет, что понятие «экзистенциальный анализ» также относится и к психотерапевтической практике. В этом контексте экзистенциальный анализ направлен на выявление способа существования конкретного пациента посредством непредвзятого

феноменологического исследования его биографии и основных жизненных установок. «Экзистенциальный анализ представляет собой экспликацию экзистенции», – пишет В. Франкл. Личность раскрывается, эксплицирует себя в процессе жизни человека. «Как раскатываемый ковёр открывает свой неповторимый рисунок, так по процессу жизни, по её развитию считываем мы существо личности» [*там же*, с. 216]. Экзистенциальный анализ позволяет выявить установки человека, которые затрудняют нахождение смысла – например, установки по отношению к базовым данностям человеческого существования: свобода, ответственность, принятие решений.

Психотерапия эффективна, считает В. Франкл, благодаря «экзистенциальной перестройке», которая направлена на изменение мировоззрения, «духовную перестройку всей совокупности жизненных отношений человека» [*Frankl, 1975b, s. 115*]. Примером такой перестройки является изменение фаталистической или коллективистской жизненной установки на самостоятельное и ответственное отношение человека к собственной жизни; преобразование установки недоверия к жизни в установку доверия; изменение установок по отношению к болезни, к страданию, к смерти и т.д.

И в других направлениях психотерапии, утверждает В. Франкл, также, по сути, происходит экзистенциальная перестройка, переворот в мировоззрении пациента, изменение его отношения к окружающему миру, к жизни и самому себе. «То, что по-настоящему существенно, все-таки молчаливо подразумевается даже психоаналитиком. Ведь в той мере, в какой психодинамическое вмешательство в конкретном случае оказывается по-настоящему действенным, это совершается обходным путем посредством экзистенциальной перестройки, на основе экзистенциального переворота. Ведь психодинамик никогда не является только лишь психодинамиком – он всегда еще и человек» [*Франкл, 1990, с. 123*].

В. Франкл подчеркивает, что экзистенциальная перестройка не сводится исключительно к интеллектуальным, рациональным процессам.

Она укореняется в восприятии и эмоциональности, приводя в движение «тотальные проявления целостного человека» [там же]. В результате экзистенциальной перестройки изменяется отношение человека к самому себе (и, в частности, отношение к отягощающей его проблеме), к внешнему миру, к жизни, к другим людям. Экзистенциальная перестройка, происходящая в духовной сфере, в соответствии с трехмерной антропологической моделью, приводит к изменениям в психической сфере и, преобразуя сами способы переживания человеком самого себя и окружающего мира, воздействует также на телесные физиологические процессы – иммунитет, работоспособность, течение соматических расстройств [Франкл, 2001б].

Мы можем выделить общие принципы, на которых строится практика логотерапии как «медицины личности».

1. В основе экзистенциального анализа лежит образ человека как свободной и ответственной духовной личности, направленной на смысл. Следовательно, пациент рассматривается как свободная личность, и терапевт не имеет какого-либо превосходства над пациентом. Терапевт не вправе навязывать пациенту чуждые для него ценности; экзистенциальная перестройка своего мировоззрения осуществляется пациентом самостоятельно. Есть лишь одна ценность, которая, по мнению В. Франкла, может быть сообщена пациенту – ценность ответственности. «Экзистенциальный анализ ориентирован именно на то, чтобы помочь человеку в осознании его ответственности. Он стремится помочь людям пережить этот элемент ответственности в их существовании. Но вести личность дальше этого пункта, в котором достигается осознание существования как ответственности, не является ни возможным, ни необходимым» [Франкл, 1997, с. 140]. Ответственность представляет собой формальное этическое понятие, которое не содержит конкретных директив относительно того или иного поведения. Задача логотерапии заключается в том, чтобы привести человека к переживанию себя духовной личностью,

осознающей свою ответственность. В дальнейшем человек сможет, исходя из осознания собственной ответственности, самостоятельно находить и осуществлять смысл. Таким образом, экзистенциальный анализ и логотерапия не вмешиваются в ранжирование ценностей, они занимаются не тем, какие конкретные решения принимает человек, а самой его способностью к принятию ответственных решений. «Продолжение лечения дальше этого пункта с тем, что оно вторгается в личную сферу частных решений, должно расцениваться как недопустимое» [там же, с. 141].

2. Из бытия человека духовной личностью вытекает другое важное следствие для психотерапевтического процесса: человека нельзя рассматривать как объект, которым можно манипулировать и управлять. В. Франкл постоянно подчеркивает, что прогресс в терапии и исцеление пациента не определяются применением каких-либо техник. Терапевт, который переоценивает методику и технику, на самом деле считает пациента не субъектом, не личностью, а набором механизмов, составляющих его психику. Пациент, рассматриваемый как вещь, чувствует себя презируемым терапевтом и обиженным в своей человечности, а это противодействует прогрессу в терапии. Психотерапевту следует постоянно возвращать себя «из деловитости в человечность». Признавая в пациенте духовную личность, терапевт сам ведет себя как духовная личность. Тогда он обращается не к больному человеку, а к духовной личности в нем – только благодаря этому можно увидеть и разбудить личностное начало пациента. Вслед за К. Ясперсом и К. Роджерсом, В. Франкл подчеркивает: «решающим фактором в психотерапии является не столько метод, сколько отношения между пациентом и его доктором, или, если говорить современным языком, “встреча” между терапевтом и его пациентом. Это отношение между двумя личностями представляет собой наиболее важный аспект психотерапевтического процесса, более важный фактор, чем какой-либо метод или техника» [Франкл, 2000а, с. 137].

3. Еще один основополагающий принцип, связанный с психотерапевтической практикой, В. Франкл сформулировал следующим образом: «Каждый хороший логотерапевт требует от себя того, что он предписывает другим – а именно, “стремления к смыслу”. Другими словами, такой иерархии собственных ценностей, в которой помощь другому человеку имеет безусловный приоритет над получением от него денег» [Frankl, 1978, p. 5]. То есть, речь для терапевта в первую очередь должна идти о пациенте и помощи ему в страдании – это самый важный конститутивный элемент психотерапевтических отношений.

Рассмотрим основные сферы применения логотерапии.

При *ноогенных неврозах* – заболеваниях психофизического организма, имеющих причину в духовном измерении человеческого бытия – логотерапия является *специфическим видом психотерапии*, то есть таким, который предназначен для помощи при таких расстройствах и направлен непосредственно на устранение их причин. Причинами ноогенных неврозов, как уже говорилось выше, являются отчаяние при утрате смысла в ситуации экзистенциального кризиса, морально-нравственные и ценностные конфликты, духовные терзания и сомнения при принятии решений, муки совести и чувство вины. В. Франкл подчеркивает: «Доктор не должен лечить транквилизаторами отчаяние человека, который пытается разрешить духовные проблемы. Скорее он должен с помощью “психотерапии в духовных терминах” попытаться дать пациенту духовную опору, обеспечить ему некий духовный якорь спасения» [Франкл, 1997, с. 38].

Логотерапия ноогенных неврозов осуществляется в форме диалога и представляет собой, пишет В. Франкл, классическую беседу человека с человеком, «моделью» которой выступает сократический диалог [Frankl, 1975b]. В ходе сократического диалога, посредством постановки последовательности определенных вопросов, создаются предпосылки для инициирования собственной интеллектуальной деятельности пациента по поиску ответа на эти вопросы. В. Франкл, вслед за Сократом и Платоном,

считал, что каждому человеку присуще дорефлексивное онтологическое понимание самого себя и предельных вопросов своего бытия [Франкл, 2000б, с. 280]. Сократический диалог призван помочь пациенту осознать и вербализовать это «естественное самопонимание».

В логотерапии как в психотерапии, сфокусированной на смысле, особенное внимание уделяется помощи пациенту в поиске конкретных смысловых возможностей. С этой целью логотерапевт стремится расширить поле ценностного восприятия пациента, чтобы он увидел как можно бóльший спектр персональных возможностей для нахождения смысла. Затем логотерапевт помогает пациенту принять решение, какие ценностные возможности он хочет осуществить. В логотерапии, таким образом, предлагается не сам смысл, а оказывается помощь в обнаружении различных возможностей, так что сам пациент решает «за» или «против» того или иного варианта или шанса. «Роль логотерапевта состоит в расширении и прояснении поля зрения пациента, с тем чтобы весь спектр смыслов и ценностей стал видимым и осознаваемым им. Логотерапия не стремится навязывать какие бы то ни было суждения пациенту, ибо истина утверждает себя сама и не нуждается во вмешательстве» [Франкл, 1997, с. 256].

Однако для того, чтобы пациент в принципе занялся поиском смысла, необходимо, чтобы он осознал свою свободу и свою ответственность. Логотерапевт пытается довести до осознания пациента то, что его жизнь не predetermined окончательно, и он сам может ее формировать. Возможность использования человеком своей свободы находится под угрозой, прежде всего, из-за фаталистического отношения к жизни. Поэтому в терапии пациенту следует показать, что его фаталистические представления и мировоззренческие конструкты необоснованны и несостоятельны. Благодаря этому происходит освобождение от тотальной подчиненности прошлому. Другие установки тоже становятся предметом логотерапевтического обсуждения и пересмотра. Например, пациенты, которые боятся входить в новые жизненные ситуации, вступать в новые связи и отношения потому,

часто считают себя до них не доросшими. Такие пациенты нуждаются в воодушевлении к самотрансценденции.

Согласно данным В. Франкла, ноогенные неврозы составляют до 20% от всех невротических расстройств. Но большинство неврозов, с которыми приходится сталкиваться психотерапевту, имеет психическую природу. В то же время психическое не существует в отрыве от других измерений человеческого бытия. Логотерапия понимает психогенный невроз как способ существования человека, вытекающий из его жизненных установок и духовных решений. Следовательно, логотерапевтическая помощь может быть вполне адекватна и при *психогенных неврозах*, хотя здесь логотерапия и является *не специфическим методом* психотерапии, поскольку ее воздействие направлено не на непосредственную причину нарушения, но на восстановление и укрепление духовной силы личности.

Для обоснования необходимости применения логотерапии в случае психогенных нарушений В. Франкл приводит следующий аргумент: согласно димензиональной антропологии и онтологии, каждый психогенный невроз сопровождается фрустрацией стремления к смыслу и, соответственно, экзистенциальным вакуумом, поэтому «никакую психотерапию нельзя завершить, никакой невроз, или подобное ему состояние нельзя определенно и до конца преодолеть до тех пор, пока эта пустота, в которой расцветают невротические симптомы, не заполняется дополняющей логотерапией» [Франкл, 2000а, с. 72]. Страдающий неврозом должен хорошо представлять, «ради чего» он хочет избавиться от своих нарушений, только в этом случае психотерапия будет успешной.

В противоположность другим психотерапевтическим направлениям, в логотерапии не утверждается, что при возникновении психогенных неврозов речь идет о специфических комплексах, фрустрациях, конфликтах, проблемах и травмах, которые развивают свое патогенное влияние – поскольку эти воздействия характерны для всех людей, то есть являются неспецифическими. Большинство людей переживает конфликты, фрустрации и

т.п., но не у всех они приводят к патологическому развитию. «То, насколько велик вред, наносимый человеку душевными травмами и тягостными переживаниями и насколько они выбивают человека из колеи, целиком зависит от самого человека, от структуры его характера, а не от переживаний как таковых... Далеко не каждый конфликт обязательно бывает патогенным и приводит к психическому заболеванию» [Франкл, 2001б, с. 142-143]. Поэтому, с позиции логотерапии, важно прежде всего не то, почему возникли те или иные психические расстройства, но то, почему они продолжают удерживаться. Поиск причин, по которым сохраняются психические нарушения, и образует отправной пункт практики логотерапии при психогенных неврозах.

В целом для применения логотерапии при коррекции психогенных нарушений характерно все то, что было сказано выше о логотерапевтической помощи при ноогенных неврозах. В. Франкл подчеркивает: «логотерапия в сравнении с психоанализом есть метод менее ретроспективный и менее интроспективный. Логотерапия фокусируется скорее на будущем, т.е. на задачах и смыслах, которые должны быть реализованы пациентом в его будущем» [Франкл, 1997, с. 243]. Кроме того, логотерапия психогенных неврозов широко использует психоноэтический антагонизм: логотерапевт стремится пробудить и развить способность пациента как духовной личности к самодистанцированию от проблем, связанных с восприятием, чертами характера и поведением. Благодаря самодистанцированию происходит разотождествление, при котором пациент перестает идентифицировать себя со своими нарушениями: переход от установки «я есть проблема», к пониманию того, что «проблема есть у меня». В. Франкл приводит пример того, как пациент с неврозом навязчивых состояний в результате приобретения навыков самодистанцирования получил возможность обходиться со своим симптомом: «Здесь я, а там – навязчивая мысль; она вносит предложение, но я не обязан его принимать. Навязчивая мысль о том,

чтобы помыть руки, не может мыть мои руки сама – это должен сделать я – однако я как раз воздерживаюсь от этого» [Frankl, 1975b, s. 148].

В логотерапии дополнительно были разработаны две техники психотерапии психогенных неврозов – парадоксальная интенция и дерефлексия. Техника дерефлексии представляет собой практическое применение тезиса М. Шелера о том, что чувства изменяются или совсем исчезают при их рефлексии [Scheler, 1954]. Соответственно, логотерапевт побуждает пациента к тому, чтобы он направлял внимание не на самого себя, не на свои эмоциональные состояния или телесные симптомы, а переключился на внешний мир – на задачу, стоящую перед ним. Пациенту предписывается не наблюдать за самим собой, не рефлексировать свои чувства и телесные ощущения, а направить свое внимание на внешний мир, на конкретный смысл своего существования. Таким образом, гиперрефлексия заменяется дерефлексией – обращением к миру в самотрансценденции. Тем самым разрушается эгоцентрическая фиксированность пациента, страдающего неврозом, на самом себе. Благодаря тому, что его внимание отвлекается и не фиксируется навязчиво на эмоциональных состояний и телесных функций, они восстанавливают свое естественное протекание и невротические симптомы проходят.

Техника парадоксальной интенции находит применение при психогенных расстройствах, связанных со страхом ожидания. Перед применением парадоксальной интенции пациенту показывают, что его страх не соответствует реальности. Но даже несмотря на то, что страх неадекватен, с ним невозможно справиться усилием воли. Парадоксальная интенция направлена на то, чтобы разорвать порочный круг страха ожидания. Для этого пациента, парадоксальным образом, побуждают искренне пожелать возникновения именно того, чего он боится. И «если подвести пациента к тому, чтобы он прекратил избегать проявления симптомов, не пытался побороть их и даже старался усилить их, то симптомы исчезают и более не преследуют его» [Франкл, 2000а, с. 141].

Посредством парадоксальной интенции пациент объективирует предмет своего страха и самостоятельно пытается управлять страхом ожидания. Намеренное желание симптома и страх его возникновения при парадоксальной интенции обыгрываются в юмористической манере. Это усиливает самодистанцирование и дезавуирует значимость симптома.

Парадоксальная интенция, с одной стороны, имеет цель мобилизации способности пациента как духовной личности к самодистанцированию. С другой стороны, она основывается на тезисе М. Шелера о том, что чувства (или телесные симптомы) не могут быть произведены намеренно: для того, чтобы возникло то или иное чувство, необходим его интенциональный референт – предметное содержание, вызывающее это чувство (или, в случае телесного симптома, реальное нарушение телесного субстрата). А если такое содержание отсутствует, то и чувство не возникает. В свою очередь преднамеренное стремление к какому-либо чувству препятствует возникновению этого чувства.

Парадоксальная интенция и дерефлексия не исключают друг друга, они могут применяться для решения одной и той же проблемы. В то время как парадоксальная интенция используется на несколько секунд, когда страх или навязчивость подступают и делают парадоксальную интенцию необходимой, дерефлексия может осуществляться в течение длительного времени, так как в ней речь идет об обращении к делу или к партнеру, то есть о направленности на конкретный смысл личного существования. Деревлексия также может выступать условием для применения парадоксальной интенции: человек только тогда будет готов противостоять симптомам, когда знает смысл этих своих усилий.

Особая сфера применения логотерапии – помощь пациенту в том, чтобы он смог справиться со страданием, которого нельзя избежать. В. Франкл называл эту сферу деятельности логотерапевта «медицинским служением». Оно имеет целью помощь человеку в принятии страдания и в укреплении способности это страдание выдержать благодаря нахождению в

нем смысла. Медицинское служение бывает особенно необходимым в случаях, когда человек страдает от неизлечимого заболевания, необратимой потери

Отношение к страданию представляет собой часть жизненной философии человека. «Многие люди, – пишет В. Франкл, – впадают в отчаяние из-за того, что они не готовы к страданиям, – а к страданиям они не готовы потому, что в нашем обществе царит культ работоспособности и способности наслаждаться жизнью» [Франкл, 2009, с. 77]. Логотерапевт помогает пациенту осознать и принять тот факт, что страдание – неотъемлемая часть жизни, что человек не может прожить на земле, не страдая. Затем терапевт направляет пациента на поиск смысла, который мог бы быть найден в его страдании. «В любой болезни есть свой “смысл”, но только подлинный смысл болезни таится не в самом *факте* заболевания, который пытаются истолковать психосоматики, а в том, как человек переносит болезнь. Болезнь обретает смысл лишь благодаря тому, что сам страдалец, *homo patiens*, принимая свою судьбу как данность, раскрывает смысл неизбежных страданий» [там же, с. 79]. Благодаря применению логотерапии в работе со страданием происходит актуализация ценности отношения: пациент как духовная личность занимает позицию по отношению к страданию, находя в нем смысл.

Медицинское служение как помощь в обретении смысла в страдании представляет собой «пограничную область» между психотерапией и религией. Возникает вопрос о том, чем медицинское служение отличается от деятельности священника. В. Франкл видит принципиальное различие их целевых установок: «Цель психотерапии – исцеление души, цель же религии – спасение души» [Франкл, 1990, с. 334]. Религия оказывает психогигиеническое и даже психотерапевтическое воздействие благодаря тому, что дает человеку возможность обрести духовную опору в трансцендентном. К аналогичному результату может привести и

психотерапия, если пациент в процессе лечения придет к осознанию своей вытесненной религиозности.

Однако психотерапия в общем и логотерапия в частности никоим образом не должны подталкивать пациента к вере, считает австрийский мыслитель. Логотерапия может быть применена к любому пациенту, независимо от того, религиозен он или нет, ее может практиковать любой терапевт, не зависимо от того, является ли он сам верующим. Поэтому «для логотерапевта религия – это не основа логотерапии, а лишь предмет изучения, одна из многих реалий человеческой жизни, которые попадают в поле его зрения» [Франкл, 2009, с. 81]. Логотерапии следует, полагает В. Франкл, оставаться в имманентном, но не закрывать дверь в трансцендентное.

Подведем основные итоги рассмотрения того, как идея личности реализуется в практике логотерапии как «медицины личности».

1. В основе логотерапии – психотерапии, ориентированной на исцеление посредством поиска смысла – лежит представление о личности как духовной сущности человека и о бытии личности, мотивированном поиском смысла.

2. Цель логотерапии стоит в том, чтобы восстановить и укрепить бытие пациента свободной и ответственной личностью и помочь сфокусироваться на осмысленной жизненной задаче, которая перед ним стоит.

3. Логотерапия практикуется в форме диалога равноправных личностей, благодаря которому проясняются жизненные установки пациента, приводящие к невротическим нарушениям. Основой успеха процесса логотерапии является личностная, или экзистенциальная встреча между терапевтом и пациентом, а не применение тех или иных методов и техник.

4. Долгосрочный результат логотерапии обеспечивается благодаря «экзистенциальной перестройке» духовной сферы – изменениям в мировоззренческих установках и системе жизненных отношений пациента.

5. В логотерапии разработаны две оригинальные психотерапевтические техники: парадоксальная интенция и дерефлексия. Первая техника актуализирует и развивает способность пациента как личности к самодистанцированию, вторая техника основана на развитии способности личности к самотрансценденции.

6. Логотерапия имеет три основные сферы применения: терапия ноогенных неврозов, где она выступает как специфический вид терапии, направленный на устранение непосредственных причин расстройств; терапия психогенных неврозов как неспецифический вид психотерапии, направленный на восстановление и укрепление духовной силы личности; «медицинское служение», понимаемое как помощь человеку как личности в нахождении смысла страдания, которого нельзя избежать.

#### **1.4 Духовная личность: от философского к психологическому дискурсу**

Реконструируя концепцию В. Франкла, мы стремились показать, что она проникнута персоналистическими представлениями М. Шелера. Перейдем к сравнительно-сопоставительному анализу основных положений идеи личности в учениях двух авторов. Вначале рассмотрим те положения, в которых достаточно очевидна преемственность между психологическим воплощением идеи личности у В. Франкла и философским источником – работами М. Шелера.

1. В. Франкл следует представлениям М. Шелера о *личности как чистой динамике*, потенции, силе. Как таковая, личность не имеет субстанции и существует только в действии, только ситуативно и в виде конкретного духовного акта. Иными словами, духовный акт, или духовная деятельность, является конститутивной для самого существования личности, а не просто полагается ее свойством или атрибутом. Личность как духовная сила становится «осязаема», «ощущаема» человеком в процессе духовных

актов постижения сущностей, мышления в идеях, восприятия ценностей, переживания высших эмоций, принятия решений, волевой активности, направленной на самотрансцендентное воплощение смысла.

2. Духовные акты, осуществляемые личностью, переживаются словно бы исходящими из одного центра, поэтому *личность* можно также воспринимать как *инициатора и источник духовной активности человека*, как инстанцию, регулирующую духовные акты, или, пишет М. Шелер, как «упорядоченное строение актов» [Шелер, 1988, с. 61]. *Личность как динамический агент духовных актов не является субстанцией и не может быть объективирована* – как пишет В. Франкл, ссылаясь на древнеиндийские Веды: «То, что видит, не может быть увиденным» [Frankl, 2000b, p. 37].

3. *Дуализм* человеческого бытия, о котором М. Шелер пишет как о противоположности духа и чувственного порыва, противоположности личности как «сверхвитального принципа» и психофизического организма, в концепции В. Франкла выступает как «*психоэтический антагонизм*» между «духовной экзистенцией» и «психофизической фактичностью». Подчеркиваемая М. Шелером способность личности «сказать “нет”» – противостоять импульсам телесных потребностей, эмоционально-аффективным реакциям и соблазнам сиюминутных желаний, у В. Франкла представлена как «*сила упрямства духа*».

4. *Интенциональность* духовной личности, ее неустранимая соотнесенность с ценностями, которую М. Шелер обобщенно называет «открытость миру», в концепции В. Франкла описывается как «*самотрансценденция*» и, в аспекте мотивации, как «*стремление к смыслу*».

5. Выделение личностного начала во внутреннем мире человека происходит, пишет М. Шелер, благодаря *способности личности опредмечивать телесные и психические состояния* «во внутреннем восприятии и наблюдении» [Шелер, 1988, с. 61]. В. Франкл называет эту способность личности «самодистанцированием»: «*самодистанцирование от*

себя как психофизического организма конституирует духовную личность как таковую» [Франкл, 2015, с. 272].

6. Оба мыслителя считали *переживание ответственности* существенным для актуализации осознания человеком самого себя духовной личностью в процессе деятельности во внешнем мире. Именно в приведении человека к «радикальному переживанию ответственности» за свою жизнь видел В. Франкл цель логотерапии. В основе осознания ответственности находится чувство собственного авторства и признание человеком своей этической связанности с результатами принятых решений и совершенных действий. Благодаря переживанию ответственности человек осознает себя «активным агентом», «решающим бытием», «действующим Я» – то есть самостоятельной величиной, обладающей собственным весом и значением. Или, говоря на языке метафизики, человек осознает себя духовной личностью, обладающей собственным топосом в иерархии мироздания.

7. В. Франкл указывает, что *понятие «смысл»* в его концепции *аналогично понятию «ценность ситуации»* у М. Шелера [Франкл, 1990, с. 184; Франкл, 2000б, с. 235; Frankl, 1975, s. 20]. Смысл – это «призыв» ценности ситуации к человеку как личности. Эта ценность словно бы «зовет», «взывает», «просит» осуществить ее. В. Франкл говорит также и в более категоричной форме: смысл – это «требование момента», это задание, которое личности надлежит выполнить. Оба автора полагали, что личность находит смысл благодаря совести.

8. Так же, как М. Шелер, В. Франкл считал, что основой научного познания личностного способа бытия человека является *феноменология*. «Феноменология, как я понимаю ее, имеет дело с языком дорефлексивного понимания человеком самого себя в большей степени, чем с интерпретацией некоего, заранее заданного моделью, феномена» [Франкл, 2000а, с. 200]. Задача феноменологии состоит в том, чтобы перевести «естественное самопонимание человека» на язык науки [Франкл, 2000б, с. 282].

9. И М. Шелер, и В. Франкл близки в ответе на вопрос о *генезе личности*. Духовная личность, изначально пребывающая вне пространственной и временной реальности, включается в пространственно-временной и историко-культурный контекст благодаря соединению с конкретным психофизическим организмом человека, появляющимся на свет в определенное время и в определенном месте. Личность, связанная с психофизическим телом, одновременно существует и в трансцендентной телу реальности – мире ценностей – и нуждается в том, чтобы ее бытие было осмысленным. В таком понимании личность представляет собой не что иное, как «образ Божий», исходный пункт христианской антропологии.

М. Шелер пишет: «индивидуальная личность каждого человека непосредственно укоренена в вечном бытии и духе» [Шелер, 1994, с. 13], утверждает «солидарность всех личностей в Боге» и подчеркивает, что «по своему бытию личность представляет собой модус первого атрибута божества, а именно модус деятельности» [Шелер, 2007, с. 143]. Подобным образом В. Франкл в первом издании «Десяти тезисов о личности», вышедшем в книге «Logos und Existenz» (1951) говорит, что «личность, по сути дела, следует понимать как образ и подобие Бога» [Frankl, 1951, s. 64].

Отец, пишет В. Франкл, не является «творцом» своего ребенка, но лишь свидетелем чуда, которое происходит всякий раз, когда новая личность приходит в мир. Этот новый образ Бога создается в результате акта, творцом которого является абсолют, пребывающий в вечности по ту сторону пространственно-временного мира [там же, s. 51]. Новая личность, таким образом, – это духовная искра, которая берет начало от родителей, но не благодаря родителям. В метафизическом смысле каждый ребенок – усыновленный ребенок. Родители «творят» психофизический организм, но не духовную личность. Осуществлять же себя личность должна сама – в духовном самоисполнении, словно архитектор, пользуясь строительными блоками, которые образуют генетическая наследственность человека, его

темперамент, физические и психические способности, а также социальные ситуации, в которые человек попадает.

В последующих публикациях В. Франкл избегал столь однозначных высказываний о генезе личности. Вместе с тем в работе «Бессознательный Бог», проводя экзистенциальный анализ совести как «органа смысла», он пишет о том, что совесть является не только фактом психологической имманентности, но и референтом к трансцендентному; совесть может быть понята только в соотнесении с трансцендентным. При этом совесть не только соотносится с трансцендентным, продолжает свою мысль В. Франкл, но и берет в нем свое начало: «за совестью человека стоит “Ты” Бога; ведь никогда и ни при каких обстоятельствах не способна была бы совесть иметь решающее слово в имманентности, не будь она словом “Ты” трансцендентности» [Франкл, 2000б, с. 255]. Та же мысль содержится и в последней книге В. Франкла «Man's search for ultimate meaning», вышедшей в 1997 году.

