

Федеральное государственное образовательное учреждение
высшего образования «Уральский федеральный университет
имени первого Президента России Б.Н. Ельцина»

На правах рукописи

Благовестный Михаил Борисович

**ОНТОПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ А. МЕНЕГЕТТИ
В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ**

09.00.13 – философская антропология, философия культуры

Диссертация

на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
Черепанова Екатерина Сергеевна

Екатеринбург – 2019

Оглавление

Введение.....	3
Глава 1. Проблема человека как предмет диалога философии и психологии в середине XX века	18
1.1 Гуманистическая психология как философская антропология: общность исследовательских установок и дисциплинарная граница	18
1.2 Культурно-исторические условия формирования философских воззрений А. Менегетти.....	46
Глава 2. Философско-теоретические основания концепции А. Менегетти.....	65
2.1 Философские искания А. Менегетти: от Парменида и Аристотеля к Гуссерлю	65
2.2 Проблема человека в учении А. Менегетти и попытка ее философского толкования	89
Заключение	135
Библиографический список	143

Введение

Актуальность диссертационного исследования

Ключевой вопрос для философской антропологии, сформулированный М. Шелером в работе «Положение человека в космосе», заключается в необходимости создания единой теории человека, способной объединить весь корпус антропологических концепций. Сегодня, спустя 90 лет после представления основных идей М. Шелера научному сообществу на докладе в Дармштадте, мы не можем с уверенностью утверждать, что проблематичность человека для самого себя¹, вызванная разрозненностью знания о нем, преодолена. Человек по-прежнему находится в сложной духовной ситуации, парадоксально усугубленной достижениями научно-технологических революций, позволивших сделать жизнь более комфортной, продолжительной и безопасной, чем когда бы то ни было в истории человечества.

В ответ на отмеченную нами потребность современного человека в самоопределении, появляется новый тип духовного продукта: популярная философия и популярная психология, которая берется решать мировоззренческие вопросы «сыновьям и дочерям “бездомных” представителей модерна»². Многообразие различных научных, околонаучных и даже квазинаучных направлений в психологии, сопоставимо сегодня с многообразием философских и квазифилософских течений. Большое количество авторов различной степени погруженности в теоретические и практические вопросы – в чем смысл жизни, как понять самого себя, как изменить свою жизнь, верить или не верить и т. п. – предлагают соответствующему кругу читателей отдельные книги и целые циклы произведений, зачастую объединенные общей теоретической базой,

¹ Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 32.

² Хабермас Ю. К архитектонике дифференциации дискурсов // Хабермас Ю. Между национализмом и религией. М., 2011. С. 85.

обрамленной рамками самостоятельной концепции, или даже самостоятельного направления.

Под грифом «философия» можно наблюдать огромное количество книг, относящихся к так называемой эзотерической литературе. Встречаются даже произведения развлекательного характера, претендующие на некоторую серьезность в связи с причастностью содержания к философской проблематике, например «Властелин Колец как философия»³, «Матрица как философия»⁴ и т. д. Аналогичные идеи оказываются в современном информационном пространстве, множатся в социальных сетях и быстро находят отклик.

Близкую к описываемой нами проблеме несколько десятилетий назад поднимал К. Лоренц в статье «Восемь смертных грехов цивилизованного человечества»⁵. Он говорил об индоктринируемости – опасном для общества состоянии, когда недостаточно обоснованный набор утверждений (доктрина) может приобретать общезначимый характер и становится истиной в представлении обывателя.

Этим определяется необходимость изучения такого рода феноменов, а также научная оценка публично издаваемых текстов, претендующих на статус философской теории. Не в меньшей степени важно понимать культурно-исторические причины распространения такого рода идей и их контекстуальную связь с современной философией.

Подобно психоаналитическому движению, опиравшемуся на психоанализ Фрейда, онтопсихологическое движение опирается на теоретическую концепцию А. Менегетти. Как и в случае с теорией основателя психоанализа, онтопсихологическая концепция в своей основе выходит далеко за рамки психологии. А. Менегетти в своих книгах формулирует онтологические, гносеологические, философско-антропологические, этические, эстетические и социально-теоретические философские позиции, выстраивает некую

³ Властелин колец как философия. Екатеринбург, 2005.

⁴ Ирвин У. Матрица как философия. Екатеринбург, 2005.

⁵ Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества. URL: <http://royallib.ru/>

фундаментальную мировоззренческую базу, на которой затем формируется онтопсихологическое учение.

Следует обратить внимание на особенность подхода А. Менегетти к концептуализации своего учения о человеке, так как он попытался создать собственную философскую теорию, которая была им популяризирована наряду с психологическими практиками. И именно поэтому важно понять и выявить суть этого феномена с позиций философско-антропологического знания.

Высокий уровень институционализации теории и практики А. Менегетти показывает, что лежащая в его основе теория оказывает существенное влияние на общество. Научное и философские осмысление любой теоретической системы, несущей определенный аксиологические и телеологические установки с одной стороны, и реализующее эти установки через институционализацию с другой стороны, является не только социально оправданным, но становится социально ответственным деянием. Интенсивно популяризуемая теоретическая система становится мировоззренческой позицией какой-либо социальной группы, и если эта группа является достаточно активной, то теория начинает влиять на практику в самом широком смысле, т. е. становится значимым социокультурным феноменом.

Имущественное и социальное неравенство, высокая конкуренция практически во всех сферах общества, порождающая множество психологических проблем, а также навязываемая человеку потребительская система ценностей с одной стороны, и глубокая неудовлетворенность потребности в самовыражении и самореализации, особенно среди молодежи (вообще среди активной и наиболее работоспособной части населения) с другой, формируют соответствующий социально-интеллектуальный запрос. Формулировку этого запроса можно найти у А. Менегетти: «...во всем мире ощущается недостаток творческих людей, обладающих высочайшим интеллектом. Везде и всюду превалирует стандарт – от музыки до живописи, от политики до управления финансами. Обществу не хватает людей, способных на

выдающиеся свершения»⁶. Он разрабатывает конкретную практическую философию, призванную ответить на вопросы о сущности человека, его месте в мире, о его жизненном пути и цели, к которой необходимо двигаться. Эти ответы универсальны, т. е. применимы как к отдельно взятой личности, так и к человечеству в целом.

Неудивительна тогда востребованность идей А. Менегетти для тех, говоря языком А. Маслоу, уже удовлетворили базовые потребности и осознают необходимость удовлетворения высшей потребности в самоактуализации во всех возможных ее формах. Понятна заинтересованность бизнес-сообщества в развитии конкурентных преимуществ путем совершенствования личностных качеств своих агентов. Понятна востребованность политического истеблишмента в эффективных методах воспитания современного лидера, способного решать сложнейшие конъюнктурные дилеммы реальной политики, способного объединять воедино интересы разных социальных слоев, конвертируя их в голоса избирателей, способного на международном уровне вести за собой целые конфедерации стран и военные альянсы планетарного масштаба. Однако социальная востребованность теории не тождественна научной или философской значимости. Несоответствие масштабов реализации онтопсихологии как социального и как научного проекта вызывает недопонимание, которое должно быть преодолено.

Почему онтопсихологическое мировоззрение вообще может быть предметом философского анализа? В онтопсихологической теории центральной проблемой является вопрос о сущности человека, о его природе, так что постановка этого вопроса и логика ответа на него носит философско-антропологический характер. А. Менегетти обращается ко всему предшествующему философскому опыту осмысления вопроса о человеке: от Парменида и Аристотеля, до Э. Гуссерля и своих современников. На основе этого опыта он вырабатывает собственное философско-антропологическое решение проблемы, которую обозначил М. Шелер в работе «Положение

⁶ Менегетти А. Проект «Человек». М., 1998. С. 12.

человека в космосе», а именно проблемы формулирования единой идеи человека, объединяющей естественно-научную, философскую и теологическую антропологии, и раскрывающей сущность человека. Менегетти проектирует свое учение как философию и предлагает целостное представление о человеке, о его месте в мироздании, и отвечает на основополагающие вопросы о смысле жизни, о сущности и предназначении человека.

В связи с этим, можно допустить, что онтопсихологическая теория, разрабатываемая в междисциплинарном поле философии и психологии, содержит некоторые интересные идеи для философско-антропологического знания. Мы полагаем, что исследование онтопсихологической концепции именно с общефилософской и особенно философско-антропологической позиции, могут расставить на места все гипотезы и версии, возникшие вокруг этой теории. И потому, учение Менегетти должно быть исследовано в контексте философской антропологии с тем, чтобы на основе критического анализа выявить его суть и причины влияния.

Степень разработанности проблемы

С онтопсихологией как теоретической системой, советской научное сообщество впервые знакомится в конце 80-х гг. прошлого века, не в последнюю очередь благодаря деятельности А. М. Матюшкина, директора НИИ общей и педагогической психологии Академии наук и председателя Общества психологов СССР, выступившего организатором цикла лекций Антонио Менегетти в 1989 г.⁷. 2000-х гг., когда открывается кафедра онтопсихологии на факультете психологии СПбГУ, популяризируется онтопсихологическое учение и как следствие, растет интерес со стороны российских ученых к этой концепции. Изучению теории Менегетти посвящены статьи Н. М. Горчаковой, Н. В. Гришиной, В. А. Дмитриевой, М. В. Салитовой. В учебном пособии для психологических факультетов вузов А. Б. Орлова онтопсихология рассматривается как одно из современных направлений

⁷ Сайт Научного фонда Антонио Менегетти URL: http://meneghetti.ru/antonio-meneghetti/dossier/Dialog_s_russkoy_dushoy/

гуманистической психологии, которую «как и психоанализ Э. Фромма», «вполне можно назвать *гуманистическим психоанализом*»⁸.

Пожалуй, единственный пример философского подхода к изучению онтопсихологической теории – это работы Сергеевой О. Б. (статья «Концепция абстракционизма в эстетической теории Антонио Менегетти»⁹, статья «Проблема образа и творческого воображения в эстетике Антонио Менегетти»¹⁰, статья «Типология искусства Антонио Менегетти»¹¹). В монографии Сергеевой О. Б.¹² уделено внимание историко-философским истокам эстетической теории А. Менегетти: влияние феноменологии Э. Гуссерля и феноменологической эстетики (Н. Гартман, М. Дюфренн, Р. Ингарден); влияние интуитивизма А. Бергсона и Б. Кроче; проводятся параллели с религиозной философией и идеями исихастов, с наследием И. Канта, Г. Гегеля, К. Маркса, М. Хайдеггера, Т. Адорно, Ж. Делеза и Ф. Гваттари, Ж. Бодрийяра; особое внимание уделяется пониманию искусства и трактовке природы бессознательного в психоаналитической теории З. Фрейда и архетипам К. Г. Юнга в их связи с философско-эстетической теорией А. Менегетти; теория А. Маслоу рассматривается как пропедевтика к ОнтоАрту – концепции искусства, разработанной А. Менегетти.

Какие-либо теоретико-философские исследования онтопсихологической концепции в России, за исключением упомянутых работ О. Б. Сергеевой, опубликованы не были. Что касается зарубежных исследований онтопсихологии, то нами были обнаружены лишь единичные и весьма скромные попытки научного анализа этой теории, реализованные в виде статей

⁸ Орлов А. Б. Психология личности и сущности человека: Парадигмы, проекции, практики. М., 2002. С. 46.

⁹ Сергеева О. Б. Концепция абстракционизма в эстетической теории Антонио Менегетти // Вестник Челябинского государственного университета. Философия. Социология. Культурология. 2011. № 18(233). Вып. 21. С. 152–155.

¹⁰ Сергеева О. Б. Проблема образа и творческого воображения у А. Менегетти // Известия Уральского государственного университета. Сер. 3. Общественные науки. 2011. № 2(91). С. 131–140.

¹¹ Сергеева О. Б. Типология искусства Антонио Менегетти // Теория и практика общественного развития. 2011. № 3. С. 129–131.

¹² Сергеева О. Б. Эстетика Антонио Менегетти: креативность, ОнтоАрт, абстракционизм: монография. Екатеринбург, 2012.

в научных журналах. Редкой находкой можно считать статью, опубликованную в журнале *Revista de Psicología*, издательства Чилийского Университета, опубликованную в 2000 г. под названием «Новая Онтопсихология»¹³. В статье утверждается доминирующая роль теологической основы для всей онтопсихологической теории.

История взаимоотношения философии и психологии как самостоятельной науки, возникшей во второй половине XIX в., носит противоречивый характер. С одной стороны, в психологии наблюдается отчетливое стремление отделиться от философии, взяв за основу методологию естественных наук. Процесс отделения от философии сопровождался издержками, связанными с поиском методологического образца: «Когда в конце прошлого века Вильгельм Вундт предпринял первую серьезную попытку превратить психологию в естественную науку, то, как это ни странно, вновь возникшее направление исследований ориентировалось не на биологию. Хотя открытия Дарвина были уже в то время общеизвестны, новой экспериментальной психологии остались совершенно чужды сравнительные методы и постановки вопросов, связанные с происхождением видов. Она равнялась на образец физики, где как раз в это время атомная теория торжествовала свои победы»¹⁴. По этому же вопросу находим у Гуссерля: «...психология с самого начала несла не себе бремя задачи, взятой из параллельной науки, и того воззрения, что душа – ее тема – есть нечто реальное в том же смысле, что и телесная природа, тема естествознания. До тех пор, пока этот вековой предрассудок не будет разоблачен в своей абсурдности, психология не возникнет как наука о действительно душевном, о том душевном, которое изначально получает от жизненного мира свой смысл, к которому, как и всякая другая объективная наука, неизбежно привязана психология»¹⁵. С другой стороны, когда была

¹³ Guy Santibañez Hidalgo. Acerca de la ontopsicología // *Revista de Psicología*. 2000. Vol. IX, núm. 1. URL: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26409112>

¹⁴ Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества. С. 38. URL: <http://royallib.ru/>

¹⁵ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию. СПб., 2013. С. 349.

осознана ограниченность естественнонаучных подходов, особенно применительно к изучению устройства человеческой психики, в психологии нарастает обратная тенденция к синтезу с философией. Этот процесс привел к появлению большого количества междисциплинарных исследований. «Скорее всего, что в отсутствии общепринятых парадигм общее состояние науки должно оцениваться по совокупности высказываемых в какой-то промежуток времени смыслов. На этом этапе психология в значительной степени является “безличной” научной дисциплиной. Поэтому особое значение приобретает “вектор” движения: значимо становится не только следование той или иной традиции, но и отказ от нее – изменение “вектора”»¹⁶. Границы между психологией и философией иногда становятся настолько размыты, что у исследователей появляются основания трактовать философские работы как психологические и наоборот. Так, в наследии Гуссерля обнаруживается психологическое содержание Г. М. Кучинским в статье «Феноменологическая психология Э. Гуссерля»¹⁷, У. Фистом в статье «Кризис Гуссерля как кризис психологии»¹⁸; М. Шелер «во многом открывает для философии актуальность психоаналитической трактовки человека»¹⁹; в наследии Э. Фромма обнаруживается философско-антропологическое содержание И.В. Егоровой в монографии «Философская антропология Эриха Фромма»²⁰ и т. д.

С целью выявления теоретических и дисциплинарных связей философии и психологии, важное значение для философско-антропологического анализа имеют труды Ф. Ницше, Э. Гуссерля, М. Шелера, М. Хайдеггера, К. Ясперса, Э.

¹⁶ Мазилев В. А. Предвестник психологии нового века: о методологическом значении исследований А. Г. Маслоу // Методология и история психологии. 2008. Т. 3. Вып. 2. С. 156.

¹⁷ Кучинский Г. М. Феноменологическая психология Э. Гуссерля // Психологический журнал. 2010.

¹⁸ Feest U. Husserl's Crisis as a crisis of psychology. Technische Universität Berlin, Institut für Philosophie, Literatur, Wissenschafts und Technikgeschichte, Straße des 17. Juni 135, Sekr. H72, 10623 Berlin, Germany.

¹⁹ Черепанова Е. С. Перспективы философской антропологии: от классической методологии Х. Плеснера к постклассической интерпретации И. Фишера // Известия Уральского государственного университета. Серия 3. Общественные науки. 2010. Вып. 4 (83). С. 149–158.

²⁰ Егорова И. В. Философская антропология Эриха Фромма. М., 2002.

Кассирера, Л. Бинсвангера, Р. Мэй, Э. Фромма, А. М. Руткевича, О. А. Власовой, Е. С. Черепановой.

В рамках данного исследования важными были работы классиков философской антропологии – М. Шелера, Х. Плеснера и А. Гелена. В этой связи в рамках методологической стратегии для понимания природы человека важны труды В. Дильтея, Г. Гадамера и Э. Гуссерля²¹. Среди современных исследователей, специализирующиеся на вопросах философской антропологии, используются работы Р. М. Алейник, В.В. Васильева, А.С. Гагарина, Ф. И. Гиренка, В.Д. Губина, П. С. Гуревича, Т. В. Катюхиной, Е. В. Косиловой, Н. Н. Ростовской, Е. С. Черепановой.

Принимая во внимание социокультурный контекст, оказывающий влияние на формирование идей А. Менегетти, важное значение имеет анализ культуры и общества XX в., представленный в трудах П. Бергера, Ф. Гваттари, Ж. Делеза, Д. Купера, Т. Лукмана, Р. Д. Лэйнга, Г. Маркузе, М. Шацмана.

В связи с выявлением специфики обращения А. Менегетти к античной философии, следует выделить работы А. Андрияускаса и В. Т. Звиревича.

Для выявления связей учения А. Менегетти с философским наследием Э. Гуссерля, важны работы А. Ф. Зотова, В. А. Куренного, В. И. Молчанова, Я. А. Слинина.

В процессе анализа влияния христианской теологии на учение А. Менегетти, основное значение имели труды Августина Блаженного, Иринея Лионского, Боэция, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Оригена, Климента Александрийского, Ансельма Кентерберийского, Мейстера Экхарта, Дунса Скота, Фомы Аквинского, а также неотомистов Ж. Маритена, Э. Жильсона, А. Сертийанжа, К. Ранера, Ж. Марешаля.

В связи необходимостью исследования связи философии и гуманистической психологии, к которой также может быть отнесена экзистенциальная психология, важное значение в рамках указанной темы

²¹ Шурупова М. В., Черепанова Е. С. Неклассическая философская антропология: ключ к пониманию человека в его патологии // Вестник Гуманитарного университета. 2016. № 2(13). С. 94–99.

имеют труды А. Маслоу, К. Роджерса, Л. Бинсвангера, Г. Олпорта, М. Босса, Э. Фромма, Д. Бьюдженталя, Р. Мэя, В. Франкла и т. д. Среди современных представителей отметим А. Джиорджи, Л. Дэвидсона.

Объектом исследования являются философское учение А. Менегетти. **Предмет** исследования – философско-антропологическое содержание теории А. Менегетти в связи постановкой вопроса о человеке в рамках философской антропологии.

Основная **проблема исследования** заключается в необходимости осуществления критической оценки философско-антропологического содержания концепции А. Менегетти. Если философско-антропологическое содержание имеет место быть, то каковы его истоки, каковы его характеристики и перспективы для развития философской антропологии?

Цель диссертационной работы – осуществить критический анализ учения А. Менегетти в контексте философской антропологии. Для достижения цели исследования, необходимо выполнить следующие **задачи**:

Во-первых, проанализировать и сопоставить философско-теоретические основания гуманистической психологии и онтопсихологии с целью выявления особенности репрезентации этих теорий в поле философско-антропологических исследований.

Во-вторых, рассмотреть культурно-исторические факторы, повлиявшие на концептуализацию идей А. Менегетти как философского учения.

В-третьих, выявить действительное содержание философской части теории А. Менегетти, на предмет прояснения связи с феноменологией Э. Гуссерля.

В-четвертых, выявить специфику понимания А. Менегетти сущности человека и прояснить реальное значение учения А. Менегетти в контексте философской антропологии.

Методология и методы диссертационного исследования

С целью выявления философско-антропологических концептов онтопсихологического мировоззрения, используется герменевтический метод,

применяемый для интерпретации философских текстов, ставших предметом научного анализа. Данный метод необходим в первую очередь для прояснения философского контекста, формирующего специфику онтопсихологического мировоззрения. Метод сравнительно-исторического анализа дополняет герменевтический метод, позволяя составить наиболее полное представление о философско-антропологическом содержании исследуемой теории.

Для прояснения специфики философско-антропологического содержания теории А. Менегетти методологически значимыми являются подходы Х. Плеснера и М. Шелера. Классики философской антропологии склонны рассматривать человека как существо, стремящееся преодолеть собственную биологическую обусловленность, что открывает возможности для понимания человека с точки зрения форм взаимодействия с условиями его существования. Предложенный Х. Плеснером подход к рассмотрению человека в вертикальной и горизонтальной проекции позволяет выстроить систему ориентиров для описания человека и как природного, и как социального объекта.

В рамках проведенного исследования методологическое значение имеют подходы, представленные в исследованиях В. В. Васильева, О. А. Власовой, А. С. Гагарина, А. В. Перцева, Е. С. Черепановой позволяющие выявить контекстуальную связь философской антропологии и психологии. Эта связь идентифицируется как исторически обусловленная (В. В. Васильев) и как междисциплинарная характеристика (О. А. Власова). Общность исследовательских (в том числе методологических) установок обнаруживается через подходы, характерные для философии жизни и экзистенциализма.

Научная новизна исследования заключается в следующем:

1. Выявлена особенность философской проблематизации темы человеческого существования представителями современной гуманистической психологии на предмет прояснения дисциплинарной границы.
2. Описаны социокультурные процессы XX века, для выявления факторов, повлиявших на возникновение и распространения учения А. Менегетти.

3. Прояснено влияние идей Парменида, Аристотеля, Ж. Маритена, Э. Жильсона, З. Фрейда, К. Роджерса и А. Маслоу на формирование философского понимания природы и сущности человека в теории А. Менегетти.

4. Установлен декларативный характер преемственности теории А. Менегетти относительно феноменологии Э. Гуссерля, на метод которого, как на системный признак, ссылается основатель онтопсихологического учения.

5. Критически проанализированы основные философско-антропологические положения онтопсихологического учения.

Положения, выносимые на защиту:

1. Теоретизирование А. Менегетти отражает специфику развития психологического знания, в рамках которого очевидна тенденция формирования собственных метафизических обоснований (Р. Ассаджиоли, Б. Лоренган), позволяющих концептуализировать понимание цели и смысла человеческого существования с позиций философской антропологии.

2. Учение А. Менегетти возникает в специфической культурной ситуации, когда в середине XX в. особенно ярко проявилась необходимость реактуализации проблемы человека в системе гуманитарного и собственно философского знания. Многообразие методологических предложений в решении проблемы человека (от критического подхода Франкфуртской школы до обновленного психоанализа) нашло отражение в методологическом синкретизме А. Менегетти. Религиозный характер рассмотрения целого ряда аксиологических и антропологических вопросов связан с поиском некоего мировоззренческого основания для решения проблемы человека, понимания его природы.

3. Онтология А. Менегетти – это пантеизм «эманативного» типа, где Бытие (оно же сущее, оно же Бог) творит мир вещей через собственные истечения (эманации) или «феноменизируется» – проявляется в реальности как феномен. На уровне трансцендентного Бытия происходит «проектирование» человека. Осуществление «проекта» в феноменальном мире и есть эманация Бытия, сохраняющего свое присутствие в существовании. Связь между

живущим человеком и предельной реальностью, Бытием, таким образом, всегда непрерывная и тотальная. Это объяснение бытия является ключевым для конструирования некоей практической философии.

4. А. Менегетти называет феноменологию в числе теоретических источников и использует понятие интенциональности, разработанное Э. Гуссерлем, которое описывает способность человека быть направленным на собственное Ин-се, т. е. быть аутентичным самому себе, независимо от многообразия форм собственного проявления. Однако в реализации феноменологической методологии А. Менегетти абсолютно декларативен и непоследователен, и поэтому его теоретизирование воспроизводит логику классической метафизики.

5. В процессе сравнительного анализа онтопсихологической философской теории с учением З. Фрейда, автором установлено, что бессознательное трактуется в противоположном З. Фрейду смысле: оно объемлет и «сознательно-разумную» и «бессознательно-импульсивную» части человека, превращаясь в фундирующее начало того и другого, проявляясь в виде онтической интуиции. В этом смысле преемственность А. Менегетти относительно психоанализа может быть выявлена только с точки зрения использования части понятийного аппарата, а также некоторых психотерапевтических техник, предложенных З. Фрейдом (толкование сновидений).

6. Человеческая природа понимается как сакральная, имеющая с миром одну трансцендентную основу; и особым образом проявленная по отношению ко всем остальным явлениям природы. Проект А. Менегетти предполагает целостное понимание человека, и имеет цель определение места человека в горизонтальной и вертикальной проекции (Х. Плеснер). Однако в силу непоследовательности и синкретичности методологии указанная цель остается недостигнутой.

7. Распространение учения А. Менегетти указывает на антропологический вызов, сформировавшийся в силу существенных

социально-культурных трансформаций, произошедших в середине XX века. Несмотря на обширную философскую рефлексию по поводу проблемы человека в условиях общества потребления, потребность в практической философии философско-антропологического содержания остается актуальной.

Теоретическая и практическая значимость диссертации

Теоретическая значимость диссертации заключается в том, что впервые в контексте философской антропологии критически рассматривается философская теория А. Менегетти, а также выявляются причины ее возникновения и влияния.

Результаты диссертационного исследования можно использовать для разработки курсов по философской антропологии и философии культуры. Материалы диссертации могут быть включены в курсы по философской антропологии для студентов, обучающихся по направлению «Философия, этика и религиоведение» и другим гуманитарным наукам, а также использованы при создании учебно-методических пособий по данной тематике.

Степень достоверности и апробация диссертации

Степень достоверности диссертационного исследования подтверждается тем, что в работе использованы источники, опубликованные в России и за рубежом, в том числе высокоцитируемые источники, опубликованные в авторитетных научных журналах. Некоторые результаты исследования были представлены на научных конференциях: Всероссийская научно-практическая конференция «Обучение в течение всей жизни», 2013 г. (Екатеринбург); III Международный научный симпозиум «Австрия как культурный центр Европы», 2014 г. (Екатеринбург); Международная научно-практическая конференция «Смыслы, ценности, нормы в бытии человека, общества, государства» 2015 г. (Челябинск); VI Международная научная конференция «Мировоззренческие основания культуры современной России», 2015 г. (Магнитогорск); Десятая ежегодная конференция «Философские проблемы биологии и медицины: многообразие биомедицинского опыта и знания», 2016 г. (Москва); Всероссийская научная конференция: «Историческая память:

символические ресурсы и цивилизационные риски», 2016 г. (Саратов); Всероссийская научная конференция студентов-стипендиатов Оксфордского Российского Фонда «Традиции и новации в гуманитарном и социально-экономическом исследовании: проблемы, методы практики», 2017 г. (Екатеринбург); Межрегиональная философская конференция с международным участием «Тринадцатые Таврические чтения “Анахарсис”», 2017 г. (Судак).

Основные положения диссертации отражены в 15 публикациях, из которых 4 статьи – в реферируемых научных журналах, рекомендованных ВАК РФ: в Журнале Сибирского федерального университета, в Известиях Уральского федерального университета, в Ученых записках Крымского федерального университета, в Известиях Саратовского университета, остальные – тезисы в материалах межрегиональных, всероссийских и международных конференций. Все статьи и тезисы написаны самостоятельно.

Структура работы соответствует поставленным задачам. Диссертация состоит из введения, двух глав, каждая из которых содержит в себе два параграфа, заключения и библиографического списка, включающего 186 источников, в том числе 35 на иностранных языках. Общий объем диссертации 159 страниц.

Глава 1. Проблема человека как предмет диалога философии и психологии в середине XX века

1.1 Гуманистическая психология как философская антропология: общность исследовательских установок и дисциплинарная граница

История психологии неразрывно связана с философией. До обособления психологии в качестве самостоятельной научной дисциплины, она существовала главным образом как философская психология. Так, с одним из эволюционных этапов развития психологического знания в контексте развития философии, можно подробно ознакомиться в монографии В. В. Васильева «Философская психология в эпоху Просвещения»²², где, с одной стороны, показывается включенность психологических исследований в философию, но, с другой стороны, раскрываются процессы постепенного обособления психологического знания и обнаруживаются границы научной психологии. Трудность определения дисциплинарной границы между философией и психологией, как показано в данной монографии, связана с исторической взаимосвязанностью двух дисциплин. Несколько примеров из истории обращения психологии и психиатрии к философии показано в монографии О. А. Власовой «Антипсихиатрия: становление и развитие»: Феноменологическая психиатрия в лице К. Ясперса и других ее представителей разрабатывает принципиально новый для психиатрии методологический прием (понимание), благодаря которому можно «увидеть» внутреннюю реальность психического заболевания. Достижение положительного результата на этом пути и необходимость преодоления некоторых недостатков самой феноменологии толкает клиницистов к философии М. Хайдеггера, что ведет к возникновению нового самобытного направления на границе психиатрии и философии – Dasein-анализа. Основным его достижением является совершенно особенный

²² Васильев В. В. Философская психология в эпоху просвещения. М., 2010.

подход к психическому заболеванию – изучение его экзистенциальной подосновы»²³.

Опыт обращения психологов к философии многообразен. Основным мотивом этого обращения зачастую является методологическая ограниченность естественнонаучного подхода к изучению многообразных явлений психической жизни, к изучению многомерности человеческого бытия. Так «...психоанализ и междисциплинарные теории психиатрии в первой половине XX в. приводят к гуманитаризации клинической психиатрии. Проблематика клинических исследований начинает пересекаться с проблематикой гуманитарных наук. Эти явления (сближение клинического и гуманитарного) составляют начальный этап процесса интеграции философского и клинического знания. Следующим шагом на этом пути станет обращение клиники к философии, что приведет к появлению феноменологической психиатрии и Dasein-анализа»²⁴.

Предположительно дисциплинарная граница проходит на уровне предметности. Личностно-индивидуальная перспектива человеческого бытия относится к сфере компетенции психологии, социокультурный уровень человеческого бытия относится к философской антропологии. Классики философской антропологии (Шелер, Плеснер) отталкиваются, главным образом, от феноменологии как методологии прояснения предметности. Однако экзистенциализм и затем экзистенциальная (гуманистическая) психология привносят большие сложности для обозначения дисциплинарной границы.

Структура видения человеком самого себя обуславливает создание философских моделей самопонимания, которые, в свою очередь, структурируются в виде парадигм. Так, теория психоанализа с этой точки зрения представляет собой антропологическую парадигму, которая на определенном этапе открывает возможности для дальнейших философских исследований. Подобным образом можно подходить к исследованию гуманистической и экзистенциальной психологии.

²³ Власова О. А. Антипсихиатрия: становление и развитие. М., 2006. С. 75–76.

²⁴ Там же, с. 51.

Для понимания сути проблемы, которой посвящен данный параграф, важно несколько слов сказать об истории гуманистической психологии. Это направление, к которому также может быть отнесена экзистенциальная психология, начало формироваться в 40-е гг. XX в. Гуманистическое направление представлено целой плеядой выдающихся ученых, чья популярность нередко выходила за пределы академических кругов: Л. Бинсвангер, Г. Олпорт, К. Т. Ясперс, А. Маслоу, К. Роджерс, В. Франкл, Р. Мэй, Д. Бьюдженталь и т. д. Заметим, что американское движение Гуманистической Психологии относит к основателям этого направления широкий круг исследователей в лице К. Роджерса, А. Маслоу, Г. Олпорта, Г. Мюррея, Г. Мерфи, К. Гольдштейна; представителей нео-фрейдистских школ Э. Фромма, К. Хорни, Г. С. Салливана; представителей Гештальт-психологии К. Кофку, М. Вертгеймера и В. Келера. Европейских философов-экзистенциалистов и феноменологов в отношении гуманистической психологии квалифицируют как оказавших «последующие влияния на дальнейшее оформление этого движения»²⁵. Мы здесь будем придерживаться главным образом позиции американских исследователей, относящих к гуманистическому направлению в психологии широкий круг ученых, которые разделяют базовые ценности и философские основания гуманистической психологии.

Родоначальниками Ассоциации гуманистической психологии²⁶ в конце 50-х гг. XX в. были Карл Роджерс, Абрахам Маслоу и Вирджиния Сатир. В 1961 г. был основан *Journal of Humanistic Psychology*, где неоднократно публиковали свои статьи Д. Бьюдженталь, Ш. Бухлер, Ш. Кохен, А. Маслоу, К. Роджерс, Р. Мэй и т.д. Также идеи гуманистической психологии распространяются журналами *Self and Society: An international journal for Humanistic Psychology*, *The Humanistic Psychologist* и т. д.

²⁵ Davidson L. *Philosophical Foundations of Humanistic Psychology* // *Self & Society An International Journal for Humanistic Psychology*. 2000. Vol. 28. P. 7.

²⁶ Официальный сайт организации АНП (Association for Humanistic Psychology). URL: <https://www.ahpweb.org/>

Произошедшее в философии первой половины двадцатого века переосмысление доминирующей в науке редукционистской парадигмы и механистическо-позитивистской мировоззренческой ориентации, открыло возможность возвращения подлинно-человеческого измерения в науку и философию. *Что значит «возвращение подлинно-человеческого измерения»?* В первую очередь это значит признание факта, что инструменты-схемы, применяемые для изучения и описания человека, не тождественны самому объекту исследования.

В 1987 г. в журнале *The Humanistic Psychologist* вышла статья А. Джиорджи под названием «Кризис гуманистической психологии»²⁷. В ней Джиорджи назвал три основных обещания, которые был призван исполнить проект гуманистической психологии. Первое Обещание Человеческого Роста касается развития разнообразных терапевтических техник и стратегий, направленных на развитие индивидуального потенциала личности. Второе обещание Джиорджи назвал Метапсихологическим Обещанием. Оно связано с возможностью создания более адекватной теории личности, служащей в качестве философско-антропологического базиса для более адекватной психологии человека, которая будет служить в качестве концепта человеческой личности, направляющего конкретные исследования. Третье – Обещание Исследования – связано с выработкой новых исследовательских стратегий для изучения уникальности феномена человека, строгих, но более адекватных путей, нежели ранее используемые психологией, а также с развитием специфически человекоориентированного корпуса знаний. Джиорджи признает, что в достаточной степени было выполнено только первое из трех обещаний: было разработано и апробировано действительно большое количество терапевтических техник и стратегий, среди которых упомянуты Гештальт-терапия, столкновения групп, первичный крик (букв. первобытный крик) и т. д.

²⁷ Giorgi A. The crisis of humanistic psychology // *The Humanistic Psychologist*. 1987. Vol. 15, № 1. P. 5–20.

Что касается второго и третьего обещаний гуманистической психологии, то здесь все оказалось значительно сложнее. Безусловно, были определенные успехи в построении философско-антропологических теорий, служащих базой для психологии и психотерапии. Среди них мы бы отметили достижения Бинсвангера, Фромма, Франкла, Мэя, а также до сих пор актуальны революционные постановки вопросов о личности, сформулированные Маслоу и Роджерсом. Эти же имена могут быть связаны с определенными достижениями в отношении разработки методологии исследований, т.е. третьего обещания.

