

МІНІСТЭРСТВА АДУКАЦЫІ РЭСПУБЛІКІ БЕЛАРУСЬ

**УСТАНОВА АДУКАЦЫІ
«БАРАНАВІЦКІ ДЗЯРЖАЎНЫ ЎНІВЕРСІТЭТ»**

Я. Л. МАЛІНОЎСКІ

ТЭАПСІХАЛОГІЯ

манаграфія

**Рэкамендавана ў друк
навукова-метадычным саветам універсітэта**

**Баранавічы
РВА БарДУ
2012 г**

УДК 150.8(075.8)
ББК 88.4я73
М18

А ў т а р

Яўген Лявонцьевіч Маліноўскі

Р э ц э н з е н т ы:

- Я.Л. Каламінскі, прафесар кафедры ўзроставай і педагогічнай псіхалогіі БДПУ ім.М. Танка, доктар псіхалагічных навук, прафесар;
Л.Г. Лысюк, прафесар кафедры псіхалогіі развіцця БрДУ ім.А.С. Пушкіна, доктар псіхалагічных навук, прафесар;
В.І. Сенкевіч, загадчык кафедры рускай і беларускай моў з методыкай выкладання БрДУ ім.А.С. Пушкіна, доктар філалагічных навук, прафесар

Маліноўскі, Я. Л.

М18 **Тэапсіхалогія** [Тэкст] : манаграфія / Я. Л. Маліноўскі. — Баранавічы : РВА БарДУ, 2011. — 390 с. — 75 экз. — ISBN 878-885-488--.

У манаграфіі прапануюцца тэарэтычныя высновы псіхалогіі веруючага чалавека і практычныя матэрыялы па стварэнню сінгулярнага цэнтра «Ψ–квінтэсэнцыя», рэгулюючага станамі рэлігійнага паходжання.

Матэрыялы прызначаны для навукоўцаў, даследуючых феноменалогію веры і студэнтаў, вывучаючых дысцыпліну «Псіхалогія рэлігіі».

УДК 150.8(075.8)
ББК 88.4я73

ISBN
БарДУ, 2011

© Маліноўскі Я. Л.
878-885-488--

АБ'ЕКТ ВЕРЫ І ГІПОТЭЗА НАДЗЕІ

*І калі хтосьці жыве сугучна сваёй
уласнай гіпотэзе аж да смутнага канца,
той ведае, што Ісус Хрыстос яго брат.
Гэта сучасная псіхалогія, і яна ёсць сама
будучыня.*

Карл Юнг

Супярэчлівасць псіхалагічнага прадмета веры мае дачыненне, у першую чаргу, да яго верыфікацыі, або апраўдання. З гуманітарна-халістычнага пункту гледжання, слова аб душы (ад гр. *psyche* - душа і *logos* - слова) датычыцца першаасноў жыцця, незалежна ад даследчай ініцыятывы навукоўцы. Прыродазнаўчая, або рэдукцыйная псіхалогія тлумачыць душу як «гістарычна знікаючы стасунак ўнутранага сусвету чалавека». Культурна-псіхалагічны ракурс праблемы можа спалучаць як першы, так і другі гатунак пазнання, знагадваючы, напрыклад, міф аб лёгкадумнай Псіхеі, чыя любоў да Купідона парушыла табу чалавечай свядомасці. Не задаволеная магчымасцю слухаць яго голас, яна захацела ўбачыць твар бога каханага. Рызыкаўна запаліўшы лямпу «пад коўдрай», Псіхея, пры чарговым з'яўленні юнака, гарэзліва асвятліла ды нават апаліла яго цела. Трапіўшы пад суровы прыгавор Венеры, «студэнтка» (ад лац. *studium* – цяга, прыхільнасць, старанне), ужо з «адкрытымі вочыма» [178, Быц 3, 5] працяплявала блуканне па пакутах, каб, не без дапамогі адданных жывёл, здзейсніць эвалюцыйнае перамяненне простаі дзяўчыны ў багіню [5].