Но если голос совести – это голос Бога, то смысл, который обнаруживает совесть человека – это предписание, или задача, которую Бог ставит перед конкретным человеком. Не осуществить смысл – значит ослушаться Бога, не подчиниться Ему. Соответственно, прийти к Богу можно «по дорогам смысла». В этой связи И. Ялом в книге «Экзистенциальная психотерапия» пишет, что «позиция Франкла по сути религиозна и основывается на представлении о существовании Бога, предназначавшего смысл для каждого из нас, который мы должны обнаружить и осуществить» [Ялом, 1999, с. 519].

В. Франкл серьезно относился к возможным обвинениям в религиозности и, как уже говорилось выше, четко разграничивал психологию и религию, с одной стороны, и психотерапию и деятельность священника, с другой. В этом контексте он предложил особое, «в некотором смысле операциональное определение ... Бог – это собеседник в наших самых интимных разговорах с самими собой. То есть, когда Вы в абсолютном

уединении и с предельной искренностью разговариваете с самим собой, тот, к кому Вы обращаетесь внутри себя, может быть вполне оправданно назван Богом. В этом определении преодолевается различие между атеистическим и теистическим мировоззрением. Различие проявляется только после, когда нерелигиозный человек начинает настаивать на том, что его разговоры с самим собой – это просто монологи, обращенные к самому себе, а религиозный человек интерпретирует их как диалоги с кем-то, кто не является им самим» [Frankl, 2000b, p. 151].

Мы подробно остановились на религиозных коннотациях учения В. Франкла для того, чтобы обосновать наше предположение: австрийский мыслитель не представил систематического изложения своей концепции, так как предполагал возможность обвинений в том, что он преподносит религиозную позицию, переодетую в костюмы психологии и психотерапии. Мы полагаем, что по этой причине он выбрал для своей концепции в качестве центральной категорию «смысл», а не категорию «личность», за которой усматривалось религиозное содержание. В противном случае В. Франкл воспринимался бы как религиозный проповедник, а не как психолог и психотерапевт, страстно призывающий людей к поиску и воплощению смысла. Кроме того, и с точки зрения духовной ситуации времени, связанной с распадом системы смысловых универсалий культуры, и с точки зрения практики психотерапии, которая строилась на базисе науки, а не религии, более релевантной выступала категория «смысл», даже если ее использование и приводило к некоторым нестыковкам в теории.

Обратимся далее к тем аспектам воплощения идеи личности в концепции В. Франкла, которые существенно развивают персоналистические представления М. Шелера.

1. Содержание идеи личности было дополнено положением о *стремлении личности к смыслу*. Это положение в концепции В. Франкла было выдвинуто на передний план. Представление о личности как о свободном духовном начале человека – свободном как недетерминированном

природной и социальной необходимостью – парадоксальным образом приводит к пониманию того, что свобода тоже оборачивается своеобразным принуждением: а именно, свобода обязывает личность делать выбор. Отсюда следует тезис о том, что личность стремится выбрать наилучшее: наилучшее для конкретного человека, находящегося в конкретной жизненной ситуации. Именно такую возможность – наилучшую для конкретного человека в конкретном контексте – вслед за шелеровским понятием «ценность ситуации» – В. Франкл и назвал «смыслом».

2. По работам В. Франкла можно проследить трансформацию модели М. Шелера, представляющей телесную, психическую и духовную реальности человека в виде концентрических слоев (Рис. 1), в *двухмерную антропологию и онтологию* (Рис. 2) [Уколова, Шумский, 2010]. В работе «Бессознательный Бог» (1948) австрийский мыслитель пытается развить антропологическую «модель слоев» М. Шелера, представив образ человека в виде цилиндра, в середине которого вертикально проходит ось духовной личности. «Нам требуется только вообразить, – пишет В. Франкл, – удлиненное личностное ядро – как духовно-экзистенциальный центр, вокруг которого группируются психическое и физическое как периферические слои. Вместо того, чтобы говорить о личностном ядре, мы должны были бы говорить о личностной оси, которая проходит вместе с окружающими ее психофизическими слоями сквозь сознательное, предсознательное, бессознательное» [Франкл, 2000б, с. 229]. В этой модели нижняя часть цилиндра репрезентирует сферу бессознательного, средняя – сферу предсознательного, а верхняя часть – сферу сознания. Таким образом, «модель цилиндра» отражает тот факт, что духовное, психическое и телесное бытие человека может протекать «как на сознательном, так и на предсознательном или бессознательном уровнях» [там же]. В более поздней работе «Воля к смыслу» (1969) В. Франкл уже пишет о модели, представляющей человека в его бытии в виде проекций единого целостного образа в трех ортогональных измерениях, что позволяет отобразить

антропологические измерения человека – телесное, психическое и духовное – как онтологические измерения человеческого бытия. Эта модель, по мнению В. Франкла, точнее отражает единство многообразия, многомерность и целостность человеческого бытия, так как «образ измерений и проекций позволяет нам одновременно говорить, с одной стороны, о целостности и единстве человека, а, с другой стороны, о различиях между телесными, психическими и духовными процессами» [Frankl, 1988, p. 76].

3. Вслед за представлениями М. Шелера о том, что мир ценностей определенным образом упорядочен, В. Франкл выделяет три группы, или три сферы ценностей: ценности переживания, творчества и отношения. Вместе с тем в концепции В. Франкла отсутствует детализированное описание априорного иерархического порядка ценностей, подобного тому, который можно найти в аксиологии М. Шелера. По В. Франклу, *иерархия ценностей всегда специфична для конкретного человека и конкретной ситуации*, в которой он находится. Вместе с тем австрийский мыслитель считал, что «ценности отношения – самые высокие из возможных» [Франкл, 2000а, с. 281]. Ценности переживания и ценности творчества реализуются целостным человеком в его деятельности во внешнем мире. Ценности отношения, в свою очередь, можно назвать «собственно личностными ценностями», которые реализуются человеком как личностью в первую очередь во внутреннем мире. Швейцарский педагог В. Wicki пишет, что в личной беседе задал В. Франклу вопрос о том, как он понимает априорный иерархический порядок ценностей. Ответ был следующим: ценности творчества имеют приоритет над ценностями переживания, ценности отношения имеют наивысший приоритет. До тех пор, пока это возможно, человеку следует своими действиями активно влиять на ситуацию и изменять ее. Только тогда, когда ничего уже изменить нельзя, человек как личность должен сформировать «правильное» отношение к своей судьбе, к условиям и обстоятельствам своей жизни, которых он не может избежать [Wicki, 1991, s. 100].

4. В. Франкл предложил различать в духовном бытии человека сознательное духовное Я и глубинную бессознательную духовную личность: «духовная личность в принципе может быть как сознательной, так и бессознательной; мы можем сказать, что духовная глубинная личность обязательно бессознательна ... дух по своему происхождению есть дух бессознательный» [Франкл, 2000б, с.232]. Духовное измерение является сущностной сердцевиной человека, поэтому «я не мог бы всерьез сказать “моя личность” – я ни в коем случае не “имею” личность, но я “есть” моя личность. Я также не могу в сущности сказать “мое я”, так как я обязательно есть “я”, но я не “имею” “я”» [там же, с. 228]. Одна из основных задач сознательного духовного Я состоит в том, чтобы сделать осознанными бессознательные духовные содержания, при этом «до осознания “я” доходит не “оно”, скорее здесь до своего осознания доходит само “я”, приходит к осознанию самого себя, приходит – к себе» [там же, с. 224].

5. В работах В. Франкла намечено преодоление дуализма антропологических представлений М. Шелера. Известно, что один из основных пунктов критики модели человека немецкого философа связан с содержащимся в ней положением о дуализме человеческого бытия: дух противопоставляется жизни, личность противопоставляется природе; дух изначально бессилен и приобретает энергию за счет сублимации чувственного порыва. Но где изначально бессильный дух берет энергию для сдерживания чувственных импульсов и для их сублимации? Как и В. Франкл, некоторые современные исследователи считают, что модель человека М. Шелера характеризуется неразрешимым дуализмом, в рамках которого невозможно обосновать целостность человека [Философия Шелера, 2011; Henkmann, 2005].

В. Франкл, вслед за М. Шелером, пишет об «энергии влечений, питающей – но не более, чем питающей – духовную жизнь» [Франкл, 1990, с. 122]. Он также говорит о том, что между «духовной экзистенцией» и «психофизической фактичностью» в бытии человека существует «hiatus»

(лат. – зияющая пропасть). Однако В. Франкл подчеркивает, что эта пропасть в первую очередь связана с тем, что психофизическое в человеке тотально обусловлено (генетикой, научением, социумом, культурой), тогда как духовное – принципиально свободно.

В то же время В. Франкл постоянно подчеркивает, что телесное, психическое и духовное образуют в человеке нерасчленимую целостность. И, по сути, указывает путь для преодоления дуализма модели человека М. Шелера. Вслед за отечественным исследователем А.А. Пископелем мы можем сказать: из учения В. Франкла напрямую следует, что роль ценностей не может быть сведена к простому «приложению» динамических сил в определенном направлении, то есть к переориентации «готовых к употреблению» мотивационно-аффективных и операционально-действенных энергетических ресурсов человека. Речь идет о том, что само переживание ценностей является источником энергетических ресурсов: человек, в свете открывшихся ему ценностных горизонтов, обнаруживает в себе способности и силы, о которых он до этого момента и не подозревал [*Пископель, 2001, с. 118*]. Иными словами, исходя из концепции В. Франкла можно сказать, что ценности не «похищают» энергию у влечений, как об этом писал М. Шелер, а сами порождают энергию, задавая динамику между сущим и должным, между актуальным состоянием человека, и ценностью, которую он решает воплотить.

Ценности, таким образом, не просто структурируют человеческий мир, но придают человеку витальную силу, наполняют его жизненной энергией. Например, каждый человек утром переживал, что охотнее всего остался бы лежать в постели и поспал еще, потому что вечером он лег поздно и его тело еще не достаточно отдохнуло за ночь. В этом случае энергия для того, чтобы подняться с постели, приходит к человеку как результат соотнесения с ценностью: он встает, чтобы идти на работу, проводить ребенка в школу, ехать на рыбалку, продолжить работу над важным проектом и т.д. В этой

связи А. Лэнгле пишет о том, что ценности подобны «собирающим линзам» витальной силы человека [Лэнгле, 2006, с. 140].

Конечно, количество жизненной энергии, которое дает соотношение с ценностью, определяется возможностями человеческого тела: его общим состоянием, конституцией, физической тренированностью. Очень уставшего или тяжелобольного человека может поднять с постели, вероятно, только жизненно важная ценность. Вместе с тем, с нашей точки зрения принципиальным является то, что ценности, так же, как и потребности, также могут продуцировать жизненную энергию человека. Именно это В. Франкл и зафиксировал в понятии «ноодинамика», подчеркнув, что ценности, затрагивая личность, приводят в движение человека как целостное телесно-психически-духовное существо. Тем самым обосновывается преодоление дуализма антропологии М. Шелера.

Обобщая влияние персонализма М. Шелера на концепцию В. Франкла, в первую очередь отметим следующее:

- В. Франкл, в соответствии с целями и задачами логотерапии, переструктурировал, расставил другие акценты, в какой-то мере упростил, а в чем-то развил содержание идеи личности, представленное в антропологии и аксиологии М. Шелера;
- положения идеи о личности, которые у М. Шелера сформулированы абстрактно, в самом общем виде, В. Франкл сделал применимыми к пониманию индивидуальной жизни конкретного человека и к практике психотерапии.

Идея личности как деятельного начала человеческого бытия является в концепции В. Франкла конститутивной для образа человека, ориентированного на смысл – и в теории, и в практике психотерапии. Человек в целом – это телесно-психически-духовное единство. Как таковой, человек формирует свою жизнь исходя из своего духовного центра – личности, находящейся в интенциональных ценностно-смысловых отношениях с окружающим миром. В такой картине человека именно бытие

личностью есть собственно человеческое бытие. Если же человек рассматривается только как совокупность телесных функций, психических способностей и поведенческих паттернов, то это, с точки зрения В. Франкла, – редуционизм.

Таким образом, психологическая антропология, которая лежит в основе экзистенциально анализа и логотерапии В. Франкла, фундируется идеей личности. В то же время в концепции В. Франкла идея личности, по сути, трансформируется в психологическую категорию «личность». Эта категория, в свою очередь, раскрывается посредством системы понятий: в статическом аспекте – димензиональная антропология и онтология, психоноэтический антагонизм, ценности, смысл; в динамическом аспекте – ноодинамика, самодистанцирование, самотрансценденция, совесть, сила упрямства духа.

Категория «личность» обеспечивает внутреннюю согласованность концепции В. Франкла, связывая воедино антропологию и онтологию. Онтологическая категория «свобода» получает антропологическое обоснование: человек свободен благодаря способности личности к самодистанцированию – благодаря тому, что человек как духовная личность дистанцируется от себя как от психофизического организма. Онтологическая категория «ответственность» (и соответствующие ей феномены человеческого бытия) основывается на антропологической способности духовной личности к самотрансценденции.

В отличие от философии М. Шелера, концепция В. Франкла проникнута идеями экзистенциализма. Это находит свое выражение в том первостепенном значении, которое австрийский мыслитель придавал поиску смысла, собственным решениям человека и его ответственности за формирование собственной жизни, во внимании к феномену страдания. Можно, например, увидеть параллели между «трагической триадой» человеческого бытия В. Франкла – виной, страданием и смертью, и представлениями К. Ясперса о «пограничных ситуациях», которые имманентны человеческому существованию: «я должен умереть, должен

страдать, должен бороться, я завишу от случайностей, я с неизбежностью обнаруживаю собственную вину» [Ясперс, 2000, с. 21]. В конечном счете, основным вопросом, на который В. Франклу помогла ответить антропология М. Шелера, был вопрос «Как устроен человек, если ему необходим смысл?» Как известно, М. Хайдеггер, разрабатывая свое учение, задавался комплементарным вопросом: «Каково бытие того сущего (человека), которое ставит вопрос о смысле?» Собственно, и В. Франкла в первую очередь интересуют те следствия для человеческого бытия, которые вытекают из того, что человек по своей сути является личностью – одаренным духом существом. Поэтому мы можем сказать, что в своей концепции В. Франкл соединил персоналистическую антропологию М. Шелера и экзистенциальную онтологию.

В целом философско-психологическую концепцию В. Франкла можно охарактеризовать следующим образом:

- на методологическом уровне она представляет собой соединение философских идей персонализма и экзистенциализма;
- на теоретико-психологическом уровне она включает психологию духовной личности и психологию поиска смысла;
- на конкретно-операциональном уровне практики психотерапии В. Франклом разработаны доказавшие свою эффективность методы парадоксальной интенции, дерефлексии, изменения установки по отношению к неизбежному страданию, направленные на актуализацию личности как духовной сущности человека.

Подводя итог рассмотрению общего и отличного в персоналистических представлениях М. Шелера и В. Франкла, отметим вклад австрийского мыслителя в развитие представлений М. Шелера о личности:

- В. Франклу удалось осуществить переход от философской идеи личности, как она представлена в работах М. Шелера (и, если взять более широкий философский контекст, во всей персоналистической философской традиции), к психологической категории «личность»,

раскрыть эту категорию через систему понятий, на которых построены методы логотерапии;

- на основе идеи личности и представлениях о бытии личности как о восприятии ценностей, поиске и осуществлении смысла, В. Франкл разработал теорию мотивации, согласно которой самым глубинным мотивом человеческого бытия является стремление человека как духовной личности к поиску смысла;
- В. Франкл противопоставил антропологию человека как духовной личности, открытой миру и находящейся с миром в неразрывной ценностно-смысловой связи, другим современным ему точкам зрения на человека – в первую очередь психоаналитической.

Положение о стремлении к смыслу, постулируемое В. Франклом в качестве основной мотивационной силы человека, стало непосредственным развитием представлений М. Шелера о личности как свободном и ответственном духовном деятельном начале человеческого бытия. На основании этого мы можем утверждать, что именно персоналистическая философия М. Шелера является методологическим базисом оригинальной концепции В. Франкла – экзистенциального анализа и логотерапии. Австрийский мыслитель применил философскую концепцию М. Шелера для построения психологической теории и обоснования практики психотерапии.

## **Глава 2. Идея личности как базис для диалога В. Франкла с другими психотерапевтическими школами**

При обосновании своего учения В. Франкл уделял значительное внимание критическому анализу основных теоретико-методологических положений ведущих школ психотерапии. В настоящей главе систематизируются комментарии и полемические замечания В. Франкла по поводу психологических и психотерапевтических концепций авторов, образующих его «оппонентский круг»: З. Фрейда, А. Адлера, К.-Г. Юнга, К. Роджерса, А. Маслоу, Л. Бинсвангера, М. Босса, Р. Мэя. Мы приводим основные положения модели человека, предложенной каждым из авторов, а также вытекающие из этой модели представления о возникновении психопатологии. Затем суммируем комментарии В. Франкла, относящиеся как к отдельным положениям авторских концепций, так и к сквозным темам, присутствующим, с его точки зрения, в нескольких концепциях: редуccionизм и деперсонализация, субъект-объектная дихотомия, проблема субъективного и объективного в понимании происхождения ценностей, феномен религиозности человека. Наша задача состоит в том, чтобы показать, как на фоне представлений других школ становится более видимым тот вклад, который внес В. Франкл в понимание человека в психотерапии.

### **2.1 Полемика с классическими концепциями глубинной психологии**

«Так как нашей целью является выход за границы всей предшествующей психотерапии, мы сначала должны уяснить, что такие границы существуют, определить, каковы эти границы, и обосновать необходимость идти дальше», – пишет В. Франкл [Франкл, 1997, с. 27]. При этом, с его точки зрения, за отправной пункт следует принимать психоанализ З. Фрейда и индивидуальную психологию А. Адлера, которые «являются в

лучшем смысле этого слова “историческими”, – но историческими также и в том отношении, что Фрейд и Адлер уже принадлежат истории, последующее развитие оставило их далеко позади» [*там же*].

3. Фрейд утверждал, что основной движущей силой человека является бессознательная мотивация. Он постулировал наличие трех психических структур – Ид (Оно), Эго и Супер-Эго – которые формируются в раннем детстве. Становление характера человека происходит на основе того, как ему удается в каждой из стадий психосексуального развития (оральной, анальной, фаллической и генитальной) обходиться с энергией либидо, проявляющейся в импульсах сексуального инстинкта. Неудачные попытки контроля за сексуальными и агрессивными импульсами приводят к возникновению сильной тревоги, в результате чего у человека спонтанно запускаются неосознаваемые защитные механизмы психики или развиваются невротические симптомы.

Согласно психоанализу, основополагающим принципом регуляции психической деятельности человека является принцип удовольствия – возрастание уровня энергии или напряжения, создаваемого инстинктами и потребностями, вызывает неудовольствие, а разрядка напряжения переживается как удовольствие. Вся жизнь человека состоит из активности, которая направлена на получение удовольствия, а также на избегание напряжения и связанного с ним неудовольствия.

Процесс укрепления Эго 3. Фрейд видел главным образом в том, чтобы сделать его более независимым от Супер-Эго, которое является подавляющей силой, удерживающей Эго под контролем с целью обуздания дикого Ид в соответствии с нормами и идеалами общества. Эго, таким образом, представляет собой адаптивную силу, задача которой состоит в нахождении компромисса между первичной силой природы – бессознательными физиологическими потребностями человека, с одной стороны, и вторичными принципами рассудка и социальной реальности, с другой.

Культура в целом вызывает у человека чувство неудовлетворенности, так как препятствует непосредственному проживанию инстинктивных потребностей, а произведения культуры являются продуктом сублимации либидо или результатом действия защитных механизмов психики. Религия, с точки зрения З. Фрейда, – не что иное, как система представлений и правил поведения, призванных укрощать угрожающие культуре инстинкты и одновременно сообщать человеку иллюзию защищенности от чувства беспомощности перед угрожающим, наполненным опасностями окружающим миром.

В. Франкл отдает должное З. Фрейду, полагая, что психоанализ представляет собой фундамент для психотерапии будущего, но, подобно строительному фундаменту, он становится недоступным взору в уже возведенном здании, «поэтому вклад, внесённый Фрейдом в создание психотерапии, не теряет своей ценности, и сделанное им ни с чем несравнимо» [Франкл, 2001б, с. 227]. Обнаруживая скрытую, неосознаваемую мотивацию, приводящую к появлению невротических симптомов: «Фрейд и его последователи учат нас всегда искать то, что стоит за чьим-то желанием, то, на чем оно основывается: бессознательные мотивации, подспудная динамика» [Франкл, 2000а, с. 16], благодаря этому психоанализ служит самопознанию и пониманию человеком самого себя.

Вместе с тем В. Франкл видит ограниченность психоанализа, считая его нуждающимся в переоценке и новом понимании. Одно из основных направлений полемики – психоаналитический принцип удовольствия. Мы можем выделить существенные моменты, на которые указывал В. Франкл исходя из разработанной им антропологии и онтологии.

1. Стремление к удовольствию приводит к тому, что человек не проживает подлинно человеческую жизнь, не бытийствует как личность. «Если бы мы действительно видели в одном лишь удовольствии весь смысл жизни, тогда жизнь должна была бы казаться, в конце концов, бессмысленной ... Что же такое, наконец, удовольствие? Состояние.

Материалист сказал бы: удовольствие – это не что иное, как некий процесс в извилинах головного мозга» [Франкл, 2001а, с. 26]. Это состояние, в конечном счете, одинаково, вне зависимости от его причины. Тогда совершенно не имеет значения, чем оно будет вызвано, что будет использовано для получения удовольствия. Можно использовать и алкоголь, и наркотики. «Если было бы справедливо, например, – пишет В. Франкл, – что мы читаем хорошую книгу только ради удовольствия, которое мы испытываем во время чтения, мы с таким же успехом могли бы потратить деньги на хорошее пирожное» [Франкл, 1990, с. 166]. В противоположность принципу удовольствия, «один из основных принципов логотерапии состоит в том, что главным стремлением человека является не получение удовольствия или избегание страдания, но, скорее, поиск смысла. Вот почему человек готов даже страдать, при условии разумеется, что его страдание имеет смысл» [Франкл, 1997, с. 259].

2. Принцип удовольствия этически и ценностно индифферентен – то есть, принципиально независим от какой-либо этической позиции или нормативных суждений. Признается лишь одна ценность – получение удовольствия и отсутствие страдания, а способ, которым достигается это состояние, значения не имеет. Как следствие, становится невозможным отличить нравственное действие от безнравственного. Любое действие может быть оправдано тем, что человек, под давлением принципа функционирования бессознательной психики, стремился избежать страдания и получить удовольствие.

Согласно экзистенциальному анализу и логотерапии, человек не отдан во власть влечений, он ориентирован на воспринимаемые ценности и стремится к осуществлению смысла, и его поступки не могут быть этически нейтральными. Человек стремится не к удовольствию, а к смыслу. Для личности удовольствие выступает как «побочный продукт», эпифеномен, сопровождающий воплощение смысла. Другими словами, не получение удовольствия является целью человеческих действий, а, напротив,

удовольствие является следствием, непреднамеренным следствием осмысленного действия.

С другой стороны, следует признать, что удовольствие от осмысленного действия субъективно переживается несколько иначе, чем удовольствие от редукации напряжения. В связи с удовольствием от редукации напряжения можно говорить о «гедонистическом удовольствии», а чувство, сопровождающее осуществление смысла, можно назвать «эвдемоническим удовольствием». В. Франкл пишет: «в отношении эвдемонизма Шелер сказал, что не удовольствие предшествует действию как его цель, а, напротив, действие “несет на своей спине” удовольствие» [*там же*, с. 24]. М. Шелер также говорил об эвдемоническом удовольствии как о «чувстве глубокого удовлетворения» [*Шелер*, 1954].

3. Стремление к удовольствию, пишет В. Франкл, в пределе оборачивается «стремлением к смерти». Психоанализ утверждает, что принципу удовольствия противостоит принцип реальности, который зачастую предписывает полный отказ от некоторых влечений. Однако, указывает В. Франкл, принцип реальности представляет собой лишь модификацию принципа удовольствия, так как, по сути, направлен на избегание неудовольствия и обеспечение отсроченного удовольствия. Далее, «если мы приглядимся внимательнее, то сможем констатировать, что принцип удовольствия также представляет собой лишь простую модификацию, поскольку он служит высшему принципу, а именно – принципу гомеостаза, т. е. тенденции поддерживать как можно более низкий уровень напряжения или восстанавливать его» [*Франкл*, 2001а, с. 56]. Следовательно, в соответствии с теорией психоанализа, человек рассматривается как существо, занятое исключительно сохранением или восстановлением внутреннего равновесия – именно ради этого человек стремится следовать своим влечениям и удовлетворять свои инстинкты. В. Франкл пишет, что принцип гомеостаза можно также назвать «принципом нирваны» как стремлением к «выравниванию любого душевного напряжения

путем освобождения от всякого чувства неудовольствия» [там же, с. 27]. Он также ссылается на исследования нейрофизиолога К. Гольдштейна, которые показали, что стремление к уменьшению напряжения свойственно больному организму, тогда как здоровому организму присуще поддержание определенного уровня напряжения, необходимого для успешной целенаправленной деятельности.

Резюмируя свое несогласие с пониманием стремления к гомеостазу в психоанализе, В. Франкл пишет, что «человек в действительности всегда стремится быть душевно “живым”, испытывая радость или печаль, а не погружаться в апатию» [там же, с. 112]. Человек как личность нуждается не в состоянии, свободном от какого бы то ни было напряжения, но даже наоборот, ему необходимо напряжение, которое создается в поэтическом измерении благодаря стремлению к смыслу. «Находиться в полярном поле напряжения между бытием и долженствованием, войти в мир смысла и ценностей, быть востребованным ими – вот что является существенным признаком человеческого бытия» [там же, с. 54]. Стремление к удовольствию представляет собой принцип, важный для функционирования психического измерения человека, однако как духовная личность человек способен противостоять этой силе, когда она препятствует осуществлению смысла.

В. Франкл высоко ценил З. Фрейда за отстаивание объективности в психотерапии, но полагал, что в этом стремлении З. Фрейд заходил слишком далеко. Объективируя и тем самым обезличивая человека: «психоанализ не только преклонялся перед объективностью, он был полностью в ее власти: объективность в конце концов привела к объективации того, что принято называть личностью» [Франкл, 2000б, с. 220]. Поэтому человек в психоанализе понимается и описывается не как свободная личность, а как объект, управляемый законами, по которым функционирует бессознательная психика.