Однако несмотря на локальные успехи, гуманистическая психология так и не стала главным течением в американской психологии, отмечает Джорджи, уступив лидерство когнитивной психологии, зародившейся примерно в то же время, что и гуманистическая ветвь. Рассуждая над причинами такого положения вещей, Джорджи приходит к выводу, что ключевая проблема развития гуманистической психологии – это поиск оптимальной научной формы, с одной стороны отвечающей современным требованиям научности, но при этом способной постигать всю сложность, многообразие, многогранность и многомерность предмета исследования – человека. Джорджи, вспоминая Маслоу, вновь актуализирует вопрос адекватности научной парадигмы предмету исследования – человеку. Естественно, речь идет о человеке, понимаемому с позиций гуманистической психологии и современной философской антропологии.

Здесь Джорджи касается вопросов философии науки и философской антропологии: «кризис гуманистической психологии аналогичен кризису самой психологии – как преодолеть напряженность между требованиями, исходящими от предмета исследования, и требованиями научности»²⁸. Более того, «наше понимание науки значительно более ограничено, нежели наши пути опытного познания феномена человека»²⁹. Другими словами, развитый гуманистическими психологами (и не только ими) арсенал методик

²⁸ Giorgi A. The crisis of humanistic psychology // The Humanistic Psychologist. 1987. Vol. 15, № 1. P. 16.

²⁹ Ibid.

исследования позволил обнаружить и изучать такие аспекты человеческого (самореализация, бытийные ценности, наделение смыслом, пиковые переживания, метамотивация), которые до сих пор с трудом вписываются в сложившуюся научную парадигму.

Общность исследовательских установок философской антропологии и гуманистической психологии начала формироваться на этапе становления гуманистической психологии как самостоятельного направления в психологии. Философские основы гуманистической и экзистенциальной психологии заложены С. Кьеркегором, Ф. Ницше, Ф. Достоевским, М. Хайдеггером, Э. Гуссерлем, Ж.-П. Сартром, А. Камю, К. Ясперсом. Очевидно, что круг этих философов объединен как определенный концептуальный ресурс именно потому, что в их трудах представлена философско-антропологическая проблематика. Иначе говоря, проблема подлинности человеческого существования, вопрошание человека о смысле жизни, проблема «Я и Другой», абсурд бытия, понятие страха, экзистенциального ужаса, понятие границы и т. п. попадают в поле исследовательского интереса гуманистических психологов.

Проблема подлинности человеческого существования, проблема смысла жизни предстают перед человеком и как перед индивидуальной личностью, и как перед обобществленной формой личности (обществом). Эти проблемы решаются различными способами: с помощью религии, философии, искусства. Гуманистические психологи, столкнувшись с необходимостью заниматься такими проблемами, нетипичными для «ортодоксальной» психологии, обнаруживают в религии, философии и искусстве способы их решения, основываясь на которых, начинают активно вырабатывать собственные модели и методики. Продолжительное время в истории человечества «смысложизненные» вопросы решались главным образом в рамках религии. В процессе секуляризации культуры возникает многообразие подходов в решении этих вопросов. Как отметил Ясперс, философия «уже не занятие узких кругов; по крайней мере в качестве вопроса отдельного человека, спрашивающего, как

ему жить, она дело бесчисленно многих»³⁰. Философская антропология претендует на универсальность собственного языка прояснения «смыслжизненных» вопросов, равно как религия и искусство, поэтому не ограничивается лишь методологической ролью. Она нужна современному человеку для прояснения его «ситуации», проблематичности его самого. «Философствование стало основой подлинного бытия человека. Сегодня оно обретает свой характерный образ: человек, ввергнутый из субстанции стабильных условий в аппарат массового существования, пребывающий, утратив свою религию, в неверии, решительнее мыслит о собственном бытии»³¹, – пишет Карл Ясперс в работе «Духовная ситуация времени». В этой работе немецкий мыслитель рассуждает над проблемой самопостижения человека и человечества в определенной исторической ситуации. Он фиксирует резко возросшую потребность в прояснении исторического времени, эпохи, ситуации, когда «...человек оказывается оторванным от своих корней, когда он осознает себя в исторически определенной ситуации человеческого существования. Он как будто не может более удерживать бытие»³². Дело в том, что современная Ясперсу ситуация характеризовалась им как перегруженная идеологическими схемами, скрывающими от человека возможность понимания себя в исторической ситуации, дезориентирующими его и создающими чувство собственной ничтожности.

Несколькими годами ранее выхода работы Ясперса, Макс Шелер в статьях «Человек и история», «Человек в эпоху уравнивания» рефлексировал по поводу специфики современной ситуации и говорит о раздробленности теорий человека, отсутствия единого понимания его сущности, наконец, о проблематичности человека для самого себя: «Ни в одну из эпох взгляды на *сущность* и *происхождение человека* не были столь ненадежными, неопределенными и многообразными, как в нашу эпоху <...> человек стал

³⁰ Ясперс К. Духовная ситуация времени. URL: https://royallib.com/book/yaspers_karl/duhovnaya_situatsiya_vremeni.html (дата обращения: 10.04.2018).

³¹ Там же.

³² Там же.

совершенно «проблематичен»; когда он больше не знает, что он такое, но в то же время *знает, что он этого не знает*³³. Историю становления и развития человеческого самосознания Шелер считает фундаментальным вопросом философской антропологии и задается целью «прояснить *современную* духовную ситуацию в ее отношении к этому большому вопросу»³⁴. В работе «Положение человека в космосе» Шелером предлагается более развернутое изложение сути перечисленных проблем.

Вслед за Шелером и Ясперсом рефлексией над современной ситуацией будут уже в 50-е гг. XX в. заниматься Сартр и Камю, и далее все большее число философов и психологов будут так или иначе заниматься проблемой прояснения «современной духовной ситуации»: Г. Маркузе, Ж. Делез и Ф. Гваттари, Э. Фромм, Ж. Бодрийяр и т.д. Обращение к этой проблеме широкого круга мыслителей, указывает на неоспоримую актуальность проблемы. Человек нуждается в прояснении ситуации текущего времени, поскольку обретает в ней понимание себя самого.

Было бы слишком большим преувеличением утверждать, что гуманистическая психология создала собственную философию, но можно уверенно констатировать, что гуманистическая психология занимается философскими вопросами и проводит собственные исследования в междисциплинарном поле.

Обозначение четкой дисциплинарной границы между современной философской антропологией и гуманистической психологией представляется практически нереализуемой задачей. Проблема психологизма Гуссерль отвел практически весь первый том «Логических исследований», и, казалось, поставил в ней точку. Но впоследствии критики феноменологической философии обвиняли в психологизме самого Гуссерля. Насколько сложно провести четкую границу даже между логикой и психологией, настолько размытой представляется граница между философской антропологией и

³³ Шелер М. Человек и история // Избранные произведения: пер с нем. М., 1994. С. 70.

³⁴ Там же, с. 73.

гуманистической психологией. Вторая, обращаясь к базовым онтологическим и методологическим положениям первой, начинает претендовать на поиск предельно общих законов функционирования не столько психики, сколько человека как такового; исследует человека в горизонтальной и вертикальной проекции (Плеснер); ищет устойчивые связи и закономерности взаимодействия человека с мировой основой (Шелер). Приняв холистический подход, гуманистическая психология уже не может рассматривать психическое полностью изолированно от телесного, социального и т.д. Такая психология вынуждена постоянно взаимодействовать с философией, нередко рискуя быть непринятой консервативно настроенной частью профессионального сообщества психологов.

От темы прояснения духовной ситуации вернемся к теме кризиса гуманистической психологии, который Джорджи связывает с преодолением напряженности между научным методом и особенностью предмета исследования.

От критики статичного схематизма происходит движение к осознанию динамической целостности человека. Наблюдается смещение акцентов от построения жесткой абстрактной схемы к пониманию человеческого бытия «в том виде, в котором оно проявляется, становится»³⁵. Человеческое измерение только тогда может быть признано подлинно-человеческим, когда радикально отталкивается от самого человека. Пожалуй, наиболее методологически значимы шаги, ведущие к этой новой философской парадигме, были сделаны Э. Гуссерлем, создавшим «онтологию жизненного мира» и совершившим «эпистемологическую революцию», развернувшую представление о так называемом «объективном мире» в сторону субъективного мира личности. Именно Гуссерль в «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии» обосновал, что «существует только трансцендентальная

³⁵ Мэй Р. Происхождение экзистенциальной психологии // Экзистенциальная психология. М., 2001. С. 4.

психология, тождественная трансцендентальной философии»³⁶ и что «чистая психология не знает ничего кроме субъективного»³⁷. Измерение «жизненного мира», т. е. субъективное измерение и есть то самое «подлинно-человеческое», к которому привел радикальный метод феноменологической редукции Гуссерля.

Немного позже, от «онтологии жизненного мира» Гуссерля, произойдет эволюция в концепцию «здесь-бытия» или Dasein Хайдеггера, которую используют экзистенциалисты-философы и психологи вплоть до сегодняшнего дня. Психологи экзистенциального направления говорят о «dasein – бытии этого, конкретного человека, сидящего перед терапевтом»³⁸. Совершая «антропологический поворот» в психологической теории и практике, психологи-экзистенциалисты приходят к мнению, что, несмотря на важность эмпирических данных, «понимание бытия другого человека находится на ином уровне, отличном от нашего обладания конкретной информацией о нем»³⁹. В чем состоит его особенность? Отрицательной характеристикой здесь-бытия (Dasein) в понимании психологов-экзистенциалистов (Л. Бинсвангер, Р. Мэй) является признание его несводимости к сумме психических актов, состояний и их форм. Это похоже на свойство эмерджентности систем («системный эффект») в теории систем: человек как система несводим к сумме собственных элементов, будь то химические, психологические или любые другие элементы. Сколькими бы данными о психическом состоянии и психических функциях человека мы не располагали, действие системного эффекта неизбежно приведет к появлению новых свойств «системы человека».

Уместно будет провести параллель и с холистическим подходом к изучению человека, сформулированному Дж. Смэтсом в работе «Холизм и Эволюция»⁴⁰ (1926) и внедренному в психологию Абрахамом Маслоу.

³⁶ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию. С. 419.

³⁷ Там же, с. 421.

³⁸ Мэй Р. Открытие бытия. М., 2004. С. 44.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Smuts J. C. Holism and Evolution. N. Y., 1926.

Холистический (целостный) подход применительно к человеку, предполагает скорее не механистическое, не редуccionистское, а упомянутое выше системное понимание человеческого существа. Холистический подход методологически тяготеет к синтезу знаний. Исходя из такого подхода, Маслоу настаивает на том, что «личность представляет собой интегрированное, организованное целое» и тогда «мотивирована скорее личность в целом, нежели отдельная ее часть»⁴¹.

Маслоу, пожалуй, наиболее популярный представитель гуманистической психологии, уже в 50-е гг. формулируя основополагающие теоретико-методологические принципы построения гуманитарных наук вообще и «новой психологии» в частности, говорил о «психологии Бытия», которая также может быть названа «онтопсихологией», «Трансцендентальной психологией» и даже «психологией целей»⁴². Грядущие перемены в психологии, согласно его видению, должны были произойти в философско-онтологическом, философско-телеологическом и философско-аксиологическом планах. Он уделял много внимания трактовке фундаментальных философских понятий, таких как «бытие», «ценность», «цель» применительно к проектируемой новой гуманистической психологии.

Маслоу серьезно работал над изучением базовых человеческих потребностей, в число которых входит самоактуализация личности: «Человек **должен** быть тем, чем он **может** быть. Люди должны сохранять верность своей природе. Эту потребность мы можем назвать самоактуализацией»⁴³. Можно утверждать, что для онтопсихологического мировоззрения проблема самоактуализации, понимаемой в самом широком смысле как «долженствование человека быть тем, что согласуется с его природой», является центральной. И это проблема философско-антропологического характера, т. к. она неразрывно связана с пониманием того, что является

⁴¹ Маслоу А. Г. Мотивация и личность. СПб., 2006. С. 46.

⁴² Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. М., 2011. С. 143.

⁴³ Маслоу А. Г. Мотивация и личность. С. 68.

природой человека, что отделяет его от остального живого и делает собственно человеком.

Гуманистическая психология в лице, А. Маслоу, выходит за пределы естественнонаучно-ориентированной психологии, формулируя пролегомены к психологии Бытия, которая имеет дело с целями, ценностями, в том числе с высшими ценностями или ценностями Бытия, такими как истина, добро, красота, цельность и т. д.⁴⁴ Маслоу же осознает, что назрела необходимость переосмысления понятия «норма» и «патология» применительно к человеческой природе. Это выводит его исследования в плоскость проблематики философской антропологии.

Виктор Франкл, утверждая проблему поиска и обретения смысла жизни как ключевой темы психической жизни личности, ступает на почву философских проблем. Он также, как Маслоу, высказывается за преодоление редукционистской ограниченности науки при изучении человеческого бытия.

Ролло Мэй, исследователь, придерживающийся экзистенциального направления в психологии, был лично знаком с А. Менегетти и даже признан последним как носитель онтопсихологического мировоззрения.

В работе «Открытие бытия» Р. Мэй настаивает на необходимости анализа «философских положений человека» для того, чтобы приподнять «шоры» одностороннего научного подхода, применяемого в психологии⁴⁵. Он использует экзистенциальную философию как базис для работы с фундаментальной характеристикой существования человека. Эта фундаментальная характеристика заключается в понимании человеческого существования как процесса становления (Dasein-бытия). Оно означает отказ от субъект-объектной схемы, накладываемой на психологию личности.

В этой работе Р. Мэй много внимания уделяет философско-антропологическим основаниям экзистенциальной психологии, сформированным С. Кьеркегором и Ф. Ницше. Отметим, что он особенно

⁴⁴ Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. С. 152–153.

⁴⁵ Мэй Р. Открытие бытия. С. 20.

подчеркивает роль Ницше в «онтологическом использовании психологических терминов», которое позволяет находить новый фундамент для ценностей, и, по сути, в формулировании концепции самоактуализации через концепцию «воли к власти»: «Его концепция «воли к власти» подразумевает полное самоосуществление человека. Для этого человек должен смело использовать свои потенциальные возможности в своем бытии»⁴⁶. В то же время он подвергает философской критике наследие Фрейда: «С точки зрения теории, психоанализ (и другие направления психологии – в той мере, в какой они несут в себе технический разум) вносит научный и философский хаос в нашу теорию человека, и на это обращали внимание Кассирер и Шелер»⁴⁷. Р. Мэй, через переосмысление наследия предшествующих ему психологов и психотерапевтов, в особенности психологов экзистенциального направления, направил свои усилия на поиск универсальной бытийной основы человеческого. Такой поиск неизбежно привел его исследование в предметную область философской антропологии.

Соглашаясь с Марселем, Р. Мэй озабочен утратой онтологического чувства – чувства бытия в современной западной культуре. В целом, философские взгляды Р. Мэя имеют много общего с онтопсихологическим мировоззрением, но нам они представляются как свободные от религиозно-догматических черт, присущих теории Менегетти.

Для американских психологов гуманистического направления характерна активная рефлексия. Эта рефлексия направлена на осмысление философских основ и перспектив развития гуманистической психологии; на философское осмысление антропологического вопросов: о сущности человека, о специфике его существования в отношении животного мира; на осмысление границ предмета исследования; на этические, аксиологические и телеологические вопросы и другие. Отсюда многообразие междисциплинарных исследований, связанных с разработками философских вопросов, тесно соприкасающихся с

⁴⁶ Мэй Р. Открытие бытия. С. 38.

⁴⁷ Там же, с. 42.

психологической тематикой. Другим результатом такой рефлексии становится устойчивое внимание к философскому дискурсу, особенно в части феноменологии и экзистенциальной философии. В 1963 г. в одном из первых выпусков Журнала Гуманистической Психологии, Генри Винтроп из Университета Южной Флориды в обзорной статье на книгу профессора философской антропологии Стефана Штрассера (Университет Неймегена, Нидерланды) «Феноменология и гуманитарные науки: вклад в новый научный идеал», подчеркивал необходимость «быть особенно чувствительными к точкам зрения и веяниям, происходящим из лагерей феноменологии и экзистенциализма»⁴⁸. Это пристальное внимание к двум философским направлениям является перспективой дальнейшего развития «Третьей Силы, ищущей баланса в понимании между требованиями логико-эмпирической традиции, гуманистическими и философскими акцентами и потребностями, признающими важность субъективного и интуитивного в опосредовании человеческого поведения»⁴⁹. Г. Винторп в рецензии ссылается на Нортропа и Шелера как важных представителей философской антропологии, и на Полани, как автора концепции «неявного знания», а также на К. Булдинга как междисциплинарного исследователя и исследователя общей теории систем.

В том же 1963 г. Карл Роджерс в статье «К науке о личности», разделяя представления о положении вещей в американской психологии с А. Маслоу, говорит о трех основных направлениях психологической мысли. Первое направление ассоциируется с терминами бихевиоризм, объективность, эксперимент, безличность, логический-позитивизм и т. д.; второе с направлением ассоциируется с терминами Фрейдизм, Нео-фрейдизм, психоаналитический, психология бессознательного, инстинктивность и т. д.; наконец третье направление ассоциируется с терминами феноменологический, экзистенциальный, самоактуализация, психология здоровья и роста, бытие и становление, наука о внутреннем опыте. Третье направление, таким образом,

⁴⁸ Winthrop H. Book Review Strasser S. «Phenomenology and the Human Sciences: A Contribution to a New Scientific Ideal» // Journal of Humanistic Psychology. 1963. Vol 3. P. 155.

⁴⁹ Ibid.

ассоциируется с философскими понятиями, поскольку в некоторой степени формируется как интерпретация философских теорий посредством психологии.

Заметим, что Джиорджи, следуя уже устоявшейся традиции, настаивает на продолжении реализации феноменологического подхода в психологии, воспринятого от Гуссерля. Выход из кризисной ситуации также возможен только в русле продолжения реализации этого подхода. «Хранить наши знания о человеке, находясь в контексте открытости, даже методично, систематически и критически полученные, значит оставаться верными феномену личности»⁵⁰. Последовательная приверженность антропоцентрической позиции, пожалуй, наиболее устойчивая, черта для всех вариаций гуманистической психологии. Эту аксиологическую и одновременно телеологическую (человек всегда рассматривается как цель, но не средство) основу бесспорно разделяет и онтопсихологическое учение.

Профессор Йельского Университета Л. Дэвидсон находит корни гуманистической психологии в европейском гуманизме. Он говорит об отправной точке гуманизма – антропоцентризме как мировоззрении и трех ключевых чертах современного западного гуманизма, воспринятых психологами гуманистической ветви.

Антропоцентризм – предполагает что, в основе толкования сущности мира, космоса, социума и полиса, должен быть человек. То есть при построении любой теории человек является фундаментальной категорией, позволяющей объяснить все феномены. Человеческое есть отдельная от остального мира онтологическая реальность, которая может быть адекватно понята только исходя из собственной специфики. Возможность познания человека только путем признания уникальности его специфики Дэвидсон формулирует как первое следствие антропоцентризма и называет его эпистемологическим следствием онтологического статуса человека: «Если человек конституирует собственную реальность, несводимую ни к материальному, ни к духовному

⁵⁰ Giorgi A. The crisis of humanistic psychology // The Humanistic Psychologist. 1987. Vol. 15, № 1. P. 18.

бытию, значит знание о человеке должно нести эту специфику и быть нередукционистским»⁵¹.

Дэвидсон подчеркивает, что любое понимание человека, будь то религиозная вера или научное исследование, рассматривается в качестве практик, производимых человеческим разумом и посредством человеческого опыта. Он высоко оценивает достижения Э. Гуссерля в очерчивании границ человеческого опыта для психологии. Благодаря гуссерлевской концепции «региональной онтологии» идентифицированы аспекты опыта, специфичного для человеческой реальности. Исходя из такой концептуальной базы, четко обозначившей исследуемую область, может плодотворно развиваться эмпирическая составляющая психологии.

Такой онтологический антропоцентризм, обуславливающий собой антропоцентрическую гносеологию, является, пожалуй, наиболее радикальной рациональной формой антропоцентризма на сегодняшний день.

Второе следствие главного положения гуманизма носит аксиологический характер – это провозглашение наивысшей ценности индивидуальности и уважение свободы и достоинства личности. Свобода и достоинство выступают далее основаниями для всех остальных свобод и прав. Подчеркивается, что именно через личность происходят наиболее существенные способности, выделяющие человека из мира природы: способность осознанной коммуникации, способность к рациональному мышлению и творчеству. В этом заключаются истинные ценности, относящиеся к индивиду, и они же являются базисом для построения политического и экономического уклада.

Третье следствие гуманизма и одновременно его характеристика – признание многообразия форм и проявлений человеческого духа. Оно противостоит слишком абстрактным теоретическим схемам на стороне конкретного человеческого опыта и «образа мыслей». Другими словами, допускается многообразие путей движения к истине. Нам представляется, что

⁵¹ Davidson L. Philosophical Foundations of Humanistic Psychology // Self & Society An International Journal for Humanistic Psychology. 2000. Vol. 28. P. 8.

это связано с открытием рациональности и идейной глубины восточной философии в XX в., которая показала возможность альтернативного взгляда на решение ряда проблем европейской философской мысли.

В относительно недавней статье «Гуманистическая психология как поиск идентичности человека»⁵² (2011) Седзи Мурамото, не просто настаивает на тесной связи гуманистической психологии с философской антропологией, но утверждает, что «основные постулаты гуманистической психологии есть ни что иное, как антропология»⁵³. Сразу уточняется, что имеется ввиду не культурная антропология, относимая к социальным наукам, а именно философская дисциплина, изучающая человеческую природу, представленная такими современными мыслителями как Шелер, Бинсвангер и Плеснер. Далее, антропология и гуманизм (имеется ввиду гуманистическая психология) признаются неразделимыми составляющими одного целого, как теория и практика.

Сегодняшнее положение вещей, по мнению С. Мурамото, заставляет нас, помимо разработки традиционных проблем поиска отличий человека от прочих видов сущего, задаваться вопросом об отличии человека от компьютера, т.к. наблюдается тенденция (например, в когнитивной психологии), понимать первое через понимание второго. Однако простое сопоставление и перечисление отличий здесь не поможет – необходимо прибегать «к более фундаментальному антрополого-онтологическому вопросу о том, что значит предельно человеческое.

Следует отметить, что разнообразие течений внутри гуманистической психологии столь велико, что авторитетные представители данного направления, в частности, а также их коллеги из Американской Психологической Ассоциации, вынуждены производить ревизию и классификацию разрастающегося идейного плюрализма.

⁵² Muramoto S. Humanistic Psychology as the Quest for the Identity of Human Being // Journal of Humanistic Psychology. 2011. Vol. 4. P. 419.

⁵³ Ibid, p. 421.

Профессор гуманистической и трансперсональной психологии Департамента Психологии Университета Западной Джорджии Д. Хелминиак в статье «“Теистическая психология и психотерапия”: теологическая и научная критика» (2010), констатирует возрастающее количество случаев включения Бога или его условных аналогов, например Брахмана, в психологическую теорию и практику. Хелминиак приводит много примеров в подтверждение первого тезиса и среди них даже под эгидой Американской Психологической Ассоциации (крупнейшее в США объединение профессиональных психологов) выходят работы, относимые к т. н. «теистической психотерапии». Важно, что в рамках этого тренда понятие Бога вносится в теорию как существенный объяснительный элемент, что неизбежно приводит к «метафизическим спекуляциям в предположительно эмпирическую науку»⁵⁴. Более того, обращаясь к самому авторитетному теологу Фоме Аквинскому (по крайней мере самому авторитетному для католических христиан), утверждавшему в Первой части «Суммы Теологии», что мы можем только знать, что *Бог есть* (существует), но не можем знать *что Он есть* (не можем его познать), мы совершаем теологическую ошибку, пытаясь вовлечь Бога в научную теорию в качестве объяснительного фактора.

Хелминиак воспроизводит программу «теистической психотерапии», разбирает ее проблемные аспекты, ее концептуальное ядро «научный теизм» — его основные положения, историко-философскую подоплеку и эпистемологию. «научного теизма». На конкретном примере работы «Духовная стратегия для консультирования и психотерапии» авторства Ричардса и Бергина (2005), Хелминиак замечает, что критикуемый им подход ведет синкретическому эффекту в результате стирания границ между психологией, философией и теологией и превращения их в единую дисциплину.

Общий вывод Хелминиака о так называемой «теистической психологии» сводится к признанию несостоятельности этого направления как с точки зрения

⁵⁴ Helminiak D. A. “Theistic psychology and psychotherapy”: a theological and scientific critique // Zygon. 2010. Vol. 45, № 1. P. 49.

философско-теологической позиции, так и с позиции научной психологии. Как уже было указано ранее, внесение теолого-метафизических категорий в объяснительную модель создает больше проблем, чем разрешает, а «введение Бога в психологию духовности»⁵⁵ неизбежно ведет к краху проекта «теистической психологии».

Тенденция использовать Бога и любые иные метафизические категории в построении теоретической схемы обусловлена необходимостью и одновременно невероятной сложностью в объяснении духовной стороны человеческого бытия, связанного с такими вещами как красота, любовь, справедливость, смысл жизни, самореализация, аутентичность личности, — универсальные ценности, метапотребности как их называл Маслоу. Ведь исторически именно гуманистическая психология радикально обратилась к духовной стороне человеческой жизни, обозначив полем своих интересов те явления, которые крайне сложно поддаются изучению и систематизации методами других направлений в психологии. Именно обращение к бытийным ценностям и метапотребностям позволило гуманистической психологии обособиться и назваться Третьей Силой психологии.

Важно отметить, что в качестве достойных альтернатив «теистической психологии», сумевших «воздержаться от вовлечения метафизического содержания в свои трактовки человеческой духовности»⁵⁶, Хелминиак называет работы Роберто Ассаджиоли, Виктора Франкла и его Школу Логотерапии, а также междисциплинарный подход Кена Уилбера и свой собственный. С некоторыми оговорками достойными альтернативами называются труды Роберта Эммоса, Ральфа Пидмонта и феноменологический анализ «интенциональности сознания человеческого духа»⁵⁷ Бернарда Лоренгана.

Составив представление о философско-антропологической специфике исследовательских установок, которая может быть обнаружена в концепциях

⁵⁵ Helminiak D. A. "Theistic psychology and psychotherapy": a theological and scientific critique // *Zygon*. 2010. Vol. 45, № 1. P. 69.

⁵⁶ Ibid, p. 52.

⁵⁷ Ibid, p. 53, 70.

психологов экзистенциально-гуманистического направления, обратимся теперь непосредственно к онтопсихологической концепции, которую следует рассмотреть в свете ее философско-антропологического содержания.

Если мы попытаемся типологизировать онтопсихологическое учение, то совершенно справедливо будет отнести его к экзистенциальному направлению в психологии, которое, в свою очередь, существует в рамках более широкого направления, называемому гуманистической психологией. Принимая во внимание синкретический характер онтопсихологической теории, мы соглашаемся с позицией отечественных исследователей, классифицирующих идеи Менегетти как принадлежащие данному течению.

Для нас основополагающим моментом при рассмотрении онтопсихологической теории является попытка Антонио Менегетти создать целостную теорию человека. Формально онтопсихологическую теорию можно представить в виде трех составляющих: философской концепции, из которой выводится философская антропология, гносеология, этика и эстетика; психологической теории; практической части, служащей руководством для реализации первых двух составляющих.

Исходя из перечисленных составляющих учения А. Менегетти и его названия, объединяющего два греческих слова «онтос» – бытие и «психе» – душа, мы уже на подступах к изучению наследия итальянского мыслителя понимаем, что перед нами открывается теория, в которой тесно взаимосвязаны как минимум две составляющие, два проблемных поля.

Ориентацию на холистический подход, разделяемую Менегетти с психологами гуманистического направления, можно считать ключевой методологической установкой, определяющей возможность построения целостного представления о личности. Отталкиваясь от холистического подхода, Менегетти вполне органично принимает концепцию Dasein психологов экзистенциального направления.

Вслед за Людвигом Бинсвангером и Ролло Мэй, термин «здесь-бытие» или Dasein использует Менегетти для построения философской основы

онтопсихологической концепции. «Здесь-бытие – это первая данность, из которой исходит любая другая очевидность, единственная имманентность, в силу которой постигается возможность любой трансцендентности. Когда человек не понимается как здесь-бытие, это означает, что любые возвышенные или абстрактные рассуждения суть не что иное, как бегство от имманентности единственного критерия»⁵⁸. Таким образом, понятие «здесь-бытие» выступает у Менегетти, впрочем, как и других экзистенциальных психологов, как методологическая установка, позволяющая достигать практических психотерапевтических задач, исходя из личности человека, обратившегося за помощью к психотерапевту. Это очень важный момент.

Теоретическая позиция, признающая точкой опоры конкретного человека, точнее его «здесь-бытие», имеет большие шансы преодолеть инерцию редукционистских стереотипов в практической психологии и психотерапии. Затем открываются возможности для выработки более эффективных методов лечения пациентов, особенно по сравнению с методами психиатрии, теоретическая база которой основана на методологии естественных наук. С перспективой дальнейшего применения феноменологии для развития гуманистической психологии соглашается и американский исследователь Л. Дэвидсон.

С философской точки зрения, принятие такой теоретической установки Менегетти свидетельствует о возможности говорить об онтопсихологии как учении, которое оперирует современными философско-методологическими категориями и использует достижения передовых мыслителей двадцатого века для достижения собственных задач.

Излагая философские основы онтопсихологической теории в работе «Онтопсихологическая философия», Менегетти больше других представителей гуманистической и экзистенциальной психологии выделяет Абрахама Маслоу и Ролло Мэя. Представляется, что именно они среди прочих современников

⁵⁸ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. М., 2007.

Менегетти оказали наибольшее влияние на его теорию, особенно в части построения связующих звеньев между философией и психологией.

Вероятно, что Менегетти хорошо осознавал всю сложность дилеммы, на которую в 1987 г. указал Джорджи, и сделал свой выбор: построил радикально гуманистическую, антропоцентричную теорию. Между требованиями научности и требованиями, исходящими от предмета исследования, стоящими перед любым, сколь-нибудь гуманистически ориентированным психологом, он выбрал человека. Однако став на путь метафизического толкования предмета исследования, Менегетти отошел от общенаучного тренда, ориентированного на строгую верифицируемость научных высказываний.

Восприятие таких черт гуманизма, разделяемых психологами-гуманистами, в онтопсихологической теории носит противоречивый характер. Менегетти действительно придерживается антропоцентрической позиции и предлагает адекватные познавательные модели и инструменты, согласующиеся с этой позицией. Признание личности как высшей ценности и конечной цели познания также присуще онтопсихологическому мировоззрению. Более, того Менегетти, пожалуй, привлекает действительно большое внимание к изучению тех человеческих способностей и потенций, которые наиболее сложно поддаются систематизации в рамках «как позитивистской или бихевиористской теории, так и в рамках классической психоаналитической теории, например творчество, любовь, самость, рост»⁵⁹. В вопросах понимания и изучения этих способностей онтопсихологическое мировоззрение демонстрирует как широту теоретических взглядов, так и вырабатывает разнообразные практические методики работы с ними (онтопсихологические психотерапевтические техники уже перечислялись ранее). Что касается третьего тезиса о признании многообразия форм человеческого опыта и путей достижения истины, то тут обнаруживается существенный разлад с общегуманистическим трендом, но об этом речь пойдет немного позже.

⁵⁹ Цит. по: Davidson L. Philosophical Foundations of Humanistic Psychology // Self & Society An International Journal for Humanistic Psychology. 2000. Vol. 28. P. 11.

Противоречивость онтопсихологического восприятия гуманизма заключается в онтологических основаниях этого мировоззрения. Как было показано, эти основания представляют собой метафизическую конструкцию классического типа. В то же время гуманистическая психология, восстав против натуралистического редукционизма психологии (в первую очередь бихевиористской психологии), находит новые онтологические основания в феноменологии Гуссерля и онтологии Хайдеггера. Минуя опасность возвращения к классической метафизике прошлых периодов, они надстраивают эмпирию, без которой немислима современная наука, используя феноменологический фундамент.

Отсюда исходят все те далеко идущие последствия, которые будут разводить онтопсихологическую теорию с так называемым мейнстримом гуманистического движения в психологии. Ведь практически любой вопрос, будь то онтологический или гносеологический, будет в конечном итоге неизбежно приводить онтопсихолога к единственно возможному решению – метафизическому.

Возьмем в качестве примера проблему свободы личности. Человеческая свобода, свобода индивидуальной личности у Менегетти заключена в коридоре соответствия между конкретной жизнью личности и ее метафизическим проектом. Что реально волен выбирать человек, так это большую причастность проекту, т. е. бытию, истине и благодати, либо меньшую причастность проекту, т. е. угасание, ригидность, болезнь и страдания. С одной стороны, реализация проекта совпадает с самореализацией (Маслоу) и полноценным функционированием личности (Роджерс), что сближает Менегетти с другими психологами-гуманистами. Однако замысел проекта принадлежит не человеку, а некому абстрактному Бытию, заменившему здесь христианского Бога-творца. Человеку дана свобода реализовать уже предначертанное, предзаданное высшей по отношению к нему реальностью. В этой реализации человек постигает блаженство и свободу наивысшего порядка, превосходящего его собственную природу. Это уже гораздо больше похоже на современный

христианский гуманизм, формулируемый неотомистами, нежели на гуманизм ученых-психологов.

Более того, здесь уже обозначена верхняя граница развития человечности, которая, конечно, открывает ему путь в бесконечность божественного бытия, но в то же время закрывает вопрос о верифицируемости и фальсифицируемости (К. Поппер) всей онтопсихологической теории. Это обстоятельство несколько не смущает самого Менегетти, утверждающего, что он открыл окончательные ответы на вопросы философской антропологии: «Онтопсихология представляет собой фундаментальное исследование человека в его мирском событии, подразумевающее рассмотрение общей и универсальной перспективы, в которой человек постигается как метафизическое осуществление или самопредъявление бытия. Таким образом, ее значение всегда выходит за рамки любого историзма, поскольку является пророческим ожиданием «Я» как онтического сознания»⁶⁰. Утверждая преодоление историзма онтопсихологической концепцией, Менегетти вполне ясно и прямо претендует на вневременной статус, а значит универсальность, законченность и истинность своей философско-антропологической концепции (как любая классическая метафизическая теория).

Продолжая развивать мысль о существовании метафизического проекта, мы можем поставить под сомнение не только следствия, но и само основание гуманизма, как его видят психологи гуманистического направления. Если антропоцентризм предполагает особый онтологический статус человеческой реальности, то «метафизическая изначальность» обуславливает ее чем-то сверхъестественным. Это не снимает полностью с человека особого онтологического статуса, но в то же время помещает его в иерархию, характерную скорее для религиозного, нежели научного мировоззрения в современном его понимании.

Наконец, теория познания онтопсихологической концепции, осознавая невозможность рационализации собственных метафизических амбиций,

⁶⁰ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 86.

закономерно упирается в мистицизм: «Онтическая интуиция – это чистое экстрасенсорное восприятие, создающее ноуменальный контакт со всем отличающимся»⁶¹ Онтическая интуиция является третьей ступенью познания, после чувственного и рассудочного познания. «На этой ступени различающееся предстает единым, время – вечным, пространство – тотальным, а различие является имманентностью уникального. На этом уровне всякая мысль и слово уже преодолены, и единственная феноменология сознания, которая еще сохраняется выражается так: “Я есть”»⁶².

