

## К ПОНИМАНИЮ ФЕНОМЕНА СОВЕСТИ В ПСИХОЛОГИИ

© 2010 С.А.Барсукова

Пензенский филиал Московской открытой социальной академии

Статья поступила в редакцию 01.02.2010

Обсуждаются представления о совести в зарубежной и отечественной психологии. Разводятся подходы к пониманию совести с точки зрения социоцентрической и антропоцентрической позиции. Совесть рассматривается с онтологической точки зрения, как осуществление человеком своей индивидуальности и сущности.

Ключевые слова: совесть, индивидуальность, сущность, самоосуществление, трансцендирование, присутствие.

Ситуация, сложившаяся в мировом сообществе, требует глобального пересмотра ориентиров в отношениях «Человек – Мир», так как жизнь современных людей, состоящая из техносферы и перенасыщенная информацией, создает условия для отчуждения их от собственной духовной и природной сущности. Данный факт не может не вызывать интерес научной общественности и нравственное состояние современной России все чаще становится предметом психологических исследований<sup>1</sup>. Понять же природу социального кризиса невозможно без анализа того, что происходит в душе конкретного индивида. В отечественной психологии появляется новая антропологическая парадигма, пытающаяся найти место нравственности, духовности, человечности в контексте целостного психологического знания о сущности человека (Б.С.Братусь, В.В.Знаков, В.П.Зинченко, В.И.Слободчиков, В.Э.Чудновский, В.Д.Щадриков и т.д.). Исследования данных авторов показывают, что именно совесть, которая носит универсальный всеобъемлющий характер, способна выступить как форма преодоления отчуждения человека от человека и от самого себя.

Психология длительный период времени относила явления духовно-нравственной сферы к ведомству философии, социальной антропологии, этики и богословия. Но философия постигает концептуальную идею и отвечает на вопросы «Что это такое?» и «Почему?». Нам же необходимо ответить на вопросы «Как действует?» и «Как существует?» данный феномен. Анализ психологической литературы позволил

нам прийти к выводу, что на современном этапе термин «совесть» имеет достаточно неустойчивую содержательную характеристику, отмечается его размытость при отсутствии четкой выделенности сущности совести, как особого явления. А.Н.Леонтьев (1960) с горечью констатировал, что «традиционной психологии нечего делать с такими категориями, как совесть, т.к. она вообще не располагает понятиями, в которых этические категории могут быть психологически раскрыты»<sup>2</sup>. Но в настоящее время накоплен достаточный эмпирический и теоретический материал, позволяющий обозначить феноменологию интересующего нас понятия и определить поле авторского подхода.

В зарубежной психологии проблема морали и нравственности в той или иной степени затрагивалась во всех концепциях. В соответствии с логикой исторического развития научного знания о человеке тема совести «всплывала» и в соотношении с проблемой сознания. Еще В.Вундт упоминал совесть в своей концепции определял ее как разновидность чувственно-психического состояния личности<sup>3</sup>, а У.Джеймс упоминал данный феномен в общей структуре личности, полагая, что моральный мир – это порождение сознания человека. Отмечая роль совести, он пишет что «благодаря пробуждениям совести происходит духовное обновление каждого из нас»<sup>4</sup>. Наибольшее количество работ в области морали и нравственности в западной психологии сегодня выполнено в рамках когнитивного направления, где совесть рассматривается как проявление нравственного

<sup>0</sup> Барсукова Светлана Александровна, кандидат педагогических наук, доцент, декан факультета психологии. E-mail: [sveta\\_barsukova@inbox.ru](mailto:sveta_barsukova@inbox.ru)

<sup>1</sup> Воловикова В.И. Нравственность в современной России // Психол. журн. – 2009. – № 4. – С. 95 – 97.

<sup>2</sup> Леонтьев А.Н. О формировании способностей // Вопр. психол. – 1960. – № 1. – С. 89.

<sup>3</sup> Вундт В. Введение в психологию. – СПб.: 2002.

<sup>4</sup> Джеймс У. Психология / Под ред. Л.А.Петровской. – М.: 1991. – С. 330.

сознания. В теории Л.Колберга моральное развитие осуществляется вместе с интеллектуальным, а совесть как механизм возникает на последней постконвенциональной стадии<sup>5</sup>. Основным предметом критики результатов исследований, выполненных в контексте данной методологической базы, стали проблемы несоответствия уровня нравственного суждения и нравственного поведения, а также недооценка роли эмоционально-мотивационных аспектов в нравственном становлении личности<sup>6</sup>.