Вследствие разделения психики на Ид, Эго и Супер-Эго и далее на инстинкты и «комплексы» сам человек деперсонализируется, тогда как частные аспекты его психики – например, Ид или отдельные комплексы ассоциаций – напротив, персонифицируются, превращаясь в самостоятельные, самоуправляемые псевдоличностные образования. Вследствие этого человек предстает как некий автомат, полностью определяемый импульсами Ид или приказами Супер-Эго. Тем самым психоанализ, подчеркивает В. Франкл, наделил человека «Оно», лишив его «Я»: «с психоаналитической точки зрения, “Эго” является, в конечном счете, игрушкой влечений – или, как однажды выразился сам Фрейд, “Я” – не хозяин в собственном доме”» [*там же*, с. 222].

С точки зрения психоанализа, ценности представляют собой защитные механизмы, реактивные образования или рационализации инстинктивных влечений. В то же время, иронично отмечает В. Франкл, «как мудр и осторожен был Фрейд, заметив однажды, что иногда сигара может быть просто сигарой, и ничем иным. Или само это утверждение было защитным механизмом, способом рационализации собственного курения?» [*Франкл*, 1990, с. 287].

Полемизируя с З. Фрейдом по вопросу о смысле, В. Франкл приводит следующее высказывание основателя психоанализа: «Как только человек начинает задумываться о смысле жизни и о своем предназначении, он, считай, уже болен, ведь ни то, ни другое не является объективной реальностью; все это лишь свидетельствует о том, что у человека скопилось много избыточного либидо» [*Франкл*, 2009, с. 96]. Однако, пишет В. Франкл «даже фрейдистские психоаналитики признают ... что все больше пациентов страдает от отсутствия содержания и цели в жизни. Более того, они признают, что такое положение дел объясняет случаи “бесконечного психоанализа”, поскольку психоаналитическая кушетка становится для пациента единственным содержанием жизни» [*Франкл*, 1990, с. 308].

Обращаясь к процессу психотерапии, В. Франкл критиковал З. Фрейда за основанную на механистичной картине человека попытку свести психотерапию к строгим методикам и техникам. «Какой цинизм стоит за пониманием психотерапии как техники или так называемой психотехники! Ведь если мы относимся к пациенту, как к своего рода машине, то врача мы можем представить исключительно как техника?» [Франкл, 2000б, с. 220]. Методики и техники важны в психотерапии, но они имеют отношение к психофизическому, а не к личностному уровню человеческого бытия. Техника игнорирует духовную индивидуальность и свободу человека, растворяя ее в общем и типическом. Встреча терапевта и пациента как личностей, диалог и человеческие отношения между ними являются основой успеха в психотерапии, неоднократно подчеркивал В. Франкл.

В целом, подчеркивал В. Франкл, «логотерапия расходится с психоанализом в том, что она рассматривает человека как такое существо, главной целью которого является осуществление смысла и актуализация ценностей скорее, нежели простое удовлетворение влечений и инстинктов, простое примирение конфликтующих “Оно”, “Я” и “Сверх-Я” или адаптация и приспособление к обществу и среде» [Франкл, 1997, с. 249].

В. Франкл воспринимал концепцию З. Фрейда как проявление «духа своего времени» – с присущими ему настроениями нигилизма, фатализма и редуционизма. «Фрейд однажды сказал, что человечество знало, что у него есть дух, а он, Фрейд, должен был показать этому человечеству, что оно обладает ещё и инстинктами. Я же думаю: в последние десятилетия человечеству достаточно много доказывали, что у него есть инстинкты. Сегодня, кажется, пришло время напомнить человеку о том, что у него есть ещё и дух» [Франкл, 2001б, с. 218].

Исходный пункт *индивидуальной психологии А. Адлера* – представление о том, что отдельный человек не способен самостоятельно справляться с теми задачами, которые ему приходится решать в жизни. Вследствие этого бытие каждого человека наполнено бессознательным переживанием

«неполноценности». Соответственно, основная мотивация человека – это мотивация к преодолению «комплекса неполноценности». Обрести способность справляться с жизнью человек может только будучи включенным в общество других людей, поэтому каждый человек несет в себе чувство, что его бытие само по себе не имеет ценности, а приобретает ценность только благодаря включению в сообщество. Отсюда следует модификация мотивации к преодолению комплекса неполноценности – а именно, мотивация к приобретению социального статуса, который дает человеку силу и власть, компенсирующую его изначальную неполноценность. Эту адлерианскую мотивацию В. Франкл, по аналогии с работами Ф. Ницше, назвал «волей к власти».

Согласно А. Адлеру, чувство неполноценности побуждает человека, с одной стороны, к самосовершенствованию, к стремлению самому стать автором своей судьбы, а, с другой стороны, к тому, чтобы занять достойное место в обществе. Достижения, относящиеся к трем сферам социального взаимодействия – дружбе, любви и труду – повышают самооценку человека, способствуют его развитию, активной и творческой жизни. А. Адлер ввел понятие «социальный интерес», отражающее глубокое чувство общности, которое проявляется в заинтересованности в ближнем, стремлении участвовать в делах других людей и вносить вклад в общее благосостояние [Адлер, 1997].

В одной из своих последних работ А. Адлер обратился к тематике смысла, понимая его следующим образом: «человеческие существа живут в мире смыслов ... мы переживаем реальность всегда через тот смысл, который в нее вкладываем» [Adler, 2010, p. 15]. Представление о смысле жизни, по А. Адлеру, формируется в раннем детстве, к концу пятого года. «У каждого человека формируется свой индивидуальный “смысл жизни”, и все мнения, взгляды, поступки, переживания, амбиции, привычки и черты характера соответствуют этому смыслу. ... Сколько людей, столько и смыслов, и, как мы предполагаем, каждый смысл в некоторой степени ошибочен. Но

поскольку абсолютный смысл жизни никому неизвестен, любое представление о нем нельзя назвать абсолютно неправильным» [там же, р. 16]. Подход к человеку может быть найден, если становится понятным смысл, который он видит в жизни. Сам по себе жизненный опыт не формирует человека, утверждает А. Адлер, но человек формирует себя благодаря смыслу, который придает своему опыту: «Жизненные ситуации не задают смысл. Мы сами определяем себя посредством тех смыслов, которыми наделяем ситуации» [там же, р. 24].

Причину развития невротических симптомов А. Адлер видел в бессознательном стремлении человека сохранить самооценку при неудачных попытках компенсации комплекса неполноценности и достижения социального статуса – по принципу «не я виноват, а симптом», или «если бы не невроз, у меня бы все получилось». Невроз выступает как механизм, освобождающий человека от ответственности. В. Франкл указывал: «Симптом как бы принимает ответственность, которую пациенту, следовательно, уже не приходится больше нести самому. Индивидуальная психология, таким образом, считает, что симптом выражает усилие пациента оправдаться перед обществом или очистить себя в собственных глазах» [Франкл, 1997, с. 28].

В. Франкл высоко оценивал положения А. Адлера о том, что человек стремится к самоопределению, к тому, чтобы самостоятельно формировать свою судьбу – это соответствует экзистенциальному стилю мышления. Как пишет А. Лэнгле, одной из основных идей логотерапии – о «коперниканском повороте в вопросе о смысле», ставящем в центр внимания не запросы и ожидания человека от жизни, а, напротив, те запросы и требования, которые предъявляет к человеку жизнь, – В. Франкл обязан А. Адлеру. «В пометке к одной из статей Франкл заметил, что по сути эта мысль принадлежит Адлеру, но он не сумел четко ее сформулировать и развить» [Лэнгле, 2011, с. 49]. С другой стороны, В. Франкл отмечал, что в связи с размышлениями о смысле жизни А. Адлер исходит из того, что смысл жизни непременно есть, он

формируется в раннем детстве, и поэтому задаваться самим вопросом о наличии смысла и его утрате – ошибка. Это утверждение противоречит основным положениям логотерапии.

В автобиографии В. Франкл пишет, что ряд авторов находит много общего у индивидуальной психологии и экзистенциального анализа. Они обосновывают свою позицию тем, что тезис А. Адлера о направленности человека на социум аналогичен понятию самотрансценденции [Frankl, 2000a, p. 63-64]. Полемизируя с этой точкой зрения, В. Франкл показывает, что мотивационные силы человека, провозглашаемые индивидуальной психологией, «при ближайшем рассмотрении не трансцендируют самость или психе человека. Скорее они понимаются как интрапсихические, поскольку человеческие стремления в конечном счете рассматриваются просто как средства справиться с чувством неполноценности и неуверенности» [Франкл, 1990, с. 89]. Человек, согласно А. Адлеру, движим не объективными ценностями в мире, как это утверждает экзистенциальный анализ, но озабочен стремлением к социальному статусу с целью компенсации собственного комплекса неполноценности. Именно слабость и ограниченность человека делает для него невозможным достижение своих целей в одиночку и заставляет вступать во взаимодействие с другими людьми. Если продолжить эту мысль, то другие люди выступают для человека лишь средством преодоления собственной дефицитарности и достижения эгоистических целей. Поэтому, пишет В. Франкл, «Шелер совершенно справедливо указывал, что индивидуальная психология соответствует лишь особому типу человека, а именно карьеристу» [Франкл, 1997, с. 32].

Стремясь разграничиться с индивидуальной психологией, В. Франкл подчеркивал различия в понимании ответственности человека. «Логотерапию снова упрекают и обвиняют в том, что она утверждает и подчеркивает то же самое, что и индивидуальная психология, то есть ответственность человека, но это означает только двойную путаницу. Во-первых, ответственность

пациента-невротика за свой симптом (в смысле приспособления по Альфреду Адлеру), и, во-вторых, ответственность в бытии человека как такового, не больного и не за симптом, а за своё бытие в целом. Конечно, последнее предполагает также и ответственность больного человека, но не за свою болезнь, а за своё отношение к этой болезни» [Франкл, 2001б, с. 151].

В. Франкл считал, что «индивидуальной психологии Альфреда Адлера можно без колебаний приписать добродетель мужества», поскольку она учит человека с открытыми глазами смотреть на свои слабости и недостатки. Поэтому «основной терапевтической задачей индивидуальной психологии является не что иное, как попытка воодушевления клиента с целью преодоления комплекса неполноценности» [Франкл, 2000б, с. 219]. В целом же В. Франкл никогда не считал себя последователем А. Адлера и не хотел, чтобы его таковым числили [Лэнгле, 2011, с. 47].

В основу модели человека *аналитической психологии* К.-Г. Юнга положено различие двух видов бессознательного – личного и коллективного. Содержание личного бессознательного, или «тени», составляют забытые воспоминания, подавленные эмоции, сублимированные влечения; это практически совпадает с пониманием содержания бессознательного в концепциях З. Фрейда и А. Адлера. В отличие от этого содержание коллективного бессознательного является универсальным, общим, единым для всех людей и не имеет корней в личном опыте человека; оно образует почву, из которой вырастает индивидуальная психика. «Я назвал сферу психической наследственности коллективным бессознательным», – пишет К.-Г. Юнг [Юнг, 1993, с. 235]. Структуру и содержание коллективного бессознательного составляют архетипы – «суть некие факторы или мотивы, упорядочивающие или выстраивающие психические элементы в известные образы» [Юнг, 1995, с. 48]. «Архетипы представляют собой системы установок, являющихся одновременно и образами и эмоциями. Они передаются по наследству вместе со структурой мозга» [Юнг, 1993, с. 136]. Коллективное бессознательное, таким образом,

включает в себя биологическое, социальное, историческое и трансперсональное измерение человеческой психики.

Каждому человеку, утверждает К.-Г. Юнг, присуще бессознательное стремление к обретению целостности. В соответствии с этим процесс развития, или индивидуация, заключается в интеграции различных частей (структур) психики, установлении динамических связей между ними, объединении сознательного и бессознательного и обретении Самости – в становлении глубинной, укорененной в самой себе целостной человеческой индивидуальности. Если процесс индивидуации по каким-либо причинам блокируется (например, человек посвящает всю свою жизнь только адаптации в социуме), архетипы из коллективного бессознательного активизируются – с одной стороны, для компенсации неудавшейся индивидуации, а, с другой стороны, для помощи человеку в движении к следующей стадии развития. Средний возраст К.-Г. Юнг считал решающим периодом жизни, когда человек пересматривает свои ценности и стремится найти в своей жизни смысл.

К.-Г. Юнг подчеркивал значение духовных проблем и исканий в жизни современного человека, признавал значение религии как стремления человека к трансцендентным смыслам. Однако пытаясь, как З. Фрейд и А. Адлер, строить свою концепцию как естественнонаучную, одновременно утверждал, что вместо термина «Бог» наука пользуется термином «бессознательное» [Юнг, 1994, с. 330]; соответственно, «боги – персонификации бессознательных содержаний» [Юнг, 1995, с. 65].

Взгляды К.-Г. Юнга и В. Франкла имеют общие моменты. Оба автора отстаивали значение духовности, ценностей и смысла в жизни человека. К.-Г. Юнг так же, как и В. Франкл, признавая значимость психоанализа З. Фрейда и индивидуальной психологии А. Адлера, полагал, что эти концепции, открывшие занавес над «теневогой стороной» человека, нуждаются в превосходящем их синтезе. Он видел существенную причину различий между «теорией эроса» и «теорией воли к власти» в разных общенаучных

установках их авторов: А. Адлер сосредоточен на субъекте, который стремится к безопасности через доминирование, тогда как З. Фрейд сфокусирован на объекте, способствующем или препятствующем удовлетворению потребности субъекта в удовольствии. К.-Г. Юнг рассматривал эти представления как редуционистские, утверждая, что на человеческое поведение влияют как субъективные, так и объективные факторы. Как и В. Франкл, К.-Г. Юнг считал, что в психотерапии необходимо учитывать и прошлое, и будущее пациента, так как видел в неврозе не только результат прошлых событий, но неудавшуюся попытку нового синтеза жизни на основе ценностей и смысла.

В. Франкл признавал несомненной заслугой К.-Г. Юнга то, что еще в начале XX века он «решился назвать невроз “страданиями души, не сумевшей обрести смысл своего существования”» [Франкл, 2009, с. 36], и вместе с тем серьезно критиковал ряд положений его концепции.

Первый пункт критики – представления об «архетипах». С точки зрения познания, архетипы – это чисто теоретические конструкты, которые, однако, в концепции К.-Г. Юнга выдаются за объективную реальность. В отличие от архетипов, стремление к удовольствию или к власти, как и стремление к смыслу, являются феноменами, непосредственно переживаемыми человеком; архетипы же, по сути, представляют собой образы мифических антропоморфных существ. В результате психика человека «предстает в виде такого современного Олимпа, населенного богами-архетипами», так что юнгианская психология производит впечатление своеобразной религии «с культом новых богов-архетипов» [*там же*].

Рассматривая представления К.-Г. Юнга о динамике бессознательного, В. Франкл показывает, что воздействие архетипов основано на стремлении к гомеостазу – человек предстает «как некто, чье стремление выливается в реализацию как раз архетипно сформированных возможностей; в основе этого стремления, однако, лежит единственное намерение – уйти от сильного

воздействия или даже мести непрожитых архетипов и избежать вызванных ими напряжений» [Франкл, 2001а, с. 55]. Другими словами, по мнению В. Франкла, К.-Г. Юнг, как и З. Фрейд, рассматривает человека как существо, занятое главным образом восстановлением или поддержанием внутреннего равновесия – не важно, возникло ли напряжение «под влиянием влечений и инстинктов, требующих своего удовлетворения, или от архетипов, требующих своего воплощения» [Франкл, 2000а, с. 17].

Следующий пункт критики В. Франклом концепции К.-Г. Юнга связан с тем, что в ней, по его мнению, происходит субъективизация логоса, мира ценностей и смысла: ценности, которые на первый взгляд выглядят как трансперсональные, при ближайшем рассмотрении оказываются проекцией архетипов коллективного бессознательного, актуализирующихся в психике конкретного человека – то есть имеют интрапсихическое происхождение. Поэтому, с методологической точки зрения, в аналитической психологии К.-Г. Юнга, как и в психоанализе, наряду с деперсонализацией человека, который отдан во власть коллективного бессознательного и принципа гомеостаза, происходит субъективизация ценностей – они оказываются «самовыражением» коллективного бессознательного в психике отдельного человека.

Признавая заслугой К.-Г. Юнга указание на бессознательную религиозность человека, В. Франкл, тем не менее, считал некорректным отнесение ее не к духовности, а к области психофизического. По К.-Г. Юнгу, архетипы, в том числе и религиозные, наследуются биологически. «Тем самым религиозность становится исключительно епархией психофизики человека, в то время как на самом деле она исходит от носителя этой психофизики, а именно духовной личности» [Франкл, 2000б, с. 261]. Для К.-Г. Юнга, пишет В. Франкл, бессознательная религиозность представляет собой нечто подобное инстинкту. Поэтому его последователи открыто заявляют, что можно говорить о религиозном инстинкте точно так же, как и о сексуальном и агрессивном инстинктах. «Но что это будет за религия, –

спрашивает В. Франкл, – к которой я испытываю такое же влечение, что и к сексу?» [Frankl, 2000b, p. 71].

Религиозность на уровне драйвов и инстинктов не подразумевает возможности выбора и принятия человеком решения: «по мнению Юнга, внутри меня есть нечто религиозное, но не я сам религиозен; что-то во мне стремится к Богу, но не я сам делаю выбор и несу ответственность» [там же, p. 70]. Такая религиозность не имеет ничего общего с личным решением, но представляет по своей сути связанный с психодинамикой внеличный процесс, происходящий в психике человека и не зависящий от него. С точки зрения В. Франкла, истинная религиозность имеет не инстинктивный, а экзистенциальный характер. Она относится к уровню духовного бытия, а не психофизической фактичности, и связана с принятием решения: «К вере в Бога и к самому Богу я не испытываю влечения, я должен сам принять решение “за” или “против”. Религиозность связана с Я – либо ее нет совсем» [Франкл, 2005, с. 10].

В. Франкл подчеркивает, что бессознательная связь человека с Богом глубоко персональна. Не следует воспринимать «бессознательного Бога» как воздействующую на человека внеличную силу: «выявленная посредством феноменологического анализа бессознательная религиозность должна пониматься как присущая человеку латентная связь с трансцендентным. При желании эта связь может быть представлена в терминах отношений между имманентным “Я” и трансцендентным “Ты”» [Frankl, 2000b, p. 68]. Конкретная форма религии передается не биологически-архетипическим, а социокультурным путем, посредством символов той или иной культуры: «Мы рождаемся в мире символов – но он не является врожденным» [там же, p. 72].

Понимание человека как духовной личности, как «решающего бытия», побуждает В. Франкла к жесткой критике «пандетерминизма» в психологии и психотерапии, основными проводниками которого он считал психоанализ З. Фрейда и индивидуальную психологию А. Адлера. Под

«пандетерминизмом», пишет В. Франкл, «я понимаю любую точку зрения на природу человека, которая относится без должного внимания, или игнорирует внутреннюю способность человека делать свободный выбор» [Франкл, 2000а, с. 65]. Такая позиция отрицает свободную волю и видит человека полностью предопределяемого теми или иными факторами: биологическими, психологическими и социокультурными.

Утверждение, что все человеческое поведение представляет собой результат действия тех или иных, не зависящих от самого человека, сил и механизмов, В. Франкл также называл «редукционизмом» – человек рассматривается как существо, которое является «ничем иным, кроме» набора рефлексов, бессознательных драйвов, совокупности социальных отношений и т.п. Редукционистский взгляд, низводящий человека как свободную личность на «субчеловеческий» уровень, может проявляться в виде «психологизма», «патологизма», «биологизма» и «социологизма».

В соответствии с установкой «психологизма», человек целиком и полностью зависит от своей психической мотивации и настроения. Тем самым человек оказывается словно марионеткой своих влечений и бессознательных комплексов, или автоматом, состоящим из набора условных рефлексов и стереотипов поведения, арена борьбы Ид и Супер-Эго, невольник раннего детского опыта. Формой психологизма В. Франкл называл «пансексуализм», согласно которому все проявления человека имеют исключительно сексуальное содержание; стремление к удовлетворению сексуальной потребности целиком определяет мысли, решения и поступки человека. Психологизм либо сводит личность, ее свободу, ответственность и совесть к действию психически обусловленных бессознательных механизмов, или же наоборот, выводит духовное – ценности и смысл – из психического.

В свою очередь для установки «патологизма» характерно видеть за каждым человеческим устремлением проявление психопатологии или попытку справиться с внутренними конфликтами. С этой позиции все, что

называют «ценностями культуры», рассматривается как различные варианты сублимации либидо. Установка «биологизма» сводит все человеческое к генетике, наследственности или физической конституции. «Социологизму» присуще утверждение, что человек тотально предопределен влиянием социального окружения. «Социологизм видит только эту социальную обусловленность, видит все человеческое окруженным этой обусловленностью настолько, что все собственно человеческое полностью скрывается за ней из виду» [Франкл, 1990, с. 109]. В индивидуальной психологии А. Адлера социологизм проявляется в тезисе о том, что единственная и всеохватывающая мотивация человека – это мотивация к преодолению комплекса неполноценности за счет социального интереса, включенности в сообщество и стремления завоевать в нем статус, дающий власть.

Редукционизм, таким образом, утверждает, что воля человека только кажется свободной. Свобода воли – это заблуждение. Посредством тщательно проведенной «разоблачающей» глубинной аналитической психотерапии всегда можно отыскать исходную причину, которая и вынудила человека вести себя так, а не иначе. За любыми человеческими желаниями и каждым действием стоит бессознательное долженствование: человек и должен думать именно так или хотеть именно этого потому, что такова его бессознательная мотивация, которая на самом деле им управляет. Согласно установке редукционизма, для того, чтобы понять мышление, переживание и поступки человека, необходимо отставить в сторону непосредственно наблюдаемое поведение и объяснять человека посредством определенных, не связанных с опытом теоретических схем. Любой содержательный элемент человеческого опыта на самом деле детерминирован чем-то иным: в психоанализе это иное – сексуальность, в индивидуальной психологии – власть. Поэтому психоаналитик или представитель индивидуальной психологии в своей работе с пациентами постоянно занимает позицию «подозревающего разоблачителя», так как

считает, что то, о чем говорит пациент, всегда скрывает за собой нечто иное, о чем речь идет «на самом деле».

Редукционизм приводит к жизненной установке фатализма, которая парализует волю человека и его способность сопротивляться внутренним и внешним обстоятельствам. Человек больше не может доверять себе, не может принимать самого себя всерьез. «Тот, кто верит, что он – всего лишь голый продукт “крови и почвы”, наследственности и окружающей среды» [Frankl, 1975a, s. 297], тот считает свою судьбу predetermined и чувствует себя бессильным по отношению к ней. Механистические самоинтерпретации, таким образом, вызывают у человека чувство бессилия по отношению к текущей ситуации и собственной психофизической фактичности, к переживанию неспособности изменить свою жизнь. Человек воспринимает себя как пленник своего наличного бытия, своей «заброшенности». Это блокирует его способность самостоятельно и ответственно формировать собственную жизнь.

Психоанализ и индивидуальная психология, утверждает В. Франкл, формируют у человека установку невротического фатализма – убежденность в том, что «это со мной и должно было случиться, и причина всему то, как ко мне в детстве относились родители». Тем самым человек освобождает себя от ответственности за те или свои слабости, считая, что их невозможно изменить, и не стремится перевоспитать и преобразовать себя. «Одна больная, которая однажды после попытки самоубийства была доставлена в клинику нервных болезней, сказала психотерапевту, отклоняя его помощь: “Чего вы хотите от меня? Я – типичный “единственный ребенок” по Альфреду Адлеру”» [Франкл, 2001a, с. 87].

В. Франкл рассматривал пандетерминизм, или редукционизм в психологии как наследство, оставшееся от естественнонаучного мировоззрения XIX века, когда человек стал пониматься либо как чисто природное существо, появившееся в результате биологической эволюции, либо как продукт социальной среды. Закономерно, что человека,

понимаемого таким образом, стали изучать и объяснять посредством инструментария естественных наук как детерминированного причинно-следственными связями. Стремление мыслить о человеке именно таким образом во время естественнонаучных открытий и технического прогресса было правомерно. В психологии существовало мнение, что точное объяснение и предсказание поведения и переживаний человека посредством причинно-следственных соотношений представляет собой не принципиальную проблему, а является лишь вопросом времени [Frankl, 1988].

Однако естественнонаучное мировоззрение привело не только к техническому прогрессу, но и к прагматическому, утилитарному взгляду на природу и самого человека. Для такого взгляда характерно видеть лишь социальную полезность человека, его функцию в рамках общества, и тогда в поле зрения не попадает достоинство человека как личности. Там, где важен только результат, там не важно намерение, с которым человек стремится к этому результату. А там, где не видно намерение, не различимы и ценности: вследствие пандетерминизма наука оказывается слепа к ценностям и смыслу. Автономия духовного также не может быть увидена, если человека рассматривают как «состоящий из рефлексов автомат, как психомашину, как набор инстинктов, как пешку, движимую драйвами и примитивными реакциями, как простой продукт инстинктов, наследственности и среды» [Франкл, 2000б, с. 21].

Причину, по которой З. Фрейд и А. Адлер пришли к такому одностороннему взгляду на человека, В. Франкл видел в том, что они разрабатывали свои теории на основе клинического опыта общения с людьми, страдающими психическими нарушениями. Генерализация этого опыта привела к тому, что дефицитарные способы человеческого бытия стали ключом к пониманию человека в его целостности.

В контексте практики психотерапии детерминизм как видение человека через призму причинно-следственных связей задает содержание

терапевтической работы, связанное с анализом прошлого пациента. Актуальное поведение в настоящем и цели в будущем однозначно определяются причинами, которые находятся в прошлом. Логотерапия, в отличие от этого, менее ретроспективна и ориентируется скорее на будущее, на задачи и смыслы, которым пациент хочет посвятить свою жизнь. Будущее понимается как обладающее не менее значимой динамической силой, чем прошлое.

## **2.2 Самотрансценденция vs. самоактуализация**

Возникновение и развитие североамериканской *гуманистической психологии и психотерапии* исторически происходило независимо от идей В. Франкла. Однако оно также было вызвано протестом против причисления психологии к естественным наукам, следствием которого стало отношение к человеку как к объекту. Также как экзистенциальный анализ и логотерапия, гуманистическая психология стремилась создать противовес односторонним механистическим моделям, отстаиваемым психоанализом и бихевиоризмом, которые предлагали дегуманизированный образ человека.

Согласно взглядам *К. Роджерса*, основной мотивационной силой человека является стремление к самоактуализации, которое укоренено в физиологических процессах организма. Эта стремящаяся к воплощению природа человека при отсутствии антагонистических воздействий и внешних ограничений спонтанно проявляется в поведении и является конструктивной, социальной и безусловно позитивной [Rogers, 1980]. Тенденция к самоактуализации подразумевает удовлетворение физиологических потребностей человеческого организма в воздухе, пище, воде и редукации напряжения, а также внутренне присущую человеку предрасположенность к личностному росту, развитию, самосовершенствованию, самодетерминации и овладению навыками социальной компетентности. Таким образом, самоактуализация выражается в наиболее полном раскрытии и воплощении

человеком в действительность своих потенциалов, своих возможностей и способностей.