Что касается третьего тезиса Дэвидсона о признании многообразия форм человеческого опыта и траекторий движения к истине, этакий эпистемологический мультикультурализм, то тут Менегетти имеет скорее противоположную точку зрения. Он признает только один путь достижения истины – онтопсихологический, то есть свой собственный. Признавая заслуги Роджерса, Маслоу, Мэя и других психологов в «углублении онтологической перспективы», он утверждает, что им все же не удастся достигнуть «понимания онтической радикальности человеческого существования»⁶³, которого достигла онтопсихология.

«Психотерапия может быть только онтопсихологической, то есть должна соотносить любую психическую феноменологию с логикой бытия, индивидуализированного бытия в истинной сути личности. В этой майевтике содержится и оказывается превзойденным любой путь очищения и «духовной» практики, проживаемый в монашестве для достижения просветления. Точно также оказываются превзойденными и религиозная и социальная педагогика и принуждение»⁶⁴.

Метафизическое основание онтопсихологической концепции делает ее самозамкнутой системой знания. Онтопсихологическая теория способна дать ответ на любой вопрос, но только с помощью апеллирования к рационально

⁶¹ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 235.

⁶² Там же, с. 235–236.

⁶³ Там же, с. 17.

⁶⁴ Там же, с. 52–53.

непознаваемому, трансцендентному пределу, абсолютной реальности. Такая трансцендентная реальность выступает логико-смысловым аналогом Бога, Брахмана, Абсолюта, Логоса и других религиозно-мистических концептов, обозначающих сакральную реальность или сакрально-метафизическую основу существующего.

Несмотря на общую близость идеям современного гуманизма вообще и гуманистической психологии в частности, возможно именно эта парадигмальная составляющая онтопсихологии и есть та причина, по которой ее не восприняло ученое сообщество психологов в мировом масштабе.

Если бы мы попробовали применить критику Хелминиака к онтопсихологической теории, то вновь пришли бы к проблеме размывания границ между психологией, философией и теологией. Вероятно, это в той или иной степени осознавал и А. Менегетти. Находим в «Онтопсихологической философии»: «Я бы не хотел, чтобы мои рассуждения рассматривались как синкретическое сведение психологической проблемы человека к теологическому решению за счет обращения к метафизическим абстракциям и аксиологической морали»⁶⁵ и далее «Я бы не хотел, чтобы вышесказанное давало повод рассматривать онтопсихологию как завуалированную теологию, преуменьшающую значение эмпирической реальности. Дух и метафизическое имеют ключевую функцию, поскольку гарантируют мышление и понимание эмпирического»⁶⁶. Однако кроме пожеланий не рассматривать, а значит и не критиковать онтопсихологию в таком ключе, мы более не обнаруживаем у Менегетти аргументов в защиту его собственной позиции. Наоборот, обнаруживается множество оснований для утверждения синкретического характера онтопсихологической концепции. Эти основания будут найдены при разборе философских истоков онтопсихологии.

Если мы сопоставим концепцию полноценно функционирующего человека Карла Роджерса и концепцию аутентичной личности, достигшей

⁶⁵ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 38.

⁶⁶ Там же, с. 46.

онтического сознания, то можно обнаружить, казалось бы, идентичные высказывания. Роджерс, говоря о процессе полного функционирования человека: «У него больше возможностей для того, чтобы позволить целостному организму свободно функционировать во всей сложности выбора из множества возможностей и останавливаться на том поведении, которое в данный момент времени является наиболее подходящим»⁶⁷. У Менегетти: «Всякий раз, когда человек находится в той или иной экзистенциальной ситуации, единственное решение определяется онтическим сознанием, то есть истиной собственного бытия»⁶⁸ и «Из постоянной амбивалентности добра и зла в любой вещи я постигаю единственное метафизическое отношение, исполненное чистой благодати и эффективности»⁶⁹. Первый взгляд (Роджерса) демонстрирует нам язык психолога, обобщающего результаты наблюдений и осторожно формулирующий вероятностное заключение. Это заключение фальсифицируемо. Второй взгляд (Менегетти) демонстрирует классический стиль философствования, сочетающий в себе черты религиозного мышления и классической метафизики. Такие суждения, разумеется, не могут быть верифицируемы и фальсифицируемы.

Другой пример касается базовой гипотезы гуманистической психологии. У Роджерса: «постепенно мой опыт заставил меня сделать вывод о том, что человек обладает внутренним потенциалом и тенденцией (латентной или очевидной) к движению к зрелости. В подходящем психологическом климате эта тенденция реализуется и превращается из потенциальной в актуальную»⁷⁰. У Маслоу: «Все данные, которыми мы располагаем (главным образом клинические, но также и некоторые другие), говорят о том, что практически в каждом человеке и, безусловно, почти в каждом новорожденном младенце резонно предположить наличие активного стремления к здоровью, импульса к

⁶⁷ Роджерс К. Становление личности: взгляд на психотерапию. М., 2017. С. 137.

⁶⁸ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 62.

⁶⁹ Менегетти А. Проект «Человек». С. 296.

⁷⁰ Роджерс К. Становление личности: взгляд на психотерапию. С. 34.

росту, к актуализации человеческих потенций»⁷¹ и, когда речь идет о потребностях в истине, красоте, справедливости и самоактуализации, «метапотребности представляются мне инстинктоидными, то есть имеющими существенную наследственную, видовую детерминацию»⁷². У Менегетти находим: «Бесспорный и неотчуждаемый метафизический факт состоит в следующем: *человек не может уклониться от собственной онтической сути, которая выражается в росте и развитии*»⁷³.

Исходя из описанной выше позиции Хелминиака, мы можем сделать вывод о том, что учение А. Менегетти имеет черты, сближающие его с направлением «теистической психологии». Однако акцент на самоактуализации и аутентичности, а также ответственности индивида за реализацию собственного жизненного проекта, напротив, – отдаляют онтопсихологическую теорию от религиозно-ориентированных учений и приближают к экзистенциально-ориентированной философии.

В завершении параграфа отметим, что и психологи, и клиницисты от психологии, ищут новые пути для развития собственных дисциплин через обращение к философии. Этот процесс приводит к бурному развитию междисциплинарных исследований, особенно во второй половине XX в. Одним из следствий развития междисциплинарных исследований становится формирование междисциплинарных теоретических конструкций, характеризующихся позицией синкретизма по отношению к предшествующим теориям. К такой конструкции О. А. Власова относит антипсихиатрию. По ее мнению, «именно синкретическая направленность антипсихиатрии обеспечивает ее самобытность, а также возможность тесного взаимодействия философского и клинического подходов»⁷⁴. Мы придерживаемся схожего мнения по отношению к онтопсихологии, которая представляется нам

⁷¹ Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. С. 36.

⁷² Там же, с. 365.

⁷³ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 85.

⁷⁴ Власова О. А. Антипсихиатрия: становление и развитие. М., 2006. С. 91.

проявлением взаимодействия многообразных философских и психологических представлений.

1.2 Культурно-исторические условия формирования философских воззрений А. Менегетти

Кризисное состояние цивилизации диагностировали крупнейшие ученые и мыслители XIX – первой половины XX в. Освальд Шпенглер в «Закате Европы» (1918) зафиксировал «затухание» европейской цивилизации, выраженное в первую очередь в упадке культуры, которой противостоят технизация и новые ценности, связанные с установкой на увеличение власти и материальных благ, а не на культурное обогащение и духовные искания человека. Эдмунд Гуссерль, влияние которого на Менегетти весьма значительно и о нем будет говориться далее, в «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии» обратившись к проблемам оснований научного знания, не менее очевидно выразил общекультурное значение казалось бы частной проблемы научного сообщества: «Исключительность, с которой во второй половине XIX в. все мировоззрение современного человека стало определяться позитивными науками и дало себя ослепить достигнутым благодаря им «prosperity», знаменовала равнодушное отстранение от тех вопросов, которые имеют решающую важность для подлинного человечества. Науки всего лишь о фактах формируют людей, заботящихся лишь о фактах»⁷⁵. Послевоенные 50-60-е годы стали поворотными в отношении изменения общественного мнения, особенно среди молодежи, о роли науки для нужд человечества. Отмечается бессилие науки в решении повседневных жизненных запросов людей. Эта наука в принципе не занимается вопросами, которые являются животрепещущими для современного человека, живущего в столь нестабильное время, а именно вопросами о смысле или бессмысленности

⁷⁵ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию. С. 22.

человеческого бытия. «Научная, объективная истина есть исключительно установление того, чем фактически является мир, как физический, так и духовный. Но может ли мир и человеческое вот-бытие в нем обладать по истине каким-либо смыслом, если науки признают истинным только то, что может быть таким способом объективно установлено, если история может научить только одному – тому, что все формы духовного мира, все когда-либо составлявшие опору человека жизненные связи, идеалы и нормы возникают и вновь исчезают, подобно набегаящим волнам, что так было всегда и будет впредь, что разум вновь и вновь будет оборачиваться бессмыслицей, а благодеяние – мукой? Можем ли мы смириться с этим, можем ли мы жить в этом мире, где историческое свершение представляет собой не что иное, как непрерывное чередование напрасных порывов и горьких разочарований?»⁷⁶.

В процессе осознания социокультурных потрясений невиданных ранее масштабов, происходит также пересмотр существующих философских, социологических и психологических теорий того времени. В качестве примера возьмем психоаналитическую теорию Фрейда, еще одного мыслителя, оказавшего прямое влияние на становление онтопсихологический метод и философию. Известно, что психоанализ Фрейда имел законченный характер к 1914 г., Первая Мировая Война сподвигла его пересмотреть свою теорию. Ключевым нововведением этого пересмотра стала гипотеза о существовании инстинкта, лежащего «По ту сторону принципа удовольствия» (работа «По ту сторону принципа удовольствия», 1920 г.) – инстинкта смерти и разрушения. Эта гипотеза существенно расширила базовые представления о человеческой мотивации, в основе которой ранний Фрейд допускал только либидо или сексуальную энергию, во всем многообразии ее проявлений.

После взлетов и падений фашистских режимов в нескольких передовых странах Европы, спровоцировавших Вторую Мировую войну, мир переживает, пожалуй, первую в истории геополитическую трансформацию, итогом которой

⁷⁶ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию. С. 22.

становится так называемая «биполярная система». «Биполярный мир» характеризуется менее интенсивной, чем в военное время, но зато перманентной социально-политической, культурной и экономической напряженностью. По большому счету мир продолжает находиться в состоянии войны, но перешедшей в новую стадию, получившую в истории название «холодной войны».

Уже нет необходимости доказывать «кризисность» состояния не только отдельной европейской цивилизации, но современного человечества вообще. Даже победа над фашизмом не дала ощутимых результатов для решения духовного аспекта общечеловеческой ситуации, скорее только показала до каких чудовищных последствий может довести непонимание того, что ситуация нуждается именно в духовном разрешении.

От констатации «кризисности» культуры, от поиска причин, породивших этот кризис, через потрясения двух мировых войн, европейская интеллигенция, вслед за великими мыслителями, переходит к активному пониманию духовного плана общечеловеческой ситуации, к «философии протеста».

Вплоть до 70-х гг. XX в., система лечения психических больных в Италии регулировалась законом 1904 г., в основе которого лежало представление о психических больных как опасных для общества субъектах, подлежащих полной изоляции. Помимо признания необходимости изоляции больных, закон предполагал специфическое для «органистической психиатрии» (Гризингер и Крепелин), опирающейся на господствующее последнее столетие механистическое естественнонаучное мировоззрение, понимание природы психических заболеваний. Признавалась прямая связь психопатологии с поражением мозга, однако отсутствовало понимание причин поражения мозга, – патология потому часто классифицировалась как имеющая неизвестную природу.

Соответственно таким предпосылкам вырабатывалась и практика лечения, исходившая скорее из степени потенциальной опасности пациента для общества, нежели из знания о самой болезни: изоляция, обезвреживание и

подавление больного вплоть до полного обездвиживания; «электросудорожная терапия», считавшаяся с момента изобретения в 1938 г. электрошока, единственной признанной эффективной терапией по лечению (блокированию развития) шизофрении. Электрошок использовался для лечения психических заболеваний по всему миру вплоть до появления в 60-х гг. более «гуманной» альтернативы – психофармакологии. Однако задача, которую решала психофармакология более мягким для пациента способом, не изменилась: подавление психической активности с целью обезвреживания «опасного больного» по-прежнему является единственным выходом из ситуации.

Таким образом, закон от 1904 г., а также вся регулируемая им система медучреждений Италии, закрывали возможности легитимной деятельности для практикующих ученых-медиков, предлагавших методы терапии, основанные на альтернативных концепциях природы психопатологии, в первую очередь психоанализа Фрейда, появившегося в начале века.

К 70-м гг. XX в. уже «ортодоксальный» фрейдовский психоанализ устарел, но стал плодородной почвой для появления целой плеяды всевозможных психотерапевтических практик, демонстрирующих различные успехи в лечении психопатологий: раскрывающий психоанализ, поддерживающая психотерапия, когнитивная психотерапия, разговорная психотерапия, гештальт-терапия, позитивная психотерапия и многие другие.

На фоне явного бессилия в лечении больных европейской медициной, и одновременном игнорировании ей современных эффективных альтернатив, в ученых кругах зарождается движение, получившее название «антипсихиатрия». Основная идея и цель итальянской ветви этого движения — возвращение психически больного в общество (Франко Базалья) через отказ от представления о психически больном как социально опасном и требующем изоляции индивиде в пользу отношения к нему как личности, нуждающейся в лечении и последующем возвращении в социум⁷⁷. Серьезный общественный

⁷⁷ Бернабей П., Дзопполато А. Антонио Менегетти. Путь успеха. С. 9. URL: <http://meneghetti.ru/antonio-meneghetti/dossier/>

резонанс вызвала тема условий содержания больных в лечебницах, всерьез расходящихся с утвердившимися в Европе во второй половине XX в. представлениями о гуманизме.

Другой важный социокультурный процесс, протекающий в 60-е и 70-е гг. в Европе и в Италии, тесно связанный с проблемой психических заболеваний, — это полемика вокруг института семьи. Известно, что традиционные представления об институте семьи начинают пересматриваться с критических позиций по мере развития капиталистического общества, а психоанализ Фрейда дал повод для подрыва веками устоявшихся взглядов на семью, вскрыв коренящиеся в глубинах психики противоречия, возникающие между родителями и детьми (Эдипов комплекс и комплекс Электры).

Спустя около полувека после открытий Фрейда, проблема института традиционной семьи обращает на себя внимание многих ученых, философов, психологов и культурологов с точки зрения отрицательного влияния семьи на человека, сдерживания и подавления личностного развития. Весьма красноречивы сами названия некоторых книг, посвященных этой проблеме: «Семья, которая убивает» Мортон Шатмана (1973), «Авторитет и семья — историческое введение в проблему» Герберта Маркузе (1969), «Гибель семьи. Семья в капиталистическом обществе» Дэвида Купера (1971), «Нормальность и безумие в семье» Р. Д. Лэйнга и А. Эмерсона (1964). Развитие психоаналитической теории также сопровождается углублением и расширением проблемного поля отношений индивида и социальных институтов, из всего многообразия которых, семья чаще всего оказывает решающее влияние на генезис личности. Здесь стоит упомянуть работы «Анти-Эдип» Ж. Делеза и Ф. Гваттари (1972), «Могила для Эдипа» Ф. Гваттари (1994), многочисленные работы Э. Фромма.

Главная мысль многочисленных работ, посвященных этой теме, может быть сведена к следующему: «некоторые индивиды, будучи слабыми звеньями системы, становятся “социальным громоотводом”. Именно они принимают на себя груз всех тех противоречий, которые социальная и семейная структура не

в состоянии разрешить и в то же время старается вытеснить, не желая заниматься их разрешением»⁷⁸. В свою очередь движение антипсихиатрии обращает внимание на официальную, т. е. легитимную психиатрию того времени, которая «становится неотъемлемой частью данного механизма, однако не решает проблему, а лишь подтверждает патологическое состояние таких «индивидов-громоотводов»⁷⁹.

В это же время проблема семьи выходит за рамки ученых дискуссий и становится предметом дискуссий общества, а результатами этих дискуссий можно считать социальные сдвиги, выразившиеся и закрепившиеся в новых законах, касающихся гражданского и семейного права. Так, в 1970 г. в Италии узаконены разводы, в 1975 г. устраняется различие между детьми, рожденными в браке и детьми, рожденными вне официального брака; наконец, в 1978 г. принят закон, разрешающий прерывание беременности. Проблеме семьи, особенно в части взаимоотношения личности и семьи, в онтопсихологии уделено много внимания. В самых общих чертах можно говорить об акценте на преодолении традиционных ценностей и стереотипов в отношениях между личностью и семьей.

В 50-60-е гг. XX столетия, незадолго до того времени, когда начала формироваться онтопсихологическая теория, возникло явление, получившее название контркультура. Студенческие волнения во Франции в мае 1968 года стали историческим маркером, с помощью которого фиксируется этап, когда идейный базис протеста материализовался в форме «студенческой революции».

Одним из ключевых авторов этого «идейного базиса» был известный представитель Франкфуртской школы Герберт Маркузе. Его работы «Эрос и Цивилизация», вышедшая в 1956 г. и «Одномерный человек», вышедшая в 1964 г. оказала непосредственное влияние на формирование протестных настроений студентов и интеллигенции того времени.

⁷⁸ Бернабей П., Дзопполато А. Антонио Менегетти. Путь успеха. С. 9. URL: <http://meneghetti.ru/antonio-meneghetti/dossier/>

⁷⁹ Там же.

В центре внимания Маркузе лежат проблемы состояния современной цивилизации и ее репрессивный характер (работа «Эрос и Цивилизация»), и проблема человека, его состояния в современном индустриальном обществе (работа «Одномерный человек»).

Постулируя репрессивный характер современной западной цивилизации, Маркузе развивает проблематику человеческого существования в сложившейся общественной системе и вполне в духе теории Маркса занимается поиском путей разрешения стоящих перед человеком проблем. Итак, что это за проблемы, стоящие перед послевоенным человечеством и каковы возможные пути их разрешения с точки зрения Маркузе?

Во-первых, тотальное подчинение человеческой воли и подавление его свободы отстраняться от некоторых достижений развитого индустриального общества или хотя бы пересматривать их значимую роль в собственной жизни, приводит к фундаментальной проблеме невозможности свободного удовлетворения потребности в отказе от существующего порядка вещей.

Маркузе утверждает следующее: «Тотальный характер достижений развитого индустриального общества оставляет критическую теорию без рационального основания для трансцендирования данного общества»⁸⁰, благодаря чему снимается возможность фиксации противоречивых оснований и сил, лежащих в основе общества, а также критики функционирования общественных институтов в отношении человека. Иными словами, новое индустриальное общество выработало новые формы контроля, одними из ключевых характеристик которых являются тотальность и техногенность: «Чем более рациональным, продуктивным, технически оснащенным и тотальным становится управление обществом, тем труднее представить себе средства и способы, посредством которых индивиды могли бы сокрушить свое рабство и достичь собственного освобождения»⁸¹.

⁸⁰ Маркузе Г. Одномерный человек. М., 1994. С. XVII.

⁸¹ Там же, с. 9.

С другой стороны, Маркузе настаивает и на возможности обратного эффекта от технического прогресса, направленного в пользу человека: «Технологические процессы механизации и стандартизации могли бы высвободить энергию индивидов и направить ее в еще неведомое царство свободы по ту сторону необходимости»⁸². Избавленный от чуждых своей природе потребностей и возможностей, человек получает «свободу для осуществления своей автономии в жизни, ставшей теперь его собственной»⁸³.

Причем задача освобождения человека путем отказа от «технологической рациональности» (отказа не от технологии, а от технологического мышления) вполне осуществима уже на данном этапе развития общества. Однако структуры власти и некоторые социальные институты действуют в противоположном направлении, усиливая контроль и блокируя возможность реализации свободы человека в самой основе.

Таким образом, фиксируется противоречие, которое реализуется в современной индустриальной цивилизации по отношению к личности.

Интересно отметить в рамках темы подавления и контроля человека роль, которую играет формирование в его сознании ложных потребностей. Отталкиваясь от марксовской теории идеологии и последующего развития этой темы в работах К. Маннгейма, введившего понятие «ложного сознания», Маркузе различает «истинные» и «ложные» потребности. «Ложные» потребности «навязываются индивиду особыми социальными интересами в процессе его подавления»⁸⁴, а их удовлетворение может привести лишь к «эйфории в условиях несчастья»⁸⁵.

Тема искажения сознательной жизни человека, инкорпорирования ложных смыслов, ценностей и целей в процесс бытия личности, будет одной из центральных проблем в онтопсихологической теории. Она, конечно, весьма отличается от теоретических выкладок, предлагаемых «социологией знания»

⁸² Маркузе Г. Одномерный человек. М., 1994. С. 3.

⁸³ Там же.

⁸⁴ Там же, с. 6.

⁸⁵ Там же, с. 7.

Мангейма или Франкфуртской школой, поскольку ставит в основу этой проблемы причины совершенно иного характера, чем любые последователи Маркса.

Однако острота и всеохватность этой проблемы бесспорно ощущается онтопсихологией, где концепция монитора отклонения является одной из ключевых, наряду с концепцией семантического поля и Онто Ин-се. Монитор отклонения – «некая психоделическая структура, замещающая и деформирующая проекции реального. Механизм, симбиотизировавшийся с психоорганикой субъекта. Это программа, аккумулированная внутри церебральных клеток и искажающая процесс мышления»⁸⁶. Семантическое поле – это информационный передатчик от одного единства действия (человека) к другому, основная связь, которую устанавливает жизнь между своими индивидуациями для передачи базовой информации, первичной по отношению к сознанию, чувствам и эмоциям⁸⁷. Онто Ин-се (букв. «средоточие Бытия») – «некий принцип самоорганизации индивида, первая реальность в любом смысле. Единство действия психического и формы (открытый виртуальный проект)»⁸⁸.

Во-вторых, Маркузе настаивает на необходимости освобождения человека и достижении им состояния автономии, выражающейся в свободной реализации собственных возможностей и свободном удовлетворении истинных потребностей человека. Достижение состояния аутентичной личности, в полной мере сочетающей в себе свободу и автономию, будет основной задачей онтопсихологической практики или психотерапии. Несмотря на то, что Менегетти решает проблему онтологическую и психологическую, а не социальную в своих трудах, он исходит из схожей посылки: в большинстве своем люди несвободны и зачастую ведомы кем-то или чем-то иным, нежели собственной свободной и разумной волей.

⁸⁶ Менегетти А. Тезаурус. Словарь онтопсихологических терминов М., 2005. С. 25.

⁸⁷ Там же, с. 29.

⁸⁸ Там же, с. 20.

Как видно из вышесказанного, в послевоенный период происходит обострение социально-философской критики индустриального общества, особенно в аспекте его рационально-техногенного образа мышления, оказывающего ключевое влияние на формирование репрессивного характера общества по отношению к человеческой личности. Одним из важных итогов этого обострения социальной критики стало формирование контркультурных процессов в молодежной среде и студенческие волнения во Франции в мае 1968 года.

Создатель онтопсихологической концепции не оставил автобиографии, поэтому основным источником жизнеописания А. Менегетти служит биография, написанная Памелой Бернабей в соавторстве с Андреа Дзопполато.

Жизненный путь Антонио Менегетти начинается в коммуне Авеццано, регион Абруццо, Италия в 1936 г. Начальное образование он получает в францисканском ордене. Диплом по психологии получил в Миланском университете «Католика», степень доктора по теологии защитил в Папском Латеранском университете в Риме, доктора по философии и социальным наукам в Университете Святого Фомы Аквинского (*Pontificia Universitas Studiorum Sancti Thomae Aquinatis*). Эти защиты дипломов и степеней происходят в период с 1967 по 1971 г. Какое-то время был пастором в приходе селения Сан-Джованни Паганика. В Университете Святого Фомы Аквинского, по приглашению декана факультета философии Падре Лобато, начал преподавать психологию. Именно здесь, в Университете Святого Фомы Аквинского, где Менегетти преподавал с 1969 по 1973 г., происходит формирование его собственных идей, получивших в итоге название «Онтопсихология».

На факультете философии существовало три направления научной подготовки: историческое, антропологическое и томистское. На историческом отделении приоритетным было изучение Хайдеггера; антропологическое направление специализировалось на сопоставлении «христианской

метантропологии и посткантианской философии»; томистское отделение занималось метафизикой «в сравнении с диктатом релятивизма»⁸⁹.

Формальным итогом работы на факультете является получение докторской степени по философии и докторской степени по общественным наукам. Неформальным итогом можно считать разработку ««холистической» психологии, представляющей единство экспериментальной и аристотелевой психологии»⁹⁰, получившей позднее название онтопсихология. Философское изложение идей А. Менегетти началось с работ «Онтопсихология человека» (1973) и «Евангелие Христово как онтопсихология человека» (1973)⁹¹; продолжено в работах «Ин-се Человека» (1981)⁹², «Константа Н как антропологический критерий» (1990)⁹³, «Рождение Я» (1990)⁹⁴ и многочисленных докладах, прочитанных на онтопсихологических конгрессах.

Корпус опубликованных трудов А. Менегетти на итальянском языке включает в себя около сотни работ, в числе которых монографии, статьи, материалы конференций, словарь онтопсихологических терминов и т.д. Большая часть его работ имеет психологическую и психолого-практическую (психотерапевтическую) направленность, но есть работы, затрагивающие педагогическую проблематику: «Онтопсихологическая педагогика», «Молодежь и онтическая этика» (издания на русском); работы, посвященные искусству и эстетике: «Ин-се искусства и творчество», «Кино, театр, бессознательное», «ОнтоАрт. Ин-се искусства» (издания на русском); работы, касающиеся широкого спектра экономико-политических вопросов и теории управления: «Психология лидера», «Психология менеджмента», «Экономика и политика» (издания на русском); работы, затрагивающие гендерную

⁸⁹ Бернабей П., Дзопполато А. Антонио Менегетти. Путь успеха. С. 5–6. URL: <http://meneghetti.ru/antonio-meneghetti/dossier/>

⁹⁰ Там же, с. 6.

⁹¹ Meneghetti A. Ontopsicologia dell'uomo, raccolto in Ontopsicologia filosofica ed epistemologia evangelica. Psicologica Ed., Roma, 1992 (II ed.; I ed. 1989).

⁹² Meneghetti A. L'In Se dell'uomo. Psicologica Ed., Roma, 1993 (III ed.; I ed. 1989; I ed. 1981).

⁹³ Meneghetti A. La costante H come criterio antropologico e altri saggi. Psicologica Ed., Roma, 1990.

⁹⁴ Meneghetti A. La nascita dell'io. Psicologica Ed., Roma, 1990.

проблематику: «Женщина третьего тысячелетия» (издание на русском). Перечисленные труды носят междисциплинарный характер, их общей чертой, независимо от разнообразия тематики, является трансляция онтопсихологического видения определенного проблемного поля, будь то политика, искусство, педагогика и т. д. Помимо перечисленных основных философских трудов А. Менегетти, стоит отметить и другие важные для данного исследования работы и сборники, опубликованные на русском языке и содержащие изложение философского мировоззрения мыслителя: «Интеллект и личность», «Мудрец и искусство жизни», «Онтопсихологическая педагогика», «Онтологическое познание и сознание», «Онтопсихологическая философия», «Онтопсихология: практика и метафизика психотерапии», «Основы философии», «От сознания к бытию», «Проект Человек», «Тезаурус. Словарь онтопсихологических терминов», «Учебник по онтопсихологии», «Этический критерий человека».

Стоит упомянуть о том, какие процессы в то время происходили внутри Римской Католической церкви. Их влияние на молодого ученого Менегетти не стоит недооценивать, поскольку именно католическая культура формировала основу его мировоззрения с 11 лет (в этом возрасте начинается его церковное образование), в период пасторства, в период учебы и преподавания в Университете Святого Фомы Аквинского, вплоть до начала 70-х гг., когда Менегетти покидает церковь, чтобы начать независимую деятельность по развитию и продвижению собственного учения.

Пожалуй, самым масштабным и социально значимым событием для католической церкви и всех католиков мира в 50–60-е гг. был II Ватиканский Собор (1962–1965), считающийся римской церковью 21-м Вселенским Собором.

II Ватиканский Собор – это последний на сегодняшний собор, имеющий статус Вселенского для римского католичества. Предыдущий 20-й собор, имеющий статус Вселенского для католиков – I Ватиканский Собор происходил чуть менее ста лет назад – в 1869–1870 гг., а 19-й – более чем за 3

столетия до 20-го. Уже из наименования собора «Вселенским» становится ясно, что для католической церкви он имеет особый статус. Подготовка к Собору началась по инициативе папы Иоанна XXIII еще в 1959 г. Длился Собор с 1962 по 1965 г. и заканчивал его уже другой папа Павел VI. Присутствовало 2540 участников, в том числе наблюдатели от многих других христианских церквей. Итогом Собора стало принятие 16 документов (4 конституции, 9 декретов и 3 декларации).

Столь масштабное и продолжительное мероприятие изначально задумывалось папой Иоанном XXIII не с традиционной для соборов целью решения внутрицерковных вопросов преимущественно доктринального и дисциплинарного характера, а с целью обновления социальной ориентации института церкви в сильно изменившемся за последнее столетие мире. На повестке дня стояли вопросы отношения церкви к новым жизненным реалиям двадцатого века, адаптация ее вековых закреплённых догматами мировоззренческих установок к социальным явлениям нового порядка. Наконец, было заявлено о стремлении к большей открытости церкви и ее стремлении вступить в полноценный диалог с научным сообществом и средствами массовой информации.

Доказательством выдвинутых в предыдущем абзаце тезисов, служит содержание некоторых документов, принятых в процессе трех лет интенсивной полемики внутри римской католической церкви. *Gaudium et Spes* – «Конституция О Церкви в Современном Мире». Данный документ представляет собой обращение ко всему человечеству, ищущему ответы на глобальные вопросы о путях истории, о месте и пути человека, о конечных целях этого пути. Этот документ объемом около ста печатных страниц наиболее «антропологичен» и «антропоцентричен» среди всех других, принятых на Соборе. Это очевидно как из поднимаемых в тексте вопросов: «Что Церковь мыслит о человеке? Что следует рекомендовать для созидания современного общества? Каков конечный смысл человеческой деятельности в этом мире?»; так и из основных тезисов документа: «Согласно почти

единодушному мнению как верующих, так и неверующих, все в мире связано с человеком, который есть средоточие и вершина всего»⁹⁵. *Dignitatis humanae* – «Декларация о Религиозной Свободе» как уже ясно из названия, посвящена правам личности и сообществ в отношении вероисповедания. *Unitatis Redintegratio* – «Декрет об Экуменизме» впервые на уровне Вселенского Собора подытожил работу в направлении признания актуальности вопроса об экуменизме и формулирования отношения к этому феномену. *Inter mirifica* – «Декрет о средствах массовой коммуникации» – самый социально-ориентированный документ, принятый на Соборе, посвященный проблемам СМИ, проблеме «отношения между правами искусства и правами морали»⁹⁶, проблеме полноценного и разностороннего образования, пропитанного христианскими ценностями.

Итак, II Ватиканский Собор ознаменовал собой новый этап для Римской Католической Церкви, совершившей исторический шаг в формировании «открытой миру» позиции. Открытость позиции предполагала готовность к глобальному социокультурному диалогу. «Наступил час обновления, оптимизма, эра христианского гуманизма. 7 декабря, по окончании работы Собора, в своей речи Папа Павел VI зачитал основные документы и положения, которые отвечали на главные вопросы, касающиеся церкви и ее места в мире. Он говорил о необходимости соединения гуманизма современности и гуманизма христианского. Намечалось их сближение, появилась надежда на их интеграцию»⁹⁷. Такова официальная реакция Римского Католичества на доминантные социокультурные процессы и исторические события, сформировавшие образ миропорядка того времени.

Неудивительно, что одним из результатов II Ватиканского Собора стало творческое переосмысление социально-антропологических вопросов, что

⁹⁵ Официальный информационный сервер Ватикана, электронный архив. URL: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ Бернабей П., Дзопполато А. Антонио Менегетти. Путь успеха. С. 4. URL: <http://meneghetti.ru/antonio-meneghetti/dossier/>

привело к зарождению новых идей: теологии освобождения (У. Ассман, Г. Гутьеррес, С. Кроатто, Ж. Миранда Ж. Л. Сегундо и др.), христологии снизу (Г. Кюнг, Э. Шиллебекс), теология труда (В. А. Льюпен, Р. Квант, Р. Кост и др.).

Таким образом, еще до работы в Папском Университете Святого Фомы Аквинского, получения докторских степеней и создания онтопсихологической теории, Антонио Менегетти находился в эпицентре масштабных интеллектуальных процессов, определивших позиции Римской Церкви по ряду глобальных вопросов и проблем современности. Эти революционные, для такой консервативной организации как церковь, изменения, не могли не повлиять на молодого человека, формирующего собственные философско-мировоззренческие установки.

Еще до официального момента оформления, онтопсихологическое движение разворачивало довольно активную и широкую просветительно-преподавательскую деятельность. Такая деятельность выражалась в форме Конгрессов, собиравших всех заинтересованных новым учением. Конгрессы представляли собой, главным образом, открытые лекции Менегетти, проясняющие ключевые моменты объемного онтопсихологического учения, т. е. носили в первую очередь теоретический характер. Однако уже в 1980 г. на восьмом Конгрессе полноценно реализуется практическая направленность учения – проводится первый онтопсихологический резиденс – оригинальный и новаторский вид групповой психотерапевтической практики, направленный на актуализацию широкого спектра познавательных способностей личности для достижения более глубокого понимания сути онтопсихологии. По данным Славянской ассоциации онтопсихологии последний на сегодняшний момент 31-й Международный конгресс по психологии (ICP2016) прошел в 2016 г. в Йокогаме, Япония⁹⁸.

Вместе с расширением просветительно-преподавательской деятельности в 70-е гг. начинается процесс институционализации онтопсихологического движения. Так, в 1978 г. основывается Международная Ассоциация

⁹⁸ Сайт Славянской ассоциации онтопсихологии. URL: <http://onto.ru/events/855/>

Онтопсихологии – первая официальная организация, закрепившая институциональный статус нового научного направления. Уже с момента основания МАО, происходит признание организации и ее деятельности в области педагогики со стороны государственных структур Италии. К моменту смерти своего основателя в 2013 г., онтопсихологическое движение не достигло того размаха, каким могло похвастаться психоаналитическое движение ко времени смерти Фрейда в 1939 г. Однако нельзя не признать, что Менегетти успел создать достаточно крупную организацию и популяризировать свои взгляды в глобальном масштабе. Подобно психоаналитическому движению, прошедшему период активной институционализации в первой четверти XX в., онтопсихологическое движение воспроизводилось путем создания организаций по всему миру, занимающихся сохранением, развитием, популяризацией теоретического и творческого наследия Менегетти. В 1985 г. основана Бразильская ассоциация онтопсихологии, а с 2008 г. открыто высшее учебное заведение – Факультет Антонио Менегетти (порт. Faculdade Antonio Meneghetti) в 1988 г. основана Итальянская ассоциация онтопсихологии; в 2009 г. в Швейцарии был открыт Фонд научных и гуманистических исследований Антонио Менегетти, который с 2011 г. присуждает премии за исследования в области экономики, медицины, физики и философии. Более того, международная ассоциация онтопсихологии (International Ontopsychology Association) сегодня обладает специальным консультативным статусом при Экономическом и Социальном Совете ООН. Основными целями перечисленных организаций было распространение онтопсихологических идей.