Акцентирование внимания на мотивационных аспектах совестных проявлений мы находим в психоанализе. У Фрейда совесть – наказывающий аспект Суперэго, индивидуализированное отражение «коллективной совести» социума: «Вряд ли в нас найдется что-либо другое, что мы бы так постоянно отделяли от своего Я и так легко противопоставляли ему, как совесть»<sup>7</sup>. С точки зрения неопрейдистов мораль и нравственность творится не вытесненной или сублимированной сексуальностью, за нею стоят «социальное чувство» (А.Адлер), «архетипические представления» (К.Юнг), «стремление к самореализации» (К.Хорни). Особое внимание проблеме совести уделял Э.Фромм. Он считал, что совесть бывает двух видов – авторитарной и гуманистической. Содержание авторитарной совести – это фрейдовское «Сверх-я», опирающееся не столько на ценности, сколько на запреты и ограничения. Ее сила коренится в эмоциях страха и преклонения перед авторитетом. Гуманистическая совесть, по Фромму, это «голос его истинного, подлинного «Я», обращенного к нему, к тому, чтобы жить продуктивно, развиваться всесторонне и гармонично, то есть к тому, чтобы стать в действительности тем, кем человек является лишь в возможности»<sup>8</sup>.

Бихевиоризм, несмотря на кажущуюся простоту, приписывает поведению более разнообразные мотивации, чем классический психоанализ. Но в бихевиоризме нравственность, в целом, и совесть, в частности, сводится к просоциальному поведению, ориентации на социальное одобрение. Л.Первин и О.Джон анализируя сущность теории социального научения, отмечают: «Согласно Бандуре и Мишелу, люди разви-

вают навыки и компетентности в конкретных областях. Они развивают не совесть или здоровое Эго, а компетентности и мотивационные регуляторы действий, настроенные на конкретный контекст»<sup>9</sup>. Просоциальные взгляды на интересующий нас феномен высказывают и представители теории черт личности Р.Кеттел и Г.Айзенк, которые рассматривают совесть как совокупность нескольких личностных характеристик<sup>10</sup>. Совесть рассматривается этими авторами лишь в контексте социализации и адаптации.

Несколько иную позицию занимает Г.Олпорт, в его концепции совесть представляет собой паттерн нескольких собственных состояний: самоуважения, образа «Я» и проприативного стремления<sup>11</sup>. Исследователь приходит к выводу, что совесть является индикатором, который говорит нам, что какая-то наша активность разрушает или разрушила важный аспект нашего образа «Я». Взгляды Г.Олпорта, в этом отношении, близки гуманистическим психологам. В данном направлении совесть, отражая мотивационные аспекты личности, выступает как проявление метамотивации через ценности бытия, имеющие универсальный общечеловеческий характер, и самоактуализации, предполагающую способность интегрировать субъективный опыт на основе феноменального поля индивида<sup>12</sup>. Тема трансцендентности совести и ее связи с реализацией человеком своей феноменальной сущности наиболее ярко представлена в экзистенциальной психологии. Представители этой концепции признают иррациональную, интуитивную природу совести и отмечают ее доморальное происхождение. В.Франкл относил совесть к ноэтическому уровню функционирования психики, и оценивал ее как проявление уникальности и индивидуальности каждого человека, только совесть, с его точки зрения, функционирующая на бессознательном уровне, способна уловить уникальный смысл жизни, скрытый в каждом человеке<sup>13</sup>.

Таким образом, анализ теоретических и эмпирических исследований, раскрывающих феномен «совести», позволяет нам выделить подходы к рассмотрению человека через две системы координат его бытия. В первой системе человек оценивается по социально-ролевым функциям – это система морали. И с этой точки зрения совесть – выражение мнения социума, моральный

<sup>5</sup> Kohlberg L. Moral stages and moralization: the cognitive-developmental approach // Moral development and behavior: Theory, research, and social issues. New-York etc., 1976. – P. 31 – 53.

<sup>6</sup> Алицферова Л.И. Связь морального сознания с нравственным поведением человека (по материалам исследований Лоуренса Колберга и его школы) // Психол. журн. – Т. 20. – 1999. – № 3. – С.5 – 18.

<sup>7</sup> Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. – М.: 1995. – С. 336.

<sup>8</sup> Фромм Э. Психоанализ и этика. – М.: 1993.

<sup>9</sup> Первин Л., Джон О. Психология личности: Теория и исследования. – М.: 2000. – С. 452.

<sup>10</sup> Кэттелл Р., Айзенк Г., Олпорт Г. Психология индивидуальности: Факторные теории. – СПб.: 2007.