Каждый человек, по К. Роджерсу, имеет представление о самом себе, основанное на прошлом опыте, событиях настоящего и предвосхищении будущего (Я-реальное), а также образ самого себя, которому ему больше всего хотелось бы соответствовать (Я-идеальное). Значительное несоответствие Я-реального Я-идеальному приводит к неуверенности в себе, тревожности и развитию неврозов. В противоположность этому «полноценно функционирующий человек» характеризуется включенностью в проживание каждого момента своей жизни, что сопровождается открытостью своим переживаниям и доверием собственным внутренним побуждениям и интуитивным оценкам происходящего [Роджерс, 1994].

Для успешной психотерапии, полагал К. Роджерс, необходимыми и достаточными являются три условия: эмпатия, безусловное принятие и конгруэнтность психотерапевта. Эти принципы были реализованы в «группах встреч» (encounter-groups), получивших широкое распространение в США в 60-70 гг. XX в. «Группы встреч» стали важной частью «движения за развитие человеческого потенциала», инициированного гуманистической психологией. Их цель состояла в том, чтобы посредством эмоционально теплой психологически безопасной атмосферы взаимного понимания и поддержки создать условия для личностного развития участников группы.

Другой основатель гуманистической психологии, А. Маслоу, утверждал, что фундаментальные потребности человека образуют иерархию, в которой можно выделить два обобщенных уровня: дефицитарные потребности и бытийные потребности. Удовлетворение дефицитарных потребностей, к которым относятся физиологические потребности организма, а также потребности человека в безопасности, любви, принадлежности, социальном признании и самоуважении – происходит в соответствии с принципом редукции напряжения и стремления к гомеостазу. В отличие от этого удовлетворение бытийной потребности в

самоактуализации – высшей в иерархии потребностей человека – происходит по принципу сохранения определенного уровня напряжения. Согласно А. Маслоу, все фундаментальные потребности человека, включая потребность в самоактуализации, имеют биологическое основание, являются «инстинктоидными» и укоренены в бессознательном человека. В дополнение к «фрейдистскому» бессознательному, которое руководствуется принципом удовольствия и представляет собой «скопление недугов человека», А. Маслоу говорит также о «здоровом» бессознательном, глубины которого, в соответствии с потребностью в самоактуализации, являются источником творчества, искусства, любви, истины и знания.

К проявлениям самоактуализации А. Маслоу относил всемерное раскрытие способностей, талантов и потенциалов человека, а также его стремление к «бытийным ценностям» – истине, добру, красоте, справедливости. Он полагал, что до того, как потребность в самоактуализации начнет направлять человека, необходимо, чтобы были удовлетворены дефицитарные потребности: «высшая природа человека опирается на его низшую природу, как на основу, и без этой основы просто способна рухнуть» [Маслоу, 1997, с. 214]. Если человек противится потребности в самоактуализации и боится реализовывать свои способности в максимальной полноте, то у него появляется «комплекс Ионы» – совокупность неприятных переживаний, связанных с тем, что настойчиво рвущаяся к проявлению в бытии «внутренняя природа» оказывается заблокированной.

А. Маслоу выделил и описал пиковые переживания, сопровождающие процесс самоактуализации. Это особенно волнующие, счастливейшие моменты жизни, во время которых человек чувствует себя целостным, словно бы на вершине своих сил, свободным от страхов и сомнений творческим деятельным центром своей жизни. Предпринятые А. Маслоу эмпирические исследования позволили выделить обобщенные

характеристики самоактуализирующегося человека, а также показали, что таковых людей в западной культуре менее 1%.

Пolemические замечания В. Франкла в отношении гуманистической психологии связаны в первую очередь с концепцией самоактуализации, которая, по его мнению, «не может служить достаточным основанием для теории мотивации» [Франкл, 2000а, с. 17]. Методологической основой полемики, как и в случае с принципом удовольствия и стремлением к власти, выступают представления об интенциональности духовной личности и ее способности к самотрансценденции.

Человек, подчеркивает В. Франкл, неразрывно связан с окружающим миром, поэтому любые психические феномены – это «интенциональные феномены, которые возникают тогда, когда высвечивается адекватное им предметное содержание» [Франкл, 1990, с. 336]. Следовательно, психические явления нужно рассматривать не сами по себе, а в неразрывной связи с содержательно-смысловым контекстом, в котором они возникают. Другими словами, для переживания человеком самоактуализации (или переживания удовольствия, счастья и др.) необходимо соответствующее содержание, которое и является основанием для этого переживания. «Именно поэтому человеческое поведение не может быть полностью понято в рамках гипотезы о том, что человек стремится к наслаждению и счастью независимо от того, чем они будут вызваны» [там же, с. 60].

Для человека важно не счастье само по себе, а основания для того, чтобы быть счастливым. Точно также человек стремится не к самоактуализации самой по себе, а к смыслу, тогда как самоактуализация представляет собой непреднамеренное следствие интенциональной направленности человека как личности на воплощение смысла в мире: «Лишь в той мере, в какой человеку удастся осуществить смысл, который он находит во внешнем мире, он осуществляет и себя» [там же, с. 59]. В этой связи известна метафора, которую приводит В. Франкл: бумеранг возвращается к охотнику только если не попадает в цель. И человек

«возвращается к себе самому только тогда, когда, будучи слишком увлечен самим собой, не понимает своей задачи и терпит неудачу в поиске смысла» [Франкл, 2000а, с. 18].

В противоположность этим взглядам концепция самоактуализации предполагает, что в самом человеке уже изначально заложено все – подобно тому, как в желуде заложен дуб, а в яйце – будущая птица. От окружающего мира требуются благоприятные условия, чтобы из зародыша само по себе развилось все, что в нем уже заложено. Отсюда следует, что внешний мир и социальное окружение нужны человеку лишь для того, чтобы предоставить безопасную теплую принимающую атмосферу. Ценности в мире и запросы мира по отношению к человеку концепцией самоактуализации не рассматриваются как значимые. Соответственно, в стремлении реализовать себя человек все больше занимается самим собой, и все меньше – другими людьми и миром. В конечном итоге это ведет человека к эгоцентрической замкнутости на самом себе. Мир для него превращается лишь в пространство для самоактуализации, а другие люди – в объекты, которые обеспечивают теплую принимающую атмосферу и служат средством самоактуализации.

Таким образом, в концепции самоактуализации речь идет о реализации человеком своих возможностей, собственных потенциалов, а не о воплощении ценностей в мире – в этой связи В. Франкл называл представителей гуманистической психологии «потенциалистами» [Франкл, 1990, с. 70]. Однако не все возможности, которые есть у человека, он может реализовать – ему всегда приходится делать выбор в пользу какой-то одной и отставлять в сторону другие. Более того, не все свои возможности человек и должен реализовывать – речь идет о выборе наилучшей, наиболее ценной возможности в данный момент. Именно проблема выбора, по мнению В. Франкла, обходится «потенциалистами», поскольку, согласно их логике, какую бы возможность человек не выбрал, каждая будет реализацией того или иного его потенциала и, следовательно, проявлением его

самоактуализации. В своем предельном проявлении «потенциализм» снимает с человека всякие обязательства и оправдывает любое его поведение – поскольку любое поведение человека всегда есть проявление его самоактуализации. Иными словами, концепция самоактуализации, аналогично принципу удовольствия, имплицитно содержит в себе этическую и ценностную индифферентность. Однако, указывает В. Франкл, любой человеческий потенциал следует рассматривать сквозь призму его ценности и смысла: «требуется из многих возможностей выбрать всего одну, но стоящую актуализации. Таким образом проблема только начинается там, где у потенциалиста она заканчивается» [Франкл, 2000а, с. 55].

Критическое отношение В. Франкла к теоретическим положениям гуманистической психологии также связано с представлениями о глубоко позитивной «организмической природе» человека. Людям, пережившим Вторую мировую войну, невозможно было поверить в «саму из себя развивающуюся» позитивную природу человека. Согласно экзистенциальному анализу, духовное бытие человека не осуществляется автоматически, само из себя, но представляет собой бытийную возможность. Для того, чтобы выбирать и проживать эту возможность, человеку нужна решимость. И демоническое, злое, точно также представляет собой реальную возможность, которую человек может выбирать и проживать. В. Франкл пишет: «Мы изучили человека так, как его, вероятно, не изучило ни одно предшествующее поколение. Так что же такое человек? Это существо, которое всегда решает, кто он. Это существо, которое изобрело газовые камеры. Но это и существо, которое шло в эти камеры, гордо выпрямившись, с молитвой на устах» [Франкл, 2008а, с. 119].

Согласно представлениям гуманистической психологии, самоактуализация, по сути, представляет собой некоторую независящую от воли и желания человека саморазворачивающуюся программу человеческого организма. Человеку следует предоставить управление собой и своей жизнью этой программе. Известна аналогия с гигантской ЭВМ, к которой неслучайно

приходит К. Роджерс, описывая «полноценно функционирующего человека»: «Машина вбирает в себя все эти многочисленные данные о напряжениях и силах и быстро вычисляет, как действовать, чтобы в результате был получен наиболее экономичный вектор удовлетворения потребностей» [Роджерс, 1994, с. 241]. Таким образом ответственность снимается с личности и передается безличной спонтанности «безусловно-позитивного» стремления к самоактуализации. Тем самым человек перестает быть «человеком решающим», что противоречит базовому положению экзистенциального анализа.

Дискуссия, состоявшаяся между В. Франклом и А. Маслоу на страницах «Journal of Humanistic Psychology» в 1966 г. [Frankl, 1966; Maslow, 1966], привела к признанию общих моментов во взглядах на природу человека. А. Маслоу пишет: «я полностью согласен с Франклом в том, что главная задача человека (я бы скорее сказал “высшая задача”) – это его воля к смыслу» [Maslow, 1966, p. 108]. Он соглашается с утверждением В. Франкла, что люди, которые ищут самоактуализации напрямую, эгоистично ориентируясь только на себя, на самом деле ее не достигают. А. Маслоу подчеркивает, что «те люди в нашем обществе, которые выделяются как самоактуализирующиеся, практически всегда имеют какое-то призвание в жизни, какое-то дело, которое они любят и с которым идентифицируют себя, и которое становится определяющей характеристикой их собственного Я. И не было случая, когда бы я ни согласился, что это достойная работа, стоящая, значимая, чрезвычайно ценная» [там же, p. 109].

А. Маслоу также соглашается с В. Франклом в том, что пиковые переживания, как и любые другие переживания человека, следует рассматривать в интенциональном соотношении с объектом, который эти переживания вызывает: «Непосредственная охота за пиковыми переживаниями обычно не работает. Как правило, они приключаются с человеком. Обычно счастье застает нас врасплох ... Мы должны обязательно принимать во внимание предостережения доктора Франкла от

бессодержательного удовольствия и о необходимости всегда устанавливать связь между удовольствием и его побудителем, его контекстом и его последствиями» [там же, р. 110]. Эта точка зрения позволяет провести параллель между пиковыми переживаниями по А. Маслоу и ценностями переживания, выделяемыми В. Франклом: «согласившись с доктором Франклом в том, что опасно сотворить из удовольствия кумира, мы можем совершенно свободно наслаждаться невинными радостями жизни. Даже если они нас ничему не учат, они все равно являются благом. Удовольствие само по себе не опасно, опасны только теории, которые строит человек об удовольствии» [там же]. Такое совпадение позиций позволило В. Франклу впоследствии писать: «Что верно по отношению к наслаждению и счастью, сохраняет силу и для предельных переживаний, описанных Маслоу. Они тоже являются и должны оставаться лишь следствиями. К ним также нельзя стремиться. Сам Маслоу согласился бы с таким утверждением» [Франкл, 1990, с. 59]. В. Франкл, как уже говорилось выше, противопоставлял, пиковые переживания как наивысшие моменты в жизни человека «переживанию бездны», которым сопровождается экзистенциальный вакуум.

В то же время можно увидеть, что А. Маслоу не находит принципиальных различий в понятиях «смысл» и «самоактуализация». По его мнению, «вместо слова смысл можно использовать слово “ценности”, или “цели”, или “пределы”, или “философия жизни”, или “мистическое слияние”» [Maslow, 1966, р. 108]. Иными словами, из теоретико-методологической позиции А. Маслоу не видимы различия между содержательно-смысловым контентом понятий «самоактуализация» в гуманистической психологии и «смысл» в концепции В. Франкла. А. Маслоу делает вывод о совпадении этих феноменов на основании сходства отдельных признаков их внешних проявлений, утверждая, что «это явление можно назвать самоактуализацией, аутентичностью, исполнением, обретением смысла, самотрансценденцией, нахождением себя, жизнью в

соединении с божественным началом, а также другими именами» [*там же*, р. 109].

В отличие от этого методологические основания экзистенциального анализа и логотерапии позволяют различить концепты «самоактуализация» и «смысл». Первое основание для различения связано с утверждением А. Маслоу о том, что фундаментальные потребности человека имеют строгую иерархию, в соответствии с которой, пишет В. Франкл, человек «старается “сначала для брюха, потом уж для духа”» [*Франкл*, 2009, с. 13]. Между тем жизненный опыт со всей очевидностью демонстрирует, что «потребность в обретении смысла жизни настоятельно заявляет о себе именно в те моменты, когда жизнь человека становится невыносимой. Это могут подтвердить смертельно больные пациенты, а также бывшие узники концентрационных лагерей» [*там же*].

Смысл необходим человеку и тогда, когда его «низшие» потребности удовлетворены. Общество потребления и соответствующая ему эпоха благополучия на Западе последней четверти XX в. ясно продемонстрировали это, вызывая у многих людей переживание внутренней пустоты: в условиях, когда есть все, чтобы жить, человек, не видя того, зачем он живет, заполняет свой экзистенциальный вакуум эрзацами – наркотиками, алкоголем, азартными играми, экстремальными видами спорта и т.д. В. Франкл приводит выдержки из письма к нему одного американца: «У меня есть ученая степень, шикарная машина и деньги. Возможностей для занятий сексом и самоутверждений у меня хоть отбавляй. Вот только я не могу понять, какой во всем этом смысл» [*там же*, с. 28].

Таким образом, если и фрустрация «низших» потребностей, по А. Маслоу, порождает вопрос о смысле, и удовлетворение этих же самых низших потребностей тоже приводит к вопросу о смысле, следовательно, заключает В. Франкл, стремление к смыслу представляет собой отдельный, самостоятельный мотив; мотив *suī generis* – то есть мотив «особого рода», который не зависит от удовлетворения или не удовлетворения других

потребностей человека; более общий мотив, несводимый к другим мотивам человека и лежащий «за» ними.

Еще одно основание для различения понятий «самоактуализация» и «смысл» связано с тем, что в гуманистической психологии самоактуализация понимается натуралистически – потребность в ней организмически предзадана человеку. Поэтому стремление к самоактуализации – это интрапсихическая потребность, не порождаемая взаимодействием человека с внешним миром, в отличие от смысла, который человек находит в мире. В этой связи В. Франкл писал, что в рамках концепции самоактуализации фактически происходит «низведение мира с его объектами до уровня простого средства удовлетворения. Маслоу фактически утверждает, что “окружающий мир представляет собой не более чем средство для целей самореализации”» [Франкл, 2000а, с. 53].

В. Франкл солидаризировался с усилиями представителей гуманистической психологии поставить в центр теории и практики психотерапии подлинно человеческое измерение с его потенциалом здоровья и развития и, подобно К. Роджерсу, подчеркивал, что в психотерапии «теплая, личная, человеческая встреча двух индивидов ... более эффективна как условие для позитивных изменений, чем целый набор техник» [Франкл, 2000а, с. 82]. Вместе с тем он неоднократно выступал против того, чтобы его экзистенциальный анализ и логотерапию причисляли к гуманистической психологии и психотерапии [Лэнгле, 2011, с. 219].

### **2.3 Дискуссии «внутри» экзистенциального подхода: понимание В. Франклом специфики логотерапии**

В. Франкл подчеркивал: «Логотерапия представляет собой одну из школ того направления в психотерапии, которое разные авторы называют “экзистенциальной психотерапией”» [Франкл, 2000а, с. 8]. Сам термин «логотерапия» он ввел в конце 1920-х гг., а в 1930-е гг. начал использовать

также термин «экзистенциальный анализ» (Existenzanalyse) в качестве альтернативного названия для логотерапии. Родственным направлением экзистенциальной психологии и психотерапии является дазайн-анализ (Daseinsanalyse). При переводе с немецкого языка на английский и Existenzanalyse, и Daseinsanalyse были названы одинаково – Existential Analysis, вследствие чего понятие «экзистенциальный анализ» потеряло соотнесенность с конкретной концепцией. Поэтому В. Франкл отказался от использования термина «экзистенциальный анализ» в англоязычных публикациях, ограничившись термином «логотерапия». Для него было важно обозначить место своей концепции среди других близких подходов.

Методологическим базисом дазайн-анализа, основателями которого являются швейцарские врачи и психотерапевты *Л. Бинсвангер* и *М. Босс*, выступает философия *М. Хайдеггера*. Немецкий мыслитель понимал человека и мир как нерасчленимую целостность и говорил о сущности человека как о бытии-в-мире (Dasein) – в отличие от философских и психологических концепций, в которых человек рассматривается как совокупность различных инстанций или структур, таких, например, как сознание, психика, дух, бессознательное, Я и т.п. Человек, согласно дазайн-анализу, существует в мире смыслов, поэтому задача дазайн-аналитика состоит в том, чтобы исследовать и понять целостную систему онтических феноменов, которую представляет собой бытие-в-мире конкретного человека. Согласно *Л. Бинсвангеру*, человек сам конструирует свой мир и себя опираясь на априорную смысловую матрицу. В отличие от него *М. Босс* утверждал, что мир имеет свою смысловую структуру, которая раскрывается человеку по мере того, как человек распознает эту структуру. Основатели дазайн-анализа использовали учение *М. Хайдеггера* как своеобразную «карту» для понимания пациентов; каждый автор брал у Учителя то, что ему было ближе и что представлялось наиболее адекватным для психотерапевтической работы [*Шумский, 2010*].

Американский экзистенциальный психолог и психотерапевт *Р. Мэй* подчеркивал, что фундаментальный вклад экзистенциальной психологии состоит в том, что человек понимается как Бытие: «Бытие означает не “я являюсь субъектом”, а “я являюсь существом, которое может осознавать себя как субъекта происходящего”» [*Мэй*, 2004, с. 117]. Именно благодаря переживанию себя субъектом происходящего, или, другими словами, благодаря открытию собственного Бытия, к человеку приходит способность принимать решения, «способность сделать паузу перед тем, как отреагировать, и таким образом принять решение о том, какая именно последует реакция» [*Мэй*, 2001а, с. 145]. Исходя из способности к принятию решений собственно человеческое существование, по *Р. Мэю*, воплощается в свободе и творчестве. *Р. Мэй* внес важный вклад в психологическое понимание человеческой тревоги и страха, подчеркнув их аксиологические основания. Он определял тревогу как «опасение в ситуации, когда под угрозой оказывается ценность, которая, по ощущению человека, жизненно важна для существования его личности» [*Мэй*, 2001б, с. 171].

*В. Франкл* высоко оценивал *Л. Бинсвангера* за дополнение представления *М. Хайдеггера* о сущности бытия-в-мире как о «заботе» (бытии-ради-меня) положением о «любящем бытии вместе» (бытии-ради-нас) как основной характеристике человеческого существования. *В. Франкл* также часто ссылается на высказывание швейцарского коллеги о том, что «инстинкты и дух – вещи несоизмеримые». Он полагал, что дазайн-анализ внес существенный вклад в описание и понимание психозов как специфически нарушенных способов человеческого бытия-в-мире, в то время как логотерапия в основном сосредоточена на понимании и лечении неврозов. Тем самым дазайн-анализ и логотерапия дополняют друг друга в общем предметном поле экзистенциальной психотерапии.

Вместе с тем *В. Франкл* считал неадекватным провозглашаемое дазайн-анализом полное устранение разрыва между субъектом и объектом. Претензии дазайн-анализа на стирание субъект-объектной дихотомии

представляют собой не более, чем самообман, полагал В. Франкл, обосновывая свою методологическую позицию на антропологическом, онтологическом, эпистемологическом и интерперсональном уровнях. Он утверждал, что бытийная динамика, направляющая человека к смыслу, коренится именно в полярном напряжении между полюсами субъективного и объективного, между личностью и логосом. Когнитивные акты познания мира также связаны с противопоставленностью познающего субъекта познаваемому объекту, «так что нельзя говорить о познании, если оно не имеет своим объектом нечто, трансцендирующее само человеческое бытие» [Франкл, 1990, с. 72].

В полярности напряжения между субъектом и объектом находится и отношение к другому человеку как личности, истинное отношение «Я-Ты». Бытие личностью представляет собой особую форму бытия: «личность – это нечто заключенное в самом себе, существующее для себя, не поддающееся ни делению, ни сложению» [Франкл, 2001а, с. 73]. Человеческая уникальность обусловлена тем, что личность каждого человека представляет собой нечто отличающееся, нечто отделенное от личности другого человека. «Даже наиболее интимное соединение в любви двух людей, – пишет В. Франкл, – не отменяет того, что они разные. Если бы это было не так, то субъект немедленно потерял бы объект»; поэтому любовь, представляющая собой основу самотрансценденции человека, может соединить двух людей, «но не может позволить им слиться» [Франкл, 2000а, с. 207].

По сути, понимание бытия-в-мире как целостности, нерасчленимой на субъекта и объект, приводит к тому, что один из компонентов этой «единства» оказывается спрятанным или потерянным в другом. Так, в концепции М. Босса теряется человек, поскольку он представлен лишь как пассивный «получатель» посланий от раскрывающего самого себя мира. В концепции Л. Бинсвангера, напротив, теряется мир, поскольку при ближайшем рассмотрении становится видимым, что мир понимается здесь как результат самовыражения человека, который представлен как субъект,

«проектирующий» мир и во всех своих «миропроектах» выражающий «каждый раз самого себя, так что через этот спроектированный “мир” виден всякий раз лишь он сам – проектирующий субъект» [Франкл, 1990, с. 73]. Однако «единственно, что субъективно, – настаивает В. Франкл, – это перспектива, в которой мы видим реальность, и эта субъективность в конце концов не умаляет объективности реальности как таковой» [там же, с. 291].

Принятый в дизайн-анализе подход к человеку как к целостному бытию-в-мире, по мнению В. Франкла, оставляет без ответа вопрос о том, на каких основаниях должна строиться психотерапевтическая практика. Если в случае невроза или психоза бытие-в-мире рассматривать как нерасчленимую целостность, то оказывается, что болезнь словно бы диффузно проникла в бытие-в-мире, полностью пронизала его и патологически преобразовала, так что пациент просто не может «выйти из своей кожи» невротика или психотика. Духовная личность словно бы исчезает в этой болезненной целостности. Иными словами, личность словно бы растворяется в патологическом ноэтико-психо-соматическом бытии, если различие между духовным и патологическим «отрицается в угоду монистической картине человека» [Франкл, 2000а, с. 130]. К чему тогда может апеллировать психотерапевт? Если пациент тотально патологичен, благодаря чему, за счет каких ресурсов он может справиться со своими нарушениями?

Конечно, пишет В. Франкл, строгое разделение духовного и психофизического в человеческом бытии может быть только эвристическим. И «в зависимости от точки зрения, с которой мы будем рассматривать человеческую сущность, в наше поле зрения преимущественно попадет либо ее единство и целостность, либо ее деление на духовное и противоположное ему психофизическое» [Франкл, 1990, с. 113]. Однако для психотерапевтической практики различение духовной личности, которая не может заболеть, и страдающего заболеванием психофизического организма является принципиальным – для того, чтобы вылечиться, подчеркивает В.

Франкл, пациент должен «отделить себя» от болезненного в себе, «внутренне отмежеваться от своей болезни, от своего “сумасшествия”» [*там же*].

Эта тема оказалась в центре полемики В. Франкла с Р. Мэем на страницах «*Journal of Humanistic Psychology*» в 1978-79 гг. [*Bulka, 1978, 1979; Frankl, 1978c, 1979; May, 1978, 1979*]. Рассматривая описание случая из практики В. Франкла<sup>1</sup>, Р. Мэй высказал мнение, что «логотерапия балансирует на грани авторитаризма» [*May, 1978, p. 55*]. Он делает такой вывод на основании характера предписаний, которые дает В. Франкл пациентке: «не думайте об этом», «не сосредотачивайтесь на таких вопросах», – что, с точки зрения Р. Мэя, иллюстрирует авторитарный характер логотерапии. Также как и реплики В. Франкла «предоставьте это нам, врачам», «мы вас вылечим», говорят об освобождении пациента от ответственности и о переносе ответственности с пациента на врача. Р. Мэй резюмирует: «Такие действия, я полагаю, противоречат экзистенциальному подходу к человеку, который, как я его понимаю, опирается на убеждение, что насколько бы ни было ослаблено чувство ответственности пациента, его все равно следует актуализировать и укреплять» [*там же*].

Оппонируя позиции Р. Мэя, В. Франкл отмечает, что, с его точки зрения, американская экзистенциальная психология не принимает во внимание многомерность, которая присуща человеческому бытию<sup>2</sup>. Взгляд на бытие-в-мире как на целостность упускает из виду то, что эта целостность представляет собой единство множественности. Именно такое понимание человека лежит в основе работы В. Франкла с пациенткой, случай которой рассматривает Р. Мэй.

---

1 Студентка музыкального училища, 19 лет, поступила на лечение в нейропсихиатрическое отделение больницы в Вене, куда В. Франкл был приглашен для консультации. У нее были тяжелые симптомы начинающейся шизофрении, включая слуховые галлюцинации. Реакцией на эти соматические нарушения была психогенная депрессия, которая имела следствием гиперрефлексию – наполненное тревогой навязчивое наблюдение за своим состоянием. Пациентка не понимала, что с ней происходит, и как духовная личность находилась в полном отчаянии. На русском языке этот случай приведен в книге: Франкл В. Воля к смыслу. М.: ЭКСМО, 2000, с. 324-327.

2 Р. Мэй и другие известные представители североамериканской экзистенциальной психологии и психотерапии Дж. Бьюдженталь и И. Ялом стремились интегрировать экзистенциальную психологию с гуманистической, в связи с чем их подход часто называют «экзистенциально-гуманистическим».

Из диалога В. Франкла с пациенткой можно увидеть, что предлагаемая им стратегия лечения соотносится с двумя разными уровнями человеческого бытия: телесно-психическим и духовным. Излечение патологии телесно-психического уровня достигается за счет медикаментозной терапии. Основываясь на своих теоретических знаниях, клиническом опыте и врачебной интуиции, В. Франкл говорит пациентке: «Предоставьте это нам, врачам. Мы проведем вас через кризис... Какие бы патологические процессы не лежали в основании вашей проблемы, мы вылечим вас» [Франкл, 2000а, с. 325-326]. Полемизируя с Р. Мэем, он пишет: «Если обвиняют в авторитарности тогда, когда врач честно говорит пациенту, что в его случае прогноз хороший, я с радостью принимаю такие обвинения» [Frankl, 1978с, р. 57]. Возложение ответственности на пациента за то, что у него шизофрения, не является корректным, поскольку в данном случае симптомы болезни вызваны нарушениями на телесном уровне, следовательно, они не определяются решениями и волей человека.