В 80-е гг. XX в. происходит окончательное оформление учения Менегетти в книгах «Монитор отклонения в человеческой психике» (1985), «Тезаурус» (1987) и на XII Международном Конгрессе по Онтопсихологии, где вводится понятие «константа Н» («основная формула, определяющая специфику существования человека» и «объективный критерий человеческой функциональности и человеческих ценностей»⁹⁹). Это же десятилетие

⁹⁹ Менегетти А. Тезаурус. Словарь онтопсихологических терминов. С. 25.

характеризуется усилением организационной составляющей онтопсихологического движения: IX (1982), X (1984), XI (1986) и XII (1988) международные конгрессы по онтопсихологии и учреждение профессиональной ассоциации психологов в 1989 г. Происходит дальнейшее признание статуса учения Менегетти на уровне различных государственных институтов Италии: 1987 г. – признание от Совета министров Италии; 1989 г. – принятие закона о регламентации профессии психолога итальянским парламентом.

Процесс институционализации онтопсихологического учения также сопровождается весьма интересными и оригинальными для зарождающегося научного направления формами. Одной из таких форм становится первое поселение, воплощающее «социальное тело онтопсихологии» в Лидзори. В Лидзори проводятся различные сборы, семинары и практики, реализующие онтотерапевтические задачи.

Последняя декада XX в. становится прорывом для онтопсихологии в мировом масштабе: получив признание и многочисленных сторонников и покровителей на родине в Италии, новое учение покоряет умы ученых, политиков, бизнесменов и общественных деятелей Бразилии, России и Китая. В этих странах теории Менегетти находят новых сторонников и прямых последователей. Одновременно происходит признание онтопсихологии как науки и институционализация в рамках образовательных учреждений России и Бразилии.

В России онтопсихологическое движение начале двухтысячных годов достигло больших успехов, по крайней мере в части институционализации: мае 1998 г. на факультете психологии Санкт-Петербургского государственного университета, по инициативе декана факультета профессора А. А. Крылова, начинает действовать программа профессиональной переподготовки по специализации «Онтопсихология», через год она становится международной и к российским студентам присоединяются группы иностранных. В 2003 г. открывается магистерская программа «Онтопсихология», а в 2004 г. на

факультете психологии официально открывается кафедра Онтопсихологии. Однако после анализа деятельности направления «онтопсихология» в 2015–2016 гг., было принято решение о переименовании кафедры на кафедру психологии личности и смене направления исследований, о чем сообщается деканом факультета психологии А. В. Шаболтас на официальном сайте виртуальной приемной СПбГУ¹⁰⁰.

Несмотря на закрытие кафедры онтопсихологии в СПбГУ, в России продолжает свою деятельность Славянская ассоциация онтопсихологии (основана в 1996 г.), осуществляющая профессиональную подготовку специалистов-онтопсихологов, ведущая активную деятельность по продвижению идей онтопсихологии в общем, а также в образовательных и культурных учреждениях в частности. В Российском государственном социальном университете (РГСУ) при сотрудничестве с САО работает программа профессиональной переподготовки «Социальная онтопсихология»¹⁰¹. Продолжает свою деятельность Научный фонд «Антонио Менегетти»¹⁰² и международная группа независимых консалтинговых компаний ФОИЛ, опирающаяся в своей деятельности на онтопсихологическую теорию¹⁰³.

Таким образом, несмотря на функционирование нескольких организаций, продвигающих онтопсихологию, из-за закрытия кафедры онтопсихологии в СПбГУ, на сегодняшний день говорить об академических успехах онтопсихологического движения в России пока преждевременно.

Можно сделать вывод, что онтопсихологическое мировоззрение, реагируя на актуальные вызовы духовной ситуации, интегрирует в себе новый христианский гуманизм, воспринятый католической церковью в 60-е гг. XX в.,

¹⁰⁰ Виртуальная приемная СПбГУ. URL: <http://guestbook.spbu.ru/dekany-spbgu/shaboltas-alla-vadimovna/11475-ontopsikhologiya-i-suitsid-studentov.html>

¹⁰¹ Сайт Славянской ассоциации онтопсихологии. URL: <http://onto.ru/education/retraining/> и Российский государственный социальный университет. URL: <http://rgsu.net/entrant/choice/psychology-master.html>

¹⁰² Научный фонд «Антонио Менегетти». URL: <http://meneghetti.ru/fund/about/>

¹⁰³ Сайт международной группы независимых консалтинговых компаний ФОИЛ. URL: <http://foilrussia.ru/>

и достижения гуманистической психологии. Человек предстает высшей ценностью, потому что несет в себе уникальный божественный проект, который он призван реализовать на протяжении жизни. Антропоцентризм, который также является основной характеристикой онтопсихологической философии, проявляется в неприятии искусственных схем и концепций, насаждаемых позитивистски-ориентированными подходами к изучению человека и его личности. Однако одновременно с признанием человека как высшей ценности и главной цели познания, Менегетти остается в рамках христианской антропологической парадигмы, как в онтологическом, так и в методологическом плане. Корректнее будет говорить о некоторой двойственности подхода к пониманию человека: с одной стороны, человеческое бытие обусловлено божественным замыслом, но с другой стороны предстает перед нами внутренне свободным, онтологически независимым от внешне-социального. Связь человека с высшим Бытием предстает предельно индивидуализированной, уникальной и интимной, а потому не может быть адекватно интерпретирована с помощью внешних схем. Эта живая, подвижная, экзистенциальная связь противопоставлена умерщвляющему воздействию искусственных, дегуманизированных, технологических методов и процедур, претендующих на право структурирования и социального конструирования человека. Концептуализировав понимание цели и смысла человеческого существования, предложив «живую», гуманистическую антропологическую модель, Менегетти в то же время пожертвовал «научностью» своей теории. Онтопсихологическая теория может считаться «научообразной», но она не может отвечать современным требованиям научности, в том числе сформулированным К. Поппером.

Глава 2. Философско-теоретические основания концепции А. Менегетти

2.1 Философские искания А. Менегетти: от Парменида и Аристотеля к Гуссерлю

Теория А. Менегетти имеет в своей основе разные философские учения. Рассмотрим те из них, которые, на наш взгляд, оказали особенно сильное влияние на облик этого направления.

Онтопсихологическая философия начинается с онтологии или метафизики (по Менегетти «чистая онтология и есть метафизика»¹⁰⁴). Менегетти настаивает на необходимости онтологического фундамента для любого знания о человеке, ведь иначе, как мы увидим далее, невозможно познание человека вообще и его психики в частности. Онтология или метафизика, которая есть «элементарная рациональность, относящаяся к бытию»¹⁰⁵ формировала облик первых философских учений и исторически утвердилась как одна из основ многообразного философского знания.

Поскольку, как верно замечает А. Андрияускас, метафизика – «это понятие крайне многозначно, расплывчато, а порой и противоречиво»¹⁰⁶, нужно уточнить, что нами подразумевается под ним. В философии устоялось представление о «классической метафизике» как форме рационального мышления, которая стремилась «создать несовместимые с релятивизмом западные философские рационалистические системы, выражающие претензии на универсализм и непогрешимость своих построений»¹⁰⁷. В более узком смысле классическую метафизику можно характеризовать как учение о трансцендентных формах бытия: идеи Платона, Бог (абсолют), абсолютный дух

¹⁰⁴ Менегетти А. Основы философии. М., 2007. С. 11.

¹⁰⁵ Там же.

¹⁰⁶ Андрияускас А. Кризис классики и поиски «неклассической» метафизики // Перспективы метафизики. Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков : мат. международ. конф. Санкт-Петербург, 28–29 октября 1997 г. СПб., 1997. С. 7.

¹⁰⁷ Андрияускас А. Кризис классики и поиски «неклассической» метафизики // Перспективы метафизики. Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков : мат. международ. конф. Санкт-Петербург, 28–29 октября 1997 г. СПб., 1997. С. 7.

Гегеля и т. д. Особенно важным свойством такой метафизики, является ее принципиальная претензия на универсальность и общезначимость. Также следует указать на такое свойство метафизики как нефальсифицируемость, т. е. невозможность даже теоретического опровержения метафизики как совокупности высказываний.

Если необходимость признания онтологии в качестве одной из исторически формировавшихся основ философии понятна и приемлема, то стремление к отождествлению онтологии и метафизики с позиций современной философии вызывает много вопросов. Ведь если под метафизикой Менегетти понимает ту метафизику, которая берет свое начало от Аристотеля и через средневековую схоластику воплощается в современном неотомизме, то сразу под большое сомнение ставится «научность» всей онтопсихологии, а сам Менегетти начинает восприниматься не как «философ от психологии» как Зигмунд Фрейд или Эрих Фромм, а скорее, как «философ от теологии», как Эрих Ранер или Жак Маритен.

В труде «Величие и нищета метафизики», неотомист Жак Маритен говорит о возрождении метафизики в XX в. в ее классическом понимании как античной метафизики, но доведенной до образцового состояния Фомой Аквинским. «Ложна в принципе всякая метафизика, будь то Декарта, Спинозы или Канта, если она оценивается не исходя из ее таинственной сущности, но исходя из состояния науки на тот или иной момент. Истинная метафизика в известном смысле также может сказать о себе: царство мое не от мира сего»¹⁰⁸. Неотомистская линия философствования в известной степени существует параллельно академической философии, т. к. настаивает на примате веры над опытом.

Даже если мы, в попытке объяснить такую позицию Менегетти в отношении онтологии и метафизики, будем апеллировать к Гуссерлю, также понимающему метафизику как Первую Философию, как познание предельных

¹⁰⁸ Маритен Ж. Величие и нищета метафизики. М., 2004. С. 110.

основ бытия¹⁰⁹, то все равно не раскроем ее смысл. Потому что Гуссерль совершенно четко отмежевался от «метафизики в привычном смысле слова, исторически выродившейся метафизики»¹¹⁰. Его феноменология исключает «любого рода наивную и оперирующую бессмысленными вещами в себе метафизику»¹¹¹, но предлагает трансцендентальную метафизику¹¹², для которой «первое в себе бытие, предшествующее любой объективности мира и несущее в себе эту объективность, – это трансцендентальная intersубъективность»¹¹³. Таким образом Гуссерль вкладывает совершенно иной смысл в понятие метафизики, наделяя его трансцендентально-феноменологическим содержанием.

Как показывает этот пример, начиная с самых оснований онтопсихологического мировоззрения, возникает вопрос о противоречии декларируемого содержания (Менегетти полагает себя в какой-то степени продолжателем феноменологических идей Гуссерля) и теоретической сути онтопсихологии.

Характеризуя впоследствии онтопсихологическую теорию как метафизическую, мы будем вкладывать в содержание понятия метафизики «догуссерлевские» коннотации, более близкие к томистскому и неотомистскому дискурсу.

Обратимся к следующему вопросу о соотношении мышления и бытия. По мнению Менегетти, начиная с Сократа, в истории философской мысли возникает представление об идее, отделенной от бытия, идеи, рассматриваемой как продукт сознания, в отрыве от бытия. Такая концепция «идеи как таковой» получила мощное развитие благодаря ближайшему последователю Сократа Платону, создавшему уже мировоззренческую систему, получившую наименование идеалистической. Аристотель тоже перенял нововведение, хотя и немного в другой форме, но он также развил теорию «эйдосов», схожую с

¹⁰⁹ Гуссерль Э. Картезианские медитации. М., 2010. С. 177.

¹¹⁰ Там же.

¹¹¹ Там же, с. 198.

¹¹² Там же, с. 184.

¹¹³ Там же, с. 198.

Платоновской в своей основе. Менегетти считает, что в результате идея, являясь продуктом сознания, «суть конструкция, разработка, следствие, которое утратило связь со своим происхождением»¹¹⁴. Таким образом, начиная с древнегреческой философии, а точнее с Сократа и Платона, происходит процесс отдаления от бытия или углубления разделения бытия и мышления. Это отдаление привело к тому, что «человек сейчас отрешен от бытия и на психологическом уровне должен совершить абреакцию, дабы отвоевать контакт с онто Ин-се, с онтическим присутствием, с сущим-в-себе: с тем вот-бытием, которое дает, создает, указывает реальное»¹¹⁵. Конечно за таким видением исторического пути и современного состояния человека, прослеживается сильное влияние христианской догматики, отталкивающейся от грехопадения и пути искупления, ведущему к восстановлению связи с Богом.

Буквальный перевод латинского слова «religare» – воссоединять, восстанавливать. Отсюда понимание религии как восстановления связи с Абсолютом. Представление об утере связи с божественным и необходимости ее возвращения, можно обозначить как один из базовых универсальных культурных кодов цивилизации. Оно настолько глубоко укоренено в христианском и, вообще – в любом религиозном мировоззрении, что обнаружение его, пусть и в завуалированном виде, в тексте, написанном бывшим католическим священником, вполне закономерно. С другой стороны, это вовсе не означает, что Менегетти неверно охарактеризовал культурно-психологическую ситуацию, в которой находится современный цивилизованный человек.

Вполне логично, что опору для собственной философии Менегетти ищет в той теории, где «отпадение от бытия» еще не произошло. Поэтому онтопсихологическая философия, обретает свой фундамент в философии Парменида, где есть «единосущность» между мыслью (идеей) и бытием¹¹⁶. В книгах «Основы философии» и «Онтопсихологическая философия»,

¹¹⁴ Менегетти А. Основы философии. С. 41.

¹¹⁵ Там же.

¹¹⁶ Менегетти А. Основы философии. С. 41.

излагающие онтологическую основу онтопсихологического мировоззрения, Менегетти прямо ссылается на Парменида и особенно часто цитирует его самое известное концептуальное высказывание: «Бытие есть, небытия нет».

Такова авторская версия метафизического фундирования онтопсихологической теории и практики. Можно рассмотреть и другую версию того, почему именно Парменидовская формула была положена в основу онтопсихологии. Как уже говорилось ранее, Антонио Менегетти, как личность и как мыслитель формировался в первую очередь в церковно-католической среде. От ордена францисканцев, до факультета философии Университета Святого Фомы Аквинского, мировоззрение Менегетти было «вращено» преподавателями от католической церкви. Отсюда, на мой взгляд, было бы вполне оправдано предположить, что в поисках основы собственной теоретической концепции, Менегетти будет ориентироваться на тот образ мыслей, который если не по букве, то по духу, имеет схожесть с христианским мировоззрением. В качестве аргумента в поддержку этой версии, мы далее покажем как обращается к наследию Парменида неотомистская философия.

Первый и наиболее широко известный постулат Парменида – «бытие есть, небытия нет» («Можно лишь то говорить и мыслить, что есть: бытие ведь есть, а ничто не есть: прошу тебя это обдумать»¹¹⁷) полностью принимается онтопсихологией и становится одним из отправных пунктов онтопсихологического мировоззрения.

Характеристики бытия у Парменида следующие: «нерожденным должно оно быть и негибнущим также, целым, однородным, бездрожным и совершенным. И не “было” оно, и не “будет”, раз ныне все сразу “Есть”, одно, сплошное»¹¹⁸. Другими словами: бытие не возникло когда-либо в прошлом и не подвержено гибели; бытие целокупно или односоставно; бытие однородно в смысле единственно; бытие неподвижно; бытие законченно или совершенно.

¹¹⁷ Парменид. О природе // Антология античной философии. М., 2001. С. 49.

¹¹⁸ Парменид. О природе // Антология античной философии. М., 2001. С. 49.

В работе «Основы философии» Менегетти предлагает читателю ознакомиться с «вечной» или «элементарной философией», которая «представляет собой «призрачный» код, лежащей в основе всех элементарно-понятийных, познавательных кодов, всех моделей проявления ума»¹¹⁹. Уже в первой главе, посвященной онтологии, он присваивает бытию атрибуты «единое», «истинное» и «благое»¹²⁰: «бытие в качестве единого непременно истинное, потому что оно – есть, и не имеет возможности противоположного (небытие не существует)»¹²¹.

Приписывание бытию качества истинности и блага также впервые закладывается в античной философской традиции. Например, Аристотель, не говоря о бытии как таковом, в отличие от Парменида, тем не менее связывал понятие «бытия» и понятие «истины». В «Метафизике» он пишет: «начала вечно существующего всегда должны быть наиболее истинными: они ведь истинны не временами и причина их бытия не в чем-то другом, а, наоборот, они сами причина бытия всего остального; так что в какой мере каждая вещь причастна бытию, в такой и истине»¹²². Здесь же можно упомянуть Платона, соотносящего бытие и истину в диалоге «Федон»: «то, что как мне кажется согласуется с этим понятием [бытие], я принимаю за истинное – идет ли речь о причине или о чем бы то ни было ином, – а что не согласно с ним, то считаю неистинным»¹²³. Наделение бытия свойствами, атрибутами – это начало строительство моста от раннегреческой традиции, с обращения к которой в лице Парменида отталкивается Менегетти, к, пожалуй, наиболее важной для истории греческой философии «Метафизике» Аристотеля.

Второй фундаментальный постулат Парменида утверждает тождество бытия и мышления: «...мыслить – то же, что быть...»¹²⁴ и «То же самое – мысль

¹¹⁹ Менегетти А. Основы философии. С. 6.

¹²⁰ Там же, с. 13.

¹²¹ Там же.

¹²² Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения. Калининград, 2002. С. 184.

¹²³ Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. М., 1999. С. 59.

¹²⁴ Парменид. О природе // Антология античной философии. М., 2001. С. 49.

и то, о чем мысль возникает, ибо без бытия, о котором ее изрекают, мысли тебе не найти»¹²⁵.

Онтопсихологическая теория всегда исходит из человека и любая онтология здесь неразрывно связана с антропологией, поэтому, когда говорится о «Бытии» или «реальности» как категориях философии, всегда подразумевается, что речь и идет исключительно о человеческом бытии, человеческой реальности – «Бытие обнаруживает себя в антропоцентрическом понимании»¹²⁶ – тем более, никакая иная реальность, кроме человеческой нам и не доступна.

Эта оговорка необходима, т. к. теоретические выкладки Менегетти, как мы сейчас покажем, хотя и могут по форме быть близки или даже совпадать с парменидовскими или аристотелевскими, но всегда таят содержательный слой, отличающий их от тезисов «классической метафизики». Забегая вперед, отметим, что Менегетти был уже знаком Гуссерль с его феноменологической философией и концепцией «жизненного мира». Поэтому мы должны понимать, что он уже не рассуждает о «бытии как таковом» или «реальности как таковой», но бытии и реальности, фундированной жизненным миром человека: «Никакое исследование человека не может абстрагироваться от его мирского аспекта быть здесь и сейчас»¹²⁷.

Отсюда метафизика Менегетти предельно «очеловечена» и ход его рассуждений всегда отталкивается от человека. Так происходит и тогда, когда он воспроизводит парменидовскую философию: «человек в своем мышлении уже постигает реальность, потому что если мы выведем мышление за пределы реальности, всякое посредничество, направленное на постижение истины, будет абсурдным. Человек уже движется по траектории реальности – в противном случае никакое углубление, никакое достижение «вещи в себе» невозможно: если мы помещаем мышление за пределы реальности, мышление

¹²⁵ Там же, с. 50.

¹²⁶ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 9.

¹²⁷ Там же, с. 8.

превращается в ничто. Мышление вне Бытия есть ничто»¹²⁸. Однако оправдание парменидовского тезиса о тождестве мышления и бытия нуждается в более прочном основании, чем констатация факта «движения по траектории реальности». Такое прочное основание Менегетти находит в Евангелиях. В данном случае в Евангелии от Иоанна: «В начале было Слово, ...и Слово было Бог». Иоан. 1:1. Во второй главе второй части «Онтопсихологической философии» парменидовский тезис о тождестве бытия и мышления излагается посредством утверждения творящей функции божественного Слова, которое есть создающее сущее действие. Через мыслимое божественное Слово, происходит отождествление мышления с бытием – истинной реальностью Слова, которое «из своего в-себе-бытия простирается во всегда тождественной одновременности»¹²⁹.

Жак Маритен посвятил большую часть своей работы «Об истине» разбору Парменидовского тезиса о тождестве мышления и бытия. Во-первых, он тоже принимает парменидовский тезис, хотя и считает, что он нуждается в прояснении. Во-вторых, уточнение принципа Парменида – это труд, начатый еще Платоном, продолжен Аристотелем и завершен схоластикой. Вывод, к которому в работе приходит Маритен, говорит о том, что в формуле Парменида присутствует смешанность истины и лжи: если мышление и бытие суть одно, то ложное мышление равноправно с истинным мышлением, между ними нет разницы, что невозможно. Ссылаясь на Аристотеля, он заключает, что хотя бытие и мышление не есть одно и то же, но они имеют «сущностное тождество, проявляющееся в самом акте познания»¹³⁰. Об абсолютном тождестве мышления и бытия можно говорить только применительно к Богу, но не к человеку, о котором вернее говорить, что его «разум истинен постольку, поскольку постигает вещи такими, каковы они есть»¹³¹. В отличие от Маритена, Менегетти не стремится уточнить или прояснить формулу Парменида,

¹²⁸ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 9.

¹²⁹ Там же, с. 101.

¹³⁰ Маритен Ж. Об истине. Избранное: Величие и нищета метафизики. М., 2004. С. 141.

¹³¹ Там же, с. 142.

напротив – он использует ее как объяснительную схему в нужный момент, что серьезно затрудняет анализ его философских построений, т. к. вносит в них большую неопределенность. В этом вопросе он ведет себя как большой догматик, нежели неотомист Маритен, пытающийся учесть и очевидное логическое противоречие, содержащееся в формуле, и накопленный опыт толкования Парменида.

Продолжая излагать свое видение основ философии, А. Менегетти в общих чертах повторяет тезисы античной философской традиции: соотносит бытие с истиной и благом, рассуждает о модусах бытия, объясняет понятия субстанции и акциденции, актуального и потенциального, излагает и т. д. В основном здесь он кратко повторяет метафизику Аристотеля. Примечательно, что в отличие от Аристотеля, Менегетти утверждает не корреспондентную, а онтологическую теорию истины, хотя в принципе онтопсихологическая теория тяготеет скорее к экзистенциальной концепции истины. Здесь, в выборе теории истины, возникает почва для сомнения.

Существует немало оснований говорить лишь о внешнем, формальном сходстве с метафизикой Аристотеля. Реальное сходство здесь может быть обнаружено с схоластической метафизикой. Так, у Менегетти *«истина суть сообразность собственному бытию»*¹³². Находим в «Сумме против язычников»: «Хотя истинное в собственном смысле «находится не в вещах, а в уме», согласно Философу, тем не менее и вещь иногда называется истинной: это значит, что ее собственная природа достигает свойственной ей актуализации. Вот почему Авиценна в своей Метафизике говорит, что «истина вещи есть особенность бытия каждой вещи, установленная для нее, при условии, что данная вещь по своей природе способна истинно оценить себя, и при условии, что она уподобляется особенному замыслу о себе, который существует в Божьем уме»¹³³. Онтопсихологическая теория действительно будет придерживаться именно такого понимания истины – истины как

¹³² Менегетти А. Основы философии. С. 34.

¹³³ Аквинский Ф. Сумма против язычников. К. 1. М., 2004. С. 271.

соответствия собственному бытию, замыслу, проекту. В этом случае, как и во многих других, онтопсихологическое мировоззрение по своей сути, хотя и не по форме, тяготеет к христианской метафизике, а не к античной традиции.

Последовательность и цельность построения онтопсихологической теории может быть подвержена серьезному сомнению, когда при изложении основ философии, Менегетти целиком и полностью находится в рамках метафизической традиции, но затем вся его антропология и психология опирается на эту основу лишь частично, когда речь идет о метафизической изначальности человека. В остальном Менегетти следует традиции, заложенной философами и психологами экзистенциализма, использующих термин «бытие» в смысле «здесь-бытие» конкретного человека, конкретной личности, или как *dasein*-бытие. Вполне последовательно выглядит тот же Р. Мэй, который, излагая экзистенциальную традицию, говорит о модусах или аспектах мира, характеризующих бытие в мире каждого человека: *Umwelt* – мир окружающих человека объектов, мир природы; *Mitwelt* – мир взаимоотношений между людьми; *Eigenwelt* – собственный мир, осознание себя собой. *Eigenwelt* – это «базис, на основе которого мы рассматриваем реальный мир в его настоящем ракурсе, базис, согласно которому мы устанавливаем связи»¹³⁴. Эти модусы существуют синхронно и являются аспектами «бытия в мире» или «здесь-бытия» человека. Ни о каком другом понимании бытия у представителей гуманистического направления в психологии не говорится. За исключением «теистических психологов и психотерапевтов»¹³⁵, речь о которых пойдет во второй главе.

Зачем вообще Менегетти уходит в отвлеченное повествование о метафизических категориях, если предметом его изучения по большому счету является то же *Dasein*-бытие, что у психологов-экзистенциалистов? Только с одной единственной целью – обосновать аксиоматическую составляющую онтопсихологической концепции, заключающуюся в допущении

¹³⁴ Мэй Р. Открытие бытия. С. 64.

¹³⁵ Helminiak D. A. "Theistic psychology and psychotherapy": a theological and scientific critique // *Zygon*. March 2010. Vol. 45, № 1.

существования трансцендентного основания человеческого бытия и допущении связи между ноуменальным уровнем бытия и его феноменальным коррелятом.

Язык онтопсихологии базируется на терминах, которые в философской традиции принято считать относящимся к метафизическим: бытие, ничто, сущее и т. д. На основе этих терминов, формируется собственный понятийный аппарат онтопсихологии. О метафизичности онтопсихологии Менегетти говорит как на самом первом (логическом) этапе разьяснения ее основ, так и на последующих этапах раскрытия ее специфических терминов и концептуальных схем. И когда он утверждает, что в основе онтопсихологии лежит онтология, то под онтологией имеется ввиду метафизика.

В онтопсихологическом учении обнаруживается существенное влияние экзистенциальной философии. В методологическом отношении экзистенциалисты настаивают на несводимости к общим схемам индивидуальной жизни отдельного человека, выступая антагонистами позитивизма, в частности, и генерализующих методологических принципов в общем. В онтопсихологической теории, с одной стороны, можно часто обнаруживать декларирование необходимости использовать схожие стратегии, - критику позитивизма и обобщающих схем, но очевидны и противоположные тенденции, например подчиняющие индивидуально-личное классифицирующим системам оценки, или упорядочивающие человеческое бытие согласно неким метафизическим принципам. Однако несмотря на противоречия, обнаруживаемые в онтопсихологической философии, особенно в части методологии, она все-таки близка к экзистенциализму как по духу, так и по содержанию.

Среди наиболее значимых предшественников экзистенциального направления в философии, принято выделять Серена Кьеркегора и Фридриха Ницше.

Кьеркегор имеет принципиальное значение для экзистенциальной философии и психологии главным образом как выразитель того проблемного поля, с которым в двадцатом веке будут работать экзистенциалисты. Его

обращение к субъективному миру человека резко контрастировало с господствующей в первой половине девятнадцатого столетия тенденцией спекулировать в масштабах всеобъемлющих отвлеченных понятий и систем.

Стоит отметить особую важность анализа чувства страха (тревоги) у Кьеркегора. Помимо того, что глубину этого анализа высоко оценивают современные психологи (например, Ролло Мэй: «Кьеркегор описывал тревогу как «головокружение от свободы» и давал ее подробное, если не наиболее исчерпывающее объяснение¹³⁶), его значение для формирования экзистенциального анализа личности трудно переоценить.

В работе «По ту сторону добра и зла» Ницше говорит о психологии как науке, которая может предъявить свои права на то, чтобы быть «властительницей наук, для служения и подготовки которой существуют все науки. Ибо психология стала теперь снова путем к основным проблемам»¹³⁷. С этими словами немецкого философа Менегетти, весьма вероятно, согласился бы полностью, с одним только уточнением: вместо «психологии» использовать слово «онтопсихология».

Ницше, с его неоднозначной философской репутацией, чья оригинальность ярко выражена в рассуждениях о морали и этике, представляется довольно близким по духу Менегетти, особенно в части этической проблематики.

Концепцию «воли к власти» Ницше можно рассматривать как прототип для некоторых теоретических построений среди психологов гуманистического направления. Если, согласно Р. Мэй, концепция «воли к власти» подразумевает «полное самоосуществление человека»¹³⁸, т. е. самоактуализацию личности, то сама собой напрашивается параллель с любым направлением в психологии или философии, отдающим должное внимание процессу самоактуализации как функции человеческого бытия.

¹³⁶ Мэй Р. Открытие бытия. С. 55.

¹³⁷ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. URL: <http://knigosite.org/library/read/14118>

¹³⁸ Мэй Р. Открытие бытия. С. 38.

Воля к власти у Ницше выступает первоисточником любой человеческой деятельности. Еще раньше Ницше представление о воле как первопричине сущего, мы находим у Шопенгауэра в книге «Мир как воля и представление» (1818).

В онтопсихологической теории мы находим термин «интенциональность бытия», который, на первый взгляд, должен наводить нас на проведение параллелей с гуссерлевской философией, но о Гуссерле и его феноменологии мы будем говорить позже. Здесь мы рассмотрим взаимосвязь между понятием интенциональности бытия у Менегетти и волей к власти у Ницше.

Интенциональность Бытия (онтоинтенциональность), по Менегетти, – это направленность действия Бытия, понимаемого как Абсолют, осуществляемая через свои проявления в феноменальном мире вещей и людей или осуществляемая через интенциональность природы и интенциональность «Я». Когда речь идет о воле, то нами может и не подразумеваться существование некоей личности как источника ее осуществления, т.е. личности, выступающей одновременно как субстрат и субъект воления. Применительно к описанию направленности действия Бытия как сознательной личности или сверхличности (Бога), больше подходит категория интенциональности, по крайней мере, такую категорию использует Менегетти. Итак, интенциональность Бытия означает направленность действия сверхличностного и сознательного начала.

Если мы понимаем волю к власти как волю к жизни, действующую в социальной среде, а потому называемой волей к власти (власть понятие социальное, выражающее социальный аспект осуществления природной силы, доминирования), то ее можно сопоставить с менегеттиевской онтоинтенциональностью, имея ввиду главным образом такие ее специфические способы проявления, как интенциональность природы и интенциональность «Я».

Онтоинтенциональность, с одной стороны, выступает как воля Абсолюта, а с другой стороны, отражает разумное начало этой воли. Получается, что шопенгауэровский «монистический волюнтаризм» характерен для

онтопсихологического мировоззрения, но как «волюнтаризм Бытия». Такой волюнтаризм оборачивается детерминизмом для человека. Онтоинтенциональность действует согласно собственным законам, которые могут быть поняты, прочитаны человеком, и тогда он сможет действовать в согласии с онтоинтенциональностью, а значит фактически подчиниться этой воле. «Человек, задуманный в соответствии с определенным природным порядком, свободен только в рамках этого природного порядка»¹³⁹. В этом проявляется детерминизм онтопсихологического мировоззрения.

Однако детерминизм уравнивается здесь ницшеанским «плюрализмом воли, признанием множества конкурирующих и сталкивающихся в смертельной борьбе «центров» духовных сил»¹⁴⁰. Действительно, каждый человек может как добровольно следовать онтоинтенциональности, так и отказаться от этого пути, т.е. свободно выбирать. Конечно отказ образа жизни, согласующегося с онтоинтенциональностью, не сулит человеку ничего хорошего: дисгармония с жизнью ведет только к болезням и страданию, но важно то, что у человека есть возможность самостоятельно решать какой путь выбрать.

Далее, разворачивание концепции воли к власти у Ницше сопровождается критикой христианской морали как фактора, оказывающего сдерживающее влияние на реализацию воли к власти у современного ему европейца. У Менегетти в связи с онтоинтенциональностью критике подвергается вообще всякая мораль, имеющая источником социальность (Сверх-Я). Предпочтение отдается «морали Бытия», имеющим источником исключительно само Бытие. Мораль бытия или этика бытия является по сути одним из аспектов проявления интенциональности природы, которая, в свою очередь, как уже ранее говорилось, является способом проявления интенциональности Бытия.

Критика христианской морали у Ницше приводит к идее Сверхчеловека – грядущего типа человека, возвышающегося над моральными устоями общества.

¹³⁹ Менегетти А. Проект «Человек». С. 147.

¹⁴⁰ Там же, с. 119.

Идея о Сверхчеловеке Ницше, может считаться предтечей концепции Лидера, предложенной Менегетти: «лидер, стимулируя разум и диалектику, которая придает существованию некоторое ускорение, стимулирует тем самым «сверхчеловека», понимая, что *либо правишь ты, либо правят тобой*»¹⁴¹.

Синтез философского (онтологического) и психологического планов приводит к тому, что онтопсихология позиционирует себя как то знание, которое лежит по «ту сторону» психологии, понимающей себя как «науки о поведении» человека.

Онтопсихология «не стремится описать все возможные нюансы поведенческих проявлений человека: ее интересуют лишь основополагающие связи, которые, в конечном счете, могут объяснить психологическую мотивацию»¹⁴², она «видит свою задачу именно в том, чтобы восстановить связь между множеством психологических деталей и целостной метафизической изначальностью человека»¹⁴³. Таким образом, онтопсихологическая теория — это не психология поведения, а психология бытия человека, которого можно понять через метафизическую концептуализацию. Язык психологии для этого не годится.

Менегетти вырабатывает сначала метаязык, пригодный для описания структурообразующих принципов предмета изучения психологии, а затем, используя как свои термины, так и заимствуя термины психологии (чаще всего психоанализа), создает язык описания поведения человека. Поскольку Менегетти обращается к психоаналитической традиции, следует рассмотреть специфику восприятия фрейдизма онтопсихологией.

Наследие Фрейда продолжает оказывать влияние на психологию и философию по сей день. «Открытие» бессознательного Фрейдом повлекло за собой далеко идущие последствия в философском осмыслении природы человека. В первую очередь, это новый уровень проблематизации вопроса о целостности человека. Ницшеанское представление об «аполлоническом» и

¹⁴¹ Менегетти А. Психология лидера. М., 2010. С. 21.

¹⁴² Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 18–19.

¹⁴³ Там же.

«дионисийском» началах в человеке, получило у Фрейда более «научнообразное» представление о трех взаимодействующих друг с другом структурных элементах психического устройства личности, где сознательное «Я» балансирует (на грани патологии) между импульсами бессознательного и диктатурой «Сверх-Я».

Надо отметить, что благодаря трудам и последователей Фрейда, и его критикам, к 60-м гг. XX в. психоанализ уже был основательно пересмотрен, а некоторые его наиболее несостоятельные положения преодолены. Таким образом, онтопсихология, как почти все постфрейдовские психологические теории, использует устоявшийся категориальный аппарат психоанализа, приспособлявая и модифицируя его под собственные нужды, использует практику толкования сновидений, расширяя ее, в частности, до имагоики — онтопсихологической методики толкования образов.