<sup>11</sup> Олпорт Г. Становление личности: Избр. труды. – М.: 2002.

<sup>12</sup> Маслоу А. По направлению к психологии бытия. – М.: 2002.

<sup>13</sup> Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: 1990.

долг перед кем-либо. Данная социоцентрическая позиция длительный период времени преобладала в науке. Развитие совести, здесь, сводится лишь к процессу интериоризации социально-культурных нормативов, принятых в данной общественной группе. Но в таком случае мы не можем говорить об универсальности совести. И характеристики внутреннего мира человека, их уникальность уходят на второй план при анализе ее феноменального поля, уступая социальным аспектам личности. Во второй же системе координат человек оценивается с позиции внутренней нравственности по собственно человеческим воплощениям своих универсальных характеристик как представителя человеческого рода. Антропоцентрический подход позволяет рассматривать совесть как вариант трансцендирования человека за пределы себя.

Для отечественной психологии советского периода было характерным стремление к пониманию и описанию личности в контексте социального пространства. Существовавшая в общественном сознании тенденция к социологизации и идеологизации понимания психического, препятствовала сближению этической и личностной проблематики, несмотря на ряд глубочайших принципов, высказанных С.Л.Рубинштейном. Опора на онтологические основания в понимании нравственных феноменов позволила Сергею Леонидовичу выйти на разделение бытовой и бытийной морали. Описывая бытовую тип морали, он говорит об ориентации человека на нормы непосредственного окружения и о том, что данные нормы подвержены разрушению, если человек выходит за привычные жизненные рамки. В понимании второго типа морали, он сближается с точкой зрения экзистенциальных философов (М.Хайдеггера, Ж.Сартра, К.Ясперса и др.) и выходит на ее относительность и абсолютность, на ее обобщенный характер отношения к жизни в целом<sup>14</sup>.

В 50-х – начале 60-х годов в работах отечественных психологов появляются отдельные высказывания о совести в связи с рассмотрением проблем онтогенеза. Еще нет специальной разработки изучаемой нами проблемы, делаются лишь попытки определить данное понятие, найти его место в структуре личности и определить ее роль в поведении. Анализ работ отечественных авторов позволил нам выделить несколько направлений, в контексте которых затрагивались вопросы психологии совести.

Одним из первых поднял тему совести в отечественной психологии Б.Г.Ананьев (1948). В связи с исследованием развития самосознания у подростков, он ставит вопрос об изучении

взаимоотношений самосознания с совестью<sup>15</sup>. В дальнейшем ведущие исследователи самосознания (И.С.Кон, В.В.Столин, И.И.Чеснокова и др.) также подчеркивали его нравственную природу и, в этой связи, уделяли особое внимание проблеме совести. В работах И.С.Кона нашла отражение идея об историческом становлении совести как регулятива культуры, основывающегося на автономии личности и интериоризации социальных норм<sup>16</sup>. В.В.Столин считает, что совесть связана с наиболее сложной и развитой формой морали, она включает в себя не только запреты, но и человеческие идеалы.<sup>17</sup> На наш взгляд, рассмотрение совести в контексте теории самосознания выдвигает на первый план когнитивные особенности человека, а эмоционально-ценностные переживания учитываются во вторую очередь. Как следствие данной позиции, проблема соотношения совести и самосознания сводится к вопросу о том, насколько человек смог осознать нормативные требования общества и соотнести их с собственным поведением. Главным же в проблеме соотношения данных феноменов для нас выступают рефлексивность, выражение своего отношения человеком к действительности и диалогичность.

Другое направление акцентирует внимание на эмоциональных аспектах совестных проявлений, здесь совесть трактуется как чувство и в контексте переживания. На наш взгляд, данный подход предполагает более широкие границы ее научного анализа, так как эмоциональная реакция личности уже всегда есть проявление индивидуального, выступающего более целостно в совокупности сознательного и бессознательного. Но мы не согласны с позицией А.Г.Ковалева в том, что развитие совести базируется исключительно на страхе наказания<sup>18</sup>. Из позиции автора следует, что переживание совестного акта может возникнуть у человека только в том случае, если он осознал требования общества. И, следовательно, поступком по совести будет считаться только тот, который принимается определенной общественной группой. В подтверждении своей мысли мы приводим мнение С.Л.Рубинштейна: «Все в психологии формирующейся личности так или иначе внешне обусловлено, но ничто в ее развитии не выводимо непосредственно из внешних воздействий. Поэтому нельзя, в част-

<sup>15</sup> *Ананьев Б.Г.* К постановке проблемы развития детского самосознания // Известия АПН РСФСР. Сб. ст. Вып. 18. – М.: 1948. – С.101 – 124.

