
Т. А. ДЕНИСЕНКО

ПРОБЛЕМА ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ОБОСНОВАНИЯ ПСИХОЛОГИИ И ГЕРМЕНЕВТИКО- ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД В ЕЕ РЕШЕНИИ

Формулировка и постановка проблемы

В настоящий момент, как замечает отечественный исследователь Б. С. Братусь, в психологической науке «идет постепенно обозначющийся поворот – если не к душе в ее полном понимании, то, по крайней мере, к душевности, к душевным проявлениям человека, и опорой, адекватным зеркалом становится гуманитарный подход», руководствующийся «вопросами о сущности человека, о смысле и назначении его жизни» (Братусь 1997: 3–19). Одним из таких подходов является герменевтическая феноменология М. Хайдеггера.

Обращение к этому подходу в нашей статье связано с *проблемой онтологического обоснования психологии как формирования онтологии психического*. В процессе своего становления и развития психология всегда сталкивалась с дилеммой: либо опосредованно получать объективное знание о психической реальности, редуцируя ее к эпифеноменальным свойствам, либо, апеллируя к ее имманентной достоверности, ограничивать объяснительный потенциал метода и тем самым жертвовать объективностью знания. Обращая внимание на эту ситуацию в работе «Исторический смысл психологического кризиса», Л. С. Выготский заметил: «В эпоху кризиса эмпиризм по некоторым причинам раздвоился на идеалистическую и материалистическую психологии», поэтому «мы можем наряду с каузальной психологией говорить об интенциональной психологии, или о психологии духа наряду с психологией сознания, или о психологии понимания наряду с объяснительной психологией» (Выготский 2000: 83). Эта ситуация сохраняется в психологической науке по сей день,

в связи с чем современные исследователи различают «экспериментальную» и «экспириентальную», «позитивистскую» и «гуманистическую» (Тихонравов 1997; Юревич 1999: 3–11) парадигмы и констатируют плюрализм «онтологий» (Вильянуэва 2006).

Ситуация кризиса как отсутствия единства в понимании предмета и метода получения знания, норм и правил его обоснования является по существу герменевтической и связана с вопросом об онтологической релевантности концептуальной сферы как соответствии категориальных структур, которыми формируется контекст понимания и объяснения явлений человеческой психики, самой психической реальности. Как подчеркивают в работе «Основы теоретической психологии» А. В. Петровский и М. Г. Ярошевский, категории не извне прилагаются к содержанию исследуемой действительности, а организуют его изнутри (Петровский, Ярошевский 1998: 124), и важно тогда то, что операции с категориями включают в себя деятельность толкования, которое, как замечает Хайдеггер, «может черпать принадлежащую к толкуемому существу концептуальность из него самого или же вгонять его в концепции, каким существо по способу своего бытия противится» (Хайдеггер 1997: 150). Категории, составляющие концептуальную сферу психологии, имплицитно подразумевают понимание бытия субъекта или сознания, взятого в единстве внешних и внутренних факторов его динамики, целокупности психических, биологических и социальных аспектов жизни личности. Именно поэтому, как заметил С. Л. Рубинштейн, «при объяснении любых психических явлений личность выступает как воедино связанная совокупность внутренних условий, через которые преломляются все внешние воздействия» (Рубинштейн 2003а: 269), а за проблемой психического «закономерно, необходимо встает другая, как исходная и более фундаментальная – о месте <...> не сознания только как такового во взаимосвязи явлений материального мира, а о месте человека в мире, в жизни» (Он же 1973: 256).

Поэтому *решение проблемы онтологического обоснования психологии связано с задачей экспликации принципов построения онтологии личности*, а проблематизация концептуальной сферы психологии должна исходить из разграничения, с одной стороны, онтического уровня исследования как объяснения психических явлений и процессов, основывающегося на объективации психического в виде его свойств, структурных элементов и связей,

с другой стороны, онтологического уровня исследования как обоснования знания о психическом, основывающегося на толковании того, *как* существует личность в качестве субъекта, мотивированного смыслом своего бытия-в-мире. Тем самым релевантность объяснения фактов душевной жизни человека ставится в зависимость от релевантности понимания ее смысловой динамики. В связи с этим условием ключевым в экспликации принципов построения онтологии личности в психологии и применении герменевтико-феноменологического подхода в решении этой задачи является вопрос об онтологической реальности психологических свойств и способах выполнения принципа редукционизма.