Серьезным изменениям в онтопсихологии подвергается базовый термин психоаналитической теории бессознательное. Изучая гипнотические явления, основатель психоанализа пришел к пониманию, «что в одном и том же индивидууме возможно несколько душевных группировок, которые могут существовать в одном индивидууме довольно независимо друг от друга, могут ничего «не знать» друг о друге и которые попеременно захватывают сознание»¹⁴⁴. Такой попеременный захват сознания одной из группировок приводит к расщеплению личности на два состояния: одному из них постоянно присуще сознание, поэтому его называют «сознательным душевным состоянием, а отделенное от нее — бессознательным»¹⁴⁵. Таким образом, Фрейдом было предложено скорее «отрицательное» определение бессознательного. Отрицательный характер этого термина лег в основу дальнейших исследований в области психологии, как среди последователей, так и среди критиков классического психоанализа.

¹⁴⁴ Фрейд З. Введение в психоанализ // Психоаналитические этюды. Мн., 2001. С. 14.

¹⁴⁵ Там же.

Соглашаясь с тем, что бессознательные процессы составляют часть психической жизни индивида и не осознаются им, Менегетти порывает с установившейся со времен Фрейда тенденцией: «Бессознательное – это не место скопления перверсий, хаоса, монстров, ошибок или диких инстинктов, а средоточие разума, решений и оперативного реагирования»¹⁴⁶.

Чем обусловлен столь кардинальный поворот от классического фрейдизма, противопоставлявшего «хаос» бессознательного «космосу» разума?

Дело в том, что Менегетти сделал шаг, который можно обозначить как онтологизация бессознательного: «По своей сути, бессознательное соответствует Ин-се человека»¹⁴⁷. Ин-се человека выступает онтологическим фундаментом человеческого существования и выполняет в том числе роль связующего звена между бытием и существованием, между универсальным и индивидуальным, бесконечным и конечным. Однако очень похожую мысль задолго до Менегетти выразил Шелер в «Ordo Amoris»: «то, что мы называем «душой» (Gemut) или, образно говоря, «сердцем» человека, это не хаос слепых состояний чувств, якобы только соединяющихся и разъединяющимися с другими так называемыми психическими данностями по каким-то каузальным правилам. Душа сама есть *расчлененное отражение* космоса всего могущего быть достойным любви – и потому она есть также *микрокосм мира ценностей*»¹⁴⁸.

Получается, что у Менегетти бессознательное приобретает чуть ли не противоположный фрейдовскому смысл: оно объемлет и «сознательно-разумную» и «бессознательно-импульсивную» сторону психики, превращаясь в фундирующее начало того и другого. Такое бессознательное начало психики посылает индивиду только «витальные» импульсы, согласующиеся с естественным порядком живого. Другое дело, каким образом они расшифровываются и воплощаются сознанием индивида, производящим отбор, не всегда соответствующий естественному в угоду социокультурному порядку.

¹⁴⁶ Менегетти А. Учебник по онтопсихологии. М., 1997. С. 16.

¹⁴⁷ Там же.

¹⁴⁸ Шелер М. Ordo Amoris. Избранные произведения. М., 1994. С. 358.

Положительное проявление бессознательного с точки зрения онтопсихологии выражается в онтической интуиции.

Такой поворот в понимании бессознательного ключевым образом меняет антропологический аспект онтопсихологической философии. Базовая структура человеческой психики перестает быть источником диких инстинктов, сдерживаемых сознанием, перестает быть «пропастью». До определенной степени снимается негативная характеристика бессознательного. Ситуацию в психологии, характеризующуюся акцентированием внимания на патологии, Менегетти стремится преодолеть. Он констатирует, что современная ему психология «перекочевала на больничную койку» и «стала заниматься людьми, полностью «вычеркнутыми» из логики жизни»¹⁴⁹. С другой стороны, «онтопсихология рассматривает человека как априорное «Я», уже заданное или призванное высшим Бытием», а «единственной возможной терапией при этом признается исследование, направленное на согласование психологической данности с онтической интенциональностью человека»¹⁵⁰. Как следствие, человек предстает теперь не изначально больным (как это было у Фрейда), но, как минимум, изначально соответствующим своей природе, или, выражаясь терминами Менегетти, соответствующий своему «проекту».

Таким образом, онтологизация бессознательного онтопсихологической теорией трансформирует устоявшиеся философско-антропологические основания классического психоанализа Фрейда.

Один из самых часто упоминаемых философов в работах Менегетти, и, пожалуй, самый уважаемый им – это Эдмунд Гуссерль. Разумеется это не случайность. Казалось бы, существует прямая и явная преемственность между трансцендентальной феноменологией Эдмунда Гуссерля и онтопсихологией. В основе методологии онтопсихологической теории закладывается метод, предложенный ранее Гуссерлем и являющийся обязательным условием преодоления «научных ригоризмов»: «Склонность приносить в

¹⁴⁹ Менегетти А. Проект «Человек». С. 9.

¹⁵⁰ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 17.

онтологическую структуру культурные модели, которые в действительности представляют собой грамматические правила, положенные по людской договоренности в основу рассмотрения событий из опыта, должна преодолеваться путем феноменологической редукции человеческой психологии»¹⁵¹.

Посыл прямой и понятный. Однако далее мы замечаем некоторые сложности, связанные с весьма своеобразным применением феноменологического метода.

Метафизическое основание, положенное ранее в основу онтологии, а значит и психологии, определяет феноменологию человека, точнее его существование как человека со свойственной ему феноменологией. «Феноменология «Я» является незаменимым проявителем идентичности априорного «Я»: всякая эгология есть функция онтологии как таковой». Эту формулу, постулирующую функциональную зависимость «эгологии» от онтологии, Менегетти подтверждает ссылкой на отрывок из «Кризиса европейских наук» Гуссерля: *«Это я произвожу эпохе, даже когда меня окружают другие, те, кто осуществляет со мной эпохе в нынешнем сообществе; поэтому благодаря моему эпохе все остальные люди, равно как и жизнь всех их действий, включены в феномен мира, который в моем эпохе является исключительно моим. <...> Методически трансцендентальная межсубъективность и ее трансцендентальное объединение могут быть выявлены только исходя из эго, из систематики эго функций и эго трансцендентальных операций, в которых, на основе замещающей системы эгологических полюсов, утверждается для каждого субъекта мир для всех как мир для всех»*¹⁵².

Отсюда непонятно, как Менегетти связывает метафизические категории с феноменологией сознания, исключаящей по-Гуссерлю (благодаря «эпохе»), «выносящей за скобки» метафизику как таковую. Если Гуссерль в цитируемом

¹⁵¹ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 198.

¹⁵² Цит. по: Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 201.

отрывке проясняет как возможна интерсубъективность, исходя из феноменологической редукции, т. е. объясняет переход от индивидуальной феноменологии сознания к межиндивидуальной (интерсубъективной) феноменологии сознания, то Менегетти говорит о зависимости феноменологии сознания Я от метафизического «Ин-се» (которое, следуя феноменологическому методу, должно быть «вынесено за скобки» благодаря феноменологической редукции).

Если мы возьмем в качестве примера ставшую классической для философской антропологии работу Х. Плеснера «Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию» как образец применения феноменологического метода в построении философско-антропологической теории, то сможем легко показать, насколько глубоко противоречия между феноменологической философией и методом онтопсихологии.

Уже в предисловии к «Ступеням органического» Плеснер подчеркивает, что применение феноменологического метода требует «определенного методического руководства для философии, которое не может исходить ни от эмпирии, ни от какой-либо метафизики»¹⁵³, успевая также отвергнуть и экзистенциальный подход своего современника Мартина Хайдеггера, «находящегося в плену старой традиции, согласно которой философски вопрошающий человек экзистенциально наиболее близок к себе самому и потому, глядя на вопрошаемое, интересуется собой»¹⁵⁴.

Онтопсихологическая теория как психология и как философская антропология полностью покоится на «метафизическом фундаменте». Неудивительно, что формулируя основные антропологические законы, Плеснер приходит к выводам, противоположным тем, которые предлагает Менегетти. «Преломляемость интенций» у Плеснера является нормальным следствием эксцентрической позиции человека в мире, которая объясняется спецификой и

¹⁵³ Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию // Проблема человека в западной философии: переводы. М., 1988. С. 98.

¹⁵⁴ Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию // Проблема человека в западной философии. С. 98.

границами его возможностей, осуществляемых по отношению к природе. У Менегетти такой феномен будет объясняться действием «монитора отклонения», преломляющего «интенциональность бытия», действующую через человека, и дискредитирующего таким образом ее изначальную позитивность.

Если для Плеснера термин «Преломляемость интенций» описательный, фиксирующий характер осуществления человека в природе, то «монитор отклонения» Менегетти суть «программа, аккумулированная внутри клеток головного мозга, действующая по принципу спекулярного вмешательства, которое предвосхищает и искажает эгоцептивное восприятие с помощью доминирующего образа, запечатленного в период научения жизни: в детстве. В дальнейшем через сновидения, стереотипы, общепринятую культуру и общественные институты монитор отклонения постоянно обновляет эти образы. Происхождение монитора отклонения может быть связано с перенесением жизни некоей внеземной цивилизации на почву церебральных процессов человечества посредством спекулярной рефлексии»¹⁵⁵. т. е. носит даже не метафизический, а скорее фантастический характер. На очевидную необоснованность происхождения данного термина среди отечественных психологов указывал А. Б. Орлов¹⁵⁶. Исходя из опыта психотерапии или вообще любого научного опыта на текущий момент невозможно уверенно утверждать, что существует определенная структура, вносящая искажения в сигналы, исходящие от Ин-се, которое, между прочим, само является еще одной метафизической конструкцией, к сознанию личности. Однако отметим, что в психиатрии ранее была сформулирована схожая гипотеза, связанная с объяснением синдрома психического автоматизма, именуемого синдромом Кандинского-Клерамбо. «Клиника этого синдрома характеризуется переживанием навязанности и чуждости собственных мыслей, действий и

¹⁵⁵ Менегетти А. Тезаурус. Словарь онтопсихологических терминов. С. 68–69.

¹⁵⁶ Орлов А. Б. Психология личности и сущности человека: Парадигмы, проекции, практики. М., 2002. С. 46.

ощущений. Такую симптоматику сам Клерамбо объяснил наличием в душе психической машины, с которой человек не может совладать»¹⁵⁷.

Еще одно фундаментальное расхождение следует зафиксировать в вопросе духовной основы человеческого существования. Плеснер утверждает, что эта основа не может быть осознанно найдена, «зафиксирована» без бегства в религию, дающую человеку последнее, предельное «это так»: «Как эксцентричность не позволяет однозначно фиксировать собственную позицию (т. е. она требует этого, но всегда опять снимает — постоянное аннулирование собственного тезиса), так и не дано человеку знать, «где» находится он и соответствующая его эксцентричности действительность. Если он так или иначе хочет решения, ему остается только прыжок в веру»¹⁵⁸. Онтопсихология в этом вопросе предлагает метафизику, основанную на понимании осуществления человека в самом широком смысле. Когда для Плеснера «эксцентричность» — это антропологический факт, для Менегетти это совершенно чуждая теоретическая конструкция.

Если обратить внимание на линии развития психологических направлений в XX в., то можно увидеть следующую ситуацию: те психологи, кто принял за основу идеи феноменологии и экзистенциальной философии, выработали собственную методологическую парадигму, серьезно расходящуюся не только с бихевиоризмом, но и с психоаналитической теорией. Так «Dasein-анализ, по мнению Бинсвангера, следует дифференцировать от психоанализа, психопатологии, психиатрии и психотерапии. От психоанализа Dasein-анализ отличает антропологический характер подхода, который исследует человека в его целостности»¹⁵⁹. Выделим два важных момента, которые вытекают из такого подхода.

Первое — это подход к бессознательному. Феноменологическое исследование — это исследование свойств и характеристик сознания, это

¹⁵⁷ Власова О. А. Антипсихиатрия: становление и развитие. С. 44.

¹⁵⁸ Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию // Проблема человека в западной философии. С. 147.

¹⁵⁹ Цит. по: Власова О. А. Антипсихиатрия: становление и развитие. С. 65.

онтология сознания. Психология, ориентирующаяся на феноменологический метод, наталкивается на понятные трудности в работе с бессознательным. Например «экзистенциальный психоанализ отвергает постулат бессознательного; для него психический факт совпадает с сознанием»¹⁶⁰. Также находим у Р. Мэя: «В принципе большинство экзистенциальных аналитиков отрицает это понятие. Они отмечают логические и психологические сложности, связанные с теорией бессознательного, и выступают против разделения бытия на части»¹⁶¹. В онтопсихологии же отношение к бессознательному носит двойственный характер. С одной стороны, оно исследуется в духе психоаналитической традиции, идущей от З. Фрейда и К. Г. Юнга, но с другой стороны, подобно другим гуманистическим психологам, А. Менегетти подчеркивается изначально положительный характер бессознательного, поскольку оно связано с Ин-се человека.

Второе – отношение к норме. Основная задача Dasein-анализа заключается в анализе структуры человеческого существования. «В отличие от психиатрии, Dasein-анализ интересуется не генезис симптома, а проект мира, модус бытия, который за ним стоит. Dasein-анализ, таким образом, игнорирует биологическое различие между больным и здоровым»¹⁶². Если бы А. Менегетти последовательно реализовывал феноменологический метод, то он должен был, как минимум, столкнуться со сложностями, возникающими при применении аналитики сознания к бессознательному, а также к последующей квалификации патологии, если ее возникновение связано с нарушением динамики психики, имеющей сознательный и бессознательный уровни. Однако каких-то серьезных проблем здесь А. Менегетти не замечает. Это косвенно указывает на то, что феноменология воспринята им фрагментарно, а онтопсихологическая теория приобретает свойство синкретичности. Беглый взгляд на отношения онтопсихологии с другими психологическими теориями, опирающимися на феноменологию Э. Гуссерля, конечно не может являться

¹⁶⁰ Там же, с. 85.

¹⁶¹ Мэй Р. Открытие бытия. С. 87.

¹⁶² Власова О. А. Антипсихиатрия: становление и развитие. С. 65.

весомым аргументом для вывода о степени влияния феноменологии на онтопсихологию. Но таким весомым аргументом может быть метафизическая составляющая онтопсихологической теории.

На наш взгляд, Менегетти последовательно не придерживается метода феноменологической редукции для построения основы своей теории, т.к. постоянно акцентирует внимание на онтологическом различии феноменологического плана существования человека и трансцендентного ему метафизического плана, именуемого также планом «высшего», «истинного» бытия человека.

Понятие интенциональности, утвердившееся в современной философии в Гуссерлевской феноменологии, широко используется у Менегетти. Однако если у Гуссерля этот термин описывает фундаментальное свойство сознания и одновременно является им, то у Менегетти мы находим словосочетание «интенциональность бытия», которое звучит по меньшей мере странно, если оставаться в рамках гуссерлевского дискурса.

По аналогии с «интенциональностью сознания», «интенциональность бытия» описывает фундаментальное свойство «Ин-се человека» быть направленным на самое себя в процессе существования, быть аутентичным самому себе, независимо от многообразия форм собственного проявления. «Интенциональность бытия» безусловно предшествует сознанию как таковому, а значит предшествует и всем его свойствам. Со всей очевидностью ясно, что термин «интенциональность бытия» имеет чисто метафизический характер.

В то же время этот термин чрезвычайно важен для онтопсихологической теории. С его помощью появляется возможность построить связь от онтологии к психологии и практической философии. Присвоив бытию человека свойство «направленности на...», можно далее говорить о «со-направленности» или «раз-направленности» существования человека с его сознанием или, другими словами, о гармонии или дисгармонии между жизнью и сознанием человека о ней.

В качестве вывода зафиксируем следующее: метод феноменологической редукции применяется А. Менегетти избирательно, лишь для решения определенных задач, связанных с работой на уровне феноменологического существования человека, тем самым принимая иной, не гносеологический, а онтологический смысл. Психология, действительно применяющая метод феноменологической редукции на своем уровне, здесь следует за онтологией, представляющей собой классическую метафизику по форме и содержанию. Тогда все содержание онтопсихологического знания тяготеет скорее к догуссерлевскому этапу философствования.

2.2 Проблема человека в учении А. Менегетти и попытка ее философского толкования

Философская антропология в онтопсихологической философии является «цитоскелетом», обеспечивающим целостность теории Менегетти. От онтологии и гносеологии к этике и социальной философии, антропологическая основа структурирует теорию на всех уровнях и во всех аспектах.

На онтологическом уровне, само Бытие «обнаруживает себя в антропоцентрическом понимании»¹⁶³. Человек уже дан исследователю вместе с миром и его основаниями, первоначалами. Первое серьезное затруднение начинается здесь – как только употребляется термин «бытие». Что значит «бытие» в онтопсихологической теории?

В книге «Основы Философии» Менегетти излагает философские основания онтопсихологического мировоззрения: конструируется метафизическая концепция бытия, отталкивающаяся от парменидовского тезиса «бытие есть, небытия нет» и наделяющая бытие атрибутами и «модусами свершения»¹⁶⁴. Таким образом, бытие представляется здесь чисто

¹⁶³ Менегетти А. Основы философии. С. 9.

¹⁶⁴ Менегетти А. Основы философии. С. 13.

метафизической категорией, взятой у Парменида и доработанной с помощью аристотелевской философии.

Бытие, являясь единым, все же имеет некие «точки» внутри собственного единства, стремящиеся осознать сами себя. Подобная концепция, где Абсолют сознает себя через собственные творения, уже встречалась в истории философии – достаточно вспомнить идею абсолютного духа Гегеля. Далее мы подробнее остановимся на этой концепции, которая окажется близка философии М. Шелера.

Аристотелевская метафизика и логика стала главным инструментом средневековых схоластов, проникнув со временем в основание католического философского мировоззрения. Бытие по-Менегетти трансцендентно по отношению к реально существующему миру, но вовсе не потому, что пребывает вне этого реального мира, а потому, что «несет» в себе всю реальность, не являясь при этом какой-либо ее частью. Бытие «существует во всех, не определяясь никем, все составляют его часть, но никто не может его собой исчерпать»¹⁶⁵. Такое представление об устройстве мира подходит под пантеистическую модель. «Пантеистическое единое стремится к индивидуализированному для-себя-бытию. Бог взывает к себе в сотворенном и отвечает себе, обретая себя в осознанном человеке. Бытие информирует всякое существование и допускает себя в форме обретения собственного единства только в Сыне Человеческом»¹⁶⁶. Пантеизм Менегетти – это пантеизм «эманативного» толка, где Бытие (оно же сущее, оно же Бог) творит мир вещей через собственные истечения (эманации), или, как пишет Менегетти, «феноменизируется» – проявляется в реальности как тот или иной феномен. Приведем пример из работы «Онтопсихологическая философия»: «никто никогда не видел Бога, потому что Он не является внешним ни для какой вещи

¹⁶⁵ Там же, с. 18.

¹⁶⁶ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 150.

или человека: все наполняет своим присутствием себя самое и все остальное»¹⁶⁷.

Такая модель мироустройства позволяет Менегетти устанавливать прямую зависимость антропологии от онтологии. На уровне трансцендентного Бытия происходит «проектирование» человека. Осуществление «проекта» человека в феноменальном мире и есть эманация Бытия, сохраняющего свое присутствие в существовании. Связь между живущим человеком и предельной реальностью, Бытием, таким образом, всегда непрерывная и тотальная.

Однако для онтопсихологии, как для практически ориентированного мировоззрения, характерно и более современное представление о категории бытия. Это представление выработано целыми поколениями философов, положивших начало экзистенциальному направлению в философии, а затем психологами-экзистенциалистами (Л. Бинсвангер, Р. Мэй), буквально привнесших этот термин в психологию. Онтопсихологическое учение признает особый статус того уровня реальности, который Гуссерль описывал как «жизненный мир» а Хайдеггер как собственно *Dasein*. Ясно, что такое понимание термина «бытие» имеет мало общего с классической античной трактовкой.

Специфика существования человека как «бытия для себя» выражается в возможности мыслить и осознавать себя как личность. Все остальные живые существа, не имея способности самоосознания, могут существовать только как «бытие само по себе». «*Dasein* означает, что человек является существом, которое находится здесь, а также подразумевает то, что у него есть «здесь» – в том смысле, что он может знать о своем пребывании здесь и что он занимает свое место»¹⁶⁸ – поясняет Ролло Мэй, объявляя способность самосознания причиной для выделения специфики человеческого существования.

На этой же позиции стоит и онтопсихологическая теория. Человеческое сознание определяется Менегетти как «самоотражение бытия в позиции

¹⁶⁷ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 106.

¹⁶⁸ Ролло М. Открытие бытия. С. 47.

существующего»¹⁶⁹, что говорит о неразрывности здесь-бытия с феноменом сознания. Именно благодаря сознанию (самосознанию), человек является «пиком концентрации бытия» или «сосредоточением бытия» – «онто Ин-се» в терминологии Менегетти.

Здесь-бытие выступает как специфическая форма существования личности, это «единственный путь, данный человеку»¹⁷⁰. Благодаря сознанию, которое как «неокончательная объективируемость “Я” есть выражение самого высокого присутствия Бытия в своем творении»¹⁷¹, человек становится «точкой отсчета» реального. Приступая к изучению Бытия, Космоса, Вселенной, нужно начинать с изучения человека, иначе теряется всякий смысл постижения объективных истин, ибо «когда человек не понимается как здесь-бытие, это означает, что любые возвышенные или абстрактные рассуждения суть не что иное, как бегство от имманентности единственного критерия»¹⁷². Подобный характер рассуждений полностью согласуется с антропологическим поворотом в философии, повлекшему за собой формирование философской антропологии в современном виде. «Таким образом, следует говорить о человеке прежде всего как о личном жизненном единстве и сущностно сосуществующих с ним слоях наличного бытия (Dasein), бытия вообще»¹⁷³ – находим выражение близкой мысли у Х. Плеснера.

Сознание играет ключевую роль в обособлении человека от остальных существ, т. к. во-первых, оно позволяет человеку «выходить за свои пределы» в пространстве и времени, а во-вторых, сохранять целостность, единство собственной личности. Опираясь, по-видимому, на эти факторы, Менегетти определяет человека как «единство действия», т. е. самоосознание себя как действующего субъекта. «Сосредоточение, самосознание и способность и возможность опредмечивания изначального сопротивления влечению

¹⁶⁹ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 55.

¹⁷⁰ Там же.

¹⁷¹ Там же, с. 9.

¹⁷² Там же, с. 55.

¹⁷³ Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию. С. 101.

образуют, таким образом, одну единственную неразрывную структуру, которая как таковая свойственна лишь человеку» – указывал М. Шелер¹⁷⁴, описывая специфику духа как сущностной характеристики человека, выделяющей его из мира живого.

Проблема достижения аутентичности человеческого существования – центральная проблема онтопсихологической теории и практики – понимается как процесс приведения логико-исторического «Я» в соответствие индивидуальному метафизическому проекту (Ин-се). Решение проблемы возможно через специфически выстроенную работу с сознанием. «Онтопсихология рассматривает человека как априорное «Я», уже заданное или призванное высшим Бытием. Это априорное «Я», или онтическое сознание, является первоначальной структурой, которая в процессе становления в существовании должна выверяться и зарабатывать путем выборов»¹⁷⁵. Для восстановления связи с собственной метафизической изначальностью, т. е. с Ин-се, «онтопсихология предоставляет критерии онтического сознания для того, чтобы привести к зрелости сознание психологическое»¹⁷⁶.

Итак, имеется фундирование психической деятельности вообще и сознательной в частности, трансцендентной сущностью – Ин-се. Ин-се – это «онтоиндивидуализированная точка опоры, которая в своем воплощении создает также психическую функцию»¹⁷⁷, включающую как сознательную, так и бессознательную психическую деятельность.

Фундаментальное отличие феноменологии Гуссерля и онтопсихологии Менегетти, таким образом, обнаруживается как отличие метафизики субстанциального характера от феноменологически-трансцендентального «идеализма», о котором подробно написано в «Картезианских медитациях»¹⁷⁸. Здесь мы заострим внимание только на одной проблеме, показывающей

¹⁷⁴ Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. С. 56.

¹⁷⁵ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 17.

¹⁷⁶ Там же, с. 19.

¹⁷⁷ Менегетти А. Учебник по онтопсихологии. С. 28.

¹⁷⁸ Гуссерль Э. Картезианские медитации. М., 2010. С. 191.

насколько концептуально отличны в своих исходных посылках онтопсихологическое мировоззрение и феноменология.

Субстанциально фундируемое психическое с неизбежностью должны привести Менегетти в явной или скрытой форме к психологизму. Вернее сказать, что принятие данных позиций как оснований для построения антропологии и психологии скорее всего должно допускать фоновую психологистскую установку. Психологизм – это теоретическая позиция, в основе которой лежит примат психического по отношению к логическому или понимание законов логики как психических законов. Признавая тождество бытия и мышления, и одновременно полагая, что речь идет о бытии человека и о мышлении человека, Менегетти почти неизбежно придет к релятивизму как раз в том смысле, о котором говорил Гуссерль. Например в «Онтопсихологической философии» Менегетти пишет: «Все человеческое знание должно принимать во внимание, что априорность мирского Ин-се предшествует всякой логико-объективной априорности: всякое научное познание является психологическим процессом, функциональным для универсальной априорности жизненного мира»¹⁷⁹.

Фундирование психического с помощью субстанциальной сущности известным образом затрудняет аналитику познавательных способностей: отделение логики от психологии становится практически неосуществимым. Наукам, имеющим дело с реальной действительностью, таким как психология, для обоснования собственных основ необходимо прибегать к метафизическим построениям (в Гуссерлевском смысле), как минимум, допуская существование внешнего мира, одновременно задавая его концептуальную основу.

Из психологизма вытекает несколько эмпирических следствий, которые разбирает и опровергает Гуссерль. Нас будет интересовать третье следствие: «Если бы источником сознания логических законов были психологические факты <...>, то они сами должны были бы обладать психологическим содержанием, и именно в двояком смысле: они должны были бы быть законами

¹⁷⁹ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 200.

для психического и вместе с тем предполагать, соответственно, включать в себя существование психического»¹⁸⁰. Гуссерль опровергает это утверждение, отмечая, что, во-первых, «ни один логический закон не предполагает непременно какого-либо «matter of fact», в том числе существования представлений или суждений, или иных феноменов познания», и, во-вторых, что логические законы «ни по своему обоснованию, ни по своему содержанию не предполагают ничего психологического (т. е. фактов душевной жизни), или предполагают их, во всяком случае, не более чем законы чистой математики»¹⁸¹.

С другой стороны, эмпирически обоснованные законы имеют фактическое содержание как минимум в том смысле, что подразумевают существование самих фактов. Далее уточняется, что точные законы, хотя не заключают в себе утверждений существования, но основания, из которых они получают научное оправдание суть случающиеся фактически – эмпирические основания. В качестве примера им приводится закон всемирного тяготения.

Менегетти не занимается размышлениями над основами логики или проблемами логики как таковой. Однако его теоретическая позиция имплицитно содержит в себе психологизм. Его влияние можно отследить в онтопсихологии через проявления некоторых последствий психологизма, на которые указывал Гуссерль в первом томе «Логических исследований». Менегетти принимает формулу Протагора «человек есть мера всех вещей», хотя и уточняет, что принимается экзистенциальный релятивизм, а не «релятивизм онтический»¹⁸². Однако фактически он придерживается как раз этого экзистенциального релятивизма: «С учетом тезиса Протагора о том, что “человек есть мера всех вещей”, утверждение “человек познает истинное”, следует уточнить, в том смысле, что каждый человек познает *собственное* истинное, то как материя жизнь, соотносится с ним» и далее определяет

¹⁸⁰ Гуссерль Э. Логические исследования. Т. I: Прологомены к чистой логике. М., 2011. С. 74–75.

¹⁸¹ Там же.

¹⁸² Менегетти А. Основы философии. С. 119.

«“истину” как *приведение вещи в соответствие с интеллектом, а не наоборот*»¹⁸³. В Гуссерлевском представлении такая последовательность мыслей тяготеет к индивидуальному релятивизму, который совершенно не выдерживает критики, как только речь заходит о законах логики. Видимо, понимая абсурдность последствий, к которым может привести индивидуальный релятивизм, Менегетти подтверждает универсальность логических законов, дистанцируясь таким образом от индивидуального релятивизма. Однако вопрос о видовом релятивизме, или его подвиде антропологизме, как его называет Гуссерль, остается открытым.

Видовой релятивизм опровергается Гуссерлем. Он, во-первых, указывает на противоречие релятивистской позиции закону противоречия, во-вторых, указывает на противоречивость релятивизма в отношении смысла слов «истинный» и «ложный», и далее критикует такие следствия релятивизма как придание истине характера единичного факта и противоречивость с очевидностью непосредственно наглядно данного бытия. Находим в «Онтопсихологической философии» у Менегетти: «Математик (и точно так же юрист, моралист, священник, учитель) не выражает “в себе” (in se) реальности, но выстраивает оперативные парадигмы для обобщенных ситуаций. То есть и действие, и контекст выступают в качестве прогнозов, которые становятся опытными структурами мира»¹⁸⁴. Утверждения, подобные этому, с позиции Гуссерля являются одним из эмпирических следствий психологизма, которые он разбирает в четверной главе «Логических исследований». Критикуя эмпирические следствия психологизма, он подчеркивает, что применительно к законам логики и математики, «мы с очевидностью усматриваем не простую вероятность, но истину логических законов. Мы усматриваем основные принципы силлогистики, индукции Бернулли, умозаключения вероятности, общей арифметики и т. п., т. е. мы схватываем в них саму истину; таким образом, теряют всякий смысл слова о сферах неточности, об одних лишь

¹⁸³ Менегетти А. Интеллект и личность. М., 2006. С. 69.

¹⁸⁴ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 200.

приближениях и т. д. Но если нелепо то, что вытекает как следствие из психологического обоснования логики, то нелепо и само это обоснование»¹⁸⁵. Далее в седьмой главе Гуссерль заключает, что «психологизм во всех своих подвидах и индивидуальных проявлениях есть ни что иное, как релятивизм, но не всегда распознанный и открыто признанный. При этом безразлично, опирается ли он на “трансцендентальную психологию” и в качестве формального идеализма надеется спасти объективность познания или опирается на эмпирическую психологию и принимает релятивизм как неизбежный роковой вывод»¹⁸⁶.

Исторический контекст, в котором создавались «Логические исследования» конечно отличается от контекста, в котором рождалась онтопсихологическая теория. Напомним, что «спор о психологизме в немецкой философии следует анализировать в перспективе превращения психологии в самостоятельную научную дисциплину и, соответственно, отделения ее от философии, т. е. в контексте процесса, завершающегося дисциплинарной институционализацией психологии»¹⁸⁷. Отделение психологии от философии происходит в первую очередь как отделение эмпирической науки, влекущее за собой обособление предмета исследования, целей и методов ведения исследования.

Действительно, Гуссерль, говоря о психологии, подчеркивает эмпирический характер этой дисциплины. Менегетти движется в другом направлении: он дистанцируется от экспериментальной психологии, локализуя ее как описательную науку, способную познавать феномены, но не «бытие как таковое». Другими словами, если Гуссерль, стоя у истоков феноменологии, стремится, очищая от метафизического наследия философию и ставя в центр ее внимания сознание, размежевать ее и психологию, то Менегетти напротив, отталкиваясь от метафизических оснований, возвращается к философской психологии и к той философии, для которой отправной точкой являлось бытие.

¹⁸⁵ Гуссерль Э. Логические исследования. Т. I: Прологомены к чистой логике. С. 70.

¹⁸⁶ Там же, с. 117.

¹⁸⁷ Там же, с. 233.

Последовательно реализуя свою трансцендентальную редукцию, Гуссерль приходит к пониманию, что необходимо провести различие между методологией дескриптивной психологии, концентрирующейся на исследовании «просто душевной жизни» и методологией трансцендентально-феноменологической: «психологическое и трансцендентально-феноменологическое исследование различаются по самому своему смыслу, хотя содержания, подлежащие описанию с той и другой точки зрения, могут совпадать»¹⁸⁸. При этом Гуссерль подчеркивает, что обе методологии имеют общий источник – *ego cogito*. Менегетти по каким-то причинам игнорирует смысловое отличие психологического исследования от трансцендентально-феноменологического, но совпадение содержания этих двух исследований им воспринимается и, возможно, на это основании он и утверждает, что Гуссерль теоретически разрабатывал психологию.

В качестве промежуточного вывода можно утверждать, что направление движения мысли Менегетти расходится с Гуссерлем уже на самых ранних стадиях «пролегоменов» к феноменологии, несмотря на то, что Менегетти указывает на феноменологию как основу своей теории.

«Я понял, что нащупал путь, предвосхищенный Гуссерлем, который искали психологи»¹⁸⁹, так и концептуальную близость онтопсихологии и гуссерлевских теоретических построений: «Гуссерль теоретически разработал психологию, способную трансцендировать многочисленные разновидности исторического самополагания человека с целью прийти к первоначалу, к онтическому моменту, – а это и есть онтопсихология»¹⁹⁰.

Вернемся к соотношению понятий *Ин-се* и «здесь бытие» (*Dasein*). Теоретическая позиция, переносящая вопрос о бытии из области метафизики в область жизненного мира человека, приводит к расширению смысловых граней этого понятия. Р. Мэй выделяет возможность трактовки бытия как источника потенциальных возможностей: «бытие является потенциалом, через

¹⁸⁸ Гуссерль Э. Картезианские медитации. М., 2010. С. 48.

¹⁸⁹ Менегетти А. Учебник по онтопсихологии. М., 1997. С. 93.

¹⁹⁰ Менегетти А. Учебник по онтопсихологии. М., 2007. С. 85.

разворачивание которого желудь вырастает в дуб или каждый из нас становится тем, кем он является на самом деле»¹⁹¹. Бытие как потенциал играет огромную роль в философской антропологии Менегетти, будучи квалифицировано как «проект», реализуемый «историческим Я» человека.

Бытие как источник потенциальных возможностей для онтопсихологии становится «проектом» человека, который реализуется в процессе исторического воплощения «Я».

Теперь становится достаточно ясно, что онтопсихологическая позиция предполагает как минимум две трактовки категории бытия. Первая трактовка представляет собой близкую к классической античной метафизике позицию по отношению к бытию, соединенную с христианским пантеистическим мировоззрением. Вторая трактовка бытия уже значительно ближе к современному стилю философствования, выработанному Гуссерлем, Хайдеггером и далее представителями экзистенциального направления.

Первая трактовка бытия у Менегетти создает онтологическую основу онтопсихологического мировоззрения. Бытие – это, всеобъемлющее понятие, тождественное Богу и являющееся условием всего существующего. Вторая трактовка бытия определяет специфику человеческого существования как «вот-бытия» или «здесь-бытия» или *Dasein*. Как бы между этими двумя модусами бытия можно выделить и третий модус – бытие «всеобщее, или бытие как совокупность всего сущего»¹⁹². Однако ввиду того, что мировоззрение Менегетти глубоко пантеистично, строго отделить «бытие» как сущее от «Бытия» как абсолютной реальности не представляется возможным.