<sup>16</sup> *Кон И.С.* Моральное сознание личности и регулятивные механизмы культуры // Социальная психология личности. – М.: 1979. – С. 82 – 113.

<sup>17</sup> *Столин В.В.* Самосознание личности. – М.: 1983.

<sup>18</sup> *Ковалев А.Г.* Воспитание чувств. – М.: 1971.

<sup>14</sup> *Рубинштейн С.Л.* Человек и Мир. – СПб: 2003.

ности, выводить развитие личности непосредственно из требований, которые ей предъявляет общество»<sup>19</sup>. П.М.Якобсон рассматривает совесть как мотив нравственного поведения. Однако он говорит лишь об одной форме нравственных переживаний: о самоосуждении, «угрызениях совести», не упоминая, например, о чувстве нравственного удовлетворения<sup>20</sup>.

В отечественной психологии мы встречаем также точку зрения, где совесть трактуется как отношение. В концепции В.Н.Мясищева совесть рассматривается в группе морально-правовых отношений, что уже подразумевает исключительно социальную детерминацию совестных проявлений<sup>21</sup>. Автор указывает, что совесть вырастает из ответственного отношения к своим обязанностям. Но в данной позиции нас привлекает то, что В.Н.Мясищев в содержательном аспекте связывает совесть с выражением отношения к себе, Другому, ситуации и жизни в целом.

Первое диссертационное исследование психологического плана по данной проблеме проведено О.П.Рылько «Становление чувства совести у подростка» (1972). Примечательным, на наш взгляд является попытка исследователя выделить основные формы совести: форму нравственно-оценочного отношения, черты характера; форму конкретного переживания нравственной эмоциональной самооценки; форму отдельной эмоции при несформировавшейся еще совести-отношении. Но, так же, как и исследователи предыдущих лет, О.П.Рылько отождествляет понятия совести и долга, определяя совесть, как «глубокое осознание и переживание личностью нравственных норм и требований общества»<sup>22</sup>. Мы убеждены в необходимости разведения понятий «совесть» и «долг». П.В.Симонов, рассматривая природу совести, приходит к мнению: «Совесть и долг имеют разное происхождение. Долг социален. Он исторически детерминирован нормами поведения, принятыми в данной группе. Норм и порожденных ими представлений о долге может быть много. Но нельзя представить несколько совестей. Ведь голос совести есть голос истины в той мере, в какой она оказалась доступна данному человеку»<sup>23</sup>.

Таким образом, проблематика соотношения морального и нравственного, положенная в ра-

ботах С.Л.Рубинштейна, пока еще не находит свое отражение в исследованиях отечественных психологов. Тем не менее, указанные работы дают нам возможность наметить определенные линии анализа интересующего нас явления. Начиная с 90-х гг. в отечественной психологии постепенно появляется стойкий интерес к духовным и нравственным аспектам человеческого существования.

В диссертациях С.В.Монахова (Монахов, 2002) и В.В.Комарова (Комаров, 2003) приняты попытки представить психологическую концепцию совести. Но в данных работах не разводится понимание морально должного и нравственно принятого. И, как следствие, социоцентрическая парадигма не дает возможности исследователям при анализе совести и ее структуры выйти за границы процесса социализации личности. Так В.В.Комаров в структуре совести выделяет такие компоненты как: честь, долг, достоинство, справедливость<sup>24</sup>. А С.В.Монахов, основой когнитивного компонента совести, обозначает познание социально-нравственных норм, регулирующих поведение и становление этического сознания<sup>25</sup>.

Между тем, научно обоснованный подход к осмыслению понятия совести как антропоцентрического феномена и соответствующее пространство для научного поиска подготовлены в отечественной психологии работами К.А.Абульхановой-Славской, Б.С.Братусь, В.В.Знакова, В.П.Зинченко, А.Б.Орлова, В.А.Петровского, В.И.Слободчикова, В.Э.Чудновского, В.Д.Шадрикова и других исследователей. Особенностью понимания совести в психологии на современном этапе является то, что данный феномен признается компонентом духовности личности (А.И.Зеличенко, В.П.Зинченко, В.Д.Шадриков и др.); выступает в качестве механизма нравственной самореализации (К.А.Абульханова-Славская, Б.С.Братусь, В.В.Знаков и др.); понимается обобщенно как поиск добра (Т.А.Дронова, В.П.Симонов и др.); отмечается связь совести с проявлениями индивидуальности человека (А.Г.Асмолов, В.И.Слободчиков, Е.И.Исаев и др.), более того – с его сущностью (С.В.Гуленина, А.Б.Орлов и др.). Но в данных определениях находят отражение либо отдельные компоненты, входящие в структуру совести, либо формы ее проявления или механизмы действия. Целостного представления о совести, основанного на антропоцен-

<sup>19</sup> Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. СПб.: 2005. – С. 157.