Общий анализ проблемы: вопрос об онтологической реальности психологических свойств и принцип редукционизма в психологии

Современный мексиканский философ Энрике Вильянуэва, анализируя этот вопрос в работе «Что такое психологические свойства? Метафизика психологии», исходит из того, что с очевидностью можно что-либо утверждать только об отличительных чертах *психологических свойств* (мышления, ощущений, уверенности, памяти, воображения, эмоций, желаний, намерений): их способности обеспечивать непосредственное знание, принадлежности конкретному индивиду, достоверности и необходимости, непространственности и интенциональности; однако если вопрос ставится об онтологической реальности этих свойств, мы приходим к дилемме агностицизма и скептицизма – крайних позиций, где первая отрицает возможность знания об этой реальности и соответственно возможность онтологического обоснования психологии, а вторая отрицает саму реальность. Разрешение этой дилеммы, как поиск критериев реальности психического, является, согласно Вильянуэве, основным импульсом построения онтологий, сформировавших современную психологическую науку. К таковым он относит дуализм, материализм, бихевиоризм и функционализм, признавая при этом их ограниченность в решении вопроса о реальности психологических свойств. В своем анализе этих онтологий Вильянуэва исходит из следующего критерия: «Онтологическая реальность свойства прямо пропорциональна его каузальным силам» (Вильянуэва 2006: 29–31). На основе этого критерия философ формулирует «онтологический закон»: «Психологические свойства метафизически

реальны в той мере, в какой они каузально действенны; чем больше каузальной действенности, тем больше онтологической реальности» (Вильянуэва 2006: 196).

В этой формулировке обретается компромисс между агностицизмом и скептицизмом, однако, поскольку качественная реальность психического ставится в одностороннюю зависимость от количественного наличия действия, которое, в свою очередь, представляет собой лишь реакцию тела на «ментальные содержания», здесь учитываются только имманентные причины психической динамики, но остается неясным телеологический аспект причинности, а значит, и онтологический статус субъекта целеполагания. В данном случае принцип редукционизма, как замечает сам автор, «оставляет в стороне именно то, что должен объяснить, то, что вызвало необходимость в теории психологических свойств, – интенциональное содержание, каузальную действенность этого содержания, его объяснительную способность» (Там же: 206). Из этого, согласно Вильянуэве, следует, что на сегодняшний день в вопросах о реальности психологических свойств и их индивидуального носителя возможны лишь две позиции: эпифеноменалистская, когда «психологические свойства редуцируются к физическому и онтологически исчезают: личностей нет» (что соответствует онтологии материализма и бихевиоризма), либо субъективистская, отказывающаяся от принципа редукционизма, когда «действует объяснительное исключение и психологические свойства утрачивают объяснительный, а значит, и онтологический статус» (дуалистическая онтология) (Там же: 246).

К более оптимистическим выводам приходит другой современный крупный исследователь – американский философ Джон Сёрл. В анализе условий применения редуктивных методик к сознанию Сёрл исходит из концепции *каузальной эмерджентности*, согласно которой «существование сознания может быть объяснено каузальными взаимодействиями между элементами мозга на микроуровне, но само сознание не может быть выведено или вычислено на основе одной лишь физической структуры нейронов без некоторой дополнительной оценки каузальных отношений между ними», причем, как настаивает философ, из этого не следует, что сознание «могло бы каузально обуславливать вещи, которые нельзя было бы объяснить каузальным поведением нейронов» (Сёрл 2002: 115–116). То есть сознание реально, но не в смысле дуалистической он-

тологии, а в смысле невозможности его элиминировать с помощью естественно-научных редуктивных методик, так как если само сознание становится объектом, мы уже не можем оперировать редуктивными методиками, которые мы применяем к физической реальности. Как замечает Сёрл, «редукции, не учитывающие эпистемологические основания, <...> не могут применяться к самим эпистемологическим основаниям»; следовательно, заключает философ, «нередуцируемость сознания является тривиальным следствием прагматики нашей практики определений», и этот факт является независимым по отношению к материалистической или дуалистической позициям в вопросе о психической реальности (Там же: 124–125).