Логотерапевтический уровень лечения направлен на изменение установки пациентки по отношению к своей болезни и на актуализацию ее способности к самотрансценденции – обращение к ценностям в мире. Известно, что установка пациента по отношению к болезни может стать источником дополнительных страданий и усугубить течение соматического заболевания или же, напротив, способствовать излечению. Апеллируя к пациентке как духовной личности, В. Франкл использует метод дерефлексии, призывая ее прервать концентрацию на самой себе и обратиться к ценностям в мире: «не следите за собой ... Неужели нет других вещей, которые волнуют вас – незаконченные художественные работы, ненаписанные картины ... Не думайте о себе, но полностью отдайтесь той работе, которую вам нужно совершить» [Франкл, 2000а, с. 325-326].

Логотерапия, таким образом, направлена не на лечение шизофрении, а на активизацию ресурсов духовной личности, что возможно даже при психозе. Медикаментозное лечение нацелено на телесно-психическую

симптоматику, в то время как логотерапия стремится помочь пациентке в духовном противостоянии болезни и способствует укреплению ее здоровой ориентации на будущее. Через несколько недель, пишет В. Франкл, в течение которых одновременно применялись и фармакотерапия и логотерапия, пациентка излечилась от симптомов шизофрении, выписалась из больницы и вернулась к учебе.

В своем ответе Р. Мэй отмечает, что первоначально ему не был известен более широкий контекст отношений В. Франкла с данной пациенткой. Этот случай, по его мнению, вообще не является психотерапевтическим, а скорее медицинским. Однако он продолжает настаивать на том, что логотерапия склонна к авторитарности, поскольку в ней присутствует тенденция навязывать пациенту те или иные ценности [May, 1979].

Для понимания полемики Р. Мэя и В. Франкла, с нашей точки зрения, важно сфокусировать основание различий во взглядах двух авторов. В самом общем виде его можно проиллюстрировать названиями их книг – произведение Р. Мэя называется «Человек в поисках самого себя» («Man's Search for Himself», 1953), а книга В. Франкла имеет название «Человек в поисках смысла» («Man's Search for Meaning», 1959). В этих названиях проявляется различие в понимании того, «за что» человек несет ответственность. Согласно Р. Мэю, человек ответственен за нахождение и актуализацию самого себя, тогда как по В. Франклу человек ответственен за нахождение смысла и только в осуществлении смысла он обретает самого себя.

Оба автора сходятся в представлениях о том, что человеческое бытие и практика психотерапии не мыслимы вне ценностного контекста. «Не будь у личности ценностей, оставалось бы только бесплодное отчаяние», – пишет Р. Мэй, словно цитируя В. Франкла [Мэй, 2004, с. 6]. Но дальше их позиции расходятся.

В. Франкл настаивает на том, что логос, мир ценностей и смыслов, объективен, находится вне человека и существует независимо от него. Человек проживает себя как личность, актуализирует свою сущность тогда, когда он направлен на ценности в мире. Онтологическое положение об объективности ценностей, которые распознает и на которые опирается личность, играет ключевую роль в практике логотерапии. Если ценности существуют независимо от человека, то это означает, что каким бы ни было его болезненное состояние, нет такой жизненной ситуации которая потенциально не содержала бы в себе ничего ценного. Следовательно, в любой ситуации человек, как духовная личность, может найти смысл – и это является фундаментальным условием человеческого существования.

Р. Мэй утверждает, что «этический поступок ... должен быть поведением, выбранным и подтвержденным личностью, совершающей его; то есть поступком, который является выражением внутренних мотивов и установок личности. Это искренне и подлинно, когда ... человек стремится поступать так, чтобы быть в максимально возможной близости к “центру” самого себя» [May, 1953, p. 188]. Концепция Р. Мэя, таким образом, фокусируется на поиске человеком истины и ценностей внутри самого себя, а не в мире; главные ценности, к воплощению которых стремится человек, субъективны, а не объективны. Из такой перспективы вполне понятно восприятие Р. Мэем логотерапии как авторитарной.

В концепции В. Франкла ценности понимаются как транссубъективные, находящиеся в мире. В практике логотерапии пациенту указывается на необходимость обращения к объективным ценностям. С позиции субъективизма ценностей такая система может восприниматься как предписывающая личности ценности, то есть как авторитарная. Однако В. Франкл неоднократно подчеркивал, что личность свободна, и никто не может навязать ей какие-либо ценности. «Экзистенциальный анализ, таким образом, не вмешивается в ранжирование ценностей; он удовлетворяется тем, что индивид начинает оценивать; какие же ценности он выбирает – остается его

собственным делом» [Франкл, 1997, с. 141]. Задача логотерапевта состоит лишь в том, чтобы актуализировать способность человека как личности распознавать и переживать ценности:

#### **2.4 Экзистенциальный анализ В. Франкла как интегральная психотерапевтическая антропология и онтология**

Обобщая полемику В. Франкла со своим «оппонентским кругом», мы можем выделить в ней два существенных момента:

1. базисом для критического анализа взглядов других авторов является идея личности;

2. объясняя и отстаивая свои идеи, В. Франкл, фактически обосновывает интегральную психотерапевтическую антропологию и онтологию, в которой представлен многомерный и целостный взгляд на человека и его бытие.

Рассматривая представления разных авторов «в зеркале» идеи личности, В. Франкл показывает, как с позиции более «высокого» духовного измерения, «объемлющего» телесное и психическое бытие человека, оказывается возможным более точное и глубокое понимание положений, составляющих основу теории и практики различных психотерапевтических школ. Человек как личность сущностно отличается от человека как психофизического существа, подчеркивает В. Франкл. Если же происходит отказ от личности и экзистенциальности в пользу фактичности, например, сексуальности, то мотивация человека будет сексуальной; если происходит абсолютизация социальности, то ведущей человеческой мотивацией становится мотивация социальная – стремлением к власти. В. Франкл не оспаривает того, что у человека есть биологические и психические потребности и желания. Он полагал, что во времена создания З. Фрейдом психоанализа человек в европейской культуре в большей степени страдал от сексуальной неудовлетворенности, тогда как во времена разработки А.

Адлером основных положений индивидуальной психологии – от чувства неполноценности. Однако В. Франкл видит эти мотивации частными, не фундаментальными, в отличие от стремления личности к смыслу: человек вполне готов отказаться от удовлетворения сексуальной потребности и от стремления к власти, если в такой жизни он будет видеть смысл. В то же время люди, у которых фрустрировано стремление к смыслу, вторично страдают из-за проблем в сексуальной сфере и от чувства неполноценности.

Следует подчеркнуть, что В. Франкл не выступал против биологии, психологии или социологии как таковых, а против абсолютизации значения в человеческом бытии. Как врач, он прекрасно понимал значение соматического, подчеркивая, что «нормально функционирующий психофизиологический организм является условием раскрытия человеческой духовности» [Франкл, 2001б, с. 62]. Однако как экзистенциальный аналитик он добавлял, что психофизика сама по себе причиной духовности не является. Как врач, В. Франкл, проведя соответствующие исследования, в 1939 г. показал, что лекарство от бронхита *Myoscin* может также быть с успехом использовано для уменьшения тревожности пациентов – и тем самым предложил первый в Европе транквилизатор [Frankl, 2010]. Как психотерапевт, он обращал внимание коллег на то, что повышенная тревожность пациента может быть вызвана не только психологическими и экзистенциальными проблемами, но и дисфункцией внутренних органов, например, щитовидной железы. Как психиатр, он рассматривал наследственность и биохимические процессы в мозге как ведущие этиологические факторы развития психозов [Франкл, 2001б].

В. Франкл не ставил под сомнение ни значимость психодинамики, ни влияние бессознательного на переживания и поведение человека, ни то воздействие, которое оказывают на человека социальное окружение и культура. При этом он последовательно и решительно выступал против того, чтобы какая-либо одна из сил, влияющих на человека – например, напряжение психических потребностей, – рассматривалась как тотально

определяющая все поведение человека. Конечно, и состояние тела, и эмоциональность, и степень удовлетворенности психических влечений и потребностей, и воздействие социального окружения представляют собой значимые условия, влияющие на решения человека. И все же, несмотря на это, определяющим поведение человека является позиция личности по отношению к каждой из этих сил. Устремляясь к смыслу, человек как личность способен принимать решения и действовать вопреки этим силам. Этот тезис рельефно выделен В. Франклом: «Человек, будучи существом конечным, никогда не сможет полностью освободиться от пут, привязывающих его к различным сферам, в которых он сталкивается с условиями, которые нельзя изменить. Тем не менее всегда остается некоторая свобода, позволяющая ему принимать решения. В пределах границ, какими бы узкими они ни были, человек может двигаться свободно; только благодаря этой позиции, занимаемой им по отношению к любым условиям, в которых ему придется жить, человек может быть настоящим человеком. Это справедливо в отношении биологических, психологических и социологических фактов и факторов. Социальное окружение, наследственность и инстинктивные влечения могут ограничивать пределы человеческой свободы, но сами по себе они никогда не смогут лишить человека способности занимать любую позицию по отношению ко всем этим условиям» [Франкл, 2000а, с. 65].

Обобщая критические замечания В. Франкла в адрес концепций и подходов других авторов, мы можем выделить основные оппозиции:

- принципу удовольствия и редукации напряжения противопоставляется ноодинамика, направленность духовной личности на ценности и смысл;
- различным вариантам детерминизма – представление о личности как о свободном и ответственном решающем бытии, обуславливающим способность человека к самодетерминации;

- концепции самоактуализации, в основе которой находится понимание человека как самодостаточной монады – положение об открытости миру духовного измерения человеческого бытия и о самотрансценденции личности;
- пониманию человека и мира как нерасчленимой целостности – тезис о том, что личность неразрывно связана с окружающим миром и одновременно отделена от мира и противопоставлена миру, как внешнему миру, так и собственному психофизическому организму.

Исходя из перспективы духовной личности, «возвышающейся» над биологической и социокультурной детерминацией, становятся видимыми как сильные стороны, так и ограничения той или иной модели человека. Например, интеллигентность и историко-культурная фундированность теории К.-Г. Юнга при более пристальном рассмотрении оборачивается игрой ума, уводящей современного человека в далекий от реальности мир языческих представлений о душе и окружающей действительности. Лежащее в основе психоанализа и гуманистической психологии представление о «естественном человеке», который вынужден «ломать» свою внутреннюю природу, чтобы адаптироваться к социуму, вызывает следующие вопросы о том, где можно встретить такого «естественного человека», если человек по своей сути – «общественное животное»? И что это за существо человек, если попадая в общество себе подобных, он отчуждается от своей «истинной внутренней природы»? Очевидно, что «естественного человека» как такового, вне общества и культуры, не существует.

В. Франкл утверждал, что глубинным основанием позитивных изменений пациентов в процессе психотерапии является трансформация мировоззрения, или «экзистенциальная перестройка» жизненной философии. Именно изменение системы отношений к миру и к самому себе закрепляет терапевтический эффект и предотвращает возможность рецидивов. Однако после курса психоанализа пациент будет понимать себя и других людей на языке динамики либидо: защитных механизмов, вытесненной сексуальности

и агрессивности. Такой взгляд радикально отличается от восприятия человеком самого себя свободной и ответственной, обладающей достоинством духовной личностью, стремящейся найти смысл и, осуществляя его, сделать мир лучше. Поэтому важно, чтобы мировоззрение человека, дающее ему опору в жизни, основывалось на понимании личности как источника собственного бытия, а не только на представлениях о детерминированности и предопределенности условными рефлексами, психическими влечениями, архетипами и социальным научением.

В. Франкл подчеркивал: «экзистенциальный анализ охватывает своим анализом человека во всей его целостности, включающей в себя не только психофизически-организменное, но и духовно-личностное» [там же, 2001б, с. 215]. Следовательно, мы можем сказать, что в своей димензиональной антропологии и онтологии В. Франкл, по сути, обосновывает интегральную модель, снимающую противоречия положений других психотерапевтических школ. Иными словами, экзистенциальный анализ представляет собой интегральную психотерапевтическую антропологию, которая предшествует любой психотерапии, а не только логотерапии.

С точки зрения димензиональной антропологии и онтологии экзистенциального анализа, теоретические и практические положения других школ и направлений психотерапии не являются неверными. Они представляют собой частные проекции бытия человека в мире, ограниченные и фиксированные на одной из сторон внутренней и внешней жизни человека, тогда как из экзистенциально-аналитической перспективы открывается взгляд на человека в его многомерности и целостности. Суффикс «изм» (в понятиях «биологизм» «психологизм», «социологизм» и т.п.), указывает В. Франкл, подчеркивает, что данные, полученные в рамках отдельной науки, распространяются на объяснение всех проявлений человеческого бытия. Он предупреждал и об опасности «одностороннего ноологизма» [Франкл, 2000а, с. 79] как сведения всего бытия человека исключительно к духовному бытию.

В. Франкл отстаивал многомерный и целостный взгляд на человека как на «единство множественности», или «единство, несмотря на множественность». В модели В. Франкла не противопоставляются представления разных направлений психотерапии, а соединяются в интегральную картину антропологии и онтологии человека. В этой картине находят свое место и дополняют друг друга «глубинная» и «вершинная» природы человека, увязываются в непротиворечивую целостность детерминистский и индетерминистский подходы к пониманию человеку. Именно интегративный потенциал своей модели, с нашей точки зрения, В. Франкл демонстрирует в полемике с теориями и подходами других авторов.

Подводя итог, мы можем сказать, что экзистенциальный анализ В. Франкла – это интегральная психологическая и психотерапевтическая антропология – модель человека и его бытия, которая синтезирует представления различных школ и направлений. Кроме того, димензиональная антропология и онтология В. Франкла, с нашей точки зрения, представляет собой мета-модель для анализа различных психологических и психотерапевтических концепций, так как она показывает, что целостная система учитывает все измерения человеческого бытия. Выше мы показали, что полемика В. Франкла с З. Фрейдом, А. Адлером ведется на уровне мотивационных сил и поведения человека как психофизического и психосоциального существа, тогда как с К.-Г. Юнгом, К. Роджерсом, А. Маслоу, Л. Бинсвангером, Р. Мэем – на уровне духовных и онтологических феноменов.

Таким образом, В. Франкл в своей димензиональной антропологии и онтологии фактически предложил модель человека, учитывающую физиологический, психический, духовный, сознательный, бессознательный, социальный, межличностный, субъектный, объектный, индивидуальный, ситуационный, ретроспективный, проспективный и аксиологический аспекты человеческого бытия. «Точкой сборки» этой модели, задающей ее целостность, является идея личности.

### Глава 3. Персонализм В. Франкла в контексте психологии личности

В предыдущих разделах мы раскрыли значение идеи личности для концепции В. Франкла, проанализировали ее системообразующую роль для разработанных австрийским мыслителем психотерапевтической антропологии и онтологии, теории и практики экзистенциального анализа и логотерапии. Задача настоящего параграфа состоит в том, чтобы обратиться к рассмотрению потенциала персоналистических представлений В. Франкла и его модели человека для психологии личности.

«Современная психология личности, – пишет Д.А. Леонтьев, – представляет собой весьма эклектичную область, специфическое предметное содержание и границы которой весьма нечетко определены» [Леонтьев, 2011, с. 5]. По мнению авторов известного учебника «Теории личности» К. Холл и Г. Линдсей, «определение личности, используемое конкретными людьми, целиком и полностью зависит от их теоретических воззрений» [Холл, Линдсей, 1997, С. 22].

Содержание категории «личность» в современной психологии включает и наблюдаемые извне проявления индивидуальности человека, и его мотивационно-потребностную сферу, и представления о структуре психического, и совокупность психофизических систем, и ансамбль общественных отношений, и проявления человека как субъекта деятельности, общения, познания. Как следствие, становятся трудноразличимыми понятия «человек» и «личность», «психика» и «личность», «индивидуальность» и «личность», а многозначность и многомерность категории «личность» затрудняет сравнение и интеграцию психологических концепций разных авторов.

Другой проблемный момент в психологии личности связан с необходимостью непротиворечивого соединения естественнонаучного и гуманитарного подходов к человеку. Описывается ли личность в достаточной

степени посредством естественнонаучной методологии, или же личностная реальность может изучаться лишь методами гуманитарных наук? В первом случае личность раскладывается на элементы, конкретный набор которых определяется теоретическими установками и исследовательскими задачами конкретного автора. Тем самым психология личности, по сути, сводится к созданию малопараметрических моделей, описывающих поведение человека в четко очерченной сфере жизни. В свою очередь при использовании методологии гуманитарных наук личность сложно охватить одним определением, можно лишь описать разные аспекты личностного бытия человека [Бердяев, 1991, 2003; Зинченко, 2012].

Проблемное состояние психологии личности как науки инициирует стремление к его преодолению. В.А. Петровский и Е.Б. Старовойтенко подчеркивают важность интеграции знаний о личности и обосновывают создание «общей персонологии» как новой науки, синтезирующей герменевтический, теоретический, экспериментальный и практикоориентированный консультативный и терапевтический подходы к личности [Петровский, Старовойтенко, 2012]. Д.А. Леонтьев, считая необходимым радикально переосмыслить категорию личность, вводит понятие «личностный потенциал» как интегральную характеристику личностной зрелости, а также предлагает использовать категорию «возможное» для описания феноменов бытия личности, которые не подчиняются причинно-следственным закономерностям [Леонтьев, 2011]. Свои подходы к преодолению ситуации, сложившейся в психологии личности, предлагают К.А. Абульханова, А.Г. Асмолов, Б.С. Братусь, А.Б. Орлов, В.Д. Шадриков и другие авторы. Современная отечественная психология личности, таким образом, находится в процессе пересмотра своих парадигмальных оснований для того, чтобы соответствовать актуальному социокультурному контексту и состоянию психологической науки в целом.

Мы можем выделить основные концептуальные аспекты, репрезентирующие идею личности в современной отечественной психологии личности [Асмолов, 2007; Орлов, Шумский, 2009; Старовойтенко, 2015]:

- *личность как совокупность определенных черт*, которые могут быть представлены в виде различных *личностных типов*, в которых личность понимается как ансамбль внешне наблюдаемых проявлений индивидуальности человека или внутренних мотивов, определяющих внешние проявления человеческой индивидуальности;
- *личность как ценностная сердцевина культуры* (социума) – внешняя по отношению к человеческому индивидууму система ценностных универсалий, которая интериоризируется в процессе социальных интеракций;
- *личность как субъект* – как высшая интегрирующая инстанция психики, управляющая психическими процессами и поведением человека.

Вслед за Д.А. Леонтьевым, В.А. Петровским и Е.Б. Старовойтенко мы можем сказать, что именно методологическая несогласованность подходов к пониманию личности и отсутствие ясно очерченного содержательно-смыслового поля применения этой категории в психологии и является основным препятствием развития психологии личности как области научного знания. В связи с неопределенностью предметно-тематической области психологии личности этот раздел психологии либо вбирает в себя едва ли не все психологическое знание, либо растворяется в предметных областях других разделов психологии – общей психологии, социальной психологии, консультативной психологии.

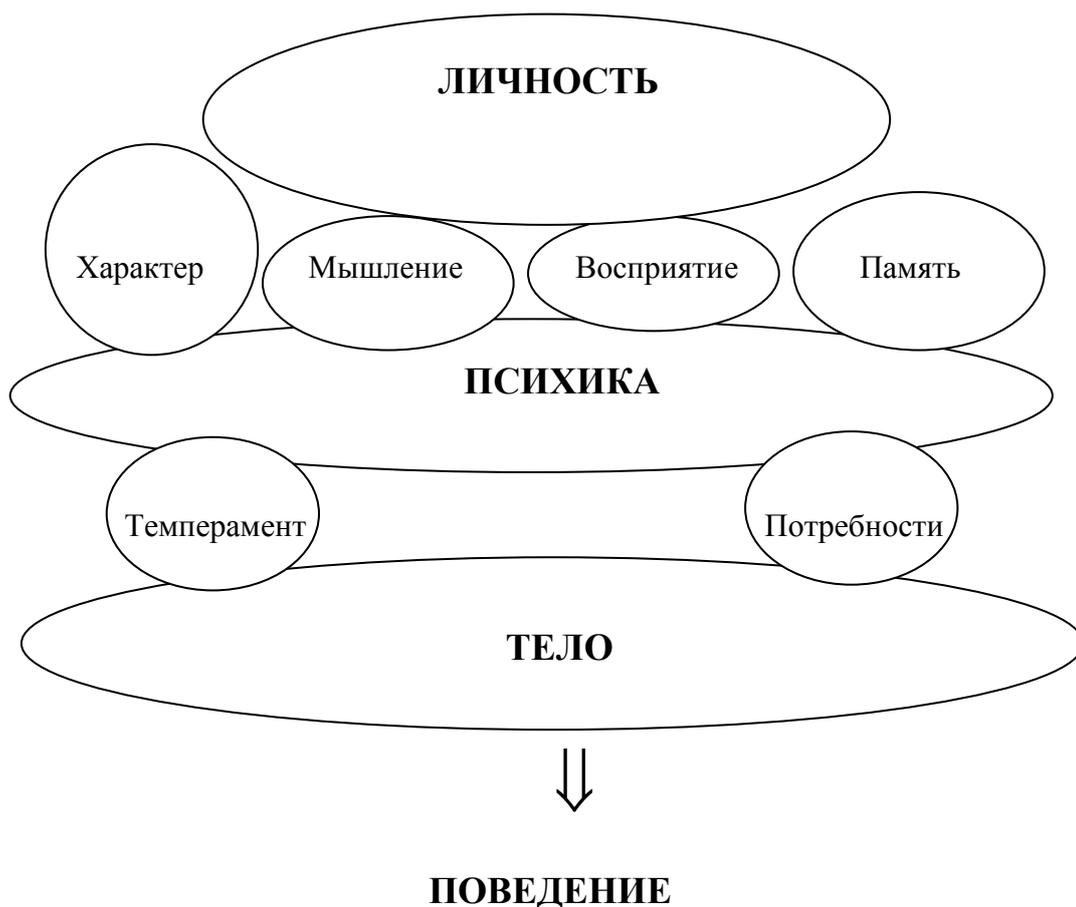
Следует отметить, что в зарубежном гуманитарном дискурсе, в отличие от отечественного, можно найти несколько бóльшую степень терминологической дифференцированности предметного поля психологии личности. Так, в английском и немецком языках для категориальной

фиксации внутреннего сущностного ядра человека используются термины «the Person» и «die Person» соответственно, тогда как для обозначения внешних проявлений индивидуальности человека, его психофизической организации и мотивационно-потребностной сферы – термины «Personality» (англ.) и «Personlichkeit» (нем.) [Шумский, 2005; Carrithers, Collins, Lukes, 1996; Kipke, 2001]. В отечественной психологии, связанной с наследием марксистской методологии, эти реальности человека оказались соединены в одном слове «личность». Вместе с тем в работах ряда современных отечественных психологов отчетливо намечается сходное концептуальное различие: личность как структурно-уровневая система организации психики человека и субъект как интегрирующая инстанция психики (К.А. Абульханова); личность как иерархическая система инструментально-экспрессивных структур и отношений человека с миром и «личностный потенциал» как «собственно личностное» в личности (Д.А. Леонтьев); личность как «внешнее Я» и сущность человека как его «внутреннее Я» (А.Б. Орлов); личность как средство достижения человеческой сущности (Б.С. Братусь). Такое концептуальное различие в отечественной психологии пока не получило общепринятого терминологического закрепления.

В работах В. Франкла духовная личность обозначается термином «Person», а то, что относится к психофизической организации человека и его социальному бытию – термином «Personlichkeit» в немецкоязычных и «Personality» в англоязычных текстах. В самом общем виде «Personality» представляет собой совокупность психических свойств и поведенческих диспозиций, которая обуславливает неповторимую индивидуальность каждого человека. Основные составляющие Personality человека – темперамент, характер, интеллект, телесная конституция.

Согласно модели человека В. Франкла, Personality укоренена в телесном и психическом измерениях и задает проявления психодинамики – предрасположенность человека к определенному базовому настроению, спонтанным эмоциональным реакциям и типичным поведенческим

паттернам. С Personality связаны сильные и слабые стороны человека, его способности и уязвимые места. Personality достаточно стабильна, вклад в ее формирование вносят наследственность, семейное воспитание, социальное научение, а также яркие, в том числе травмирующие события, которые происходят в жизни человека.



*Рис. 5. Личность (Person) создает телесно-душевно-духовное единство и целостность человека, организуя телесные и психические функции (Personality) для нахождения и осуществления смысла.*

В отличие от этого Person, или личность, представляет собой духовную силу, благодаря которой человек может обходиться с Personality, со своими телесно-психическими заданностями. Личность как источник активности,

направляя поведение человека на воплощение смысла, представляет собой связующее звено, общий знаменатель для отдельных свойств Personality. Динамика взаимодействия телесно-психического и духовного – Personality и Person – была нами подробно рассмотрена в параграфе 1.2.3. Здесь отметим, что человек как личность может вносить существенный вклад в формирование тех или иных черт и качеств, относящихся к Personality. Чем в большей степени это происходит, тем глубже эмоциональность, ценностные установки, отношение к другим людям и поведение человека оказываются проникнутыми его духовной личностью. Именно такого человека в повседневной жизни чаще всего и характеризуют как «личность».

Наиболее близка к пониманию личности как духовного деятельного начала человеческого бытия идея личности как субъекта, развиваемая в отечественной психологии. Существенными характеристиками личности как субъекта, подчеркивают отечественные авторы, являются сознание, самосознание, активность самодетерминация [Абульханова, 1973, 2005; Асмолов, 2007; Петровский, 1996]. Духовная личность в концепции В. Франкла имеет аналогичные характеристики. С нашей точки зрения, и категория «субъект», и категория «духовная личность» отражают стремление исследователей понятийно зафиксировать свободное и ответственное внутреннее ядро человека и описать его антропологические и онтологические характеристики. Отметим существенное, с нашей точки зрения, отличие в понимании духовной личности и личности как субъекта.

В отечественной психологии субъекта принят методологический посыл «от социума – к личности» и далее «от личности – к субъекту как высшему уровню развития личности». В этой логике сложно объяснить, как в социуме возникает субъект, противопоставляющий себя социуму, если задача любого социума состоит в приспособлении всех сфер человеческого бытия к закономерностям своего функционирования. Как следствие, проблема развития субъекта или субъектности становится одновременно и одной из

центральных, и наиболее трудно разрешимых, если к ней подходить, отталкиваясь исключительно от социальной активности человека.

С точки зрения концепции В. Франкла, говорить о развитии личности оказывается неуместным, поскольку каждый человек с рождения уже является личностью. И тогда можно говорить о *«становлении личностью»* – то есть о *развитии способности человека актуализировать и проживать свое духовное, личностное начало*. Становление личности отличается от психофизического созревания человеческого организма, развития интеллекта или формирования социальных навыков; оно не ограничивается определенным возрастным периодом. Исходя из концепции В. Франкла, можно выделить следующие возможные пути восхождения человека к личностному уровню бытия [Уколова, Шумский, 2010б].

1. *Общение с человеком, уже актуализировавшим в себе личностное начало*: «“Я” может стать таковым “Я” только посредством “Ты”» [Франкл, 2000, с. 225].