<sup>20</sup> Якобсон П.М. Психология чувств. – М.: 1958.

<sup>21</sup> Мясищев В.Н. Психология отношений. – М.: 1995.

<sup>22</sup> Рылько О.П. Становление чувства совести у подростка: Дис... канд. психол. наук. – Л. 1972. – С. 43.

<sup>23</sup> Симонов П.В. Между долгом и совестью // Человек. – 1995. – № 4. – С. 105.

<sup>24</sup> Комаров В.В. Совесть как фактор нравственной саморегуляции личности: Дис...канд.психол.наук. – Тамбов: 2003.

<sup>25</sup> Монахов С.В. Психологические условия развития совестливости на рубеже подросткового и юношеского возраста: Дис... канд. психол. наук. – М.: 2002.

трической парадигме, в отечественной психологии на сегодняшний день нет.

Рассматривая совесть в качестве предмета психологического исследования, мы считаем необходимым представить данный феномен с точки зрения целостности бытийной и бытовой морали. Так как совесть не может быть сведена к какой-то частной психической реакции, а своими истоками и общим результирующим действием обнаруживает свою принадлежность ко всем аспектам человеческого бытия, мы рассматриваем данный феномен с онтологической позиции. И, следовательно, совесть – это не исполнение должного, а выражение индивидуальности и сущности человека.

Анализ различных подходов к определению индивидуальности в отечественной психологии позволяет заключить, что на современном уровне развития психологического знания совесть, как проявление индивидуальности человека, можно определять через: особенное, общее и единичное; рассматривать с позиции закономерного целого; характеризовать через взаимоотношения разнообразных свойств и уровней ее организации, выявлять различные системообразующие ее факторы и их взаимодействие.

Далее мы попытаемся описать общие закономерности процесса функционирования совести, опираясь на антропоцентрические концепции, и показать условия, при которых человек способен выйти на данный уровень. Юнгианский психоаналитик Э.Нойманн отмечает, что для адаптации индивида к этическому идеалу используется два основных метода – подавление и вытеснение. Это, в свою очередь, приводит к формированию в личности двух психических систем, одна из которых обычно остается полностью бессознательной – тень, а другая – персона<sup>26</sup>. Совесть как проявление Супер-Эго (по Фрейду) и есть результат формирования персоны. Анализ литературных данных показывает, что достаточно большая часть исследователей в области философии и психологии трактуют феномен совести именно с позиций проявления ее со стороны действия персоны. В таком варианте совесть, по существу, интериоризированные правила взаимодействия, которым человек учится в обществе и благодаря которым адаптируется. Однако такой вариант совести происходит не от человека, это – нечто чуждое для него, то, что он сделал своим. Карен Хорни в отношении понимания фрейдовского Супер-Эго пишет: «Для меня же эквивалентные долженствования и табу любого вида уже представляют собой невротическую силу,

прикидывающуюся моралью и совестью»<sup>27</sup>. А.Менегетти отмечает, что в начальной фазе развития человека функциональное образование Супер-Эго дает большое преимущество растущему ребенку, так как передает полезные для его становления знания, выработанные социумом. Но глубинным корнем образования Сверх-Я является монитор отклонения, который проявляется как система социальных стереотипов, ограничивающих на этапе взрослости проявления «Я» человека<sup>28</sup>.