Если грубо обобщать, то на онтологическом уровне проблема человека представляет собой задачу соответствия бытия как «вот-бытия» человека по отношению к Бытию как Богу. На языке онтопсихологии проблему человека можно сформулировать как проблему реализации в процессе жизни

¹⁹¹ Мэй Р. Открытие бытия. С. 47.

¹⁹² Сергеева О. Б. Эстетика Антонио Менегетти: креативность, ОнтоАрт, абстракционизм. Екатеринбург, 2012. С. 31.

собственного «проекта» или соответствия жизни человека собственному «проекту», т. е. реализации ответственности по отношению к Бытию.

Проект человека имеет метафизическую основу. Из опыта можно только вывести гипотезу об его существовании, а также можно оценить то, насколько полноценно реализуется этот проект, анализируя личностный опыт, жизненный мир человека. Проект не является статичной структурой, но представляет собой процесс, протекающий сообразно процессу жизни. Таким образом, критерий полноты, качества реализации проекта находится только исходя из самого конкретного человека, точнее исходя из его личности.

Каким образом можно говорить о полноте реализации проекта человека?

Человеческое существование можно охарактеризовать как аксиологичное (ценностное) и телеологичное (имеющее цель). Исходя из онтологии, постулирующей взаимообратимость (по сути тождество) понятий Бытие и Благо, следует, что человеческое существование, как индивидуальное проявление абсолютного начала, сопричастно благу. Тогда благо, как высшая ценность, определяет бытие человека как отсылающее к самому себе: «Ценность – это не идея, а голос бытия, заявляющий о себе как настоящая потребность»¹⁹³. У А. Маслоу, подробно разрабатывавшего свои «пролегомены» к психологии Бытия, «Характеристики бытия являются также ценностями бытия»¹⁹⁴. Параллели «ценностей бытия» или бытийных ценностей обнаруживаются в приводимых им характеристиках «полностью человеческих людей» демонстрирующих, по его мнению, специфически человеческие качества, действительно выделяющие их из других форм жизни.

Независимо от формальных и материальных причин-источников, обуславливающих жизнь, человеческое существование телеологично, т. е. имеет четкую заданную цель. В конечном итоге эта цель представляет собой стремление единого Бытия через множественные проявления в качестве человеческих индивидуаций в феноменальном мире, «вернуться» к себе

¹⁹³ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 23.

¹⁹⁴ Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. С. 152.

самому. Здесь можно провести параллель с идеей апокатастасиса Оригена, изложенной им в работе «О началах». Отвергая идею вечного ада, Ориген говорит о конце мира как о спасении всех тварей. Буддизм махаяны тоже содержит в себе идею опустошения океана перерождений – конечности сансары и перехода в нирвану всех живых существ.

На уровне человеческого существования, его (существования) цель может быть определена разными способами. Можно описать цель как восстановление связи личности с онто Ин-се. Можно описать как достижение состояния аутентичной личности, можно как реализация собственного уникального «проекта», т. е. самореализация. Так или иначе, будут фиксироваться разные стороны одного процесса, ведущего к одной цели, – восстановления связи в бесконечными Абсолютом в рамках конкретного существования.

Такая формулировка цели человеческого существования наводит на сравнение с термином «религия», точнее на дословный перевод слова с латинского как «воспроизводство связи» или «восстановление связи». Стоит отметить, что Менегетти никоим образом не пытается скрыть то влияние, которое христианская религия оказывает на образ его собственной философской концепции. Напротив, он предпринимает попытки согласовать Евангелие с собственной теорией. Например, большая часть его труда «Онтопсихологическая философия» посвящена трактовке Евангелие как «онтопсихологии человека». Онтопсихологическая теория претендует на определенный научный статус, что выглядит, по меньшей мере, необычно, когда ее теоретическая основа настолько «метафизична». Однако как уже ранее отмечалось нами, она оказывается способной предложить знание, отвечающее предельным духовным запросам человека, что вряд ли может сделать современная наука. Критика М. Шелера, направленная на отсутствие единства в научных представлениях о человеке, расщепляющих, редуцирующих человека, скрывающих его сущность, актуальна до сих пор. Он же говорил об особом

«метафизическом положении человека»¹⁹⁵, разрабатывая собственный вариант философской антропологии. В онтопсихологическом мировоззрении человек перестает быть «проблематичным для себя», как его обозначил Шелер, потому что, преодолевается разорванность человеческого существования, ему обозначается ясное положение в мире, и, наконец, цель и смысл существования.

Итак, если освободить изложение онтопсихологического мировоззрения на природу человека от многочисленных теоретических и терминологических наслоений, мы получаем следующее. Во-первых, человеческая природа сакральна; во-вторых, человеческая природа и природа вообще имеют одну трансцендентную основу; в-третьих, человеческая природа особым образом специфицирована и типологизирована по отношению ко всей остальным явлениям природы. Отметим, что концепция Менегетти допускает возможность рассмотрения человека в двух направлениях, указанных Х. Плеснером: «горизонтально, то есть в направлении, которое определено поисками человека, его связи с миром в его деяниях и страданиях, и вертикально, то есть в направлении, из-за его естественного положения в мире как организма в ряду организмов»¹⁹⁶. И, несмотря на острые методологические противоречия между подходами Плеснера и Менегетти, о которых уже говорилось в первой главе, они могут дополнять друг друга в разворачивании горизонтальной и вертикальной проекций, если допустить метафизическое измерение в антропологическое исследование.

Здесь возникает следующий вопрос: что является сущностью человека, выделяющей его из природы? Казалось бы, ответ уже был обозначен ранее, когда говорилось о сознании как ключевом факторе, отделяющем человека от всего живого. Отчасти это так. Но в то же время, Менегетти определяет Ин-се

¹⁹⁵ Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. С. 32.

¹⁹⁶ Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию. С. 102.

человека как «онто Ин-се с константой «Н»».¹⁹⁷ Буква «Н» в термине «константа Н» взята как первая буква латинских слов «homo», «hominis», «humanitas»¹⁹⁸.

Зачем вообще нужна эта «константа Н»? Если мы удовлетворимся разъяснением термина, предлагаемым Менегетти: «Ин-се, специфицированное в человеческой типологии», то получим тавтологию.

Понятно, что подразумевается некий набор биологических, психических, физических и прочих характеристик, позволяющих классифицировать некое существо как человека. Самосознание также входит в этот набор характеристик, возможно, играя более важную роль в обособлении человека, чем остальные, однако ему все же не отводится роль монополии. Однако это плохо разъясняет термин, тем более сам Менегетти определяет его иначе, нежели набор характеристик.

Следует предположить, что есть еще один фактор, играющий наряду с самосознанием ключевую роль в определении «человеческого» в онтопсихологии. Этот фактор связан с представлением о «проекте» человека – понятии, объемлющим как «статичные» характеристики человека (геном), так нечто выходящее за их рамки: динамические характеристики с особой направленностью (интенциональностью).

Проект (лат. *project* – «выброшенный вперед») имеет метафизическое основание – это замысел Бытия (Бога), заложенный в геном (или через геном) человека и реализуемый личностью в феноменальном мире. Отсюда неизбежно возникают две проблемы: проблема соотношения детерминизма и свободы в человеческом существовании и этическая проблема.

Первая проблема с одной стороны, связана с религиозной христианской философией, с другой – с биологией и генетикой. Религиозные философы от раннехристианских апологетов и Отцов и Учителей Церкви до поздних схоластов по-разному решали проблему свободы. Мы не будем здесь разбираться в тонкостях предлагаемых ими решений, нас интересует лишь то,

¹⁹⁷ Менегетти А. Учебник по онтопсихологии. М., 1997. С. 20.

¹⁹⁸ Менегетти А. Этический критерий человека. М., 2008. С. 63.

что сам Менегетти наделяет человека достаточно большой степенью свободы по отношению к себе и своей жизни, едва ли не большей, чем любой христианский философ. Однако также очевиден факт, что подобно тому, как из желудя не может вырасти береза, ясень или любое другое дерево кроме дуба, так и из чрева женщины не может родиться иная форма жизни, кроме человека. Используя терминологию онтопсихологической теории, человек представляет собой жизненную форму с константой «Н», что ничего нам не объясняет.

Отчасти в разрешении вопроса может помочь биология: геном человека, представляющий собой совокупность наследственного материала вида *Homo sapiens*, можно приравнять к понятию константа «Н». Генотип конкретной человеческой особи можно приравнять к проекту человека в его материальной (биохимической) части. На психический и духовный аспекты жизни человека генотип влияет лишь отчасти, поэтому его нельзя приравнять к более широкому понятию проекта человека.

Поясним это на следующем примере. Из желудя с неизбежностью вырастет дуб, индивидуальные особенности которого (фенотип) будут варьироваться в зависимости от внешней среды. Из оплодотворенной яйцеклетки вырастет человек, чьи индивидуальные характеристики (термин фенотип уже не подходит, т. к. описывает только характеристики организма) варьируются не только в зависимости от внешней среды, но и в зависимости от волевых решений, выборов и поступков личности. «Можно сказать, что константа «Н» – это то, чем человек *может и должен быть* по своей природе»¹⁹⁹. Человек, с точки зрения онтопсихологии, может не соответствовать своему проекту, из-за чего будет чувствовать неудовлетворенность, тревогу, фрустрацию. Это говорит об определенном принуждении к соответствию своему проекту, своей природе. Однако это значит, что он обладает некоторой свободой по отношению к божественному замыслу, представляющему собой проект человека: он может отклоняться от

¹⁹⁹ Сергеева О. Б. Эстетика Антонио Менегетти: креативность, ОнтоАрт, абстракционизм. С. 28.

проекта до степени, ограниченной изначально данным геномом, т. е. ограниченной константой «Н».

Получается, что константа «Н» – это термин, фиксирующий степень детерминированности человеческого бытия, а проект человека напротив, термин, закрепляющий за личностью степень свободы по отношению к собственному бытию. Свобода есть «осознанная необходимость» следовать собственному проекту. Здесь напрашивается параллель с Спинозой – вспомним формулировку Теоремы 6 из его «Этики»: «Поскольку душа познает вещи как необходимые, она имеет тем большую власть над аффектами, иными словами, тем менее страдает от них»²⁰⁰. Теорема 10 из той же «Этики» устанавливает прямую связь между следованием своей природе и возможностью достижения здоровья: «Пока мы не волнуемся аффектами, противными нашей природе, до тех пор мы сохраняем способность приводить состояния тела в порядок и связь сообразно с порядком разума (*intellectus*)»²⁰¹. Отсюда можно с уверенностью утверждать, что суть свободы по Менегетти соответствует пониманию свободы как осознанной необходимости Спинозой.

Однако не все так просто, как может показаться на первый взгляд. В отношении термина константа «Н» путаницу вносит Менегетти, когда говорит о ней как об «объективном критерии человеческой функциональности и человеческих ценностей»²⁰². Если человеческая функциональность, понятая как организмическая функциональность, может быть соотнесена с геномом человека, то ценности не могут, т.к. напрямую не связаны с органикой. По крайней мере, ни рационально, ни эмпирически мы эту связь ценностей (духовное) с организмом (физическое) установить не можем. Тогда понятие константы «Н» размывается и скорее препятствует, а не способствует проведению четкой линии между человеческим и нечеловеческим.

²⁰⁰ Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье; Трактат об усовершенствовании разума; Этика. М., 2007. С. 451.

²⁰¹ Там же, с. 453.

²⁰² Менегетти А. Учебник по онтопсихологии. М., 1997. С. 23.

Сам автор онтопсихологической теории не оставил работы, в которой были бы связаны и согласованы друг с другом все философские категории, им используемые. В отношении психологических категорий он предоставил гораздо более проработанную систематизацию (см. «Тезаурус»).

Антропологическую модель, конструируемую Менегетти, поможет прояснить понятие виртуальности. Если константа «Н» определяет типологию живого существа как человека, то виртуальность, определяемая как «способность формы психосоматизироваться различными способами, сохраняя идентичность сущностной формы»²⁰³, связывает константу «Н» с Ин-се как открытым проектом. Другими словами, термин константа «Н» задает статическую характеристику сущности человека (идентичность личности), а виртуальность подразумевает разнообразие возможностей реализации Ин-се человека. Благодаря виртуальности, человек располагает множеством путей актуализации самого себя, в рамках одной личности. Другое дело, что из всего множества потенциальных возможностей, есть только один путь, ведущий к полной реализации собственного проекта.

Понятие проекта в философии мы встречаем ранее главным образом у Хайдеггера и у Сартра. Хайдеггер, предпринимая попытки выделить характеристики специфически человеческого бытия, отличные от вещественного бытия, указывает на его постоянное «ускользание» от себя вперед. Это «забегание вперед» он называет «проектом» (Entwurf), способностью выходить за пределы сферы присутствия. «Проект есть экзистенциальная конституция пространства игры фактической возможности бытия»²⁰⁴ (в другом варианте перевода «Набросок есть экзистенциальное бытийное устройство простора фактического умения быть»²⁰⁵). Проект («набросок» в переводе В. В. Биbihина) у Хайдеггера выражает характеристику специфически человеческого бытия как бытия, проектирующего само себя.

²⁰³ Менегетти А. Учебник по онтопсихологии. С. 17.

²⁰⁴ Heidegger M. Sein und Zeit. Max Nimeier Verlag GmbH. Tübingen, 2001. S. 145.

²⁰⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 2015. С. 145.

Сартр, вслед за Хайдеггером, в работе «Бытие и Ничто» развивает тему проекта. Он говорит о первоначальном проекте, «который является моим выбором себя в мире» – «этот мой проект – продолжает Сартр, – в направлении первичной возможности, который обуславливает существование ценностей, звонки, ожидания и вообще мир, появляется для меня только по ту сторону мира как смысл и логическое, абстрактное значение того, что мною предпринимается»²⁰⁶. Проектирование становится у него, впрочем, как у Хайдеггера, фундаментальной характеристикой существования человека. Проектирование – это априорное мироотношение субъекта, проецирующего свое существование во времени, как в прошедшее, так и в будущее. Помимо первоначального проекта, характеризующего основную установку личности по отношению к себе самому и к миру, человек постоянно проектирует себя, если можно так выразиться, локально, менее масштабно, создавая «частные» установки. Сартр типологизирует эти частные установки, говоря о проекте самообмана, проекте маскировки, проект искренности и т. д.

Проектирование как характеристика существования человека, по Сартру, конституирующая его самость, есть выражение свободы. Таким образом, можно зафиксировать принципиальные различия в трактовке термина. Хайдеггер, а вслед за ним Сартр, понимают проект как способ мироотношения человека, отталкивающийся от его *Dasein*. У них проектирование – это деятельность личности, причем деятельность, возможная благодаря свободе. У Менегетти же проект, хотя и является онтологической характеристикой бытия человека, но совершенно в другом смысле, а именно в метафизическом, причем в «классическом» значении категории метафизического. Человеческий проект в онтопсихологической теории изначально трансцендентен миру существования, он имеет божественное происхождение, переданное человеку.

Реализация собственного проекта является одновременно главной целью человеческого существования и его главной ценностью, независимо от степени осознанности ее самим человеком. Однако осознание личностью ценности и

²⁰⁶ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 45.

цели собственного существования является обязательным условием сопричастности первому и достижения второго.

Метафизический критерий реализации проекта – соответствие интенциональности «Я» онтоинтенциональности (интенциональности Бытия). Интересно, что понятие интенциональности, являющееся одним из ключевых в феноменологии Гуссерля, к последователям которой относит себя сам Менегетти, используется здесь в совершенно непривычном качестве. Термин, применяемый Гуссерлем для описания сознания, экстраполируется на метафизическое Бытие, которое по смысловой сути эквивалентно Богу в христианско-католическом мировоззрении.

Получается, что интенциональность, как характеристика сознания у Гуссерля и характеристика психических процессов у Brentano, становясь характеристикой абсолютного Бытия в онтопсихологической теории, способствует стиранию различий между бытием как таковым и сознанием как таковым. Структура Бытия описывается как структура сознания, точнее абсолютное Бытие предстает как абсолютное Сознание: если сознание, это всегда «сознание о чем-то», то бытие – это всегда «бытие чего-то» (лучше сказать «существование чего-то»). Сознание абсолютного производит мир, который Менегетти называет феноменальным миром или миром феноменов. Сознание человеческое – это «частный случай» сознания божественного. Очевидно, что категория интенциональности здесь претерпевает такие трансформации, благодаря которым происходит принципиальное отдаление от гуссерлевской феноменологии и возвращение к традициям схоластического богословия, но с использованием категориального аппарат феноменологии и экзистенциализма. С другой стороны, находим у Шелера: *«сфера абсолютного бытия вообще, все равно, доступна ли она переживанию или познанию или нет, столь же конститутивно принадлежит к сущности человека, как и его самосознание и сознание мира»*²⁰⁷. Принимая во внимание как формальную

²⁰⁷ Шелер М. Положение человека в космосе. Избранные произведения. С. 188.

принадлежность Шелера к феноменологической философии²⁰⁸, так и его «сильное влечение к метафизике»²⁰⁹, мы обозначим здесь проблему типологизации любой теории, опирающейся на феноменологию, но при этом допускающую метафизику использующую метафизические конструкции.

В то же время, такая точка зрения наводит на параллели с восточной философией, а точнее с философским течением йогачары, развившимся в III–V вв. н. э., в рамках буддийской философской традиции. Так, теория Татхагатагарбхи («лоно вселенной», как называет ее Д. Т. Судзуки, из которого происходит многообразие вещей), говорит нам о состоянии Таковости, реализующее себя в мире обособленных вещей в результате неведения, раздваиваясь на субъект и объект. «Психологически же это есть трансцендентальная душа человека, только что попавшего в тиски закона кармической причинности»²¹⁰. Алаявиджняна или всеобъемлющая душа, суть частное выражение Татхагатагарбхи в человеческом сознании. Под действием неведения и кармы, алаявиджняна в итоге становится манасом, буквально «умом». «Манас, возникая на основе сознания-читты, т.е. алаи, отражает ее, как отражает внешний мир, и становится восприимчив к различению Я и не-Я. Но, поскольку это не-Я, или внешний мир, – не что иное, как развертывание самой алаи, в реальности манас является саморефлектирующим, когда он различает субъект и объект. Если алая еще не осознает себя, то манас уже осознает, так как он подходит к реализации состояния самосознания».²¹¹ Вот он, «частный случай» божественного сознания, представленный в философии йогачары, школы буддизма Махаяны.

Еще более интересную параллель находим у Шелера: «Для нас основное отношение человека к мировой основе состоит в том, что эта основа непосредственно постигает и осуществляет себя в самом человеке, который как таковой и в качестве духовного, и в качестве живого существа есть всякий раз

²⁰⁸ Чухина Л. А. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 379.

²⁰⁹ Там же, с. 391.

²¹⁰ Судзуки Д. Т. Основные принципы буддизма махаяны. СПб., 2002. С. 139.

²¹¹ Там же, с. 145.

лишь частичный центр духа и порыва «через себя сущего». Это старая мысль Спинозы, Гегеля и многих других: первосущее постигает себя самого в человеке, в том же самом акте, в котором человек видит себя укорененным в нем. Мы лишь должны преобразовать эту до сих пор слишком односторонне интеллектуалистски представленную мысль в том направлении, что это знание себя укорененным есть лишь следствие активного включения центра нашего бытия в идеальные требования *Deitas* и попытки выполнить эти требования, а в процессе этого выполнения – сопроизвести становящегося из пра-основы «бога» в качестве возрастающего взаимопроникновения порыва и духа»²¹². Таким образом, человек у Менегетти оказывается включенным в универсум, будучи, с одной стороны, цельной сознательной единицей – «монадой»²¹³, с другой стороны – моментом самопостижения высшего Бытия.

Эмпирический критерий реализации проекта человека – возрастание здоровья и функциональности человека во всех аспектах жизни (биологическом, социальном, психическом и т. д.). Это согласуется с философскими позициями психологов Маслоу и Роджерса, критиковавших устаревшее непродуктивные взгляды на понятие нормы в психологии. Роджерс предлагает концепцию полноценно функционирующей личности. Полноценно функционирующий человек, согласно Роджерсу: «...научается полноценно жить с любым своим чувством и любой реакцией. Он использует все органы чувств, настолько точно, насколько возможно для того, чтобы видеть ситуацию настоящего изнутри и снаружи. <...> У него больше возможностей для того, чтобы позволить целостному организму свободно функционировать во всей сложности выбора из множества возможностей и останавливаться на том поведении, которое в данный момент времени является наиболее подходящим»²¹⁴. Маслоу настаивает на пересмотре категориального аппарата в психологии, в угоду требованию научиться понимать как функционирует

²¹² Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. С. 93.

²¹³ Менегетти А. Проект «Человек». С. 34.

²¹⁴ Роджерс К. Становление личности: взгляд на психотерапию. С. 137.

здоровая личность. «Ключевые понятия современной динамической психологии – это спонтанность, освобождение, естественность, самостоятельный выбор, принятие самого себя, понимание своих стремлений, удовлетворение базовых потребностей. Раньше ключевыми понятиями были контроль, подавление, дисциплина, обучение и формирование...»²¹⁵ – пишет Маслоу в известном труде «Мотивация и Личность».

Отсюда проблема человека – это проблема соответствия метафизической сути – замыслу Бытия. Это практическая задача, для решения которой предлагается вполне конкретный путь. Ответ на вопросы о природе человека, о его месте в мироздании и цели существования даны. Теперь от теории можно перейти к практике: к проблемам самоопределения, самосозидания и самореализации, сводящимся к одной практической задаче – соответствия онто Ин-се как «открытому и виртуальному проекту» человека.

Здесь мы вплотную подходим к следующему вопросу, связанному с пониманием осуществления проекта человека – этическому. Дело в том, что последовательное воплощение проекта в реальной жизни может привести, и как правило приводит, к столкновению с правовыми нормами. Это происходит потому, что источником любых социальных норм и законов являются надличностные структуры, соответствующие социальному порядку и воспроизводящие его, но утратившие прямую связь с естественным порядком жизни, источником которого является Ин-се человека. Импульсы, соответствующие сущности (проекту) человека, призванные направлять его в ежеминутных жизненных выборах, сталкиваются как с внешними проявлениями социального порядка (законы, своды правил и т. д.), так и внутренними, интериоризированными в структуру сознания личности (Сверх-Я).

Что в такой ситуации должен делать человек? В качестве ответа на вопрос Менегетти предлагает использовать принцип «двойной морали»: сохраняя верность собственной сути (следуя сигналам Ин-се), но не вступая, по

²¹⁵ Маслоу А. Г. Мотивация и личность. С. 184.

возможности, в открытую конфронтацию с обществом, т. е. не нарушая социальные нормы и законы, находить «исторический компромисс» в существовании.

Этическая концепция А. Менегетти исходит из существования двух видов морали: социальной, выражающейся в виде внешних норм, правил, законов – *«Все мы рождаемся в мире, в котором уже установлена мораль»*²¹⁶, и так называемой онтической, существующей как индивидуальная интуиция личности, которая вырабатывает собственную уникальную этическую парадигму в процессе совершения жизненных выборов. *«Всякий раз, когда человек находится в той или иной экзистенциальной ситуации, единственное решение определяется онтическим сознанием, то есть истиной собственного бытия»*²¹⁷. Онтическая этика имеет не социальную, а индивидуальную природу, исходящую из глубины субъекта, из онто Ин-се: *«Человек, распознавший собственное онто Ин-се и следующий его направлению, ошибиться не может»*²¹⁸. Онтическая этика представляет собой индивидуальный вектор морально-нравственной ориентации, необязательно совпадающий с любой внешне-социальной ориентацией, а иногда и вступающей с ней в противоречие. Как и в случае с разъяснением природы зла, обнаруживается стремление связать этические с психологическим: *«“Мораль” означает обычай, и поэтому является модой, моделью, стереотипом, структурой поведения»*²¹⁹ – общие правила и нормы здесь стоят в одном ряду с индивидуально-психологическими явлениями. Отметим, что переходы от онтологии и этики к психологии в работах Менегетти носят скорее спонтанный характер, границы между ними не являются четко очерченными, но имеют весьма текучий, диффузный характер.

У неотомиста Ж. Маритена аналогичным образом признается существование объективных норм морали. Он говорит о сложности отношений

²¹⁶ Менегетти А. Этический критерий человека. С. 28.

²¹⁷ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 62.

²¹⁸ Менегетти А. Этический критерий человека. С. 53.

²¹⁹ Там же, с. 33.

социального и индивидуально-человеческого, признавая в итоге существовании другой этики, возвышающейся над общепринятыми нормами и правилами: «Однако во многих случаях <...> образующих ткань нашей моральной жизни, человек сталкивается с множеством вступающих в конфликт долженствований и многообразием правил, которые пересекаются друг с другом в конкретных обстоятельствах, так что встает проблема: что же я действительно должен делать?»²²⁰ Выход кроется в глубине личности: «Именно тут ему следует прибегнуть к *regulae arbitrariare* практической мудрости, к тем правилам, которые не просто учитывают все объективные частные обстоятельства, но становятся решающими только с силу основных влечений субъекта (предположительно правильных) и склонностей его добродетелей». Ж. Маритеном признается уникальность каждого морального события, т. к. моральное событие является конфигурацией сложившихся обстоятельств и волевого выбора-действия субъекта в этих обстоятельствах.

Предельное основание этики – «мера даров Святого Духа выше, нежели мера моральных добродетелей, мера дара верного решения выше меры практической мудрости»²²¹.

В рассуждениях о феномене закона, Э. Жильсон в общем виде определяет его (закон) как «правило, которое предписывает или запрещает некоторое действие, т. е. правило деятельности», причем оно должно быть основано на требованиях разума. Это требование обязательно, иначе происходит подмена: неразумные правила, например приказы тирана, не могут стать законом на самом деле, ведь «там, где отсутствует разум, нет ни закона, ни справедливости, но одна только голая несправедливость»²²². То есть не все те правила, модели поведения и нормы морали, что присутствуют в обществе, могут именоваться законами в истинном значении этого понятия, согласно Э. Жильсону. Что касается истинных законов, отвечающих требованию

²²⁰ Маритен Ж. Избранное: Величие и нищета метафизики. М., 2004. С. 36.

²²¹ Там же, с. 37.

²²² Жильсон Э. Избранное. Т. 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М. ; СПб., 1999. С. 331.

разумности, то они являются частными случаями божественного закона. Первый закон, источник всех прочих законов, исходящий от Бога, именуется «вечным законом»²²³. Человек, как наделенное разумом существо, «обязан знать, чего требует от него вечный закон, и сообразовываться с ним»²²⁴. Понятие вечного закона у него тождественно понятию естественного закона, когда речь идет о человеке и человечестве. Далее Э. Жильсон рассуждает о неизбежных противоречиях, возникающих между человеческими законами как общими правилами, и частными повелениями сообразовывать уникальные поступки с требованиями вечного закона. Двойственность этики в философии Э. Жильсона заключается в понимании закона, который исходит от Бога, разумен и истинен, а не соответствующие этим критериям законы, не могут являться таковыми, хоть и называются иногда тем же словом. Здесь мы видим не иерархию моральных императивов, а отношение истинности и ложности.

Собственно практическая составляющая онтопсихологии, именуемая онтотерапевтическим процессом, служит цели реализации человеческого потенциала в соответствии его проекту (источником которого является онто Ин-се). Эту практику можно представить тремя ключевыми моментами: кризис – это осознание экзистенциальной необходимости восстановления контакта «с собственной отправной точкой»²²⁵; метанойя как терапия аутентификации – развитие техники восприятия и прочтения импульсов онто Ин-се; природная интенциональность – деятельное воплощение или реализация импульсов онто Ин-се (самореализация). Этот процесс «формирования собственной высшей культуры»²²⁶ должен быть задачей каждого человека.

Обратимся к работе Менегетти «Евангелие Христово как онтопсихология человека». В ней, как ясно из названия, излагается трактовка Евангелие с точки зрения онтопсихологического мировоззрения. С другой стороны, здесь

²²³ Там же, с. 332.

²²⁴ Там же.

²²⁵ Менегетти А. Проект «Человек». С. 10.

²²⁶ Менегетти А. Проект «Человек». С. 11.

Менегетти использует Евангелие как «канву» для выражения смысла онтопсихологии.

Карл Ясперс в работе «Философская вера» утверждает: «Библия и библейская религия – основа нашего философствования»²²⁷. Это слова крупного философа двадцатого столетия, почти современника Менегетти (последние годы жизни Ясперса совпадают с годами формирования философских взглядов Менегетти), свидетельствуют о сохранении преемственности европейской философской традиции. Эта традиция, как известно, имеет два главных корня: древнегреческую философию и христианское мировоззрение, квинтэссенцией которого являются Евангелия – канонические книги Нового Завета.

Следует отметить, что традиция обращения непосредственно к текстам Евангелий для европейских философов была актуальна много столетий, вплоть до начала формирования новоевропейской философии, характеризующейся нарастающим стремлением к секуляризации по мере своего развития. Со второй половине XIX в. и до сегодняшних дней эта традиция остается присуща, пожалуй, только религиозной и околорелигиозной философии. Тем более сложно обнаружить случаи обращения к Евангелию психологами.

В своеобразном вступлении к «Евангелие христово как онтопсихология человека», Менегетти дистанцируется от каких-либо христологических и теологических споров с многочисленными трактовками Евангелий от других философов. На создание собственной интерпретации его побудило обнаружение совпадений «между онтопсихологической теорией и первоначальным вдохновением Евангелия»²²⁸. Особенно важно, что «речь идет о постижении изначального смысла человеческого существа в универсальном контексте», то есть речь пойдет о вопросах, находящихся в компетенции философской антропологии.

²²⁷ Цит. по: Современная западная философия. М., 2005. С. 551.

²²⁸ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 93.

Важно отметить, что структура этой части строится следующим образом: выбираются какие-либо цитаты (часто самые известные изречения) из Евангелий апостолов, которым дается интерпретация с позиций онтопсихологического учения. Отсутствуют пояснения о каком-либо принципе отбора цитат или последовательности изложения, т.е. отсутствует методологическая ориентировка. Мы разберем некоторые параграфы, наиболее содержательно, на наш взгляд, раскрывающие философско-антропологические взгляды Менегетти.

Если попытаться описать структуру «Евангелие христово как онтопсихология человека», то получится следующее: смысловым стержнем текста выступает онтология человека как специфической части (точнее специфического способа проявления) мироздания, переходящая в онтологию человека-личности, т. е. к чистой онтологии присоединяется онтология социальная; затем устанавливается связь с психологией личности; наконец из получившейся таким образом онто-психологии, выводится этика, аксиология, телеология, социальная философия, эпистемология и т. д. Еще раз подчеркнем, что вся онтопсихологическая теория выводится из онтологии человека, т. е. антропологии как ее понимает Антонио Менегетти.

Онтология человека – главная тема для онтопсихологического мировоззрения. «Дух животворит <...> и говорил Я вам, что никто не может придти ко Мне, если то не дано будет ему от Отца Моего» – Иоан. 6:63-65²²⁹.

Бытие-Бог, наделенное всеми атрибутами абсолюта, хорошо известные нам благодаря средневековым схоластам, оставаясь неделимым, вечным, благим и т. д., проявляется или «феноменизируется» во множество индивидуальных проявлений сознания, функционирующих как единство (сознающее) действия или человек. Другими словами, человек как «вот-бытие есть тотальная конфигурация в-себе-бытия»²³⁰.

²²⁹ Цит. по: Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 213.

²³⁰ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 220.

«Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа». Иоан. 3:8²³¹ Эта мысль, по мнению Менегетти, «подчеркивает конкретную метафизическую данность, присущую каждому человеку до того, как его поглотят готовые шаблоны»²³². Трансцендентное основание человеческого бытия первично по отношению и к биологической жизни, и к социальному срезу бытия личности. Для онтопсихологической картины мира характерно христианское разделение на мир «горний» и мир «дольний», но выраженное языком современной философии как деление на мир феноменальный и мир трансцендентного Бытия.

Интерпретация строки Евангелие «И слово стало плотию», Иоан. 1:14 содержит интересный пример, проводящий аналогию между божественным наполнением сущего, при котором Абсолют остается самотождественным, но отличным от сущего, которое им наполняется, и воплощением человеческого «Я», объективирующим себя вовне, но также остающимся идентичным самому себе.

Через Евангелие от Иоанна раскрывается структура онтопсихологической антропологии. «Отец не судит никого, но весь суд отдал Сыну, дабы все чтили Сына как чтут Отца»²³³. Толкование здесь почти буквальное: Абсолют действует только в человеке и через человека, наделяя его способностью и волей к «различению бытия», то есть к познанию истины и способностью отличать ее от лжи. Под Сыном здесь, подразумевается Иисус Христос как исторически полностью реализовавшаяся личность, как человек, воплотивший замысел Абсолюта в конкретно-историческом существовании. По Менегетти, такой же возможностью полной самореализации, какую явил миру Христос, теоретически обладает каждый человек, если под самореализацией понимается полная и всесторонняя актуализация человеком своего потенциала. Вопросом о возможности человека прийти к состоянию, в котором пребывал Христос, или

²³¹ Цит. по: там же, с. 127.

²³² Там же.

²³³ Там же, с. 223.

вопросом обожения человека, задавались еще раннехристианские философы, например Иринеи Лионский (II в.) и Ориген (III в.). Учение о Богочеловеке есть у Николая Кузанского (XV в.).

Человеческий потенциал как таковой не может быть ограничен грубым материалистическим и утилитарно-прагматическим представлением о предельных возможностях *homo sapiens*. Человеческий потенциал, понимаемый как возможность проявления абсолютного, оказывается настолько глубоким, многомерным и вариативным, что его интеллектуальное постижение представляется сложнейшей задачей, справиться с которой не под силу современной науке, так и не преодолевшей редукционистский подход в исследованиях человека.

Принятие истинно человеческого суть принятие Бога (Бытия), а отчуждение от человеческого – отчуждение от Бога (Бытия). Таким образом понимаемая связь между человеком и Богом, которую стремится актуализировать онтопсихологическое учение.

Процесс интуирования «Я» представляется источником личности или источником «чистого для-себя-бытия в бытии». Личность или лицо является максимумом индивидуации. «Реальность если и не дается, то, по крайней мере, направляется индивидуацией. Ценность и весомость реального определяется степенью индивидуации». Отсюда максимальная индивидуация суть максимальная реальность, тогда «понятие лица есть максимально реальное»²³⁴. Бог есть первое лицо, интуирующее себя через Слово (логос), которое становится миром феноменов. «Актуализирующая способность слова заключается в начале Бога как такового и распространяется на все то, что составляет феноменологию существования или конкретность видимого мира»²³⁵. Так интерпретируются создателем онтопсихологии строки из Евангелие от Иоанна: «В начале было Слово, ... и Слово было Бог» Иоан. 1:1 и

²³⁴ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 101.

²³⁵ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 100.

«Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть». Иоан 1:3

Что напоминает такой стиль философствования? Разумеется, в первую очередь напрашивается сравнение с христианскими богословами, от раннехристианских апологетов, до схоластов позднего Средневековья. Читателя, в достаточной степени знакомого с историей западноевропейской философской мысли, примесь «хайдеггеровских» и «гуссерлевских» терминов и словоформ не должно вводить в заблуждение: перед нами христианская метафизика, украшенная свежей терминологией знаменитых философских течений XX в.