2. *Переживание трудных жизненных ситуаций, связанных со страданием*. В этом аспекте взгляды В. Франкла совпадают с так называемой «экзистенциальной трагикой» (С. Кьеркегор, К. Ясперс, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр), согласно которой становление личностью происходит благодаря негативному опыту, связанному со страданием. Духовное развитие инициируется переживанием пограничных ситуаций, в том числе чувственным соотнесением с неизбежностью собственной смерти. Такие тяжелые эмоциональные переживания могут вызвать своего рода «внутреннюю революцию» – духовное бытие начинает осознаваться человеком в качестве безусловной ценности, так что становится более невозможным уклонение от подлинного существования в пустую суетность повседневности.

3. *Спонтанный самопроизвольный «выход» на личностный уровень бытия*, что переживается самим человеком как совершенно неожиданное событие, как «открытие» или «прозрение», кардинально меняющее его

отношение к самому себе и к миру на всю оставшуюся жизнь. Здесь В. Франкл созвучен Ж.-П. Сартру, который утверждал, что «все мы так или иначе пережили в детстве акт внезапного и будоражающего рождения самосознания» [Сартр, 2004, с. 6], спонтанный акт дистанцирования собственного Я не только от других людей и окружающего мира, но и разотождествления к собственным телом, собственными мыслями, чувствами, с собственной жизненной историей. Французский философ приводит описание подобного переживания: «Однажды Эмилия играла – строила дом на носу судна... когда это занятие ей надоело, она бесцельно побрела на корму, и тут вдруг ее молнией пронзила мысль, что она – это она... Уверившись в том поразительном факте, что отныне она – это и есть Эмилия Бас-Торнон... она принялась напряженно размышлять о последствиях своего открытия... По чьей воле решено, что среди множества существ, живущих в мире, именно она оказалась вот этим конкретным существом, Эмилией, родившимся в совершенно определенном году, выхваченным из бесконечной чреды лет, составляющих время... Кому принадлежал выбор – ей? Богу?.. А может, Бог – это она и есть?.. У нее была семья, братья и сестры; прежде она никогда не отделяла себя от них полностью, однако теперь, когда столь внезапно ей было дано чувство своей обособленности, они показались ей не менее чужими, чем этот корабль... Внезапно ее охватил ужас: кто знает? Знает ли кто-нибудь, что она-то и является вот этим конкретным существом, Эмилией, а может быть, и самим Богом (а не какой-то там маленькой девочкой)? – вот что ее переполняло, приводило, неведомо почему, в трепет...» [там же].

4. *Апеллятивный путь* – обращение к человеку с призывом осознать себя личностью, принимать самостоятельные решения, находить и осуществлять смысл, чувствовать ответственность за себя и свою жизнь. Такая возможность обратиться к человеку есть у психолога-консультанта, психотерапевта, педагога. Апеллятивным способом идея личности как культурная универсалия прокладывает путь к сознанию и деятельности

отдельных индивидов. В. Франкл считал, что современное воспитание «должно быть нацелено не только на “передачу знаний”, но и на такую настройку совести, чтобы человек стал достаточно чувствителен к восприятию требований, выдвигаемых любой ситуацией» [Франкл, 2000б, с. 279].

5. *Целенаправленная внутренняя деятельность самого человека* по достижению и поддержанию личностного уровня собственного бытия. Как было показано, В. Франкл сформулировал основные шаги такой внутренней деятельности в концептах «самодистанцирование» и «самотрансценденция», подчеркивая как важную задачу развитие и совершенствование способности человека слышать голос собственной совести и следовать ему, осуществляя наполненные смыслом поступки. Вместе с тем он подчеркивал, что бытие личностью – это возможное бытие. Потенциальная способность к личностному бытию априорно присуща человеческому существу. Но каждый раз она обретается и постоянно поддерживается самим человеком.

Важнейшее методологическое значение для психологии личности, с нашей точки зрения, имеет предложенное В. Франклом *понимание нематериальной человеческой реальности как дифференцированной на психическое и духовное*. В антропологической модели австрийского мыслителя наглядно показано, что в человеке присутствует как детерминированное причинно-следственными связями, исследуемое при помощи инструментария естественных наук (телесно-психическое), так и то достоверно и несомненно представленное в человеческом опыте, что не поддается изучению объективирующими методами (духовное). Такое видение позволяет очертить области и снять противоречия понимающей и объясняющей психологии, гуманитарного и естественнонаучного подходов к изучению человека. В человеческой реальности есть сфера строгих каузальных связей, в которой все доступно логическому анализу и объяснению посредством общих для людей закономерностей, но рядом и параллельно с этим существует принципиально свободная от какого-либо

детерминизма сфера духовного, в которой на первый план выступает уникальное, особенное, единичное.

В. Франкл отстаивал необходимость сочетания естественнонаучной и гуманитарной парадигм в познании человека и указывал на опасность одностороннего подхода. Созвучно взглядам Л.С. Выготского, он писал о «любителях обобщать», которые не могут устоять перед соблазном сделать «сверхообщения» несмотря на ограниченность полученных ими данных, и вследствие этого за результатами частных исследований не видят человека в его многомерности и целостности. Увлекаясь нейробиологическими основами психических процессов, объемом памяти или механизмами восприятия не следует забывать о бытии человека как личности. Разные перспективы должны взаимодополнять, а не отвергать друг друга, обеспечивая возможность «стереоскопического зрения» и объемного видения человеческой реальности [Франкл, 2000а, с. 232].

Картина человека и его бытия, предложенная В. Франклом, позволяет *дифференцированно и многосторонне понимать различные феномены жизни человека*, не находящие адекватного объяснения в рамках психобиологических и психосоциальных моделей. В параграфе 1.2.4 было рассмотрено различие Супер-Эго и совести. Приведем здесь пример того, как благодаря антропологической модели человека В. Франкла могут быть ясно разведены на понятийном уровне феномены сексуальности и любви [Уколова, Шумский, 2010а]. В настоящее время в западной культуре эти два понятия или смешиваются, или же, после столетнего влияния психоанализа, любовь понимается редуccionистски – как связанная исключительно с удовлетворением сексуальной потребности. Но еще на заре европейской культуры, в древней Греции, различались «erōs» – чувственная любовь-желание и «аgaré» – любовь, которая проявляется в постижении сущности другого и бескорыстной творческой самоотдаче. Согласно концепции В. Франкла, эти феномены относятся к разным измерениям человеческого бытия. В плоскости психофизического человек чувствует сексуальное

влечение как динамическую силу, устремляющую его к разрядке сексуального напряжения, что приводит к переживанию удовольствия. При этом партнер используется в качестве средства удовлетворения потребности и воспринимается как объект, который можно заменить на другой подобный ему объект без ущерба для достижения желаемого результата. В противоположность этому в духовном измерении в любви человек устремлен к другому не ради себя, а ради утверждения ценности бытия другого человека, который воспринимается не как объект, а как субъект, незаменимый в своей неповторимой уникальности. В любви человек видит другого не просто таким, какой он есть, но в его потенции, в его возможностях, видит то сущностное, что может проявиться в другом. Что касается сексуальности, то, согласно В. Франклу, она оказывается человеческой настолько, насколько является выражением любви и самоотрансценденции [Франкл, 2001]. Таким образом, в экзистенциальном анализе любовь не рассматривается как эпифеномен сексуального влечения. Любовь – это такой же пра-феномен человеческого бытия, как и сексуальность.

В своих трудах В. Франкл также уделял значительное *внимание феномену страдания* как неотъемлемому факту человеческой жизни. Удел человека таков, что его тело детерминировано законами физической природы, оно несовершенно и подвержено неминуемому старению, болезням и смерти. Кроме того, судьба бывает к человеку немилосердна, посылая на его долю тяжкие испытания. В. Франкл утверждал, что первостепенное значение имеет не тот факт, страдает человек или нет, а то, как человек страдает и ради чего страдает, в чем он видит смысл своего страдания и не теряет ли в страдании человеческого достоинства.

Однако современное гедонистически ориентированное общество потребления стремится убедить людей, что они рождены для получения удовольствия, а если боль и страдание в жизни все-таки случаются, то достижения фармакологической индустрии помогут с этим справиться.

Согласно широко распространенной психоаналитической точке зрения, психический аппарат человека устроен так, что стремится избавиться от каких-либо напряжений и негативных переживаний, поэтому страдание наносит вред психическому здоровью человека и может привести к душевным заболеваниям.

Очевидно, что страдание способствует установлению дистанции между человеком и теми жизненными обстоятельствами, которые стали причиной страдания. Более того, с точки зрения модели человека В. Франкла, страдание способствует выстраиванию внутренней дистанции между духовной личностью и телом – переживание страдания приводит к спонтанному дистанцированию от страдающего тела. Другими словами, переживание страдания словно «выталкивает» человека на личностный, духовный уровень бытия, оно содержит в себе потенциал для становления человека личностью, для возвышения над самим собой и ситуацией. «Страдание делает взгляд человека ясным, а мир для него – прозрачным», – писал В. Франкл [*Frankl*, 1986, s. 261].

Благодаря трехмерной антропологической модели человека, предложенной В. Франклом, может быть непротиворечиво объяснено соотношение личность-культура (человек-культура). В настоящее время в ведущих психологических теориях представлены диаметрально противоположные взгляды на это соотношение: на одном полюсе находятся представления психоанализа и гуманистической психологии, на другом – отечественной культурно-исторической концепции развития психики.

Согласно классическому психоанализу, культура представляет собой средство обуздания либидинозного и агрессивного инстинктов человека. Назначение ценностей культуры состоит в том, чтобы ограничивать и подавлять человеческую витальность, в противном случае она может привести к разрушению сложившихся норм социального общежития. В соответствии с этим цель психоаналитической терапии – помочь пациенту адаптироваться к жизни в обществе посредством нахождения компромисса

между своими бессознательными влечениями и требованиями социокультурной реальности и Супер-Эго.

В. Франкл соглашался с тем, что глубинные бессознательные потребности – либидо, о котором говорит психоанализ, или стремление к власти и компенсации комплекса неполноценности, которое находится в фокусе внимания индивидуальной психологи А. Адлера – имеют огромное влияние на человека, которое может принимать и асоциальную направленность, В. Франкл подчеркивал, что у человека как личности есть свобода решать, как обходиться с этими бессознательными импульсами: «Человек определяет себя сам. Или, скорее, он решает, позволит ли он себе быть определяемым, будь то побуждениями и инстинктами, которые толкают его, или основаниями и смыслами, которые притягивают» [Франкл, 1990, с. 84].

В отличие от психоаналитической трактовки бессознательной психики человека как эгоистичной и аморальной, согласно взглядам гуманистической психологии «внутренняя сущность» человека изначально нравственна и социальна. А. Маслоу утверждал, что источник человечности находится не в культуре, а внутри самого индивида: «О человеке никак нельзя сказать, что окружающая среда придает ему форму человека или учит быть человеком» [Маслоу, 1997, с. 199]. Специфически человеческие качества присущи биологической природе человека; культура и воспитание не наделяют человека какими-либо способностями и качествами, поскольку в нем все уже заложено изначально. Культура и социум могут лишь способствовать или препятствовать самостоятельному разворачиванию, или самоактуализации, «собственно человеческого в человеке». В то же время самоактуализация неизбежно приводит человека к конфликту с социальным окружением, поскольку, считал А. Маслоу, в западной цивилизации «созданы многочисленные культурные институты, задачей которых являлись контроль над этой изначально природой человека, а также ее подавление и ослабление» [там же, с. 204].

Таким образом, согласно антропологии психоанализа и гуманистической психологии, культура и сущность человека, культура и личность по сути своей имеют разнонаправленные цели, а «истинная внутренняя природа» человека должна прокладывать себе дорогу и отстаивать себя в борьбе с социальным окружением.

В отличие от этих представлений, в культурно-исторической концепции Л.С. Выготского и его последователей утверждается, что культура представляет собой идеальную объективную форму человеческой психики. «Личность» здесь понимается как изначально социальная по происхождению, внешняя по отношению к человеку система ценностей культуры, которая усваивается ребенком в процессе воспитания и благодаря которой впоследствии происходит управление поведением каждого отдельного представителя данной культуры. Полагается, что изначально ребенок представляет собой лишь пластичный «природный материал», «витальную основу», на которую культура накладывает свою «форму». Интериоризация культуры в психику ребенка происходит благодаря освоению речи, посредством символа, знака, мифа, а также предметной деятельности. Следовательно, изначально человек не обладает какой-либо «внутренней природой» или «сущностью», не имеет предзаданных специфически человеческих качеств; каждая культура формирует из «пластичного человеческого материала» свой особенный тип личности [Петровский, 2012; Пископнель, 2006; Порус, 2012; Осипов, 2014].

Близкими к культурно-исторической концепции являются взгляды французского психоаналитика Ж. Лакана, основанные на методологии постмодернизма и структурализма. В концепции «структурного психоанализа» постулируется языковая форма существования бессознательного как «речи Другого», внешнего по отношению к человеку социокультурного содержания [Лакан, 1995]. Считается, что в процессе психоанализа устами пациента говорят не внутренние, присущие ему самому влечения и желания, но «речь Другого», которая подчинена внешним

требованиям языкового строя и сложившейся в обществе речевой практики. Тем самым бессознательное человека полагается детерминированным не хаотическими невербализованными импульсами, как это утверждалось в классическом психоанализе, а лингвистическими структурами, которые, с одной стороны, задают для бессознательного артикуляционные правила, а, с другой стороны, сами же и формируют бессознательные влечения и драйвы. Иными словами, утверждается, что вся сфера чувств, желаний и поведенческих паттернов человека формируется языком как саморазворачивающимся безличным началом, которое действует по своим семантическим правилам через индивида [Шумский, 2011].

Для того чтобы рассмотреть соотношение личность-культура, которое подразумевается предложенной В. Франклом моделью человека и его бытия, обратимся к процессу поиска и воплощения смысла. Смысл может быть найден в любой ситуации, в которой у человека есть разные возможности для действия. Эти возможности для действия одновременно являются и возможностями преобразования данной ситуации, то есть возможностями развития окружающей человека действительности. Иными словами, при поиске смысла «встречаются» потенциальные возможности человека и потенциальные ценностные возможности развития окружающего человека мира.

Смысл, писал В. Франкл, нужно найти в мире, – следовательно, смысл есть возможность развития мира, а не только самореализации человека. Поиск и осуществление смысла – это одновременно и актуализация человеком своего личностного начала, и развитие окружающего мира – благодаря реализации человеком смысла, согласно экзистенциальному анализу, мир становится богаче в его ценности. Человек вносит свой активный вклад в развитие мира – и тем самым проживает собственное бытие личностью.

Таким образом, становление человека личностью происходит в деятельности с теми ценностными содержаниями, которые задаются

культурой в контексте конкретной жизненной ситуации человека. При этом происходит не «раскрытие» предзаданных интрапсихических содержаний, а актуализации личности как духовной силы человека, способной обходиться с ценностными содержаниями, приходящими к личности из мира. Тем самым в концепции В. Франкла снимается противостояние личности и культуры, о котором говорят психоанализ и гуманистическая психология.

Как уже говорилось выше, с точки зрения концепции В. Франкла внутренней точкой отсчета для самодетерминации человека является голос совести. Совесть согласовывает ситуационный контекст жизни конкретного человека (время, место, социокультурные условия) с «всеобщим нравственным законом». В таком понимании совести соединяется индивидуальное и всеобщее, находит примирение и разрешение противоречие индивидуального и коллективного. С одной стороны, нравственность коренится в согласованности человека с самим собой и, таким образом, в радикальной индивидуальности. С другой стороны, чем в большей степени человек ведет себя в соответствии с голосом собственной совести, тем более он становится Человеком, который основывается в своих решениях и поступках на том, что является общим для всех людей. Благодаря этому индивидуалистическая свободная воля согласовывается с ответственностью перед общностью, и каждый отдельный человек оказывается сопричастным всеохватывающей связанности. В. Франкл писал: «Тысячи лет назад человечество создало монотеизм. Сегодня нужен следующий шаг. Я бы назвал его монантропизмом. Не вера в единого Бога, а сознание единого человечества, единства человечества. Единства, в свете которого различие в цвете кожи становится несущественным» [Франкл, 1990, с. 319].

Согласно концепции В. Франкла, экзистенция, или бытие личностью – это то, что человек в своей глубинной сердцевине «есть», а не то, что он «имеет». Бытие личностью изначально находится вне системы лингвистических означающих, это бытие прежде всего переживается

человеком, и только потом оформляется в словах и рефлексивируется. «Первичный», постигаемый феноменально опыт бытия личностью образуют такие онтологические структуры как переживание свободы, справедливости, любви, стремления к смыслу, ответственности, добра, зла и др. Подобные довербальные переживания, представляют собой реальность, онтологически и онтически предшествующую языку, в котором они впоследствии получают свою объективацию.

Однако актуализация потенциальной возможности бытия личностью происходит в определенной культуре. Поэтому осмысление и категоризация бытия личностью является культурно-специфической. Впоследствии уже сама культура, в воспитании и образовании, воспроизводит (культивирует) необходимые ей феномены личностного бытия. Конкретный человек в своей жизни использует привнесенные из культуры способы развития и осуществления собственного бытия личностью. Таким образом, в концепции В. Франкла снимается противоречие двух подходов к пониманию соотношения человека и культуры: культуры как репрессивного механизма, подавляющего и искажающего истинную внутреннюю природу человека, и культуры как полностью формирующей внутреннюю сущность человека извне в процессе социальных взаимодействий.

Мы систематизируем содержание идеи личности в учении В. Франкла. Во-первых, выделяем существенные характеристики личности как «действующего агента» человеческого бытия, во-вторых, обозначаем соотношение духовной личности с различными контекстами психологического осмысления человека.

К существенным характеристикам духовной личности как деятельного начала человеческого бытия относятся:

1. *Свобода выбора*, из которой следует *способность к принятию решений*.
2. *Ответственность*, понимаемая как:

а) *осознание* человеком *своего авторства* в принятии решений и совершенных благодаря принятым решениям действий – иными словами, осознание себя как «деятельного центра», или *самосознание*;

б) *этическая связанность* с результатами действий, что предполагает наличие *морально-нравственных оснований принятых решений* (социальная мораль, совесть).

3. *Восприятие ценностей* как оснований для принятия решений.

4. *Стремление к смыслу* как стремление к воплощению наивысшей ценности в каждой конкретной ситуации.

5. *Способность к занятию позиции* по отношению к тому, с чем личность находится в интенциональном соотнесении – это может быть собственное физическое тело, собственные чувства, другой человек, окружающий мир и т.д.

6. *Воля* как способность осуществлять принятые решения в конкретных поступках.

7. *Несубстанциональность* личности: личность представляет собой чистую динамику, потенцию, силу, которая *переживается человеком в духовных актах* постижения сущностей, мышления в идеях, восприятия ценностей, переживания высших эмоций, занятия позиции, принятия решений, в волевой активности, направленной на самотрансцендентное воплощение смысла.

В различных контекстах психологического осмысления человека духовная личность как деятельное начало человеческого бытия раскрывается следующим образом:

1. Соотношение концептов «личность» и «человек»: личность – это беспредпосылочная духовная сущность человека; человек представляет собой единство, точку пересечения, перекресток трех измерений бытия: телесного, психического и духовного.

2. В человеческой реальности существует принципиальное различие между *свободным личностным бытием* и *детерминированным*

*психофизическим* существованием. Психика и тело, с одной стороны, образуют для личности условия и границы, в которых она может реализовывать свою свободу, а, с другой стороны, являются инструментами для осуществления личностью смысла.

3. Мотивация человека как психического существа основана на стремлении к получению удовольствия, *мотивация человека как духовной личности* – исходит из *стремления к смыслу*.

4. Личностное бытие может быть как *осознаваемым*, так и *бессознательным*. К бессознательным проявлениям духовной личности относятся любовь-агаре́, творчество, совесть, религиозность.

5. *Личность как психологическая категория* в концепции В. Франкла раскрывается посредством системы понятий: в статическом аспекте – *дизименциональная антропология и онтология, психоноэтический антагонизм, ценности, смысл*; в динамическом аспекте – *ноодинамика, самодистанцирование, самотрансценденция, сила упрямства духа*. Эта система понятий служит основой конкретно-операционального уровня практики логотерапии, включающий методы дерефлексии, парадоксальной интенции, изменения установки по отношению к неизбежному страданию, нахождения смысла посредством обращения к ценностям.

6. *В процессе поиска и осуществления человеком как личностью смысла можно выделить объективную и субъективную стороны*. Объективная сторона связана с ценностями как смысловыми универсалиями, которые образуют «три столбовые дороги к смыслу»: ценности переживания, ценности творчества и ценности отношения. В любой жизненной ситуации человеку открыта как минимум одна из этих дорог – ценности отношения. Субъективная сторона поиска и исполнения смысла состоит в осуществлении способностей духовной личности к *самодистанцированию* – благодаря этому приобретается «свобода от» связанности с психофизическим, и к *самотрансценденции* – к реализации «свободы для» того, чтобы человек смог посвятить себя миру с его запросами, предложениями и задачами. Распознать

«призыв часа» – то, что следует сделать сейчас, в данных обстоятельствах – человек способен благодаря *совести* – «органу смысла», который воспринимает наивысшую ценность, и, соответственно, наилучшую возможность, предоставляемую ситуацией. Совесть представляет собой интуитивное чутье человека в отношении иерархии ценностей. Совесть согласовывает между собой субъективный и объективный аспекты поиска смысла: во внутреннем полюсе совесть соотносится с индивидуальными способностями и возможностями человека, во внешнем полюсе – с ценностными возможностями конкретной жизненной ситуации.

7. Возможными способами *генеза личностного уровня бытия* являются:

- встреча и диалог с другим человеком как личностью;
- переживание страдания в трудных жизненных ситуациях;
- спонтанное «озарение», или «прозрение»;
- апелляция, обращение, призыв к человеку быть личностью;
- целенаправленная внутренняя активность самого человека по актуализации и поддержанию собственного бытия личностью.

Существенным является то, что чем бы ни были вызваны первые «проблески» личностного бытия, решающая роль в его сохранении и развитии принадлежит самому человеку.

8. *Соотношение духовной личности и культуры.* Как существо телесно-психическое, человек есть продукт наследственности и социальных отношений, он формируется социумом и культурой. Актуализация потенциальной возможности бытия человека духовной личностью происходит в определенной культуре. *В культуре понятийно закрепляются те формы личностного бытия, которые соразмерны данной культуре и этой культурой востребованы.* Социокультурное окружение создает как границы, так и возможности для поиска личностью смысла и свободного формирования человеком своего уникального жизненного пути. *Ценности*

*культуры образуют для личности горизонт трансцендирования, горизонт бытия человека как духовной личности.*

Отметим два проблемных аспекта психологических представлений В. Франкла о личности, которые одновременно являются потенциалом развития его концепции.

1. В работах В. Франкла поставлен, но не получил однозначного решения вопрос о природе взаимодействия духовного и психофизического начал человека. Выводя духовное измерение человеческого бытия за пределы религиозных доктрин и предпринимая попытку рассмотрения духовных феноменов в рамках психологического дискурса, В. Франкл сталкивается со следующей проблемой: как и благодаря чему не являющаяся субстанцией духовная и свободная личность, которую невозможно объять и поставить под контроль, может вступать во взаимодействие с субстанциональным психофизическим? Как в человеческой реальности взаимодействуют материальное и имматериальное? Можно предположить, что проблема психодуховного взаимодействия имеет более высокий порядок сложности, чем психофизическая проблема, удовлетворительного решения которой до сих пор не найдено.

Введенные В. Франклом понятия самодистанцирование, самотрансценденция, психоноэтический антагонизм (сила упрямства духа) содержат двусмысленность в отношениях духовной личности с телесным и психическим измерениями человеческого бытия. Эти понятия подразумевают, что человек как личность противопоставляет себя своему телесному и психическому, выходит за пределы накладываемых ими ограничений и посвящает себя чему-то или кому-то за пределами самого себя. Человек, пишет В. Франкл, «может реализовать себя лишь в той мере, в какой он забывает про себя, не обращает на себя внимания» [Франкл, 1990, с. 30]. Тем самым имплицитно предполагается, что телесное и психическое измерения представляют собой препятствие для осуществления смысла.

Только в работе 1959 года можно найти высказывание о синергии духовного и психофизического: «Психонезитический антагонизм, в отличие от обязательного психофизического параллелизма, является не обязательным. То есть, сопротивление духа есть лишь возможность, но не необходимость. ... Человек всегда может сопротивляться, но он не всегда должен это делать. ... Он не должен всегда сопротивляться своим влечениям, тому, что он унаследовал и своему окружению, хотя бы лишь потому, что все это ему нужно. По крайней мере так же часто, как человек действует вопреки своим влечениям, вопреки тому, что он унаследовал и вопреки своему окружению, человек также и утверждает себя посредством своих влечений, благодаря тому, что он унаследовал и при помощи своего окружения» [Frankl, 1959a, s. 663].

В. Франкл подчеркивал, что человек как личность не является пленником своих чувств или социального окружения, он может выйти за пределы центрированности на самом себе, посмотреть на свою ситуацию со стороны, принять решение и включиться в какое-либо дело или в отношения с другим человеком. И, тем не менее, согласно В. Франклу, только забывание себя, невнимание к себе могут привести человека к осуществлению смысла. Аспект понимания самого себя, принятия себя и заботы о себе в отношении духовной личности к психофизическому организму в его концепции оказался утраченным.

2. Концепция В. Франкла не включает положений о развитии способности проживать личностное начало в детском возрасте. Он не рассматривал детство и не описывал стадии развития, как это делали З. Фрейд, Э. Эриксон и другие авторы. Вместе с тем, В. Франкл возражал против того, что детский опыт полностью определяет дальнейшую жизнь человека.

В детском и подростковом возрасте личностное начало находится «в тени» бурно развивающегося психофизического организма. Свобода, ответственность, самосознание ребенка развиваются постепенно и

проявляются в ограниченной форме. Тем не менее для становления ребенка личностью важно, чтобы проявления духовного измерения его бытия воспринимались, подтверждались и поддерживались родителями и воспитателями. Актуальной психолого-педагогической задачей является развитие у ребенка способности слышать голос собственной совести. В. Франкл указывал на основы подхода к ее решению: совершенствование способности слышать голос совести и упражнения в том, чтобы следовать ему. Эти общие указания нуждаются в развитии и конкретизации для педагогической практики.

Подведем итог рассмотрения значения персоналистических представлений В. Франкла для психологии личности. С нашей точки зрения, антропология и онтология австрийского мыслителя позволяет методологически упорядочить предметную область психологии личности. Специфической предметной областью психологии личности как отрасли психологической науки мы можем назвать сферу духовного бытия человека, как она представлена в концепции В. Франкла.

Дискуссии о том, имеет ли право психология личности считаться самостоятельной отраслью психологии, связаны с сомнениями в том, имеет ли она свой особенный предмет, отличный от предмета других отраслей психологии [Давыдов, 1988; Зинченко, 2012; Леонтьев, 2011; Орлов, Шумский, 2009; Петровский, 1987; Петровский, Старовойтенко, 2012]. В частности, П.С. Гуревич, в «Заключении» к своей фундаментальной работе «Психология личности» утверждает, что «психология личности является значимым разделом социальной психологии» [Гуревич, 2009, с. 556].