Э.Нойманн приходит к мнению, что с психологической точки зрения старая этика, базирующаяся на Сверх-Я, представляет собой этику сознательной установки: «Благодаря своей идентификации с коллективными ценностями эго теперь имеет чистую совесть»<sup>29</sup>. В концепции А.Б.Орлова персону составляют когнитивно акцентированные мотивационные отношения, они хорошо осмыслены и алгоритмизированы, но испытывают явный дефицит в отношении активации и побуждения. Автор считает, что в феноменальном плане самосознания личности этот тип мотивационных отношений воспринимается как внешний мотив долга, как проявления приложенной к личности инородной зависимости<sup>30</sup>. Внешне, в этом случае, нравственные проявления могут принимать самые различные формы: от искреннего заблуждения и условной установки до лицемерного притворства и откровенной лжи. Менегетти, критикуя многообразие людской морали в ее национальных и личностных вариантах, обосновывает свое отношение тем, что мораль не обеспечивает подлинной точности и истинности актуализации человеческой личности, а наоборот, заставляет «Я» человека выдавать свои комплексы как защитные механизмы и латентные структур часто за «Я» работающие. Бовуар, раскрывая смысл сартровской концепции «вне-себя-бытия», так растолковывает онтологическое значение и основание экзистенциалистского понятия морали: только потому, что человеческое бытие не совпадает с самим собой, а человек пребывает вне своей сущности и лишен полноты «в-себе-бытия», для него и обретает значимость понятие «должно быть»<sup>31</sup>. Т.е., мы можем констатировать, что функционирование совести на уровне персоны происходит в

<sup>27</sup> Хорни К. Собрание сочинений. В 3 т. Наши внутренние конфликты; Невроз и развитие личности. – Т. 3. – М.: 1997. – С. 682.

<sup>28</sup> Менегетти А. Система и личность. – М.: 1996.

<sup>29</sup> Нойманн Э. Глубинная психология и новая этика. – СПб.: 2008. – С. 38.

<sup>30</sup> Орлов А.Б. Психология личности и сущности человека: Парадигмы, проекции, практики. – М.: 2002.

<sup>31</sup> Beauvois S. de. Pour une moral de L'ambiguite. NRF-Gallimard, 1947.

<sup>26</sup> Нойманн Э. Глубинная психология и новая этика. – СПб.: 2008.

полной мере под влиянием интерперсонального плана реальности и имеет ведущую цель – социализироваться, адаптироваться к внешним социальным условиям.

Но в таком варианте не учитываются и не оцениваются тенденции и воздействия бессознательного во всем его проявлении и, в результате индивид забывает о существовании своей тени. Персонализация приводит к тому, что человек принимает в своей личности только ее персону и самоотождествляется с ней. Экспериментальные исследования таких феноменов личностного развития, как «смысловой барьер», «аффект неадекватности», «направленность личности», выполненные в свое время Л.С.Славиной, М.С.Неймарк, В.Э.Чудновским, Т.А.Флоренской под руководством Л.И.Божович, показали, что «люди с дисгармоничной организацией личности – это люди с расщепленной личностью, у которых сознательная психическая жизнь и жизнь неосознанных аффектов находятся в постоянном противоречии»<sup>32</sup>. По А.Б.Орлову, аспект личности, который К.Юнг называл тенью, составляют аффективно акцентированные мотивационные отношения. Эти отношения недостаточно осмыслены, не имеют целевой структуры, но наделены высоким потенциалом активации и побуждения. Э.Нойманн отмечает, что этика, основанная на тени, столь же ограничена, как и этика, основанная на ценностях Эго. Встреча со своей тенью, негативной бессознательной частью личности всегда вызывает у индивида чувство разочарования, если Эго пребывает в состоянии идентификации с персоной и существующими коллективными ценностями. Процесс примирения с тенью приводит к заметному понижению нравственного уровня личности. Личность, состоящая главным образом из персоны или тени, прежде всего, неаутентичная личность.

Если человек будет честным со своими инстинктами, тогда он будет настроен на реорганизацию своей личности в целом. Тень составляет центральную структуру нашей индивидуальности, поэтому человек обретает себя посредством объединения сознательного «Я» и различных уровней бессознательного. Р.Мэй отмечает, что бессознательное не стоит рассматривать только как резервуар импульсов, мыслей, желаний, которые являются неприемлемыми с точки зрения культуры. По определению автора, «это скорее те потенциальные возможности получения знаний и приобретения опыта, которые человек не может реализовать»<sup>33</sup>. Следовательно, исследование совести

должно распространяется на всю структуру личности, в том числе и на сферу бессознательного, не ограничиваясь исследованием мотивов и содержаний только сознательной психики, так как данный феномен часто действует за ее порогом. Содержание совестных установок уходят к нравственным архетипам коллективного бессознательного человека (цит. по К.Юнгу) и креативную структуру Вселенной (цит. по Р.Мэй). Это «врожденная нравственность», нравственные паттерны, наследуемые нами.