Также представляет интерес аргументация Сёрла в пользу нередуцируемости личности. Эта аргументация связана у него с критикой скептического подхода в понимании личности¹. Сёрл обращает внимание на то обстоятельство, что даже если включить в эту концепцию мозг, являющийся материальной основой тождества сознания и единства осознанных восприятий, все равно говорить о личности как самостоятельной сущности невозможно². Однако, как замечает философ, если личность рассматривается в качестве «агента действия», то скептицизм обнаруживает свою несостоятельность, так как связанная с ним «классическая модель рациональности», в которой для объяснения действия признается достаточным наличие причинной взаимосвязи между желанием и убеждением, с одной стороны, и самим действием – с другой, игнорирует *разрыв*, существующий между намерением совершить действие и его совершением. Этот разрыв, создаваемый ситуацией выбора в определенный момент времени между различными действиями, не может быть заполнен каузальными объяснениями. Отсюда с необходимостью следует: «Для деятельности нужна некоторая сущность, которая сознательно стремится что-то совершить» (Сёрль 2004: 105). Тогда принципиальным является различие в способе постановки вопроса, которое ведет к совершенно различным способам объяснения и выводам: одно дело спрашивать, в си-

¹ Этот подход восходит к юмовской концепции, представлявшей психику как «пучок» восприятий, связь которых, хотя она и может иметь вид каузальной, законосообразной структуры, в конце концов подчинена привычке или случайности, а значит, не содержит в своем средоточии субстанциального начала, именуемого личностью (Сёрль 2004: 96–98).

² Сёрл говорит в связи с этим о «неюмовской» концепции личности (Там же: 99–100).

лу каких причин произошло действие, другое – по каким основаниям был совершен поступок. Ответ на первый вопрос обнаруживает «разрыв», так как причины не являются достаточным условием совершения действия, находящегося в воле личности. Однако «*причинный разрыв не подразумевает разъяснительного разрыва*», ведь ответ на второй вопрос «не показывает, что действие в качестве естественного явления было неизбежным при данных предварительных причинах, а говорит о том, как рациональная личность действовала в условиях разрыва» (Сёрль 2004: 107). Если речь идет об опыте восприятия, то его источник может быть редуцирован к безличному «пучку» отдельных перцептивных актов или эпифеномену процессов в центральной нервной системе, если – о деятельности, то необходимость существования личности подтверждается наличием самостоятельно создаваемых ею рациональных оснований своих действий (Там же: 113–116).

Каковы же способы выполнения редукции, которые позволили бы удовлетворительным образом ответить на метафизические вопросы, касающиеся понимания сущности психического и построения онтологии личности? Ведь несмотря на убедительную аргументацию Сёрла, понятия, обозначающие психическую реальность и ее субъекта, обнаруживают свою предметную (онтическую) пустоту, в связи с чем, как констатирует в своем исследовании Вильянуэва, в настоящее время «у нас нет представления о том, как могут существовать (онтологически) личности» (Вильянуэва 2006: 246). Выход из этой ситуации, предлагаемый герменевтической феноменологией, состоит в изменении самой процедуры редукции, ее смысла и задач.

Феноменологическая редукция и настроение как сущность психического

В отличие от естественно-научных редукций, заключающихся в объяснении изучаемого феномена на основе суммирования его структурных компонент и выявления его взаимосвязей с другими феноменами, конституирующих его каузальную обусловленность³, феноменологическая редукция состоит в том, чтобы дистанцироваться от подобных способов рассмотрения как онтологически irrelevantных и обеспечить тем самым доступ к феномену в его са-

³ В этом смысле Сёрл говорит о двух основных разновидностях редукции, на которых базируется научное исследование: «онтологической» и «каузальной» (Сёрл 2002: 117–119).