Предложенное В. Франклом разделение нематериального в человеке на психическое и духовное, с нашей точки зрения, позволяет ясно очертить предметную область психологии личности и отграничить ее от других отраслей психологии, связанных с психофизическим и психосоциальным бытием человека. В этом контексте к предметно-тематическому полю психологии личности могут быть отнесены феномены, связанные с бытием

человека духовной личностью, и способы становления, актуализации личностного начала человека.

#### **Глава 4. Развитие представлений о личности как «действующем агенте» человеческого бытия в истории европейской культуры**

Задача настоящей главы состоит в том, чтобы в историко-культурном контексте проследить возникновение и развитие представлений о личности как организующем центре индивидуальной человеческой жизни, и показать, как эти представления соотносятся с идеей личности в учении В. Франкла.

Очевидно, что сущностная характеристика личности как «духовного деятельного начала», или «действующего агента», человеческого бытия – это свобода выбора. Формирование самостоятельного поведения человека европейской культуры, как известно, берет начало в Древней Греции. В это время у человека появляется переживание самого как уникальной личности, а также начинает складываться собственный индивидуальный взгляд на мир. В доантичные времена жизнь воспринималась людьми как полностью предрешенная богами или судьбой, а конкретные поступки совершались согласно традициям и нормам того социального слоя, в котором человек рождался.

Одним из социальных институтов Античности, возвращающим самостоятельные способы поведения человека, был театр. В древнегреческих трагедиях главному герою, по воле богов, предлагалось тяжелое испытание: ему предписывалось действовать определенным образом, но, с другой стороны, он не мог поступить так, потому что тогда оказывалась нарушенной традиция. В такой ситуации «космос и миф перестают нести или вести героя и сами подлежат судьбоносному и космосозидающему решению героя» [Ахутин, 1996, с. 135]. После долгих терзаний и сомнений, ему приходится принимать *самостоятельное решение, не предопределенное богами или традицией*, а впоследствии нести за это решение ответственность. Античный зритель наблюдал за тем, как в этой сложной ситуации принимал решение

герой трагедии, и не просто наблюдал, а пытался осознать происходящее на сцене и поставить себя на его место.

Важную роль в древнегреческой трагедии играл хор, который, как и зрители, видел происходящее на сцене действие извне, но при этом, в отличие от зрителей, мог его комментировать, сострадать героям, советовать им, молить их о чем-то, но не имел права вмешиваться в ход событий. Согласно Ф.В.Й. Шеллингу, хор словно бы пытался «отнять» переживания у зрителя, чтобы тот мог сосредоточиться не на эмоциях, а на смысле происходящего действия. «Наиболее значительная функция хора – обьективированная и персонифицированная рефлексия, сопровождающая действие» [Шеллинг, 1966, с. 412]. Зритель имел возможность сравнить свои собственные размышления о происходящих на сцене событиях с обобщенной мыслью, которую транслировал хор, и решить для себя, что является правильным. Таким образом, благодаря театру в Античности происходило культивирование первых личностных форм поведения человека. Отметим, что одним из этимологических корней современного слова «личность» (Person) является латинское «persona» – так называлась маска актера в древнеримском театре.

Согласно взглядам римского философа-стоика Панетия (II в. до н.э.), человек может сыграть четыре различные роли «на мировой сцене». Каждой роли соответствует маска-persona, которая предполагает определенные виды деятельности человека в мире [Лоран, 2012]. Сравнение бытия человека с театром являлось основным в системах представлений стоиков.

Первая роль, или первая persona, состоит в использовании слова и разума. Благодаря этой маске человек отличается от животных. Вторая маска связана с тем, что каждый человек по своей телесной конституции и особенностям психического склада является уникальным, не похожим на других людей. Эта маска показывает, что все люди от природы имеют разные возможности. Третья persona, или третья маска, которую человек демонстрирует миру, определяется социокультурной средой – страной,

местностью, социальной прослойкой – в которой рождается и живет человек. В третьей маске человек играет свою социальную роль.

Если первые три роли задаются человеку при рождении (третья маска также может быть надета на человека и по воле случая), то четвертая *persona*, согласно Панетию, – это тот способ, которым человек играет первые три роли. Хотя тексты этих ролей predeterminedены и написаны не самим человеком, тем не менее человек свободен выбирать и решать, как именно он будет играть свои роли. Настоящая *persona* человека – четвертая. В отличие от трех других, она являет миру то, что зависит от самого человека: «Это то, кем мы хотим быть и кем решаем быть одновременно в согласии с судьбой и вопреки ей» [*там же*, с. 45].

Следует отметить, что представления Панетия, жившего 2200 лет назад, оказываются удивительно созвучными пониманию человека в современной психологии. Первая *persona* у Панетия подразумевает человека как индивида, как представителя человеческого рода, вторая *persona* описывает психофизическую индивидуальность человека, третья – социальную идентичность, а четвертая *persona* у Панетия, если посмотреть на нее из перспективы концепции В. Франкла, – это духовная личность человека.

В Античности суд, наряду с театром, также был тем социальным институтом, благодаря которому происходило формирование личностного начала человека. Согласно исследованиям французского социального антрополога М. Мосса, ключевым моментом становления представлений о личности как автономном принципе, присущем человеку, стал произошедший в Риме переход от понимания личности как маски к личности как юридическому понятию [*Мосс*, 2011]. В философию понятие личности пришло из области юридической практики, связанной с обвинением и ответственностью. В этой связи А. Momigliano показывает, что «первые дошедшие до нас древнегреческие автобиографии были, по сути, письменными речами в свою защиту» [*Momigliano*, 1996, р. 90]. В суде, при

защите от обвинений, человек должен был перед аудиторией объяснить мотивы своих действий. Объяснение собственных мотивов предполагает осознание самого себя как человека с определенным характером, мировоззренческими установками и жизненными целями.

Таким образом, благодаря театру и судебной практике, в Античности закладывались основы понимания человеком самого себя и представления о себе как источнике и авторе собственных действий. Слово *persona*, пишет М. Мосс, «стало также синонимом истинной природы человека» благодаря тому, что к его «юридическому значению добавляется значение моральное, значение существа сознательного, независимого, автономного, свободного, ответственного» [Мосс, 2011, с. 345-347]. Иными словами, понятие «личность» отражало идею человека как автономного, свободного, самоопределяющегося существа, а не существа детерминированного природой и социумом.

Вместе с тем в Античности, подчеркивает М. Мосс, у идеи личности «еще отсутствовала надежная метафизическая основа [*там же*]. Эта основа появилась с приходом христианства. Человек Античности прежде всего соотносил себя с требованиями полисной морали, с внешним взглядом другого; в своих действиях и их оценке он исходил не из собственных внутренних противоречий и исканий, а из страха потерять лицо и опозориться перед другими, его пугали утрата чести и достоинства в глазах окружающих. Античное сообщество практически не интересовалось субъективным отношением человека к своему поведению, первостепенную важность имело то, в какой степени это поведение соответствует объективным общественным стандартам. В отличие от этого в христианстве человек в первую очередь полагал себя соотнесенным с более высоким, чем социальный, порядком бытия.

Личность в христианстве выступает как принцип, соединяющий Бога и человека: «Человек есть личность потому, что Бог есть личность, и наоборот» [Бердяев, 2003, с. 469]. Бог мыслится как идеальная личность, а

человек – как двойственное существо: «падшее» и отягощенное первородной греховностью, с одной стороны, и сотворенное духовной личностью по образу и подобию Божьему, с другой. Личность как образ Бога представляет собой родовую сущность человека, что определяет неотъемлемое человеческое достоинство. Стать личностью – «уподобиться Богу» – человек может, если актуализирует в себе личностное начало, которому подчинит свою животную природу.

Согласно раннехристианским представлениям, человек воспринимался как неизбежно греховное существо, поэтому свою задачу христианские священники видели в том, чтобы найти механизмы сдерживания зла, присущего человеку после грехопадения, и открыть адекватные средства для преобразования человека, которые, однако, в конечном счете всегда не удовлетворяли предъявляемым требованиям – потому что самостоятельно, без «благодатного содействия свыше», человек не способен достичь добродетели.

В XII в. П. Абеляр ввел в область морально-философских дискуссий Средневековья вопрос о естественной добродетели человека. Пелагий, излагавший похожие идеи в начале V в., был объявлен еретиком. П. Абеляр отвергал представления об изначальной греховности человека, открывая перед ним возможность субъективных решений. Он полагал, что душа человека после грехопадения стала порочной, но она не греховна по своей природе. Воля человека может быть захвачена страстями, но полностью поглощена ими быть не может. Человек не является порочным изначально, но лишь склонным к греху, против чего можно бороться и чему можно противостоять, и вследствие этого открывается путь к добродетели [Душин, 2005].

Интерииоризация этических детерминант поведения человека во время позднего Средневековья осуществлялась благодаря процедуре исповеди, которая инкорпорировала принципы христианской этики в широкие народные массы [Баткин, 2000]. Человек Средневековья был вынужден

овладевать языком нравственных оценок и суждений, используя его в практике повседневности: вплетая его в обороты повседневной речи, анализируя свои поступки с точки зрения христианского учения, понимая себя на языке греха и раскаяния, порока и добродетели. Благодаря практике самонаблюдения и объективации сокровенных содержаний душевной жизни в исповеди, а также самоконтролю с целью обуздания своей греховной природы, человек мог ощущать себя «деятельным началом» своей внутренней и внешней жизни.

Внутренней инстанцией, благодаря которой человек непосредственно переживал свою ответственность перед Богом, считалась *совесть*. Тем самым коммуникация с Богом приобретала характер внутренней ментальной дисциплины. Совесть оценивала все истинные намерения человека, а также пробуждала чувство вины, которое представляло собой необходимое условие для раскаяния, искупления и возможного прощения.

Следует отметить, что средневековые богословы хорошо понимали, что человек может совершать недозволенные действия без всякого злого умысла. Неведение, невольная небрежность полагались обстоятельствами, смягчающими степень виновности. Основанием для этого было убеждение, что люди ответственны только за те поступки, которые они совершают свободно – то есть намерено желая определенные действия, мысли или слова. Прежде, чем обвинить человека, необходимо было установить, участвовало ли в предосудительном поведении его разумное начало или же только материальное тело. Личное, свободное согласие человека выступало в роли лакмусовой бумаги для выявления степени его реальной виновности. Поэтому в рассуждениях средневековых мыслителей о совести можно найти значительно больше различных исключений, нюансов, обстоятельств и условий, смягчающих вину и степень греховности человека, чем в последующих этических теориях Нового времени. Схоластика оставляла человеку значительно больше пространства для личного выбора и ответственности, предлагая «более утонченные и мягкие формы морального

дискурса, чем признанные в анналах новоевропейской традиции нравственные требования разума, обладающего некой непререкаемой мировоззренческой точкой всеведения и тотальной всеобщности» [Душин, 2005, с. 71].

В эпоху Возрождения начинается процесс секуляризации искусства, философии, науки, общественной и частной жизни. Происходит утверждение свободы человека не только в духовном, но и в материальном мире. Духовное равенство людей как личностей перед Богом дополняется представлением о равенстве и достоинстве всех людей как личностей в социальной жизни. Именно личность – «образ Божий» и активное деятельностное начало человека – является основанием для становления человека активной творческой силой в материальном мире. На первый план выходит понимание человека как «*homo faber*» – творца, «славных дел мастера» и кузнеца своего собственного счастья. В этот период закладываются основы новоевропейского понимания человека как активной индивидуалистической личности, которая чувствует собственную ценность и достоинство и испытывает потребность в свободе для деятельности в мире.

В отличие от Западной Европы, где эволюция культуры шла в направлении обособления индивидуалистической личности, в православном христианском мире в то же самое время развитие средневековой культуры пошло по пути внутреннего духовного самоуглубления выделяющейся личности. В своей сути, подчеркивает отечественный историк и культуролог Н.Н. Петрухинцев, эти процессы имели общий базис – «глубоко заложенное в христианской культуре уже изначально и растущее в позднем средневековье *чувство личности на фоне* еще не утраченной *средневековой целостности* и общности. Разными были только акценты: Возрождение делало большее ударение на *личностной обособленности* индивида, тогда как русско-византийская культура – на *единстве* и *общности*» [Петрухинцев, 2001, с. 245].

В Новое время И. Кант, разрабатывая философскую антропологию как целостное учение о человеке, продолжил линию понимания человека как двойственного существа. С одной стороны, человек принадлежит миру природной необходимости – «тому, что делает из человека природа». С другой стороны, человек как личность существует в мире свободы, в котором «он, как свободно действующее существо», как активный агент, «может и должен» совершать поступки «из себя сам» [Кант, 1966, с. 351]. Благодаря тому, что личность основывается на моральном законе, она есть «свобода и независимость от механизма всей природы» [Кант, 1997, с. 510]. Существенной характеристикой личности И. Кант полагал *самосознание*: «То обстоятельство, что человек может обладать представлением о своем Я, бесконечно возвышает его над всеми другими существами, живущими на земле. Благодаря этому он личность ... т.е. существо, по своему положению и достоинству совершенно отличное от вещей» [Кант, 1966, с. 357]. В соответствии с этим И. Кант сформулировал этический принцип, согласно которому к человеку следует относиться как к цели, а не как к средству, видеть в человеке не его прагматическую ценность как вещи, а его внутреннюю ценность как личности.

В начале XIX в. И.Г. Фихте, следуя за И. Кантом, положил в основу своей философской концепции самосознание человека как личности и ввел еще одну категорию, описывающую духовное бытие человека – категорию «я». Ощущение человеком самого себя как автономной духовной сущности выражается в переживании «я–есть». По своей телесной и душевной природе человеческое существо – нечто непостоянное: его чувства, настроения, импульсы и намерения все время меняются. В противоположность этому переживание «я–есть» обуславливает ощущение тождественности человека к самим собой при любых случайных содержаниях сознания, что уводит его как духовное «я» от этих содержаний на дистанцию. В то же время, подчеркивал И.Г. Фихте, духовное «я» полагает себя только через нечто такое, что им самим не является, то есть, через «не я» – иными словами,

отношение с Другим является конститутивным для личности. Тем самым И.Г. Фихте ввел в сферу понимания духовного бытия личности положение о ее неустранимом соотношении с Другим.

Вместе с тем в XIX в. была предложена серьезная альтернатива представлениям о метафизическом закреплении личности в «образе и подобии Божиим»: теорией эволюции Ч. Дарвина, утверждавшей происхождение человека от приматов, «антропологическим принципом» Л. Фейербаха, согласно которому Бог – это всего лишь антропоморфный образ, символически репрезентирующий вонне потенциальность самого человека, а также К. Марксом, в диалектическом и историческом материализме обосновывающем, что человек – не более чем «совокупность общественных отношений».

Представления о свободе личности как «действующего агента» ставят вопрос о границах этой свободы. Уже в концепции И. Канта можно увидеть парадоксальное понимание свободы личности. С одной стороны, провозглашается принцип автономии воли и независимости человека как личности от природы благодаря ее опоре на моральный закон. С другой стороны, тот же самый моральный закон оборачивается для личности несвободой. Согласно И. Канту, мораль сурового долга ради долга не оставляет человеку возможностей для реализации его индивидуальных способностей. Сфера свободы решений человека ограничена, поскольку чем более он строг и последователен в реализации предписаний категорического императива, тем он более морален в своем поведении. Всеобщность моральных требований категорического императива фактически элиминирует человеческую индивидуальность и свободу.

На вопрос о свободе человека, таким образом, может быть два радикальных ответа. Первый состоит в том, что человек как личность абсолютно свободен и может по своему собственному разумению изменять окружающий мир и улучшать собственную природу. Такая точка зрения нашла свое выражение в идее «сверхчеловека» Ф. Ницше. Во втором ответе

обосновывается, что человек испытывает лишь иллюзию свободы, а на самом деле тотально обусловлен природой и социумом. Эта позиция получала все большее подтверждение в XIX в. благодаря успехам естественных наук. Психология, вышедшая в это время на арену культуры как самостоятельная научная дисциплина, также базировалась на естественнонаучной методологии. Личность как «действующий агент», как свободное духовное начало человека, оказалась растворенной в системе общественных отношений, уничтоженной неумолимой силой причинно-следственных связей естественнонаучных законов, в которые не вписываются представления об индивидуальной свободе и ответственности человека.

На рубеже XIX-XX вв. В. Дильтей предложил разграничить «науки о природе» и «науки о духе», вслед за И. Кантом понимая природу как сферу, где царит необходимость, а сферу духа – как царство свободы. Науки о природе, согласно В. Дильтею, изучают общее и повторяющееся – то, что можно объяснить с помощью жестких закономерностей, а науки о духе – единичное и неповторимое; в соответствии с этим следует различать «объяснительную» и «описательную» психологию. К. Ясперс также противопоставлял естественнонаучной психологии психологию «понимающую». В целях естественнонаучного исследования живой человек превращается в объект и раскладывается на отдельные составляющие – восприятие, мышление, сознание, бессознательное и т.д. Такой подход к человеку, настаивает К. Ясперс, должен быть дополнен понимающим эмпатическим видением переживаний, мотивов и ценностей человека как целостного существа. В качестве метода «описательной», «понимающей» психологии предлагалась феноменология. Однако операционализация феноменологического метода, обеспечившая возможность его применения в психологических исследованиях, была осуществлена только к концу XX в. [Улановский, 2012; Giorgi, 2009].

Настроения, преобладающие в психологии в первой трети XX в., где преимущественное место занимали психоаналитические и поведенческие

модели человека, точно выразил в 1927 г. Л.С. Выготский: «Не Шекспир в понятиях, как для Дильтея, есть цель такой психологии, но *психотехника* – в *одном слове*, т.е. научная теория, которая привела бы к подчинению и овладению психикой, к искусственному управлению поведением. ... Психотехника ... имеет дело исключительно с каузальной, с психологией объективной; некаузальная психология не играет никакой роли для психотехники. ... Связь с физическими процессами для этой науки есть нечто столь основное, что она является физиологической психологией» [Выготский, 2000, с. 85-86].

Идея личности как духовного деятельного начала человеческого бытия оказалась, таким образом, утраченной в естественнонаучной психологии. В противовес этому экзистенциальная и гуманистическая психология поставила представления о человеке как существе свободном и ответственном в центр своей теории и практики. Однако в экзистенциальной психологии, следующей за учением М. Хайдеггера, категория личность не используется, а в гуманистической психологии личностная «богоподобность» человека оказалась укорененной не в его духовном начале, а в организмической природе.

В то же время в философии идея личности как свободной и ответственной духовной сущности человека используется достаточно широко. Практически в одно время с философской антропологией М. Шелера в первой половине XX в. оформляется как отдельное направление философия персонализма, в которой категория личность является центральной. В рамках этого философского направления Э. Мунье видит личность как организующее начало индивидуальной человеческой жизни: «...все происходит так, как если бы моя личность была невидимым центром, с которым связано все; хорошо ли, плохо ли, но она проявляет себя как скрыто присутствующий хозяин всех движений моей жизни, который ускользает от моего сознания» [Мунье, 1999, с. 59]. Ж. Маритен, другой представитель

персонализма, определяет личность как «универсум духовной природы, наделенный свободой выбора» [Маритен, 1994, с. 58].

В философии персонализма проводится принципиальное различие между человеком как личностью и человеком как индивидом. Подчеркивается, что личность – это духовная и этическая категория, личность не является субстанцией: «личность есть дух, свобода, акт» [Бердяев, 2003, с. 470]. Как индивид, человек субстанционален и представляет собой единицу общества, детерминированную биологической наследственностью и социальным окружением. Индивид обусловлен материальным миром и связан с ним. В противоположность этому личность принципиально необусловлена и независима от материального мира; человек как личность противостоит обезличивающему влиянию социального и природного.

Персоналисты также подчеркивают открытость личности миру, ее трансцендирование за собственные пределы и диалогичность бытия личности: «Личность существует только в своем устремлении к “другому”, познает себя только через “другого” и обретает себя только в “другом”. Первичный опыт личности – это опыт “другой” личности. “Ты”, а в нем и “Мы” предшествует “Я” или, по меньшей мере, всегда сопровождает “Я”» [Мунье, 1999, с. 479]. В этой связи М. Бубер противопоставлял подлинно личностные диалогические отношения «я-ты» обезличивающим отношениям «я-оно», при которых другие люди воспринимаются как объекты, назначение которых состоит в удовлетворении каких-либо прагматических целей. Можно увидеть очевидные параллели между представлениями философов-персоналистов и взглядами В. Франкла.

Ряд авторов отмечает, что бытие личности, в силу его многогранности, комплексности и противоречивости, не может быть охвачено одним определением. Основной парадокс личностного бытия может быть описан как «неслиянность-нераздельность» с миром. С одной стороны, личность находится в неразрывной интенциональной связи с окружающим миром –

нематериальным миром ценностей и другими людьми как личностями. С другой стороны, «личность предполагает форму и границу, она не смешивается с окружающим миром и не растворяется в нем» [Бердяев, 2003, с. 439]; в личности есть недоступная другим внутренняя глубинная суть, так что «никакое другое человеческое существо не может коснуться этой сердцевины личности» [Вальверде, 2000, с. 40].

Некоторые современные отечественные философы в понимании личности также следуют за персоналистической традицией. В.М. Розин наиболее специфическими характеристиками личности считает самосознание, Я, самодетерминацию и конституирование собственной жизни, описывая личность как «самообособляющееся индивидуальное начало» [Розин, 2004, с. 43]. А.С. Арсеньев пишет о том, что личность – это «бесконечная свобода и нравственная ответственность», причем это ответственность не столько перед чем-то внешним, сколько перед тем, что «находится внутри самого человека и проявляет себя как сострадание, сопереживание, как совесть» [Арсеньев, 2001, с. 16].

Итак, мы можем выделить следующие этапы развития представлений о личности как о «действующем агенте» человеческого бытия в истории европейской культуры:

- Античность – понимание сущности человека как способности делать свободный выбор и принимать самостоятельные решения в рамках ограничений, накладываемых социальной моралью и юридической практикой;
- Средние века – личность как метафизическая сущность человека, закрепленная в «образе Божиим», христианской нравственности и совести;
- Возрождение, Новое время – личность как творческая сущность человека, благодаря которой он способен активно преобразовывать окружающий мир и самого себя;

- XIX в. – личность как самосознание и «я» человека, находящееся в неразрывной связи с «Другим»;
- XIX-XX вв. – естественнонаучные и социоцентрированные модели человека оттесняют на периферию наук о человеке представление о личности как «действующем агенте» человеческого бытия;
- первая треть XX в. – идея личности как духовного деятельного начала человеческого бытия сохраняется в философской антропологии М. Шелера и в философии персонализма (Э. Мунье, Ж. Маритен, М. Бубер, Н.А. Бердяев);
- вторая половина XX в. – В. Франкл ставит в основание теории и практики экзистенциального анализа и логотерапии представление о личности как об устремленном к смыслу деятельном духовном начале человека.

С нашей точки зрения, В. Франкл способствовал сохранению и развитию традиционных для европейской культуры представлений о личности тем, что дал им новую жизнь, возродив их в новом качестве и для новой науки – психологии. Вместе с тем, как было показано выше, понимание личности у В. Франкла имплицитно сохраняет христианские коннотации – в том виде, в котором они присутствовали в философской антропологии М. Шелера. Следовательно, мы можем сказать, что развитие представлений о личности как о духовном деятельном начале человеческого бытия в современном научном психологическом дискурсе должно идти в направлении их обоснования без опоры на положение о метафизической сущности личности.

Таким образом, система идей о личности и ее бытии в концепции В. Франкла имеет корни в историко-философской традиции понимания личности, и в то же время представляет собой внесение в психологический дискурс развиваемого европейской культурой представления о личности как о деятельном начале человеческого бытия, его использование в практике индивидуального развития, консультирования и психотерапии.

## Заключение

На основании проведенного исследования могут быть сформулированы следующие выводы:

1. Разрабатывая «психотерапию в духовных терминах», В. Франкл стремился поставить проблематику поиска смысла на прочный антропологический фундамент. Таким фундаментом стало философское учение М. Шелера. Стремление к смыслу, постулируемое В. Франклом в качестве основной мотивационной силы человека, стало непосредственным развитием представлений М. Шелера о личности как о духовном деятельном начале человеческого бытия.

2. В работах В. Франкла осуществлен переход от философской идеи личности, представленной в работах М. Шелера (и, если взять более широкий философский контекст, во всей персоналистической философской традиции), к личности как психологической категории, раскрытой через систему понятий, на основе которых построена практика логотерапии.

3. Категория личность раскрывается В. Франклом через понятия димензиональная антропология и онтология, психоноэтический антагонизм, ноодинамика, ценности, смысл, а также посредством представлений о специфических способностях личности: самодистанцировании, силе упрямства духа, самотрансценденции. Категория личность обеспечивает внутреннюю согласованность концепции В. Франкла, связывая воедино антропологию и онтологию, теоретико-психологический и конкретно-операциональный уровень практики консультирования и психотерапии.

4. Персоналистическая составляющая концепции В. Франкла имеет в вторичный характер по отношению к тематике смысла. Оставаясь в границах научного знания, не прибегая к метафизическим и религиозным описаниям, стремясь уйти от абстрактных философских построений, В. Франкл представил теорию и практику экзистенциального анализа и логотерапии в

формулировках, соотнесенных с субъективным опытом и понятных каждому человеку.

5. Концепция В. Франкла проникнута идеями экзистенциализма. Это находит выражение в первостепенном значении, которое он придавал проблематике поиска смысла, собственным решениям человека и его ответственности за формирование своей жизни. В работах В. Франкла осуществлено соединение персоналистической антропологии и экзистенциальной онтологии, идея личности привнесена в экзистенциальную психологию.

6. В димензиональной антропологии и онтологии В. Франкл обосновывает интегральную модель человека. Экзистенциальный анализ, который создавался им как методологическое основание логотерапии, может рассматриваться как психотерапевтическая антропология, обобщающая представления различных школ и направлений психотерапии.

7. Категория «личность» имеет системообразующее значение для разработанной В. Франклом психотерапевтической антропологии и онтологии, в которой представлен многомерный и целостный взгляд на человека и его бытие, обоснована необходимость сочетания естественнонаучного и гуманитарного подходов к психологическому изучению человека.

8. Можно отметить два наиболее проблемных аспекта психологических представлений В. Франкла о личности, которые одновременно являются «точками роста» его концепции:

- в работах В. Франкла поставлена, но не получила однозначного решения проблема психодуховного взаимодействия – взаимодействия психофизического и духовного начал человека.
- концепция В. Франкла не включает положений о развитии способности проживать личностное начало в онтогенезе.

9. Актуализация бытия личностью как потенциальной возможности, присущей человеку, происходит в определенной культуре. Поэтому

осмысление и категоризация бытия личностью являются культурно-специфическими. В культуре понятийно закреплены те формы личностного бытия, которые соразмерны данной культуре и ею востребованы. Конкретный человек в индивидуальной жизни использует взятые из культуры способы развития и осуществления собственного бытия личностью.