Но важным моментом в этом вопросе являются условия, при которых возможен этот контакт с сутью бытия. Очень часто в бытовых представлениях людей совесть предстает как внутренний голос, к которому они не всегда прислушиваются и не всегда доверяют. Совесть как феномен осуществления человеком своей сущности и индивидуальности предполагает, в первую очередь, способность человека к присутствию в отношениях «человек-мир». И это самое важное условие при функционировании совести. Там, где нет полноты этого присутствия, где человек отсутствует или присутствует лишь частично, там нет и полноценного переживания совестного акта. В широком языковом контексте зафиксированы такие смысловые значения проявления присутствия как наличие, наличность кого-либо, нахождение, существование, бытность, бытие. Феномен присутствия изучался в философии и психологии и вызывал различные споры. Большое внимание теме присутствия уделял Хайдеггер. Присутствие – один из вариантов перевода его понятия «дазайн», которое дословно означает «вот-бытие» и «здесь-бытие». Особенность взглядов М.Хайдеггера заключается в том, что он видит существование человека как целостное бытие в мире и в его понимании присутствие – это процесс, условие, свойство, принадлежность к «той способности-быть-собой, которая в возможности всегда уже есть»<sup>34</sup>. Присутствовать – значит быть, иметь свойство свободно проявлять свою Самость. И прорыв к самой основе своего бытия, к своей сути возможен только в состоянии «феноменологической» открытости. И в соответствии с этим, мы рассматриваем совесть как присутствие, имея в виду, что полноценное переживание совестного акта предполагает открытость в отношении к внутреннему опыту и своим переживаниям по поводу своей способности быть собой, быть в мире и быть в отношениях «Я – Ты», принимать и осознавать их, а также нахождение аутентичной внутренней позиции по отношению к ситуации, другим людям и ответственного способа её выражения. Следова-

<sup>32</sup> Божович Л.И. Личность и ее формирование в детском возрасте. – СПб.: 2008. – С.273.

<sup>33</sup> Мэй Р. Открытие Бытия. – М.: 2004. – С.14.

<sup>34</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. – СПб.: 2006. – С. 268.

тельно, этот процесс возможен при наличии двух условий: внутреннего диалога и диалога с внешним миром, а также внутреннего согласия со своими действиями и бытием: «Что значит для меня быть в этой ситуации?», «Что является для меня правильным в этой ситуации?», «В чем моя ответственность и как может проявиться моя свобода в этой ситуации?». Следовательно, соотношение сознательной установки и бессознательных влечений является очень важным моментом при описании функционирования совестных проявлений.

К.Юнг отмечает, что психическое развитие современного человека почти всегда начинается с моральной проблемы и личностной переориентации, которая осуществляется с помощью ассимиляции тени и трансформации персоны<sup>35</sup>. Распознавание и признание тени предполагают предоставление ей свободы и права на участие в жизни индивида. Последнее возможно только на более глубоком нравственном уровне, так как установление реальной связи с тенью позволяет Эго осознать свою общность с человечеством и его историей. Именно в своей целостности, в соотношении внешнего и внутреннего, во взаимодействии персоны и тени человек приобретает возможность выходить за рамки стереотипов, преодолев уровень авторитарной совести. Только Самость, с точки зрения Э.Ноймана, способна выполнять роль той совести, которую Э.Фромм назвал гуманистической. Возможность человека к принятию в себе не только персональных, но и теневых сторон и проявлений А.Б.Орлов рассматривает как процесс персонификации. Персонификация, в его понимании, проявляется не в стремлении человека быть личностью (персоной), а в стремлении быть самим собой, т.е. соответствовать своей сущности. А.Лэнгли также отмечает, что с точки зрения экзистенциального анализа истинная нравственность коренится в аутентичности, в согласованности с самим собой: «Когда мы занимаем позицию в соответствии с совестью – собственным чутьем относительно Правильного, – тогда мы соотносимся со своей сущностью»<sup>36</sup>. Таким образом, выход человека на трансперсональный уровень позволяет ему самоосуществиться в пространстве своей индивидуальности.

Понятие «самоосуществление» (self-fulfillment), введено К.Гольдштейном в 1940 г. Анализ литературных данных позволяет нам заключить, что в понимании феномена самоосуществления внимание уделяется, прежде всего, реализации духовной компоненты внутреннего содержания человека. С точки зрения

Ш.Бюлер, стремление личности к самоосуществлению служит основной динамической тенденцией в структуре интенциональности. В гуманистической психологии осуществление своей индивидуальности рассматривается как неповторимое единичное проявление мира человека. Понятие самоосуществления близко понятиям самоактуализации и самореализации, предложенным А.Маслоу и К.Роджерсом. Однако понятие самоосуществления богаче и многостороннее. В своих феноменологических воплощениях идея самоосуществления личности представлена такими предметами психологической реальности как «выбор», «нравственность личности», «отраженная субъектность», «событийная общность». Мы полагаем, что все вышеперечисленные предметные области могут быть объединены обобщенным понятием «совесть».