*моданности*⁴. По замыслу основателя феноменологии Э. Гуссерля, редукция начинается с акта «эпохе» как воздержания от каких-либо позитивных суждений о действительности и подчинена цели достижения уровня *чистого* интенционального сознания как возможности описания априорных смысловых структур опыта и схватывания сущности феномена. В герменевтической феноменологии, являющейся методологической основой фундаментально-онтологической разработки вопроса о смысле бытия, редукция представляет собой «возведение (Rückführung) феноменологического взгляда от какого бы то ни было определенного схватывания сущего к пониманию бытия этого сущего» (Хайдеггер 2001: 26). В отличие от гуссерлевской редукции, призванной обеспечить непредвзятую рефлексивную позицию сознания, хайдеггеровская редукция нацелена на его дорефлексивный и доинтенциональный уровень. Поэтому она включает, с одной стороны, критический анализ (*деструкцию*) субстанциалистской онтологии, выявляющий онтологизацию частных (онтических) моментов понимания бытия, с другой стороны, конструктивный момент экзистенциально-аналитического наброска целостной структуры человеческого *бытия-в-мире* (In-der-Welt-Sein) как *пред-структуры* (Vor-Struktur) понимания бытия. Такой подход обнаруживает, что сознанием всегда руководит *настроение* (Stimmung), являющееся наряду с *пониманием* и *речью* способом бытия, посредством которого человеческое существование (Dasein) открыто (*разомкнуто*) в отношении своей структуры и смысла бытия в целом.

В плане экспликации принципов построения онтологии личности представляет интерес экзистенциально-аналитический набросок сущностных черт настроения. Первая черта заключается в том, что настроение есть первичный опыт (Faktizität) повседневного существования самости, конституирующий фундаментальный факт ее *брошенности* (Geworfenheit) в детерминирующие ее понимание и деятельность физические и социально-исторические условия. Отсюда следует, что вся совокупность факторов, связанных с воздействием окружающей среды, соматической и ментальной детерми-

⁴ Как замечает французский феноменолог М. Мерло-Понти, «величайший урок редукции заключается в невозможности полной редукции» (Мерло-Понти 1999: 13), в связи с чем основная задача феноменологического исследования состоит в том, чтобы, как подчеркивает немецкий феноменолог М. Шелер, «впервые предъявить предмет для усмотрения», а значит, «отграничивать, очищать и опровергать все опрометчивые определения (доказывая то, что они впадают в *circulus in definiendo*)» (Шелер 1994: 212).

нацией душевной жизни, всегда опосредована настроением. Более того, констатация каузальной обусловленности тоже предполагает определенную настроенность, которая таким образом является условием возможности усмотрения причин, причем в силу отмеченной Хайдеггером тенденции настроения «уклоняться» от брошенности (Хайдеггер 1997: 136)⁵ это усмотрение содержит в себе возможность замещения действительных причин мнимыми или намеренно вымышленными. В любом случае воздействие тех или иных причин на наше настроение не обнаруживает характера необходимой детерминации, однако именно это обстоятельство свидетельствует об априорном характере детерминированности нашей душевной жизни самим настроением⁶.

Расширяя таким образом понятие «каузальной силы» (Вильянуэва) применительно к психической динамике, экзистенциальный анализ настроения позволяет также увидеть в нем первичный опыт мировосприятия. Здесь мы подошли ко второй сущностной черте настроения, которая, как отмечает Хайдеггер, состоит в том, что «настроение настаивает. Оно не приходит ни “извне”, ни “изнутри”, но вырастает как способ бытия-в-мире из него самого», и в нем таким образом выражена равноисходная взаимная открытость *мира* и *самости* (Хайдеггер 1997: 136–137). Это позволяет уточнить онтологическое значение феноменологических понятий *интенциональности* и *трансценденции*. Интенциональность как свойство сознания и трансценденция как характеристика субъект-объектных отношений в его структуре составляют лишь одну из модификаций его настроенности, но онтологически они конституируют тот исходный уровень психической реальности, которым является понимающее отношение человека к своему бытию-в-мире⁷. Поэтому

⁵ По обыденному опыту эта тенденция известна нам как способность не поддаваться определенному настроению или избегать неприятных мыслей и воспоминаний, сдерживать определенные аффективные реакции или не выказывать определенных чувств.