Жак Маритен в «Кратком трактате о существовании и существующем» отмечает увеличение внутренней сложности и свободы спонтанности у живых существ по мере движения от более простых форм жизни к более сложным: «от простой транзитивной активности неодушевленных тел к скрыто имманентной активности растительной жизни, к явно имманентной активности чувственной жизни и совершенно имманентной активности жизни интеллекта²³⁶». На последней ступени появляется личность, целое, «которое бытийствует и существует в силу самого бытийствования и существования своей духовной души, само полагает себе цели, является самостоятельным универсумом, микрокосмом, который, несмотря на постоянную угрозу своему существованию в глубинах материального универсума, обладает большей онтологической плотностью, нежели весь этот универсум»²³⁷. Наконец, устанавливая в интересующем нас вопросе четкую преемственность Маритен заключает: «Личность, по словам Фомы Аквинского, есть наиболее благородное и возвышенное во всей природе»²³⁸. Цепочка рассуждений Маритена напоминает нам работу «Положение человека в космосе» Шелера, а доказательство Менегетти скорее схоластическое. В выводах они, как видно, идентичны.

²³⁶ Маритен Ж. Избранное: Величие и нищета метафизики. М., 2004. С. 44.

²³⁷ Там же.

²³⁸ Там же.

«Могут ли поститься сыны чертога брачного, Когда с ними жених? Доколе с ними жених, Не могут поститься». Мар. 2:19²³⁹ Эту цитату Менегетти понимает как постановку и решение вопроса о фундаментальных потребностях человека и их удовлетворении. Его мнение заключается в том, что если выявлена реальная, а не мнимая, не ошибочная потребность в чем-либо, то она должна быть удовлетворена «в соответствии с возможностями, предоставляемыми средой»²⁴⁰. Подавление реальных потребностей противоречит порядку жизни. Менегетти здесь явно отталкивается от теорий психологов гуманистического направления в психологии, таких как Олпорт, Роджерс, Маслоу, Фромм и других. Он в общих чертах повторяет основные мысли, присущие Маслоу: необходимость удовлетворения фундаментальных (базовых) потребностей, указывает на опасность вытеснения и подавления инстинктов и влечений, отдельно отмечает значимость пиковых переживаний (peak experience) в человеческом существовании.

Однако необходимость удовлетворения базовых потребностей, и в первую очередь инстинктов, исходит из признания их божественной природы: «Инстинкт есть историческое волеизъявление божественного»²⁴¹. Упомянутые выше психологи-гуманисты принимали инстинкты и влечения как естественные функции личности, разумное удовлетворение которых является основной предпосылкой для роста и развития личности (Роджерс), а также удовлетворения метапотребностей и достижения пиковых переживаний (Маслоу). Конечно, их объяснения не противоречат онтопсихологическому мировоззрению, но на фоне обожествления всего исконно природного в человеке являются вторичными.

Тем не менее, онтопсихологическая теория не находит противоречий между евангельскими стихами и современной гуманистической психологии, — напротив, в онтопсихологическом мировоззрении теории самореализации

²³⁹ Цит. по: Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 148.

²⁴⁰ Там же.

²⁴¹ Там же, с. 149.

личности подходят для изложения на язык современной психологии евангельских текстов.

Разъяснив общие положения антропологии, Менегетти переходит к этике, аксиологии и телеологии: «Таких поклонников Отец ищет Себе. Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему Должны поклоняться в духе и истине». Иоан. 4:23²⁴² Человек – это самоцель, это право на самоосуществление себя как собственной цели. «Человек от рождения утверждается как абсолют перед лицом универсума»²⁴³. Однако источник такого права имеет божественное происхождение. По отношению к универсуму, человек выступает как абсолют благодаря духовному началу, заложенному в нем и возвышающим его над остальным миром. «Дух в человеке есть метафизическое онтическое начало»²⁴⁴, раскрывающаяся как виртуальность материального основания, которое определяет химико-биологические и психофизические конфигурации «данного единства действия» (человека как целостного живого существа и личности).

Тогда если «Бог есть дух» то человек сопричастен ему через собственное духовное начало. Далее, «поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» означает долженствование «проявлять себя в действии, посвященном истине». Другими словами, духовное начало в человеке должно уподобиться божественному началу. Это возможно благодаря виртуальности онто Ин-се, но возможно и обратное: уклонение от божественного, от истины. Уклонение, отпадение от истины божественного также возможно благодаря виртуальности онто Ин-се.

«Суд же состоит в том, Что свет пришел в мир; Но люди более возлюбили тьму, нежели свет, Потому что дела их были злы» (Иоан. 3:19).²⁴⁵ Человеческие слабости, квалифицируемые как защитные психологические механизмы, блокирующие развитие личности в сторону регресса, препятствуют

²⁴² Цит. по: Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 142.

²⁴³ Там же, с. 141.

²⁴⁴ Там же, с. 142.

²⁴⁵ Цит. по: там же, с. 135.

«проникновению света» – неискаженной актуализации импульсов онто Ин-се в реальной человеческой жизни.

Говоря более простым языком, человек осуществляется как Свет, когда развивается, реализуя интенцию жизни (онтоинтенциональность), и человек есть тьма, когда совершает действия, не ведущие его к целостному развитию.

Находим у Ж. Маритена: «Я говорил о пустоте, введенной в ткань бытия; я рассматривал сотворенное существо как пронизываемое и побуждаемое к активности всеми импульсами бытия, исходящими от *Ipsium esse subsistens* <...> Эти импульсы в каждом существе направлены на то, чтобы привести его к собственной полноте. Если оно несет ничто (*neante*) под их воздействием, если оно бездействует, если оно проявляет свободную инициативу невнимания, то эта инициатива создает пустоту в ткани бытия, или в импульсах, несущих бытие, подавляет (не активно, а через недействие), обращает в ничто (*nihilise*), или делает бесплодными, божественные воздействия, которым оно подверглось»²⁴⁶.

Корень рассуждений Маритена и Менегетти один – это схоластическая концепция зла как убывания бытия. Современный взгляд на человека, объединяющий антропологию, психологию и гуманистическую позицию, соединившийся с этой концепцией, и приводит к наблюдаемой картине: будучи связанным с универсумом, человек осуществляется в рамках общих законов, по которым существует универсум; один из таких законов можно интерпретировать как этико-онтологический. Этичным будет являться такой поступок, который направлен на утверждение бытия, в первую очередь собственного, неэтичным будет являться поступок, направленный на отрицание бытия; бытие связано с полнотой, ростом, самодостаточностью и т. д. Следование импульсам бытия у Маритена или интенциональности бытия у Менегетти суть поступки, направленные на прибавление бытия, а значит этичные; уклонение, игнорирование импульсов бытия или интенциональности бытия суть уменьшение бытия, значит движение к злу.

²⁴⁶ Маритен Ж. Избранное: Величие и нищета метафизики. С. 59–60.

«Суббота для человека, А не человек для Субботы; Посему Сын Человеческий есть Господин и субботы». Мар. 2:27²⁴⁷ Этот стих Менегетти трактует как постулирование примата индивидуально-личностного порядка над социальным порядком в самом широком смысле. Все социальные нормы и законы относительны, характеризуются как конвенциональные и исторически изменчивые. Но главное, – это отсутствие онтологического основания социального в противоположность человеческому, имеющему основание в абсолютном Бытии. Индивидуально-личностное первично и по-настоящему ценно, социальное вторично и обретает ценность в том случае, если служит на пользу индивидуально-личностному.

По мнению Маритена онтологическое основание моральных суждений и действий также находится в человеке, каждый раз сталкивающегося с уникальным моральным событием и обращающегося к своему внутреннему регулятору. «Никогда одно и то же моральное событие не повторяется в мире дважды; строго говоря, никогда не бывает прецедента, каждый раз я готов произвести нечто новое, ввести в существование единственный в мире акт, который должен соответствовать моральному закону по типу и условиям, принадлежащим только мне и ранее не наблюдавшимся. Бесполезно перелистывать словарь моральных прецедентов! Моральные трактаты, конечно, ознакомят меня со всеобщим правилом или всеобщими правилами, которые мне надлежит применять, но они не скажут мне, каким образом я как единственное и неповторимое существо должен применить их в той конкретной обстановке, в какой я нахожусь. Никакое, сколь угодно совершенное, дотошное и детальное познание моральных сущностей, сколь бы индивидуализированными они ни были (они остаются всегда общими), никакая казуистика, никакая последовательность чисто дедуктивных заключений, никакое знание не могут освободить меня от морального суждения и, если я обладаю какой-либо добродетелью, от осуществления добродетели

²⁴⁷ Цит. по: Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 150.

практической мудрости, в которой правота моей воли должна определять правильность моего видения»²⁴⁸.

Если человек имеет онтологическое превосходство по отношению к социальному порядку, то до каких реальных пределов это превосходство распространяется? Каким образом предстоит разрешать противоречия между индивидуальным и общественным? Как вообще будет выглядеть социальная философия и этика? Например, не приведет ли абсолютизация интересов индивидуального по отношению к общественному к радикальному анархизму?

Никоим образом, потому что «Сын Человеческий» – это не всякий человек, а только тот, кто достиг определенного уровня развития, выражающегося в максимально возможной реализации «онтического потенциала» онто Ин-се. Такого человека Менегетти называет «истинным», «высшим», «поскольку его осуществление индивидуализирует человеческую универсальность»²⁴⁹.

Далее, «Сын Человеческий», который «есть господин и субботы» становится той индивидуальностью, которая определяет, или, по крайней мере, должна определять социальный порядок. Такой человек своим жизненным путем как бы выражает волю Бытия, которой он совершенно послушен. «Его превосходство – это служение универсальному человеческому, поскольку он выражает себя как завершенность того, что для многих еще остается напряженным стремлением»²⁵⁰. Находим у Ж. Маритена: «Св. Фома учит, что мера даров Святого Духа выше, нежели мера моральных добродетелей, мера дара верного решения выше меры практической мудрости. Святые всегда удивляют нас. Их добродетели более свободны, нежели добродетели просто добродетельного человека»²⁵¹.

Это напоминает стоящего над общепринятой моралью Сверхчеловека Ницше. Таким же образом как Сверхчеловек, Сын Человеческий настолько

²⁴⁸ Маритен Ж. Избранное: Величие и нищета метафизики. С. 35.

²⁴⁹ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 151.

²⁵⁰ Там же, с. 151.

²⁵¹ Маритен Ж. Избранное: Величие и нищета метафизики. С. 37.

превосходит обычного человека, что имеет полное право, право данное самой жизнью, устанавливать образец – этическую норму, социальный закон.

Находим у Ницше в произведении «Так говорил Заратустра»: «Что такое обезьяна в отношении человека? Посмешище или мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или мучительным позором. <...> Сверхчеловек – смысл земли»²⁵².

Этика истинного человека (Лидера по-Менегетти) также непонятна для простого человека, ориентированного на общепринятые моральные нормы, как этика Сверхчеловека Ницше. Устами Заратустры Ницше говорит: «Так чужда ваша душа всего великого, что вам сверхчеловек был бы страшен в своей доброте! И вы, мудрые и знающие, вы бежали бы от солнечного зноя той мудрости, в которой сверхчеловек купает с радостью свою наготу. Вы, высшие люди, каких встречал мой взор! в том сомнение моё в вас и тайный смех мой: я угадываю, вы бы назвали моего сверхчеловека – дьяволом!»²⁵³.

Однако, в то время как Ницше говорит о грядущем Сверхчеловеке, чье появление в мире относится к неопределенно удаленному от настоящего момента, то Менегетти говорит о вполне конкретных исторических личностях: об Иисусе Христе в первую очередь, но и о Будде, Магомете и других аутентичных личностях, реализовавших интенциональность онто Ин-се. Эти великие пророки и духовные лидеры – «все великие дети Божии представляют собой непрерывную метаморфозу того Единого, которое есть творческий проект во всяком соответствующем становлении»²⁵⁴, были в прошлом, есть в настоящем и конечно будут жить в будущем. Онтопсихологическое учение говорит о Сыне Человеческом не как о каком-то гипотетическом человеке или человеке будущего, – напротив, речь идет о любом человеке в любой исторический период сумевшем достичь определенного уровня аутентичности, т. е. соответствия логико-исторического «Я» интенциональности Онто Ин-се (интенциональности Бытия).

²⁵² Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 2006. С. 56.

²⁵³ Там же, с. 179.

²⁵⁴ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 96.

Другое дело, что для западной цивилизации и культуры, «фигура Иисуса Христа остается оптимальной точкой отсчета»²⁵⁵, поскольку его почитают и как духовный образец, ведущий душу к спасению, и как общественный образец (представление о христианском обществе как о теле Христа).

Строки 1:9,12,13 Евангелие от Иоанна Менегетти связывает с Иисусом, который представляется ему не Сыном Божьим, а человеком, достигшим наивысшего уровня реализации априорного «Я», которое в свою очередь, является «отражением действия Ин-се в исторической ситуации»²⁵⁶. Согласно онтопсихологической позиции, «априорная возможность» достижения состояния Христа дана каждому человеку от рождения. От воли человека зависит достижение сознания метафизической данности, которая есть «божественная филиация». Для Менегетти фигура Иисуса – это также теоретический фундамент для построения концепции Лидера, занимающей одно из ключевых мест в онтопсихологическом мировоззрении.

Высший человек – «Он действует, улавливая дыхание (директивную интенциональность) метафизической изначальности, и производит функциональные дела и плоды в истории: это и есть дух и истина, онтический импульс и осуществление целостной функциональности»²⁵⁷. У Шелера роль метафизической изначальности, выполняет *ordo amoris* – «порядок любви», а движение любви «безгранично разворачивает личность именно таким образом в свойственном ей направлении идеальности и совершенства»²⁵⁸. Такой «Высший» человек достигает подлинной исторической реализации собственного «Я». Он преодолевает экзистенциальную тоску, о которой говорили экзистенциалисты, и преодолевает страх смерти, о котором писали психологи.

Невозможность познания Бога, превосходящего всякое символическое схватывание, которым орудует познающий человек, компенсируется

²⁵⁵ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 94.

²⁵⁶ Менегетти А. Учебник по онтопсихологии. С. 35.

²⁵⁷ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 144.

²⁵⁸ Шелер М. *Ordo Amoris*. Избранные произведения. С. 355.

возможностью следования его воле. Аналогично непознаваемое логико-символически трансцендентное Бытие, может быть, однако познано интуитивно (онтическая интуиция) путем соответствия интенциональности «Я» интенциональности Бытия (онтоинтенциональности).

Интуирование Бытия тождественно «со-постижению себя за пределами любой исторической определенности»²⁵⁹ (за пределами средового контекста). В связи с интуированием как формой познания трансцендентного, Менегетти говорит как о разнообразных формах мистического опыта, используемого религиями, так и упоминает термин «пиковые переживания», предложенного Маслоу для описания специфических предельных состояний сознания.

Также подчеркивается «внеэтичность» трансцендентного порядка Бытия по отношению к искусственной этике, создаваемой социокультурным порядком – «Дух дышит, где хочет».

«Блаженны нищие духом, ибо ваше есть Царствие Божие...Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят». Матф 5:5-10.²⁶⁰ В этих строках важно следующее: что понимается под духовной нищетой, что значит быть «чистым сердцем» и как это все соотносится с Царством Божиим. Нищета духовная выражается как неограниченная свобода от «иметь». Находим у Э. Фромма: «Новый способ существования – бытие – может возникнуть лишь тогда, когда мы начнем отказываться от обладания, т. е. небытия; это значит, что мы прекратим связывать свою безопасность и чувство идентичности с тем, что имеем, перестанем держаться за свое “я” и свою собственность. “Быть” – значит отказаться от своего эгоцентризма и себялюбия или, по выражению мистиков, стать “незаполненным” и “нищим”»²⁶¹. Он же обращается к трудам М. Экхарта для подробного разъяснения того, что понимается под духовной нищетой: «тот нищ, кто ничего не хочет, ничего не знает и ничего не имеет»²⁶²

²⁵⁹ Шелер М. *Ordo Amoris*. Избранные произведения. С. 127.

²⁶⁰ Цит. по: Менегетти А. *Онтопсихологическая философия*. С. 156.

²⁶¹ Фромм Э. *Иметь или быть*. URL: http://lib.ru/PSIHO/FROMM/haveorbe2.txt_with-big-pictures.html

²⁶² Экхарт М. *Духовные проповеди и рассуждения Мейстера Экхарта. О нищете духом*. Киев, 1998.

и разъясняет, что мысль Экхарта заключается в отказе от любых возможных форм обладания, вплоть до отказа от обладания собственным Я, производимого для приобретения свободы от «иметь», от существования в модусе обладания.

Чистота – это целостность собственной идентичности, выражающаяся в существовании как «для-себя-бытие бытия». Эти «онтологические императивы» вновь подводят к этике, которая должна исходить из онтоинтенциональности, специфически проявляющейся в конкретной индивидуации (личности). Если этика строится на внешних по отношению к человеку моделях, то, как следствие, «человек следует инфантильной модели и пребывает вне сознания собственной ценности»²⁶³ – ценности Царствия Божьего внутри него самого.

«Лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геену». Матф. 5:30.²⁶⁴ Интерпретация этих строк отсылает нас к аксиологической проблематике в онтопсихологии. Стремление к сиюминутной выгоде, легкой наживе, определенным типам ситуаций (стереотипное поведение), не должны заслонять от человека истинные ценности, исходящие от Ин-се. «Только онтическая аутентичность должна быть предметом наивысших забот человека»²⁶⁵, иначе происходит подмена: интенциональность личности становится подчиненной интенциональности комплекса, либо другой интенциональности, не соответствующей природе Ин-се.

Критика поведения личности в процессе осуществления выбора может быть оценена с помощью свободы. Если результат выбора «сулит *post factum* свободу внутреннего освобождения»²⁶⁶, то выбор верен, иначе выбор ошибочен. Здесь критерий слишком размыт, а механизм оценки более не уточняется. Однако в других работах, более ориентированных на практику

²⁶³ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 157.

²⁶⁴ Цит. по: там же, с. 162.

²⁶⁵ Там же.

²⁶⁶ Там же, с. 163.

онтопсихологии, Менегетти дает подробные разъяснения, в том числе на конкретных примерах.

Свобода, понимаемая как возможность освобождения от влияния комплекса для следования жизненным импульсам Ин-се (исходящим от Ин-се), есть ни что иное, как возможность освобождения от греха для следования божественному влиянию или божественному побуждению.

«Вы слышали, что... А Я говорю вам...» Матф.5²⁶⁷ Через эту цитату разворачивается проблема единого и множественного. Менегетти настаивает на существовании *«единого смысла, функционирующего во взаимосвязанном многом»*²⁶⁸. Как это часто бывает, он использует термины феноменологии для объяснения своих тезисов: сознательное Я человека выступает как ориентир его жизни, протекающей как «феноменология бытия в существовании»²⁶⁹. Несмотря на множественность и разнообразие феноменов, сопровождающих сознательную жизнь, эта жизнь внутренне детерминирована изнутри «настоятельной сущностной потребностью в развитии»²⁷⁰. Здесь вновь напрашиваются параллели с другими известными психологами-гуманистами, утверждавшими необходимый или базовый характер потребности в самоактуализации личности (А. Маслоу, К. Роджерс).

В случае полноценной реализации потребности в развитии, логико-историческое Я личности совпадает с Ин-се в конкретном феноменологическом «здесь и сейчас». Другими словами, происходит совпадение двух природ в одном «Я»: божественной и человеческой. Именно такое совпадение было осуществлено в конкретной исторической фигуре Иисуса Христа. Признание церковью двух природ, божественной и человеческой, воплощенных в Христе, произошло на III Вселенском Ефесском соборе в 431 г.²⁷¹.

«Не мир пришел Я принести, но меч. Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее; и враги человеку –

²⁶⁷ Цит. по: Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 165.

²⁶⁸ Там же, с. 166.

²⁶⁹ Там же.

²⁷⁰ Там же.

²⁷¹ Карташёв А. В. Вселенские Соборы. Клин, 2002.

домашние его». Матф. 10:34-36.²⁷² Этой цитатой Менегетти предваряет изложение своего видения дилеммы между индивидуальностью человека и социальностью коллектива. В седьмой главе второй части «Онтопсихологической философии» он, по сути, занимается социально-философской проблематикой.

Цивилизация понимается Менегетти как результат культурного творческого процесса людей. Цивилизация в итоге оказывается тотально-нормативной структурой по отношению к индивиду, т. е. задает границы и правила во всех аспектах социального процесса. Цивилизация выступает в качестве объективной реальности, систематизирующей, упорядочивающей, нормирующей, консервирующей накопленный опыт, которым ее обогащают поколения людей. Цивилизации как феномену, основной функцией которого является структурирование и консервация, противостоит феномен культуры, основной функцией которого является творческое обновление социального порядка. Цивилизацию в этом контексте Менегетти уподобляет ортодоксии (консервативности), а культуру уподобляет ереси (креативности).

Культуру Менегетти понимает как индивидуальную деятельность человека, стремящегося удовлетворить потребность к росту и самореализации. Деятельность людей (особенно творческая) и их взаимодействие друг с другом в процессе совместной деятельности являются источником существования любых социальных форм, в том числе цивилизации: «Именно на основе индивидуальности можно достичь цивилизации универсального»²⁷³. Поэтому необходимо всегда измерять, оценивать, критиковать цивилизацию, равно как вообще любую социальную структуру-организацию с антропологической точки зрения. Другими словами, универсальным мерилем социального является человек как личность внутри этого социального. «Цивилизация сильна до тех пор, пока позволяет существование индивидуальной культуры;

²⁷² Цит. по: Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 177.

²⁷³ Там же, с. 181.

ортодоксальность является таковой в полном смысле слова лишь в том случае, если допускается ересь»²⁷⁴.

От уровня цивилизационного Менегетти двигается к менее крупным социальным образованиям – к организации, социальной группе, семье и т. д., вплоть до индивида. Рассматриваются различные аспекты взаимодействия личности с социальными образованиями различных масштабов. Какое-либо стремление к систематичности изложения социально-философских вопросов здесь не обнаруживается, но проявляются особенности их толкования с позиций онтопсихологического мировоззрения.

Сохраняя приоритет личностно-индивидуального по отношению к социальному, в онтопсихологии делается акцент на ответственности человека «за организации как за свои собственные составляющие». Дело в том, что Менегетти, как например Эрих Фромм, много внимание уделяет ответственности личности за свои поступки.

«Истинно, истинно говорю вам: Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, что творит Он, то и Сын творит также». Иоан. 5:19-32²⁷⁵. Вновь через интерпретацию отрывка текста Евангелие от Иоанна, излагается онтопсихологическая онтология, антропология и этика. Онтологическим основанием бытия Сына (Иисуса) выступает Отец. Отец для Иисуса такое же трансцендентное начало как Бытие для человека: «Человек есть ситуация бытия»²⁷⁶, причем эта «лучшая» возможная ситуация.

Здесь мы вновь встречаемся с проблемой толкования разницы в терминах «бытие» и «Бытие». Исходя из логики текста, Менегетти употребляет термин «Бытие», когда речь идет об абсолютном уровне – Боге; термин «бытие», в свою очередь, обозначает феноменологический (в том смысле, который вкладывает в это слово Менегетти) план существования, «дольный» мир.

²⁷⁴ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 180.

²⁷⁵ Цит. по: там же, с. 223.

²⁷⁶ Там же, с. 225.

Скорее всего здесь идет речь о человеке как ситуации или индивидуации Бытия, реализованного в конкретном (человеческом) существовании.

В этой (девятой) главе вновь отчетливо проявляется пантеистическое мировоззрение Менегетти. Бытие он определяет как «имманентную целостность блага, одинаково наполняющую собой все»²⁷⁷. Эта целостность как бы распадается или дифференцируется на множество уровней (материальный, психический) и индивидуаций (человек, животное), сохраняя свои свойства и одновременно присутствуя в феноменальном мире. Менегетти использует множество метафор и формул для описания этой традиционно христианской картины мироздания: «абсолютное опосредует себя в ситуационном»²⁷⁸, *«бесконечная целостность Бытия вездесуцно присутствует во мне как «Я», полностью пребывающее В Себе (In Se): это мир множества «Я», который есть лишь Ин-се само по себе»*²⁷⁹.

Поскольку высшее начало обнаруживается в каждом человеке, а человек признается наилучшим воплощением божественного, то и этика должна быть исключительно гуманистической. Поскольку Бога Менегетти «переселил» с небес в каждого отдельного человека, постольку должное может быть только в отношении человека. *«Этика – это долг индивидуации, существующей для индивидуации»*²⁸⁰, – другими словами, должное понимается как долг человека перед самими собой. Эту позицию можно выразить фроммовской фразой «человек для себя». Кантовский категорический императив также не будет противоречить такой позиции, напротив – онтопсихологическое учение настаивает на понимании личности как ключевой цели существования человека и даже общества (насколько это вообще возможно для общества в целом).

Выдержки из стихов Евангелий, а также христологические по своему характеру рассуждения Менегетти, призваны дать адекватную картину в первую очередь его этической позиции, которую при первом приближении

²⁷⁷ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 225.

²⁷⁸ Там же, с. 228.

²⁷⁹ Там же, с. 230.

²⁸⁰ Там же, с. 225.

можно принять за этику «анархического индивидуализма». Анархические мотивы здесь действительно имеют место быть, но они совершенно четко подчинены порядку своеобразной предустановленной гармонии между Бытием и существованием мира явлений. Действиями человека, направляемого волей и разумом, эта предустановленная гармония либо поддерживается и сохраняется, либо игнорируется и разрушается. Человек «в силу факта своего существования властен различать Бога в человеке»²⁸¹. Поскольку сам человек может быть воплощением предустановленной гармонии, как Иисус Христос, то и этика должна исходить из самого человека. Таким образом, мы обнаруживаем антропологическую позицию, в которой человек является гармонично вписанным в мироздание. Это дает ему возможность аутентичного, подлинного и полноценного существования. Кроме того, онтопсихологическая философия предлагает соответствующую своей антропологии этику, представляющую собой практическое руководство для достижения и поддержания гармонии.

Нельзя не отметить скорее поэтический, местами даже эзотерический, нежели строго философский характер интерпретации стихов Евангелие основателем онтопсихологической теории.

В завершении параграфа подведем его итоги. Мы рассмотрели специфику обоснования человека в учении А. Менегетти, в ходе которого указали на параллели с философией М. Шелера и Х. Плеснера в решении философско-антропологических вопросов. Однако в силу основополагающей ориентации на метафизическое обоснование философских проблем, учение А. Менегетти значительно ближе неотомистскому философско-религиозному мировоззрению, нежели к теориям классиков философской антропологии. Также будет справедливым утверждение, что философское содержание онтопсихологического учения может иметь общие «теологические» основания с различными религиозно-философскими концепциями. Возможны сопоставления и аналогии с Н. Федоровым, Б. Вышеславцевым, другими отечественными и зарубежными религиозно-ориентированными мыслителями.

²⁸¹ Менегетти А. Онтопсихологическая философия. С. 232.

В то же время А. Менегетти построил теорию, которая может считаться попыткой ответить на современный запрос психологии и философской антропологии. Более того, эта теория показала себя относительно удачной попыткой ответить на духовные запросы современности.

Заключение

В заключение работы обозначим выводы, к которым мы пришли в ходе исследования антропологических оснований и перспектив онтопсихологической теории А. Менегетти в контексте философской антропологии.

Важным достижением онтопсихологической теории нужно признать последовательную реализацию холистического подхода: сформировано целостное видение человека, гармонично вписанного в окружающий мир, способного к установке связи с высшей реальностью и полной самореализации. Это антиредукционистская позиция: человек не может быть сведен ни к чему иному, кроме себя самого. Человек предстает здесь не расколотым, страдающим, недостаточным существом, но одухотворенной личностью, призванной высшим Бытием к реализации собственного проекта, и, разумеется, наделенной всеми возможностями для этой реализации. Такая мировоззренческая позиция оказалась социально востребована, что позволило онтопсихологии довольно успешно реализоваться как проект практической философии, отвечающий духовным запросам современного человека.

Поскольку онтопсихологическое мировоззрение имеет достаточно выраженную аксиологическую ориентацию, институты, распространяющие идеи Менегетти, являются активными проводниками определенного набора ценностей. Среди прочих это индивидуализм и самореализация личности. Совпадение этих ценностей с ценностями некоторых социальных слоев, частичное совпадение с господствующим в Европе идеологическим фоном, способствует как повышенному интересу к онтопсихологии одних социальных групп, так и ее распространению в более широких слоях общества.

Однако сумев удовлетворить насущные потребности людей, учение А. Менегетти оказалось не в полной мере соответствующим требованиям, исходящим от научно-философского дискурса. Если американские исследователи признавали одной из причин кризиса гуманистической

психологии слабость имеющихся методологических инструментов, не вполне соответствующих строгим требованиям научности, то Менегетти, вероятно, не стремился строить теорию, согласующуюся с общепринятыми научными требованиями: он проигнорировал их в пользу требований «исходящих от предмета исследования», по выражению А. Джиорджи, т. е. исходящих от самого человека. Закономерным результатом такого выбора стало недостаточное внимание к трудам Менегетти со стороны западного научного сообщества. Мы не можем говорить о непризнании, т. к. не располагаем фактами открытого отрицания и даже научной критики онтопсихологии американскими и европейскими учеными.

Учение А. Менегетти следует рассматривать в контексте устоявшегося во второй половине XX века тренда на синтез философского и психологического знания, в результате которого формируются в том числе синкретические теоретические конструкции.

Для философской антропологии, возможно, имеют потенциал для дальнейшего развития те оригинальные идеи и понятия, которые раскрывают уникальность, ценность, свободу и творческое начало человека, а также динамику его становления личностью: Онто Ин-се, виртуальность, константа «Н», интенциональность бытия.

В данной работе была произведена попытка воссоздания целостного представления об интеллектуальной эволюции А. Менегетти. Были описаны некоторые значимые феномены культурно-исторического контекста, в котором происходило становление личности Менегетти и зарождалось онтопсихологическое мировоззрение. Поскольку образование Менегетти реализовалось внутри римско-католической культуры вообще и в рамках системы образования римско-католической церкви в частности, было уделено внимание некоторым интеллектуальным процессам, происходившим в то время.

Мы полагаем, что, сформировавшись как личность и как философ внутри католической церкви, Менегетти не мог избежать влияния этой культуры на

свой интеллектуальный труд и конечно на продукты этого труда. В какой степени это влияние было оказано на онтопсихологическую философию, было довольно обстоятельно показано в рамках данного исследования. Главное следствие влияния – это религиозно-теологическое содержание философской теории. Однако это содержание несколько замаскировано, благодаря современной и оригинальной терминологии, используемой Менегетти.

Основной характеристикой философских оснований онтопсихологического учения, с помощью которой можно методологически прояснить антропологические перспективы этой теории, является синкретичность. Внутри онтопсихологических философских построений обнаруживаются попытки интегрировать феноменологическую составляющую (метод феноменологической редукции) в теорию, пронизанную субстанциализмом томистского (или неотомистского) толка.

Для последовательного доказательства тезисов о синкретичности и общей гуманистической направленности онтопсихологической теории, мы прибегли к методу сравнительного анализа. Анализ онтопсихологической концепции Антонио Менегетти на предмет ее «генетического родства» с направлениями и школами философской мысли, в рамках которых рассматривалась проблема человека, привел нас к следующим выводам.

Во-первых, онтопсихологическая концепция в своих философских основаниях является результатом переосмысления целого ряда концепций и теорий, выдвинутых на протяжении многовековой истории развития философской мысли. Онтологические основания этой концепции содержат в себе идеи Парменида, Платона и Аристотеля, но в целом ближе всего к современному А. Менегетти неотомистскому мировоззрению, опирающегося главным образом на схоластическую традицию философствования, заложенную Фомой Аквинским. Близость к неотомизму обнаруживается главным образом в построении метафизических конструкций, связывающих воедино разные аспекты человеческого бытия: онтологический, личностный (психический), этический, эстетический, внешне-социальный; связывающих их как в

горизонтальной плоскости, по отношению к окружающей действительности, так и в вертикальной, по отношению к высшим формам реальности.

Во-вторых, гносеологические стратегии Менегетти представляет собой комплекс разнообразных методологических подходов, применяемых избирательно для наиболее удобного обоснования положений онтопсихологии. В процессе построения онтологических положений, философ ориентирован на Парменида, Платона, Аристотеля и неотомистов; в логике и гносеологии на Аристотеля и Э. Гуссерля и христианский мистицизм, в антропологии и психологии вновь обращается к христианской философской традиции, неотомизму, и конечно к философским идеям З. Фрейда, экзистенциалистов и гуманистических психологов.

Толкование сознания у Менегетти представляет собой такое понимание сознательной жизни как потока феноменов, которое хотел бы представить как феноменологическое (в соответствии с теорией Э. Гуссерля). Феноменологическая редукция для онтопсихологии является чем-то вроде символического указателя на существование сознания, свободного от всего внешнего, от интериоризированных норм, ценностей и стереотипов, свободного от феноменов внешнего мира. Феномен у Менегетти выступает как неистинное проявление бытия, противостоящий истинному бытию, противостоящий сущности вещей. Необходимо подчеркнуть, что такая трактовка феномена приближает его к платоновской философии и радикально разводит с феноменологией.

Феноменологическая редукция, «выносящая за скобки» как вопрос о бытийном статусе мира, так и самого «Я», приходит к особой методологии, анализирующей интенциональный поток феноменов сознания и выделяющей конститутивную функцию сознания. В онтопсихологии вопрос о бытийном статусе мира не выносится за скобки, а решается вполне определенным образом. Феноменальный мир противопоставляется (формально) Бытию (Истине, Абсолюту) как акциденция противопоставляется субстанции.

Ориентация на интуитивное познание у Менегетти приближается скорее к мистическому интуированию, нежели к чистому созерцанию у Гуссерля.

Онтопсихологическое учение сочетает две философско-антропологические модели: чаще условно классическую метафизическую (условно потому, что внутри этой модели много вариаций), а иногда условно феноменологическую (условно потому, что она не столько строится на феноменологии, сколько апеллирует к теориям, строящимся на феноменологии). Однако А. Менегетти не ставит своей задачей построение связей и разрешение фундаментальных противоречий между моделями, т. к. видит своей главной целью создание практически реализуемой теории, живого мировоззрения, а не отвлеченной, идеально систематизированной и непротиворечивой системы в духе Гегеля.

В-третьих, Менегетти для ответа на вопрос о сущности человека прибегает к традиционной метафизике: константа «Н», Онто-Ин-се и монитор отклонения – суть метафизические конструкции в классическом смысле, как платоновские идеи или аристотелевская субстанция и акциденция. В силу ориентации на метафизические конструкции как точки опоры для построения концепции, можно делать вывод о принципиальной несовместимости онтопсихологии с феноменологической теорией.

Мировоззрение, предлагаемое онтопсихологией, местами граничит с догматичностью, присущей религиозному сознанию. Фаталистическое утверждение, что для личности существует только один истинный путь, оптимальный выбор и т. д., маскируется под математизацию: существует только один кратчайший маршрут из точки А в точку В (если мы остаемся в границах евклидова пространства), выбор этого прямого пути и будет наиболее оптимальным или «точным» как любит повторять Менегетти. На самом деле корни такого убеждения растут не из математики, а из догматического богословия, утверждающего истинность божественной воли и противящуюся ей греховность свободной воли человека.