Е.В.Селезнева в процессе семантического анализа выделила опорные точки значения понятия «самоосуществление»<sup>37</sup>. Во-первых, самоосуществление – это одновременно процесс (движение к своим сущностным, истинным началам) и результат (бытие истины и истина бытия). Во-вторых, самоосуществление подразумевает, что активность в процессе движения к сущности исходит от самого человека, то есть осуществить себя может только сам человек. В-третьих, самоосуществление как сформулированный в качестве цели результат задает направление саморазвитию человека в целом. При анализе феномена совести также отчетливо просматриваются два основных аспекта: процессуальный и результативный. Трактую совесть в контексте процесса самоосуществления, мы выходим на проблему объективации внутренней сущности личности в соотношении с такими явлениями как «свобода» и «ответственность». Если совестный акт осуществляется свободно и человек находится в непрерывном ответственном диалоге со своей совестью, то он аутентичен и проживает свою собственную, а не чужую жизнь, то есть являет в мир именно самого себя, свою сущность. В результативном аспекте совесть как самоосуществление – это исполненность, реализованность человека в контексте бытия, в его движении к «добрю». А.А.Гусейнов пишет: «Если сконструировать иерархию бытия, нижней точкой которой является природное существо, а верхней некое бесконечное, бессмертное, тождественное самому себе абсолютное начало, то человек находится посередине... Движение снизу вверх придает человеческому бытию нравственное качество, составляет вектор добра. Степень ориентирован-

<sup>35</sup> Юнг К.Г. Аналитическая психология. – М.: 1995.

<sup>36</sup> Лэнгле А. Person: Экзистенциально-аналитическая теория личности: Сб. ст. – М.: 2005. – С. 108.

<sup>37</sup> Селезнева Е.В. Самоосуществление как акмеологическая категория // Мир психологии. – 1999. – № 1. – С. 192 – 201.

ности по этому вектору как раз и фиксируется совестью»<sup>38</sup>. Мы не ставим перед собой задачу широкого рассмотрения проблемы критериев добра и зла, взяв за основу точку зрения Нойманна: «Добро есть все то, что приводит к целостности, а зло — к разделению, дезинтеграции»<sup>39</sup>. Совесть ведет человека в направлении к «добру» и тем самым способствует его самоосуществлению.

Понятия «добро» и «зло» условны и относительны, это лишь проекция наших желаний на внутреннюю двойственность любого объекта. Главным в проблеме добра и зла оказывается выбор, осуществляемый индивидом. Когда встает вопрос о том, чем именно руководствовался человек в данном своем поступке — разумом или чувствами, то, по сути дела, выясняется совсем иное: руководствовался ли он сиюминутными, узкоситуационными, частными ориентирами или ориентирами внеситуационными,

охватывающими более значительный временной период, ориентирами масштаба большого отрезка времени или даже всей жизни. Таким образом, совесть — есть целостное интегрированное состояние сопричастности «бытию-в мире», отражающее меру совпадения существования и сущности человека и переживающееся как акт самоосуществления в ситуациях нравственного выбора. Рассматривая совесть с антропоцентрических позиций, как возможность аутентичного самоосуществления, мы выходим на проблему понимания более глубоких причин как поведения человека в нравственнообусловленных ситуациях, так и формирования жизненной позиции, в целом.

<sup>38</sup> Гусейнов А.А. Язык и совесть. — М.: 1996. — С. 179.

<sup>39</sup> Нойманн Э. Глубинная психология и новая этика. — СПб.: 2008. — С. 38.

## PHENOMENON OF CONSCIENCE IN PSYCHOLOGY

© 2010 S.A.Barsukova<sup>o</sup>

Penza branch of the Moscow open social academy

The paper contains the perceptions of conscience in foreign and domestic psychology. It distinguishes the approaches to understanding of conscience from the point of view of sociocentric and anthropocentric positions. Conscience is also considered from the ontological point of view, as a person's realization of his individuality and essence.

Key words: conscience, individuality, essence, self-realization, transcendionary, presence.

<sup>o</sup> Barsukova Svetlana Aleksandrova, Cand. Sc. in Pedagogics, Associate professor, Dean of the faculty of Psychology. E-mail: [sveta\\_barsukova@inbox.ru](mailto:sveta_barsukova@inbox.ru)