⁶ Как замечает С. Л. Рубинштейн, для того, чтобы «единичное впечатление, воспоминание, мысль определили настроение, нужно, чтобы их эмоциональный эффект нашел подготовленную почву и созвучные мотивы и распространился, чтобы он “обобщился”» (Рубинштейн 2003б: 583).

⁷ В работе «Основные проблемы феноменологии» Хайдеггер пишет: «Интенциональное устройство отношений Dasein есть именно онтологическое условие возможности всякой трансценденции. Трансценденция, трансцендирование принадлежит сущности того сущего, которое (на ее основе) экзистует как интенциональное <...>. Интенциональность есть ratio cognoscendi трансценденции. Трансценденция же есть ratio essendi интенциональности в ее различных видах» (Хайдеггер 2001: 83).

предметные интенциональные акты представляют собой частные моменты определенных ценностных и целевых интенций, которые следует понимать не в гуссерлевском значении проекций имманентного смысла, но в значении актов *проектирования* смысла, как антиципации смысловой телеологии мира и интуитивного понимания предназначения того или иного сущего, направленности той или иной деятельности. Здесь обозначается третья сущностная черта настроения. Мир, встречаемый всегда как телеологически значимая структура, в конкретных ситуациях встречи (*Begegnung*) выступает как нечто притягивающее, желаемое, интересное или наоборот – безразличное, мешающее или угрожающее, словом, тем или иным образом *затрагивающее* бытие самости, и эта ее *затрагиваемость* (*Angänglichkeit*) миром выказывает себя в отдельных чувствах, эмоциональных состояниях, аффектах (Хайдеггер 1997: 137).

Выявляемая таким образом трансцендентная настроенность человеческой психики в отношении смысла позволяет шире истолковать понятие разрыва, в связи с чем онтологическая реальность личности подтверждается не только ее способностью обосновывать свои поступки (Сёрл), но дана в более непосредственном и фундамирующем эту способность опыте экзистенциальной тревоги (*Angst*) (Там же: 187–188) как переживании личностью различий, во-первых, между ее бытием в качестве субъекта интенционального опыта и ее бытием как *заботой* (*Sorge*), объемлющей (проектирующей) целостную структуру ее бытия-в-мире, во-вторых, между *несобственными* (*uneigentliche*) способами понимания, присущими «людям вообще» (*das Man*) и иррелевантными в отношении смысла ее бытия, и собственными решениями, предполагающими этот смысл в качестве трансценденции⁸.

Таким образом, герменевтическая феноменология, рассмотренная как подход в экспликации принципов построения онтологии

⁸ *Забота* представляет собой априорный структурообразующий принцип бытия-в-мире. Темпоральный характер заботы сообщает моментам прошлого, настоящего и будущего принципиальную взаимообратимость (*экстатичность*), тем самым являясь условием понимания тождественности и целостности структуры бытия-в-мире, а поскольку в бытии человека неотъемлемо присутствует тенденция к искажению понимания и соответствующему сокрытию смысла бытия, забота предполагает *решимость* (*Entschlossenheit*) обращения к этому смыслу. Смысловая телеология человеческого существования (*историчность*) конституируется *зовом совести* (*Ruf des Gewissens*), *тревогой* (*Angst*) и *бытием к смерти* (*Sein zum Tode*), которые, представляя собой *собственные* (*eigentliche*) модусы *речи, настроения и понимания*, составляют экзистенциально-онтологическую *пред-структуру* познания и основание его истинности. (См.: Хайдеггер 1997: разд. 1, гл. 6; разд. 2, гл. 1–4).