Исходя из сказанного, можно утверждать, что философская составляющая онтопсихологического мировоззрения в некоторой степени представляет собой попытку сциентизации христианской теологии. В качестве науки, которой должна быть уподоблена теология, выступила эмпирическая по своему характеру психология, и в большей степени гуманистическое направление в психологии. В итоге получилось синкретическое учение, в котором на метафизическом основании надстраиваются современные антропологические и психологические концепции в действительности эволюционировавшие до сегодняшнего состояния во многом благодаря феноменологии Э. Гуссерля и философским исследованиям М. Хайдеггера, предпринявшим успешные попытки преодоления той самой метафизики классического периода в западной философии. По крайней мере, с точки зрения практического применения эта попытка сциентизации теологии оказалась успешной.

Можно предположить, что в области психотерапевтической практики, педагогики, бизнес-образования и других видов деятельности, онтопсихологическое мировоззрение имеет некоторые перспективы применения и развития. Возможно, имеются перспективы развития психологического содержания этого учения как одной из ветвей развития гуманистической психологии. В то же время почти нельзя не видеть полное игнорирование наследия Менегетти западным научным сообществом, а также отказ от развития его идей в российском научном сообществе.

Однако в рамках данной работы мы касаемся теоретической стороны вопроса. В отношении перспектив развития философско-антропологических положений теории А. Менегетти, мы достаточно обстоятельно показали, что, с одной стороны, эти перспективы развития находятся вне тренда на преодоление метафизики с помощью феноменологии, но с другой стороны, они могут быть актуализированы в качестве примера практической философии. Философская позиция А. Менегетти демонстрируют возможность видения человека как целостного существа, гармонизированного по отношению к мировой основе и,

что самое главное, по отношению к самому себе. Такая позиция в значительно большей степени удовлетворяет требованиям М. Шелера к философской антропологии, нежели сциентистски-ориентированные теории, стремящиеся к строгому соответствию требованиям научности, до сегодняшнего дня не преодолевших ограничительное влияние редукционизма.

Познание личности должно содержать в себе максимально полное и всестороннее исследование актов или проявлений «центра духа», согласно М. Шелеру. Психология, и особенно ее гуманистическое направление, избравшее в числе своих предметов своего внимания самые трудноуловимые феномены, относимые к специфически человеческим проявлениям, скорее всего, будет продолжать играть важную, хотя бы и косвенную, роль в решении задач философской антропологии. В качестве примера можно привести исследование реакции человеческого организма на генетическом уровне на чувство счастья и наличия смысла в статье «Функциональная геномная перспектива человеческого благосостояния»²⁸² как возможное эмпирическое подтверждение идей В. Франкла, или междисциплинарные исследования эволюционной биологии, антропологии и психологии, частично подтверждающие, частично корректирующие иерархию потребностей, предложенную А. Маслоу²⁸³, а также междисциплинарные исследования, посвященные философско-антропологической интерпретации экзистенциально-гуманистической экопсихологии²⁸⁴.

Онтопсихологическое мировоззрение предстает своеобразным вызовом современной философии: оно пытается выполнить философские задачи в ответ на социальный запрос, исходящий от активной части общества, от человека,

²⁸² Barbara L., Fredrickson K. M., Grewen K. A., Coffey S. B., Algoe A. M., Firestone Jesusa M. G., Arevalo J. M., Steven W. C. A functional genomic perspective on human well-being. 2013. URL: <http://www.pnas.org/content/110/33/13684>

²⁸³ Douglas T., Kenrick V. L., Griskevicius S. L., Neuberg M. S. Renovating the Pyramid of Needs: Contemporary Extensions Built Upon Ancient Foundations // *Perspectives on Psychological Science*. 2010. № 5(3).

²⁸⁴ DeRobertis M. E. Philosophical-Anthropological Considerations for an Existential-Humanistic Ecopsychology // *The Humanistic Psychologist*. 2015. Vol. 43, issue 4. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/08873267.2014.961637>

ищущего ответы на вечные вопросы о своем месте в мире и предназначении в жизни. В это же время философия может либо предложить устаревшие ответы на основные антропологические вопросы (классическая философия), либо вовсе снимает с себя такую задачу (постклассическая философия). Онтопсихологическая теория должна быть воспринята, во-первых, как симптом, указывающий на необходимость развития философской антропологии, во-вторых, и вследствие первого, как повод для дальнейшей научной доказательной работы, хотя бы тех положений, которые в принципе могут быть доказуемы. Речь идет не только о положениях онтопсихологии, но и гуманистической психологии вообще, поскольку они могут дать импульс развитию философской антропологии в настоящее время. А. Менегетти отвечает на антропологический вызов, пытаясь ответить на интеллектуальные запросы человечества, что заслуживает внимания со стороны тех, кто находится в поиске перспектив духовной эволюции человека.

Библиографический список

1. Августин, Аврелий. Исповедь / Августин Аврелий. М.: Республика, 1992. – 332 с.
2. Аквинский, Ф. Сумма против язычников / Фома Аквинский / К. 1. пер. и прим. Т. Ю. Бородай – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. – 440 с.
3. Алейник, Р. Фундаментальная онтология как антропология / Р. Алейник // Философская антропология. – 2015. – Т. 1, № 1. – С. 135–149.
4. Андрияускас, А. Кризис классики и поиски «неклассической» метафизики / А. Андрияускас // Перспективы метафизики. Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков : мат. международ. конф. Санкт-Петербург, 28–29 октября 1997 г. / отв. ред. М. С. Уваров. – СПб: Изд-во Института Человека РАН (СПб Отделение), 1997. – 173 с.
5. Кентерберийский, А. Сочинения / А. Кентерберийский / науч. ред. В. М. Бакусев. Пер. с лат. И. В. Купреевой. – М.: Канон, 1995. – 397 с.
6. Аристотель. Метафизика / Аристотель // Аристотель. Сочинения. – Калининград: ФГУИПП «Янтарный сказ», 2002. – 544 с.
7. Ассаджиоли, Р. Психосинтез. Принципы и техники / Р. Ассаджиоли / пер. с англ. Е. Перовой. – М.: Изд-во ЭКСМО-пресс, 2002. – 416 с.
8. Бергер, П., Лукман, Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: Academia-Центр: МЕДИУМ, 1995. – 323 с.
9. Бернабей, П., Дзопполато, А. Антонио Менегетти. Путь успеха / П. Бернабей, А. Дзопполато [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://meneghetti.ru/antonio-meneghetti/dossier/>
10. Бинсвангер, Л. Бытие-в-мире / Л. Бинсвангер. М.: Ювента; СПб.: Ленато, 1999. – 300 с.
11. Бинсвангер, Л. Феноменология и психопатология / Л. Бинсвангер / пер. О. В. Никифорова // Логос. – 1992. – № 3. – С. 125–135.

12. Бинсвангер, Л. Экзистенциально–аналитическая школа мысли / Л. Бинсвангер // Экзистенциальная психология. Экзистенция / пер. с англ. М. Занадворова, Ю. Овчинниковой. М.: Апрель Пресс, ЭКСМО-Пресс, 2001. – 624 с.
13. Боэций, Утешение философией, и другие трактаты / Боэций / отв. ред., сост. и авт. ст. Г. Г. Майоров ; [Акад. наук СССР, Ин-т философии]. – Москва: Наука, 1990. – 414 с.
14. Бьюдженталь, Д. Ф. Т. Предательство человечности: миссия психотерапии по восстановлению нашей утраченной идентичности / Д. Ф. Т. Бьюдженталь – [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.klex.ru/b7r>
15. Васильев, В. В. Философская психология в эпоху просвещения / В. В. Васильев. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. – 520 с.
16. Виггинс, О., Шварц, М. Влияние Эдмунда Гуссерля на феноменологию Карла Ясперса / О. Виггинс, М. Шварц / пер. Л. Н. Виноградовой // Независимый психиатрический журнал. – 1997. – № 4. – С. 4–12.
17. Виггинс, О., Шварц, М. Влияние Эдмунда Гуссерля на феноменологию Карла Ясперса (продолжение) / О. Виггинс, М. Шварц / пер. Л. Н. Виноградовой // Независимый психиатрический журнал. – 1998. – № 1. – С. 5–13.
18. Виртуальная приемная СПбГУ – [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://guestbook.spbu.ru/dekany-spbgu/shaboltas-alla-vadimovna/11475-ontopsikhologiya-i-suitsid-studentov.html>.
19. Власова, О. А. Антипсихиатрия: становление и развитие / О. А. Власова. – М.: Изд-во РГСУ «Союз», 2006. – 221 с.
20. Властелин колец как философия. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 304 с.
21. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер / общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – Москва: Прогресс, 1988. – 700 с.

22. Гелен, А. О систематике антропологии / А. Гелен // Проблема человека в западной философии: переводы / сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – 552 с.
23. Гуревич, П. С. Грани человеческого бытия / П. С. Гуревич. – М.: ИФ РАН, 2016. – 173 с.
24. Гуревич, П. С. Философская антропология / П. С. Гуревич. – М.: Омега-Л, 2008. – 607 с.
25. Гуссерль, Э. Картезианские медитации / Э. Гуссерль. – М.: Академический проект, 2010. – 229 с.
26. Гуссерль, Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль. – СПб.: Наука, 2013. – 494 с.
27. Гуссерль, Э. Логические исследования. Т. I: Прологомены к чистой логике / Э. Гуссерль. – М.: Академический проект, 2011. – 253 с.
28. Гуссерль, Э. Парижские доклады / Э. Гуссерль. Цит. по: Избранные работы / сост. В. А. Куренной. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. – 464 с.
29. Делёз, Ж., Гваттари, Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари / пер. с фр. и послесл. Д. Кралечкина, науч. ред. В. Кузнецов. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
30. Делёз, Ж., Гваттари, Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари / пер. с фр. и послесл. Я. И. Свирского, науч. ред. В. Ю. Кузнецов. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. – 895 с.
31. Дильтей, В. Описательная психология / В. Дильтей / 2-е изд. – СПб.: Алетейя, 1996. – 155 с.
32. Дильтей, В. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 1. Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории / В. Дильтей / Под ред. А. В. Михайлова, Н. С. Плотникова; Пер. с нем. под ред. В. С. Малахова; Коммент. Э. В. Семирадского. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – 762 с.

33. Дильтей, В. Сущность философии / В. Дильтей / Пер. с нем. под ред. М. Е. Цельтера. – Москва: Интрада, 2001. – 160 с.
34. Дионисий Ареопагит, О божественных именах; О мистическом богословии / Дионисий Ареопагит; подгот. Г. М. Прохоров. – 2-е изд. – СПб.: Глагол, 1995. – XXIII, 370 с.
35. Дионисий Ареопагит, О небесной Иерархии: Пер. с древнегреч. / Псевдо-Дионисий Ареопагит. – М.: РМ, 1994. – 96 с.
36. Егорова, И. В. Философская антропология Эриха Фромма / И. В. Егорова. – М.: ИФ РАН, 2002. – 164 с.
37. Жильсон, Э. Избранное. Т. 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского / Э. Жильсон. – М.; СПб.: «Университетская книга», 1999. – 496 с.
38. Звиревич, В. Т. Античная антропология: от героя-полубога до «человечного человека»: монография / В. Т. Звиревич. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2011. – 244 с.
39. Звиревич, В. Т. Философия древнего мира и средних веков: Учебное пособие для высшей школы / В. Т. Звиревич. – М.: Академический Проект, 2004. – 416 с.
40. Зотов, А. Ф. «Ранний» Гуссерль и формирование феноменологического движения в европейской философии / А. Ф. Зотов // Логос. – 1991. – № 2. – С. 41–52.
41. Зотов, А. Ф. Структура научного мышления / А. Ф. Зотов – М.: Политиздат, 1973. – 182 с.
42. Иоанн Дунс Скот. Избранное / И. Д. Скот / сост. и общ. ред. Г. Г. Майорова. – М.: Изд-во францисканцев, 2001. – 583 с.
43. Ирвин, У. Матрица как философия / У. Ирвин. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 63 с.
44. Ириней Лионский, Пять книг против ересей / И. Лионский / пер. П. Преображенского. – М.: Православная книга, 1868. – 716 с.

45. История средневековой философии: Хрестоматия: В 2 ч. Ч. 1. Патристика / Европ. гуманит. ун-т; сост. Г. Я. Миненков. – Минск: ЕГУ, 2002. – 504 с.
46. Карташёв, А. В. Вселенские Соборы / А. В. Карташёв. – Клин: Фонд "Христианская жизнь", 2002. – 679 с.
47. Кассирер, Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры / Э. Кассирер // Проблема человека в западной философии: переводы / сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – 552 с.
48. Кассирер, Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры / Э. Кассирер // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарики, 1998. – С. 440–722.
49. Кассирер, Э. Эссе о человеке / Э. Кассирер // Проблема человека в западной философии. – М., Прогресс, 1988. – С. 3–30.
50. Катюхина, Т. Феномен деантропологизации человека / Т. Катюхина // Философская антропология. – 2016. – Т. 2. № 1. – С. 177–194.
51. Климент Александрийский, Увещевание к язычникам; Кто из богатых спасется / Климент Александрийский / пер. с древнегреч., вступ. ст., коммент. и указ. А. Ю. Братухина. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. – 282 с.
52. Косилова, Е. В. Культурологический анализ научной парадигмы в антипсихиатрии: на примере антипсихиатрии и философии Р. Д. Лэйнга: автореф. дис. ...канд. филос. наук: 09.00.13 / Косилова Елена Владимировна. – М., 2002. – 20 с.
53. Красников, А. Н. Методология современного неотомизма / А. Н. Красников. М.: Изд-во Московского университета, 1993. – 80 с.
54. Куренной, В. А. «Пролегомены к чистой логике» Э. Гуссерля и спор о психологизме / В. А. Куренной // Логические исследования / пер. с нем.: Э. Бернштейн; науч. ред.: С. Франк, Р. А. Громов. – М.: Академический проект, 2011. – Т. 1: Пролегомены к чистой логике. – С. 225–241.

55. Кучинский, Г. М. Феноменологическая психология Э. Гуссерля / Г. М. Кучинский // Психологический журнал. – 2010. – № 1. – С. 14–25.
56. Лоренц, К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества / К. Лоренц [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://royallib.ru/>
57. Лэйнг, Р. Д. Использование экзистенциальной феноменологии в психотерапии / Р. Д. Лэйнг // Эволюция психотерапии: в 3 т. Т. 3. – М.: Независимая фирма «Класс», 1998. – 304 с.
58. Лэнг, Р. Д. Расколотое «Я» / Р. Д. Лэнг. – СПб.: Белый Кролик, 1995. – 352 с.
59. Лэнг, Р., Эстерсон, А. Безумие. Семейные корни / Р. Лэнг, А. Эстерсон. – КнигоМир, 2012. – 288 с.
60. Мазиллов, В. А. Предвестник психологии нового века: о методологическом значении исследований А. Г. Маслоу / В. А. Мазиллов // Методология и история психологии. – 2008. – Т. 3. – Вып. 2. – С. 155–161.
61. Малкова, Я. Ф. К. Ясперс: рождение экзистенциализма из духа психиатрии / Я. Ф. Малкова // Рабочие тетради по компаративистике. Гуманитарные науки, философия и компаративистика. – СПб.: Сайт Web-кафедра философской антропологии, 2003. – 150 с. С. 53–55.
62. Маритен, Ж. Величие и нищета метафизики / Ж. Маритен. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. – 608 с.
63. Маритен, Ж. Об истине. Избранное: Величие и нищета метафизики / Ж. Маритен. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. – 608 с.
64. Маркузе, Г. Критическая теория общества: Избранные работы по философии и социальной критике / Г. Маркузе. – М.: АСТ, Астрель, 2011. – 384 с.
65. Маркузе, Г. Одномерный человек / Г. Маркузе. – М.: REFL-book, 1994. – 368 с.
66. Маркузе, Г. Эрос и цивилизация / Г. Маркузе. – Киев: Государственная библиотека Украины для юношества, 1995. – 314 с.

67. Маслоу, А. Г. Мотивация и личность / А. Г. Маслоу. – СПб.: Питер, 2006. – 352 с.
68. Маслоу, А. Новые рубежи человеческой природы / А. Маслоу. – М.: Смысл: Альпина нон-фикшн, 2011. – 496 с.
69. Менегетти, А. Интеллект и личность / А. Менегетти. – М.: ННБФ «Онтопсихология», 2006. – 224 с.
70. Менегетти, А. Онтопсихологическая педагогика / А. Менегетти / пер. с итал. Д. Петрова. – Пермь: «Хортон Лимитед», 1993. – 76 с.
71. Менегетти, А. Онтопсихологическая философия / А. Менегетти. – М.: БФ «Онтопсихология», 2007. – 388 с.
72. Менегетти, А. Основы философии / А. Менегетти. – М.: БФ «Онтопсихология», 2007. – 239 с.
73. Менегетти, А. От сознания к бытию / А. Менегетти. – М.: БФ «Онтопсихология», 2010. – 412 с.
74. Менегетти, А. Проект «Человек» / А. Менегетти. – М.: БФ «Онтопсихология», 1998. – 220 с.
75. Менегетти, А. Проект «Человек» / А. Менегетти. – М.: БФ «Онтопсихология», 2010. – 384 с.
76. Менегетти, А. Психология лидера / А. Менегетти. – М.: БФ «Онтопсихология», 2010. – 336 с.
77. Менегетти, А. Тезаурус. Словарь онтопсихологических терминов / А. Менегетти. – М.: Онтопсихология, 2005. – 292 с.
78. Менегетти, А. Учебник по онтопсихологии / А. Менегетти / изд. 2-е, перераб. и доп. – М.: ННБФ «Онтопсихология», 2007. – 608 с.
79. Менегетти, А. Учебник по онтопсихологии / А. Менегетти. – М.: Славянская ассоциация Онтопсихологии, 1997. – 320 с.
80. Менегетти, А. Этический критерий человека / А. Менегетти. – М.: БФ «Онтопсихология», 2008. – 209 с.
81. Молчанов, В. И. Априорное познание в феноменологии Гуссерля / В. И. Молчанов // Вопросы философии. – 1978. – № 10. – С. 146–152.

82. Молчанов, В. И. Время и сознание. Критика феноменологической философии / В. И. Молчанов. – М.: Высшая школа, 1988. – 143, [1] с.
83. Мэй, Р. Открытие бытия / Р. Мэй. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2004. – 224 с.
84. Мэй, Р. Происхождение экзистенциальной психологии / Р. Мэй // Экзистенциальная психология / под ред. Р. Мэя. – М.: Апрель Пресс & ЭКСМО-Пресс, 2001. – 624 с.
85. Научный фонд «Антонио Менегетти» – [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://meneghetti.ru/fund/about/>
86. Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла / Ф. Ницше – [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://knigosite.org/library/read/14118>
87. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше / пер. с нем. К. А. Свасьян. – М.: Мир книги, Литература, 2006. – 464 с.
88. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН. научно-ред. совет: В. С. Степин, А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин. – М.: Мысль, 2010. – Т. I, А – Д. С. 574.
89. Олпорт, Г. Становление личности: Избранные труды [Пер. с англ. Л. В. Трубицыной и Д. А. Леонтьева] / Г. Олпорт / под общ. ред. Д. А. Леонтьева. – М.: Смысл, 2002. – 462 с.
90. Ориген, О началах: пер. с лат. / Ориген; Предисл. А. Цыба; Оформ. А. Горбачева, В. Назарова. – СПб.: Амфора, 2000. – 382 с.
91. Орлов, А. Б. Психология личности и сущности человека: Парадигмы, проекции, практики / А. Б. Орлов. – М.: Издательский центр «Академия», 2002. – 272 с.
92. Официальный информационный сервер Ватикана, электронный архив [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
93. Официальный сайт организации АНР (Association for Humanistic Psychology) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.ahpweb.org/>

94. Парменид. О природе / Парменид // Антология античной философии. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001. – 415 с.
95. Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. / Платон. – М.: Мысль, 1990. – 860 с.
96. Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. / Платон. – М.: Мысль, 1993. – 528 с.
97. Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид / Платон. – М.: Мысль, 1999. – 528 с.
98. Плеснер, Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию / Х. Плеснер // Проблема человека в западной философии: переводы / сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – 552 с.
99. Поппер К. Логика научного исследования: Пер. с англ. / Под общ. ред. В. Н. Садовского. К. Поппер — М.: Республика, 2004. — 447 с.
100. Поппер, К. Открытое общество и его враги: в 2 т. Т. 1. / К. Поппер. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 448 с.
101. Роджерс, К. Становление личности: взгляд на психотерапию / К. Роджерс. – М.: ИОИ, 2017. – 240 с.
102. Российский государственный социальный университет [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://rgsu.net/entrant/choice/psychology-master.html>
103. Ростова, Н. Антропологическая форма как смысл феномена человек / Н. Ростова. // Философская антропология. – 2015. – Т. 1. № 2. – С. 165–183.
104. Руткевич, А. М. Научный статус психоанализа / А. М. Руткевич // Вопросы философии. – 2000. – № 10. – С. 11–15.
105. Сайт Cesnur. Center for studies on new religions [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.cesnur.org/>
106. Сайт Ontopsicologia: a Critical Viewpoint [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://onto.provocation.net/ontosito_frames_gb.htm
107. Сайт международной группы независимых консалтинговых компаний ФОИЛ [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://foilrussia.ru/>

108. Сайт Научного фонда Антонио Менегетти [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://meneghetti.ru/antonio-meneghetti/Kritika_ontopsihologija
109. Сайт Славянской ассоциации онтопсихологии [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://onto.ru/events/855/>
110. Сайт СПбГУ. Кафедра онтопсихологии. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.psy.spbu.ru/department/chairs/onto>
111. Сартр, Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр / пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – 639 с.
112. Свасьян, К. А. Философия символических форм Э. Кассирера. Критический очерк / К. А. Свасьян. – Ереван: Издательство АН АрмССР, 1989. – 238 с.
113. Семичев, С. Б. Антипсихиатрическое движение: его современное состояние / С. Б. Семичев // Медицина и идеология: критический анализ некоторых буржуазных теорий / под ред. Г. И. Царегородцева. – М.: Медицина, 1985. – 288 с.
114. Сергеева, О. Б. Концепция абстракционизма в эстетической теории Антонио Менегетти / О. Б. Сергеева // Вестник Челябинского государственного университета. Философия. Социология. Культурология. – 2011. – № 18(233). – Вып. 21. – С. 152–155.
115. Сергеева, О. Б. Проблема образа и творческого воображения у А. Менегетти / О. Б. Сергеева // Известия Уральского государственного университета. Сер. 3. Общественные науки. – 2011. – № 2(91). – С. 131–140.
116. Сергеева, О. Б. Типология искусства Антонио Менегетти / О. Б. Сергеева // Теория и практика общественного развития. – 2011. – № 3. – С. 129–131.
117. Сергеева, О. Б. Эстетика Антонио Менегетти: автореф. дис. ...канд. филос. наук: 09.00.04 / Сергеева Ольга Борисовна. – Екатеринбург, 2011. – 28 с.

118. Сергеева, О. Б. Эстетика Антонио Менегетти: креативность, ОнтоАрт, абстракционизм: монография / О.Б. Сергеева. – Екатеринбург: Гуманитарный ун-т, 2012. – 208 с.
119. Слинин, Я. А. Трансцендентальный субъект: феноменологическое исследование / Я. А. Слинин. – СПб.: Наука, 2001. – 528 с.
120. Слинин, Я. А. Феноменология intersубъективности / Я. А. Слинин. – СПб.: Наука, 2004. – 354, [1] с.
121. Современная буржуазная философия. – М.: Издательство Московского университета, 1972. – 652 с.
122. Современная западная философия / под ред. А. Ф. Зотова. – М.: Высшая школа, 2005. – 781 с.
123. Спиноза, Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье; Трактат об усовершенствовании разума; Этика / Б. Спиноза. – М.: Мир книги, Литература 2007. – 480 с.
124. Стахнева, Л. А. К вопросу о тенденциях развития современной отечественной психологии / Л. А. Стахнева // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. – 2010. – № 3–2. – С. 291–296.
125. Судзуки, Д. Т. Основные принципы буддизма махаяны / Д. Т. Судзуки. – СПб.: Наука, 2002. – 382 с.
126. Федеральный список экстремистских материалов [Электронный ресурс] // Официальный сайт Министерства юстиции Российской Федерации. Режим доступа: <http://minjust.ru/ru/extremist-materials>
127. Философия и психиатрия – пути сближения (Международная конференция в Малаге) // Независимый психиатрический журнал. – 1996. – № 2. – С. 66–67.
128. Франкл, В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М.: Прогресс, 1990. – 372 с.
129. Фрейд, З. Я и Оно. Работы разных лет / З. Фрейд / пер. с нем. Л. Голлербах. Книга I. – Тбилиси, 1991. – 396 с.

130. Фрейд, З. Введение в психоанализ / З. Фрейд // Психоаналитические этюды. – Мн.: Попурри, 2001. – 608 с.
131. Фрейд, З. Собр. соч.: в 26 т. Т. 1. Исследования истерии / З. Фрейд. –СПб., 2005. – 464 с.
132. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. – М.: Аст-Лтд, 1998. – 672 с.
133. Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм. – М.: Академический проект, 2007. – 271 с.
134. Фромм, Э. Душа человека / Э. Фромм / авт. вступ. ст. проф. П. С. Гуревич. – М.: АСТ, 1998. – 662 с.
135. Фромм, Э. Иметь или быть / Э. Фромм [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://lib.ru/PSIHO/FROMM/haveorbe2.txt_with-big-pictures.html
136. Хабермас, Ю. К архитектонике дифференциации дискурсов // Ю. Хабермас Между национализмом и религией. М.: Весь мир, 2011.
137. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер / пер. В. В. Бибихина. – М.: Академический проект, 2015. – 460 с.
138. Хайдеггер, М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления / сост. и пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
139. Цапкин, В. Н. Предисловие к: Три взгляда на случай Эллен Вест (Людвиг Бинсвангер, Ролло Мэй, Карл Роджерс) / В. Н. Цапкин // Московский психотерапевтический журнал. – 1993. – № 3. – С. 25–40.
140. Черепанова, Е. С. Католицизм как фактор формирования австрийской культуры и философии: методологические основания и перспективы исследования / Е. С. Черепанова // Известия Уральского федерального университета. Сер. 3. Общественные науки. – 2015. – № 1(137). – С. 7–14.
141. Черепанова, Е. С. Перспективы философской антропологии: от классической методологии Х. Плеснера к постклассической интерпретации И.

Фишера / Е. С. Черепанова // Известия Уральского государственного университета. Сер. 3. Общественные науки. – 2010. – № 4(83). – С. 149–157.

142. Чухина, Л.А. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера. / Шелер М. Избранные произведения. М.: «Гнозис», 1994. – 490 с.

143. Шелер, М. Избранные произведения: Пер с нем. / Пер. Денежкина А.В., Малинкина А.Н., Филлипова А.Ф.; Под ред. Денежкина А.В. – М.: «Гнозис», 1994. – 490 с.

144. Шелер, М. Положение человека в Космосе / М. Шелер // Проблема человека в западной философии: переводы / сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – 552 с.

145. Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр // Собр. соч.: в 5 т. Т. 1 / пер. Ю. И. Айхенвальда; под ред. Ю. Н. Попова; прим. А. Л. Чанышева. – М.: Московский клуб, 1992. – 395 с.

146. Шульц, Д. П., Шульц, С. Э. История современной психологии / Д. П. Шульц, С. Э. Шульц / пер. с англ. А. В. Говорунов, В. И. Кузин, Л. Л. Царук / под ред. А. Д. Наследова. – СПб.: Евразия, 2002. – 532 с.

147. Шурупова, М. В., Черепанова, Е. С. Неклассическая философская антропология: ключ к пониманию человека в его патологии / М. В. Шурупова, Е. С. Черепанова // Вестник Гуманитарного университета. – 2016. – № 2(13). – С. 94–99.

148. Экхарт, М. Духовные проповеди и рассуждения Мейстера Экхарта. О нищете духом / М. Экхарт. – Киев: Ника Центр, 1998. – 432 с.

149. Ясперс, К. Духовная ситуация времени. / К. Ясперс [Электронный ресурс].

Режим

доступа:

https://royallib.com/book/yaspers_karl/duhovnaya_situatsiya_vremeni.html

150. Ясперс, К. Общая психопатология / К. Ясперс / пер. с нем. Л. Акопяна. М.: Практика, 1997. – 1056 с.

151. Ясперс, К. Феноменологическое направление исследований в психопатологии / К. Ясперс // Ясперс К. Собрание сочинений по психопатологии. Т. 2. М.; СПб.: Белый кролик, 1996. – 352 с.
152. Assagioli, R. The Act of Will / R. Assagioli. – Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1974. – P. 278.
153. Barbara, L. Fredrickson, K. M., Grewen K. A., Coffey S. B., Algie A. M., Firestone J. M. G., Arevalo J. M., Steven W. C. A functional genomic perspective on human well-being / L. Barbara, K. M. Fredrickson, K. A. Grewen, S. B. Coffey, A. M. Algie, J. M. G. Firestone, J. M. Arevalo, W. C. Steven. [Electronic resource]. URL: <http://www.pnas.org/content/110/33/13684>
154. Bernard, J. F. Lonergan, Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St Thomas Aquinas / J. F. Bernard // Collected Works of Bernard Lonergan. 2000. Vol. 1 / ed. Frederick E. Crowe, Robert M. Doran. P. 143.
155. Bernard, J. F. Lonergan, Insight: A Study of Human Understanding / J. F. Bernard // Collected Works. 1992. Vol. 3 / ed. Frederick E. Crowe, Robert M. Doran; idem, Method in Theology. N. Y., 1972).
156. Boss, M. Die Grundprinzipien der Schizophrenietherapie im historischen Rückblick / M. Boss // Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie 157/3, 1937. – P. 358 – 392.
157. Boss, M. Kleine und grosse Psychotherapie / M. Boss // Schweizerische medizinische Wochenschrift 70/6. – 1940. – P. 113 – 126.
158. Boss, M. Von der Psychoanalyse zur Daseinsanalyse, 11 – 53 / M. Boss. (Europa Verlag, Wien, 1979).
159. Carveth, D. L. Beyond nature and culture: Fromm's Existentialism / D. L. Carveth // Psychoanalytic Review. – 2017. – 104(4). – P. 485–501.
160. Cooper, D. G. Psychiatry and Anti-Psychiatry / D. G. Cooper. – L.: Paladin, 1967. – P. 140.
161. Cooper, D. G. The Death of the Family / D. G. Cooper // The Penguin Press. – 1971. – P. 156.

162. Davidson, L. Philosophical Foundations of Humanistic Psychology / L. Davidson // *Self & Society An International Journal for Humanistic Psychology*. – 2000. – Vol. 28. – P. 7.
163. DeRobertis, M. E. Philosophical-Anthropological Considerations for an Existential-Humanistic Ecopsychology / M. E. DeRobertis // *The Humanistic Psychologist*. – 2015. – Vol. 43, Issue 4. [Electronic resource]. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/08873267.2014.961637>
164. Douglas, T. Kenrick, V. G., Steven, L. N., Schaller, M. Renovating the Pyramid of Needs: Contemporary Extensions Built Upon Ancient Foundations / T. Douglas, V. G. Kenrick, L. N. Steven, M. Schaller // *Perspectives on Psychological Science*. – 2010. – 5(3).
165. Feest, U. Husserl's Crisis as a crisis of psychology / U. Feest // Technische Universität Berlin, Institut für Philosophie, Literatur, Wissenschafts und Technikgeschichte, Straße des 17. Juni 135, Sekr. H72, 10623 Berlin, Germany.
166. Giorgi, A. The crisis of humanistic psychology / A. Giorgi // *The Humanistic Psychologist*. – 1987. – Vol. 15. – № 1. – P. 5–20.
167. Gutierrez, G. A Theology of Liberation. History Politics and Salvation (15th anniversary edition with a new introduction by the author) / G. Gutierrez. – Maryknoll: Orbis Press, 1988. – 264 p.
168. Heidegger, M. Sein und Zeit / M. Heidegger. – Tübingen: Max NimeierVerlag GmbH, 2001.
169. Helminiak, D. A. "Theistic psychology and psychotherapy": a theological and scientific critique / D. A. Helminiak // *Zygon*. – 2010. – Vol. 45, № 1. March.
170. Hidalgo, G. S. Acerca de la ontopsicología [Electronic resource] / G. S. Hidalgo // *Revista de Psicología*. – 2000. – Vol. IX, núm. 1. Universidad de Chile. URL: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26409112>
171. Laing, R. D., Esterson, A. Sanity, Madness and the Family. Families of Schizophrenics / R. D. Laing, A. Esterson. – Harmondsworth: Penguin Books, 1970. – P. 281.

172. Meneghetti A. La costante H come criterio antropologico e altri saggi. Psicologica Ed., Roma, 1990.
173. Meneghetti A. La nascita dell'Io. Psicologica Ed., Roma, 1990.
174. Meneghetti A. L'In Se dell'uomo. Psicologica Ed., Roma, 1993 (III ed.; lied. 1989; I ed. 1981).
175. Meneghetti A. Ontopsicologia dell'uomo, raccolto in Ontopsicologia filosofica ed epistemologia evangelica. Psicologica Ed., Roma, 1992 (II ed.; I ed. 1989).
176. Miranda, J. Marx and the Bible: a critique of philosophy of oppression / J. Miranda / tr. by Eagleson J. Mary Knoll. – N.Y.: Orbis Books, 1974. – XXI. – 338p.
177. Muramoto, S. Humanistic Psychology as the Quest for the Identity of Human Being / S. Muramoto // Journal of Humanistic Psychology. – 2011. – Vol. 4. – P. 419–423.
178. Palecěk, M., Risjord, M. Relativism and the Ontological Turn within Anthropology / M. Palecěk, M. Risjord // Philosophy of the Social Sciences. – 2012. – 43(1). – P. 3–23.
179. Rahner, Karl, S. J. "Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II / Karl, S. J. Rahner // Theological Studies. – 1979. – 40 – P. 716–727.
180. Schatzman, M. La famiglia che uccide. Con un saggio di Enzo Codignola / M. Schatzman. – Milan: Feltrinelli Editore, 1973. – 197 p.
181. Schillebeeckx, E. Christ: the experience of Jesus as Lord / E. Schillebeeckx. – N. Y.: Seabury Press, 1980. – 925 p.
182. Schillebeeckx, E. Christ, the sacrament of the encounter with God / E. Schillebeeckx. – N. Y.: Sheed and Ward, 1963. – 222 p.
183. Schillebeeckx, E. Jesus: an experiment in Christology / E. Schillebeeckx. – N. Y.: Seabury Press, 1979. – 767 p.
184. Segundo, J. L. The Liberation of Theology / J. L. Segundo. – N. Y., 1979.

185. Smuts, J. C. Holism and Evolution / J. C. Smuts. – N. Y.: The Macmillian Company, 1926. – 362 p.

186. Winthrop, H. Book Review Strasser S. «Phenomenology and the Human Sciences: A Contribution to a New Scientific Ideal» / H. Winthrop // Journal of Humanistic Psychology. – 1963. – Vol. 3. – P. 126–130.