10. Вклад В. Франкла в развитие идеи личности заключается в том, что в его учении раскрыто в психологическом дискурсе традиционное для европейской культуры представление о личности как о духовном деятельном начале человеческого бытия.

## Литература

1. *Абульханова К.А.* О субъекте психической деятельности. Методологические проблемы психологии. – М.: Наука, 1973.
2. *Абульханова К.А.* Принцип субъекта в отечественной психологии // Психология. Журнал Высшей школы экономики. – Т.2, №4. – 2005. – С. 3-21.
3. *Абульханова К.А.* Соотношение индивидуальности и личности в свете субъектного подхода // Мир психологии. – 2011. – №1. – С. 22-32.
4. *Аверьянов А.И.* Логотерапия и экзистенциальный анализ: учебное пособие. – М.: Московский институт психоанализа, 2015.
5. *Адлер А.* Понять природу человека. – СПб.: Академический проект, 1997.
6. *Арсеньев А.С.* Философские основания понимания личности. – М.: Издательский центр «Академия», 2001.
7. *Асмолов А.Г.* Психология личности. Культурно-историческое понимание развития человека. – М.: Академия, Смысл, 2007.
8. *Ахутин А.В.* Открытие сознания. Древнегреческая трагедия и философия // Ахутин А.В. Тяжба о бытии. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – С. 117-160.
9. *Бабалаева М.В.* Виктор Франкл: философское истолкование смысла страдания. Дисс. канд. филос. наук. – М.: 2008.
10. *Баранникова Д.А. Счастливая Т.Н.* Анализ этапов становления европейского экзистенциализма // Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия. – 2006. – №2. – С. 94-99.
11. *Баткин Л.М.* Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. – М.: РГГУ, 2000.
12. *Баттиани А., Штукарева С.В.* Логотерапия: теоретические основы и практические примеры. – М.: Издательство «Новый акрополь», 2016.

13. *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 423-696.
14. *Бердяев Н.А.* Проблема человека // Ступени. Философский журнал. – 1991. – №1. – С. 79-104.
15. *Бинсвангер Л.* Бытие-в-мире. – М.: Рефл-Бук, 1999.
16. *Братусь Б.С.* Логотерапия как искусство быть // Лэнгле А. Жизнь, наполненная смыслом. – М.: Генезис, 2003. – С. 5-13.
17. *Бубер М.* Два образа веры. – М.: Издательство «Республика», 1995.
18. *Бубер М.* Вина и чувство вины // Московский психотерапевтический журнал. – 1999. – №1. – С. 59-86.
19. *Вальверде К.* Философская антропология. – М.: Христианская Россия, 2000.
20. *Выготский Л.С.* Психология. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2000.
21. *Гуревич П.С.* Преображение ценностей как чрезвычайная ситуация. – М.: Московский психолого-социальный институт, 2007.
22. *Гуревич П.С.* Психология личности: учебное пособие для студентов вузов. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2009.
23. *Гуттманн Д.* Логотерапия для профессиональной помощи. Социальная работа, наполненная смыслом. – М.: Издательство «Новый акрополь», 2016.
24. *Давыдов В.В.* О понятии «личность» в современной психологии // Психологический журнал. – 1988. – Т.9. – №4. – С. 22-33.
25. *Деррида Ж.* О грамматологии. – М.: Ad Marginem, 2000.
26. *Дорофеев Д.Ю.* Под знаком философской антропологии. Спонтанность и суверенность в классической и современной философии. – СПб.: «Центр гуманитарных инициатив», 2012.
27. *Душин О.Э.* Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII-XVI вв. – СПб.: Издательство СПбГУ, 2005.

28. *Замалиева С.А.* Человек все решает сам. Логотерапия и экзистенциальная антропология Виктора Франкла. – СПб.: Университетская книга, 2012.
29. *Зинченко В.П.* Проблема Я и другие тайны Проблема «Я»: философские традиции и современность / ред. Порус В.Н. – М.: Альфа-М, 2012. – С. 157-194.
30. *Ильин И.А.* Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993.
31. *Ишмухаметов Р.Р.* Проблемы самореализации личности. – М.: КРАСАНД, 2010.
32. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения в шести томах. – Т.6. – М.: Мысль, 1966. – С. 349-587.
33. *Кант И.* Критика практического разума. – Собр. Соч. в 4т. – Т.3. – М.: Наука, 1997.
34. *Капрара Дж., Сервон Д.* Психология личности. – СПб.: Питер, 2003.
35. *Котова И.Б.* Идея личности в российской психологии. Дисс. доктора психологич. наук. – Ростов-на Дону: 1994.
36. *Кривцова С.В.* Виктор Франкл и Макс Шелер. Проблемы феноменологической аксиологии // Проблема смысла в науках о человеке. Материалы международной конференции. – М.: Смысл, 2005. – С. 74-83.
37. *Кузьмина Т.А.* Экзистенциальная философия. – М.: Канон+, 2014.
38. *Лакан Ж.* Функция и поле речи и языка в психоанализе. – М.: Гнозис, 1995.
39. *Лебедев С.А., Лазарев Ф.В.* Многомерный человек: онтология и методология исследования. – М.: Издательство Московского университета, 2010.
40. *Леонтьев А.Н.* Деятельность. Сознание. Личность. – М.: Политиздат, 1975.
41. *Леонтьев Д.А.* Виктор Франкл в борьбе за смысл // Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – С. 5-22.

42. *Леонтьев Д.А.* Очерк психологии личности. – М.: Смысл, 1993.
43. *Леонтьев Д.А.* «Случай» Виктора Франкла // Психологический журнал. – 2005. – Т.26. – №2. – С. 118-127.
44. *Леонтьев Д.А.* Психология смысла. – М.: Смысл, 2007.
45. *Леонтьев Д.А.* Упрямство духа // Франкл В. Сказать жизни «да»: психолог в концлагере. – М.: Смысл, 2008. – С. 5-10.
46. *Леонтьев Д.А.* Новые ориентиры понимания личности в психологии: от необходимого к возможному // Личностный потенциал: структура и диагностика / под ред. Д.А. Леонтьева. – М. Смысл, 2011. – С. 12-41.
47. *Лейбин В.М.* Философские и клинические основания логотерапии В. Франкла // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник 2006-2007 / ред. Ю.С. Поляков и др. – М.: КомКнига, 2007. – С. 322-339.
48. *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. – СПб.: Алетейя, 1998.
49. Личностный потенциал: структура и диагностика / Под ред. Д.А. Леонтьева. – М. Смысл, 2011.
50. *Лоран Ж.* Четыре personae у Панетия и Цицерона: множественная личная идентичность // Субъективность и идентичность / Отв. ред. А.В. Михайловский. – М.: НИУ ВШЭ, 2012. – С. 35-48.
51. *Лукас Э.* Практика логотерапии. Материалы 5-дневного семинара 2015 года. – М.: Издательство «Новый акрополь», 2016.
52. *Лэнгле А.* Жизнь, наполненная смыслом. Прикладная логотерапия. – М.: Генезис, 2003.
53. *Лэнгле А.* Виктор Франкл – поверенный человечности // Вопросы психологии. – 2005. – №3. – С. 107-112.
54. *Лэнгле А.* Человек в поисках смысла // Психология. Журнал Высшей школы экономики. – 2005. – Т.2. – №2. – С. 55-64.
55. *Лэнгле А.* Что движет человеком? Экзистенциально-аналитическая теория эмоций. – М.: Генезис, 2006.

56. *Лэнгле А.* Концепция смысла В. Франкла – вклад в психотерапию // Экзистенциальный анализ. – 2009. – №1. – С. 47-77.
57. *Лэнгле А.* Концепция смысла В. Франкла – вклад в психотерапию (продолжение) // Экзистенциальный анализ. – 2010. – №2. – С. 41-79.
58. *Лэнгле А.* Виктор Франкл. Портрет. – М.: РОССПЭН, 2011.
59. *Лэнгле А., Уколова Е.М., Шумский В.Б.* Современный экзистенциальный анализ: история, теория, практика, исследования. – Москва: Логос, 2014.
60. *Маритен Ж.* Философ в мире. – М.: Высшая школа, 1994.
61. *Марсель Г.* Опыт конкретной философии. – М.: Республика, 2004.
62. *Маслоу А.* Психология бытия. – М.: «Рефл-бук», 1997.
63. *Моросанова В.И.* Саморегуляция и индивидуальность человека. – М.: Наука, 2010.
64. *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. – М.: КДУ, 2011.
65. *Мунье Э.* Манифест персонализма. – М.: Республика, 1999.
66. *Мухина В.С.* Личность: мифы и реальность. – М.: Прометей, 2010.
67. *Мэй Р.* Вклад экзистенциальной психотерапии // Экзистенциальная психология. Экзистенция / Ред. Р. Мэй. – М.: ЭКСМО, 2001а. – С. 141-200.
68. *Мэй Р.* Смысл тревоги. – М.: Независимая фирма «Класс», 2001б.
69. *Мэй Р.* Открытие Бытия. Очерки экзистенциальной психологии. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2004.
70. *Ницше Ф.* Веселая наука. Злая мудрость. – М.: Эксмо, 2008.
71. *Орлов А.Б.* Психология личности и сущности человека. Парадигмы, проекции, практики. – М.: Издательский центр «Академия», 2002.
72. *Орлов А.Б., Шумский В.Б.* Ноэтическое измерение человека: вклад Виктора Франкла в психологию и психотерапию // Психология. Журнал Высшей школы экономики. – 2005. – Т2. – №2. – С. 65-80.

73. Орлов А.Б., Шумский В.Б. Трансличностное начало индивидуальности / Психология индивидуальности: новые модели и концепции // Коллективная монография под ред. Е.Б. Старовойтенко, В.Д. Шадрикова. – М.: МПСИ, 2009. – С. 332-355.
74. Осипов М.Е. Проблема личности в работах Л.С. Выготского: историко-методологическое исследование. Дисс. канд. психологич. наук. – М.: 2014.
75. Паттакос А. Пленники собственных мыслей. Принципы Виктора Франкла в действии. – Ростов-на Дону: Феникс, 2005.
76. Петровский А.В. Возможности и пути для построения общепсихологической теории личности // Вопросы психологии. – 1987. – №4. – С. 30-45.
77. Петровский В.А. Личность в психологии: парадигма субъектности. – Ростов-на Дону: Феникс, 1996.
78. Петровский В.А. Я в мысли и я наяву: как возможно существование Я? // Проблема «Я»: философские традиции и современность / ред. Порус В.Н. – М.: Альфа-М, 2012. – С. 195-222.
79. Петровский В.А., Старовойтенко Е.Б. Наука личности: четыре проекта общей персонологии // Психология. Журнал Высшей школы экономики. – 2012. – Т.9. – № 1. – С. 21-39.
80. Петрухинцев Н.Н. XX лекций по истории мировой культуры. – М.: Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС, 2001.
81. Пископнель А.А. От традиционных ценностей к уникальным смыслам // Вопросы психологии. – 2001. – №6. – С. 103-119.
82. Пископнель А.А. Гуманистический принцип личности и предмет психологии // Методология и история психологии. – 2006. – №1. – С. 232-250.
83. Порус В.Н. Тождество Я – конфликт интерпретаций // Проблема «Я»: философские традиции и современность / ред. Порус В.Н. – М.: Альфа-М, 2012. – С. 45-61.

84. Психология индивидуального и группового субъекта / ред. А.В. Брушлинский, М.И. Воловикова. – М.: ПЕР СЭ, 2002.
85. Психология индивидуальности: новые модели и концепции // Коллективная монография под ред. Е.Б. Старовойтенко, В.Д. Шадрикова. – М.: МПСИ, 2009.
86. Психология. Словарь / Под общей ред. А.В. Петровского, М.Г. Ярошевского. – М.: Политиздат, 1990.
87. *Роджерс К.* Взгляд на психотерапию. Становление человека. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994.
88. *Розин В.М.* Личность как учредитель и менеджер «себя» и субъект культуры // Человек как субъект культуры. Отв. ред. Сайко Э.В. – М.: Наука, 2002. – С. 42-112.
89. *Розин В.М.* Личность и ее изучение. – М.: Едиториал УРСС, 2004.
90. *Рубинштейн М.М.* Идея личности как основа мировоззрения. Критический философский очерк. – М.: Типография С.А. Кинеловского, 1909.
91. *Сапогова Е.Е.* Экзистенциальная психология взрослости. – М.: Смысл, 2013.
92. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2002.
93. *Сартр Ж.-П.* Бодлер. – М.: Едиториал УРСС, 2004.
94. *Спинелли Э.* Зеркало и молоток: вызовы ортодоксальному психоаналитическому мышлению. – Минск: И.П. Логинов, 2009.
95. *Старовойтенко Е.Б.* Культурная психология личности. – М.: Академический проект, 2007.
96. *Старовойтенко Е.Б.* Персонология: жизнь личности в культуре. – М.: Академический проект, 2015.
97. *Уколова Е.М.* Обретение себя и преодоление бессмысленности бытия в учении В. Франкла // Новое в психолого-педагогических

- исследованиях. Теоретические и практические проблемы психологии и педагогики. – 2009. – №2 (14). – С. 132-140.
98. *Уколова Е.М.* Вслушиваясь в звучание внутреннего голоса: подход к операционализации представлений В. Франкла о совести // Вестник Государственного университета управления. – 2011. – № 16. – С. 117-119.
99. *Уколова Е.М.* Антропологические основания экзистенциальной педагогики // Психология и педагогика в системе гуманитарного знания: материалы: материалы IV Международной научно-практической конференции, г. Москва, 2 – 3 октября 2012 г. – М.: Спецкнига, 2012. – С. 186-307.
100. *Уколова Е.М.* Обращение к переживанию ценности: ноодинамический подход к укреплению воли // Вестник Государственного университета управления. – 2012. – № 15. – С. 289-292.
101. *Уколова Е.М., Шумский В.Б.* Виктор Франкл: творческое наследие на фоне культуры // Экзистенциальный анализ. – 2010а. – №2. – С. 9-40.
102. *Уколова Е.М., Шумский В.Б.* Методологические основы разработки концепции и развитие персоналистических идей в работах В.Франкла // Мир психологии. – 2010б. – №4. – С. 178-189.
103. *Уколова Е.М., Шумский В.Б.* Совесть как момент отношения личности к себе // Мир психологии. – 2011. – №4. – С. 100-112.
104. *Улановский А.М.* Феноменологическая психология: качественные исследования и работа с переживанием. – М.: Смысл, 2012.
105. *Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы / отв. ред. Д.Ю. Дорофеев.* – СПб.: Алетейя, 2011.
106. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990.
107. *Франкл В.* Доктор и душа. – СПб.: Ювента, 1997.
108. *Франкл В.* Воля к смыслу. – М.: ЭКСМО, 2000а.

109. *Франкл В.* Основы логотерапии. Психотерапия и религия. – СПб.: Речь, 2000б.
110. *Франкл В.* Психотерапия на практике. – СПб.: Речь, 2001а.
111. *Франкл В.* Теория и терапия неврозов. – СПб.: Речь, 2001б.
112. *Франкл В.* Сказать жизни «Да»: психолог в концлагере. – М.: Смысл, 2008а.
113. *Франкл В.* Синхронизация в Биркенвальде // Франкл В. Сказать жизни «Да»: психолог в концлагере. – М.: Смысл, 2008б. – С. 127-173.
114. *Франкл В.* Страдания от бессмысленности жизни. – Новосибирск: Сибирское университетское издательство, 2009.
115. *Франкл В.* Десять тезисов о личности // Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия. – 2015. – №1 (26). – С. 265-273.
116. *Франкл В.* Воспоминания. – М.: Альпина нон-фикшн, 2015.
117. *Фрейд З.* «Я» и «Оно». Труды разных лет. В 2 кн. – Тбилиси: «Мерани», 1991.
118. *Фрейд З.* Психопатология обыденной жизни. – М.: АСТ, 2010.
119. *Хайдеггер М.* Бытие и время. – Харьков: Фолио, 2003.
120. *Холл К., Линдсей Г.* Теории личности. – М.: КСП+, 1997.
121. *Хорни К.* Наши внутренние конфликты. Конструктивная теория невроза. – М.: Академический проект, 2007.
122. *Шадриков В.Д.* Происхождение человечности. – М: Логос, 2003.
123. *Шелер М.* Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. Сборник статей / Сост. П.С. Гуревич. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31-95.
124. *Шелер М.* Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994.
125. *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей. – СПб.: Наука, 1999.
126. *Шелер М.* Особое метафизическое положение человека // Топос. – 2004. – №1 (8). – С. 43-57.

127. *Шелер М.* Философские фрагменты из рукописного наследия. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.
128. *Шеллинг Ф.В.Й.* Философия искусства. – М.: Мысль, 1966.
129. *Шумский В.Б.* Понимание личности в психологии и философии // Вопросы гуманитарных наук. – 2005. – №5. – С. 385-398.
130. *Шумский В.Б.* Экзистенциальная психология и психотерапия: теория, методология, практика. – М.: ГУ-ВШЭ, 2010.
131. *Шумский В.Б.* «Смерть» и «возрождение» субъекта: индивидуальность в историко-культурном и экзистенциальном контекстах // Мир психологии. – 2011. – №1. – С. 44-55.
132. *Шумский В.Б.* Проблема человеческого Я: экзистенциально-феноменологический подход // Вестник Государственного университета управления. – 2012. – №15. – С. 310-315.
133. *Юнг К.-Г.* Проблемы души нашего времени. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1993.
134. *Юнг К.-Г.* Воспоминания, сновидения, размышления. – Киев: Издательство АО «AirLand», 1994.
135. *Юнг К.-Г.* Ответ Иову. – М.: Канон, 1995.
136. *Ялом И.* Экзистенциальная психотерапия. – М.: Независимая фирма «Класс», 1999.
137. *Ясперс К.* Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 287-419.
138. *Ясперс К.* Введение в философию. – Минск: Изд-во ЕГУ, 2000.
139. *Adler A.* What life could mean to you. The psychology of personal development. – Oxford: Oneworld Publications, 2010.
140. *Batthyany D.* Victor E. Frankl & the Development of Logotherapy & existential Analysis // Frankl V.E. The Feeling of Meaninglessness: A Challenge to Psychotherapy and Philosophy. – Milwaukee: Marquette University Press, 2010. – P. 7-39.

141. *Biller K., Levinson J.L., Pytell T.* Viktor Frankl – Opposing Views // Journal of Contemporary History. – 2002. – №1. – P. 105-113.
142. *Bollnow O.F.* Existenzphilosophie. – Stuttgart: Kohlhammer, 1955.
143. *Boss M.* Existential Foundations of Medicine and Psychology. – N.-Y.: Jason Aronson, 1979.
144. *Bulka R.* Is Logotherapy Authoritarian? // Journal of Humanistic Psychology. – 1978. – № 4. – P. 45-54.
145. *Bulka R.* Reply to Rollo May // Journal of Humanistic Psychology. – 1979. – № 4. – P. 87-88.
146. *Carrithers M., Collins S., Lukes S. (Eds.)* The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
147. *Cooper M.* Existential Therapies. – London: Sage, 2003.
148. *Frankl V.E.* Zur mimischen Bejandlung und Verneinung // Internationalen Zeitschrift für Psychoanalyse. – 1923. – Bd.10. – S. 437-438.
149. *Frankl V.E.* Psychotherapie und Weltanschauung. Zur grundsätzlichen Kritik ihrer Beziehungen // Internationalen Zeitschrift für Individualpsychologie. –1925. – Bd.III. – S. 250-252.
150. *Frankl V.E.* Zur geistigen Problematik der Psychotherapie // Zentralblatt für Psychotherapie. – 1938. – Bd.10. – S. 33-45.
151. *Frankl V.E.* Philosophie und Psychotherapie. Zur Grundlegung einer Existenzanalyse // Schweizerische medizinische Wochenschrift. – 1939. – Bd.69. – S. 707-709.
152. *Frankl V.E.* Logos und Existenz. Drei Vorträge. – Wien: Amandus-Verlag, 1951.
153. *Frankl V.E.* Grundriß der Existenzanalyse und Logotherapie // Frankl V.E., Gebattel V.E., Schultz J.N. (Hrsg.) Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie. – Bd.III. – München: Urban und Schwarzenberg, 1959a.

154. *Frankl V.E.* The Spiritual Dimension in Existential Analysis and Logotherapy // *Journal of Individual Psychology*. – 1959b. – №15. – P. 157-165.
155. *Frankl V.E.* From Death-Camp to Existentialism. A Psychiatrist's Path to a New Therapy. – Boston: Beacon Press, 1962.
156. *Frankl V.E.* Man's Search for Meaning. An Introduction to Logotherapy. – N.-Y.: Washington Square Press, 1959.
157. *Frankl V.E.* Self-Transcendence as a Human Phenomenon // *Journal of Humanistic Psychology*. – 1966. – №6. – P. 97-106.
158. *Frankl V.E.* Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. – Wien: Deuticke, 1971.
159. *Frankl V.E.* Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. – Bern: Huber, 1975a.
160. *Frankl V.E.* Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte. – Wien: Deuticke, 1975b.
161. *Frankl V.E.* The unconscious god: Psychotherapy and theology. – N.-Y.: Simon and Schuster, 1975c.
162. *Frankl V.E.* The Unheard Cry for Meaning. Psychotherapy and Humanism. – N.-Y.: Simon and Schuster, 1978a.
163. *Frankl V.E.* Aspects and Prospects of Logotherapy. A Dialogue with Viktor Frankl // *The international forum for logotherapy. Journal of search for meaning*. – 1978b. – Vol. 2. – № 3. – P. 5–8.
164. *Frankl V.E.* Comment on Bulka's Article // *Journal of Humanistic Psychology*. – 1978c. – № 4. – P. 57-58.
165. *Frankl V.E.* Reply to Rollo May // *Journal of Humanistic Psychology*, 1979. – № 4. – P. 85-86.
166. *Frankl V.E.* Der Wille zum sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. – Bern: Huber, 1982.
167. *Frankl V.E.* Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. – Bern: Huber, 1984.

168. *Frankl V.E.* Psychotherapy and Existentialism. Selected Papers on Logotherapy. – London: Souvenir Press, 1985.
169. *Frankl V.E.* Der Mensch von der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk. – München: Piper, 1986.
170. *Frankl V.E.* On the meaning of love // The international forum for logotherapy. Journal of search for meaning. – 1987. – Vol. 10. – № 1. – P. 5–8.
171. *Frankl V.E.* The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy. – N.-Y.: Meridian Book, 1988.
172. *Frankl V.E.* Dem Leben Sinn Geben. – Wien: ORF Kultur, 1991.
173. *Frankl V.E.* Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus sechs Jahrzehnten. – München: Quintessenz, 1994.
174. *Frankl V.E.* Recollections: An Autobiography. – N.-Y.: Basic Books, 2000a.
175. *Frankl V.E.* Man's Search for Ultimate Meaning. – N.-Y.: Perseus Book Publishing, 2000b.
176. *Frankl V.E.* The Feeling of Meaninglessness: A Challenge to Psychotherapy and Philosophy. – Milwaukee: Marquette University Press, 2010.
177. *Frankl V.E., Kreuzer F.* Im Anfang war der Sinn. Von der Psychoanalyse zur Logotherapie. Ein Gespräch. – München: Piper, 1986.
178. *Giorgi A.* The Descriptive Phenomenological Method in Psychology. – Pittsburgh: Duquesne University Press, 2009.
179. *Henkmann W.* "Geistige Person" bei Viktor E. Frankl und Max Scheler // Batthyany D., Zsok O. (Hrsg) Viktor Frankl und die Philosophie. – Wien: Springer-Verlag, 2005. – S. 149-162.
180. *Kipke R.* Mensch und Person. Der Begriff der Person in der Bioethik und die Frage nach dem Lebensrecht aller Menschen. – Berlin: Logos-Verlag, 2001.
181. *Längle A.* Victor Frankl. Ein Porträt. – München: Piper, 1998.

182. *Längle A.* The Art of Involving the Person // *European Psychotherapy*, 2003. – №1. – P. 47-58.
183. *Längle A., Holzhey-Kunz A.* Existenzanalyse und Daseinsanalyse. – Wien: WUF-Facultas, 2008.
184. *Leslie R.C.* Jesus and Logotherapy: The ministry of Jesus as interpreted through the psychotherapy of Viktor Frankl. – N.-Y.: Abingdon Press, 1965.
185. *Lukas E.* Verlust und Gewinn. Logotherapie bei Beziehungskrisen und Abschiedsschmerz. – München: Profil, 2002.
186. *Lukas E.* Spirituelle Psychologie. Quellen sinnvollen Lebens. – München: Kösel Verlag, 2003.
187. *Maslow A.H.* Comments on Dr. Frankl's Paper // *Journal of Humanistic Psychology*. – 1966. – № 6. – P. 107-112.
188. *Massey R.F.* A Critique of Logotherapy as a Personality Theory // *International Forum for Logotherapy*. – 1988. – Vol 11(1). – P. 42-52.
189. *May R.* Man's Search for Himself. – N.-Y.: W.W. Norton & company Inc., 1953.
190. *May R.* Response To Bulka's Article // *Journal of Humanistic Psychology*. – 1978. – № 4. – P. 55.
191. *May R.* Letter to the Editor // *Journal of Humanistic Psychology*. – 1979. – № 4. – P. 85.
192. *Momigliano A.* Marcel Mauss and the Quest for the Person in Greek Biography and Autobiography // Carrithers M., Collins S., Lukes S. (Eds.) *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996. – P. 83-92.
193. *Pytell T.E.* The Missing Pieces of the Puzzle: A Reflection on the Odd Career of Viktor Frankl // *Journal of Contemporary History*. – 2000. – №2. – P. 281-306.
194. *Pytell T.E.* Viktor Frankl's Search for Meaning. An Emblematic 20-th-Century Life. – N.-Y.: Berghahn Books, 2015.

195. *Raskob H.* Logotherapie und Existenzanalyse von Victor Frankls. – Wien: Springer-Verlag, 2005.
196. *Riedel C., Deckhart R., Noyon A.* Existenzanalyse und Logotherapie. Ein Handbuch für Studium und Praxis. – Darmstadt: WBG, 2008.
197. *Rogers C.* A Way of Being. – Boston: Houghton Mifflin, 1980.
198. *Sass D.* Persönlichkeitsstörungen // H. Helmchen u. Mitarb. (Hrsg.): Psychiatrie der Gegenwart. – B. 6. – N.-Y: Springer-Verlag, 2000.
199. *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. – Bern: Francke, 1954.
200. *Scheler M.* Die Wissenformen und die Gesellschaft. – Bern: Francke, 1960.
201. *Scheler M.* Reue und Wiedergeburt // Petrilowitsch N. (Hg.) Das Gewissen als Problem. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966.
202. *Taylor C.* The Person // Carrithers M., Collins S., Lukes S. (Eds.) The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996. – P. 257-281.
203. *Ukolova E.M.* Das Auffinden einer authentischen Stimme unter den Dialekten der inneren Polyphonie // Existenzanalyse. – 2011. – № 2. – S. 117-120.
204. *Wicki B.* Die Existenzanalyse von Viktor E. Frankl als Beitrag zu einer anthropologisch fundierten Pädagogik. – Bern: Haupt, 1991.