личности в психологии, подводит нас к вопросу о способах детерминации, нацеливающих психическую динамику на смысл и являющихся условием онтологической истинности ее понимания. Наиболее перспективную проработку этот вопрос находит в рамках «экзистенциального анализа» австрийского психолога и философа В. Франкла.

Построение онтологии личности в рамках «экзистенциального анализа» В. Франкла как экспликация герменевтико-феноменологической пред-структуры понимания человеческого существования

Развивая свое учение в полемике с «метапсихологией» З. Фрейда и «индивидуальной психологией» А. Адлера, Франкл обнаруживает, что в фокусе этих концепций оказываются только несобственные экзистенциальные модусы мотивации (Франкл 2005: 4–13, 5-й тезис).

Это обстоятельство привело ученого к концепции «подсознательной духовности»⁹, составляющей, как и психоаналитическое «бессознательное», глубинный слой человеческой психики, но соотносящейся не с адаптивно-гомеостатической детерминацией как *принципом удовольствия* (Фрейд) или *стремлением к успеху* (Адлер), но с детерминацией экзистенциальной-телеологической как *волей к смыслу*. В соответствии с этим анализ динамической структуры душевной жизни личности помимо имманентных отношений, характеризующихся психофизическим параллелизмом, должен учитывать «факультативный антагонизм» духовно-душевных отношений (Франкл 1990: 108). Смысл, конституирующий эти отношения, не может быть сведен посредством каузальных редукций к потребностям и желаниям личности, однако будучи таковым, он не индифферентен по отношению к ее существованию, но обращен к ней как уникальная жизненная задача, решение которой зависит исключительно от этой личности и не может быть никому препоручено. Поэтому обнаружить смысл – значит увидеть «возможность на фоне действительности» и реализовать эту возможность в жизненном опыте. В своих работах Франкл неоднократно подчеркивает, что констатировать реализацию этой возможности

⁹ «Слой подсознательной духовности содержит источники и корни всего сознаваемого. Другими словами: мы знаем и признаем не только бессознательное в виде влечений, но и духовное бессознательное», – утверждает Франкл (Франкл 1990: 96).

мы можем скорее постфактум, но инициировать ее мы должны в актуальных ситуациях нашей жизнедеятельности. Эту особенность нашей мотивации Франкл фиксирует следующим образом: «*Я не только поступаю в соответствии с тем, что я есть, но и становлюсь в соответствии с тем, как я поступаю*» (Франкл 1990: 114).

Появляющаяся, таким образом, возможность экспликации на уровне психологической науки, герменевтико-феноменологической пред-структуры понимания человеческого бытия предполагает выделение имманентной и трансцендентной сфер душевной жизни личности, а также четырех компонент ее динамики: *каузальной детерминации, подсознательной духовности, заботы, реализации смысла*, представляющих собой конститутивные моменты круговой структуры онтологического обоснования (построения онтологии личности). Причем принцип герменевтического круга может быть согласован с онтическими принципами редуционизма и детерминизма в понимании психической реальности, соответственно, категориями субъективного и объективного, субъектного и объектного.

Факторы *каузальной детерминации* (по Франклу – наследственность, социальная среда, влечения) (Там же: 106–109) конституируют объективный аспект понимания психической реальности в пределах ее имманентной сферы, и основанием этого понимания являются рефлексия и онтический (объектный) опыт интенциональности. *Подсознательная духовность* представляет собой субъектную реальность как дорефлективную настроенность личности на смысл своего существования. Если на онтическом уровне динамика этой настроенности всегда может быть редуцирована посредством каузальных объяснений к субъективным артефактам (Фрейд 1990), то онтологически она подтверждается фактом разрыва в имманентной детерминации и опытом экзистенциальной тревоги: будучи обусловленной психосоматическими и социальными факторами и в то же время обладая определенной свободой в регуляции своей жизнедеятельности, личность детерминирована тревогой как пониманием факта зависимости от ее воли, возможности найти и реализовать смысл своей жизни, а также опасности упустить эту возможность. Тревога инициирует антиципирующее обращение личности к темпоральной целостности своего бытия-в-мире. Последняя, не будучи объектом интенционального опыта, представляет собой, тем не менее, «объект» онтологически понятой *заботы*, которая в этом смысле а priori является объективным основанием

понимания психической реальности, так как независимо от субъективного опыта личности ее бытие-в-мире задано в качестве целевой перспективы, или *энтелехии*¹⁰. Онтически отношение заботы всегда модифицировано, представлено конкретными целевыми и ценностными интенциями, проектирующими смысл и задающими значимые векторы стремлений, желаний, влечений (каузальной детерминации). Соответственно смысл представляет собой *уникальную трансценденцию*, а значит, мы не можем в данном случае говорить об эксплицитной онтологии смысла. Экспликации подлежат только онтические содержания мотивации, то есть процессы *реализации смысла* как воплощения личностью своих целевых и ценностных интенций, а логика анализа этих процессов подчинена круговой структуре динамики воли к смыслу: мотивация личности, включающая антиципацию значения, которое приобретут результаты ее деятельности как в отдельных ситуациях, так и в перспективе всей ее жизни, позволяет личности создавать основания свободного выбора и находить оптимальные для ее жизненных ситуаций возможности понимания и действия; в свою очередь эта ситуативная интуиция оптимизирует ценностные и целевые интенции, составляющие мотивацию.

Таким образом, благодаря экспликации пред-структуры онтологии личности и составляющих ее имманентно-онтического (*каузальная детерминация*), имманентно-онтологического (*подсознательная духовность*), трансцендентно-онтологического (*забота*) и трансцендентно-онтического (*реализация смысла*) измерений понимания психической динамики обретается искомое единство норм и правил обоснования психологии.

Литература

Братусь, Б. С. 1997. К проблеме человека в психологии. *Вопросы психологии* 5: 3–19.

Вильянуэва, Э. 2006. *Что такое психологические свойства? Метафизика психологии*. М.: Идея-Пресс.

Выготский, Л. С. 2000. *Психология*. М.

¹⁰ Ср.: предложенную Г. Г. Шпетом в работе «Явление и смысл» концепцию *энтелехии* как фундаментального измерения структуры интенциональности, составляющего телеологию бытия предметов, охватывающего не только предметный универсум, но и самого его субъекта и сообщающего таким образом человеку «чувство собственного места в мире и всякой вещи в нем» (Шпет 1996: 181, гл. VII).

Мерло-Понти, М. 1999. *Феноменология восприятия*. СПб.: Наука; Ювента.

Петровский, А. В., Ярошевский, М. Г. 1998. *Основы теоретической психологии*. М.: Инфра-М.

Рубинштейн, С. Л.

1973. *Проблемы общей психологии*. М.: Педагогика.

2003а. *Бытие и сознание. Человек и мир*. СПб.: Питер.

2003б. *Основы общей психологии*. СПб.: Питер.

Сёрл, Д. 2002. *Открывая сознание заново*. М.: Идея-Пресс.

Сёрл, Д. 2004. *Рациональность в действии*. М.: Прогресс-Традиция.

Тихонравов, Ю. В. 1997. *Экзистенциальная психология*. М.: Бизнес-школа «Интел-Синтез».

Франкл, В.

1990. *Человек в поисках смысла*. М.: Прогресс.

2005. Десять тезисов о личности. *Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия* 2: 4–13.

Фрейд, З. 1990. Будущее одной иллюзии. В: Фрейд, З., *Сумерки богов*. М.: Политиздат.

Хайдеггер, М.

1997. *Бытие и время*. М.: Ad Marginem.

2001. *Основные проблемы феноменологии*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа.

Шелер, М. 1994. Феноменология и теория познания. В: Шелер, М., *Избранные произведения*. М.: Гнозис.

Шпет, Г. Г. 1996. *Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы*. Томск: Водолей.

Юревич, А. В. 1999. Системный кризис психологии. *Вопросы психологии* 2: 3–11.