Перанясенне метамарфозы Псіхеі на гісторыю псіхалогіі выяўляе рэвалюцыйнае разыходжанне архаічнай свядомасці душы і яе пазнавальнай ініцыятывы. У такі спосаб, высоўваецца версія таго, што незаангажаванае, эмпірычнае даследаванне духоўнага жыцця немагчыма [206]. Гэта азначала, што прадмет «Псіхалогія рэлігіі», наўпрост, не існуе. Такая выснова мае рацыю па меры аднясення рэлігіі да сінкрэтычнага анімізму з ментальнай лучнасцю веры, рытуала, табу, або да дэструкцый змененых псіхічных станаў. Аднак, зыходзячы ад слова «рэлігія» (ад лац. *religio* – *пабожнасць*), псіхалогія можа адначасова тлумачыць этымон *religio*, які мае прыстаўку *re*, г. зн. «адварот», і карань *ligo* – «сувязь». Адсюль

псіхалогія рэлігіі як «адваротная сувязь», або нават *res ligos* – «справа сувязі», паклікана адлюстравачь як натуральныя, так і надпрыродныя, культурныя сувязі чалавека з Богам і Яго падабенствам у іншых людзях.

У той жа час, псіхалогія як навука не мае абмежаванняў у часе, руху і прасторы, тым больш у аспекце прыкладных даследаванняў. Калі існуе, напрыклад, «Патапсіхалогія» [47], дык апраўданым, на наш погляд, з'яўляецца узнікненне тэрміну «Тэапсіхалогія». *Як нармаваная тэорыя інтэгральнага вымярэння разнастайных духоўных працэсаў і станаў, тэапсіхалогія суправаджаецца культурна-гістарычнымі каштоўнасцямі, якія апасродкуюць кампетэнцыю псіхалагічнай службы і пастырскага служэння. З асэнсаваннем сапраўды унікальнага духоўнага жыцця паўстае шлях прынцыпальна іншай, у адрозненне ад акадэмічнай псіхалогіі, навукі, якая выкарыстоўвае уласныя катэгорыі, пры захаванні агульна-псіхалагічнай структуры і схемы. Прыкладам такога рода альтэрнатывы з'яўляецца тэапсіхалогія як навука аб фактарах, заканамернасцях і вытоках духоўнага жыцця асобы ў кантэксте вобраза і падабенства Бога.* Сацыяльна-псіхалагічны аспект такой навукі збудаваны на гіпотэзе: чым больш дасканалая псіхалагічная структура асобы веруючых, тым меншая верагоднасць узнікнення паміж імі кагнітыўнага дысанансу, або канфлікту свядомасцей. Відавочна, што псіхалагічны досвед дэманструе інфарматыўны кансананс паміж суб'ектамі адукацыйнага працэсу за конт культурна-гістарычнага кантэксту, канфесійна генералізаванага як адносна навуковай наватэтыкі, так і рэлігійнай архаікі: «Вось твару ўсё новае» [178, Адкр 21, 5]. Асочванне розніцы догм і рытуалаў больш адпавядае рэлігіязнаўству і не з'яўляецца задачай псіхалогіі. Прадмет *тэапсіхалогіі* пачынаецца не з апісання рэлігійных форм грамадскай свядомасці, якія самі па сабе не вылучаюць псіхічныя працэсы, але з чалавека як суб'екта веры: «Вера ад пачутага, пачутае ж ад слова Божага» [178, Рым 10, 17]. Вера усталёўвае сувязі з нябачным словам (гр. *logos*), актуалізуючы прадмет даследавання самога стану нястачы веры як прыроднай патрэбы ў кімсьці. Задавальненню менавіта гэтай патрэбы адпавядае адзіны і абсалютны рэлігійна-псіхалагічны рытуал – ахвярапрынашэнне, бо любоў заўжды самаахвяравана чалавеку. Як слушна пісаў на гэты конт паэт А.А. Вазнясенскі:

Тревожаще и прожекторно, в отличие от зверей,
Способность к самопожертвованию – единственна у людей».

Калі ж суб'е́кт ахвярапрынашэння пераследуе мэту дасягнення *чагосьці*, у тым ліку, матэрыяльнага стану, палажэння ў грамадстве, здароўя і г. д., дык яго жыццё падлягае не псіхалагічнаму, але нейкаму іншаму, у тым ліку, рэлігіознаўчаму прадмету даследавання. Псіхалогія робіцца кампетэнтнай ў вывучэнні рэлігійных памкненняў асобы па меры карыстання словам «любові да бліжняга» [178, Мц 22, 38]. Тут знойдзецца месца як для навуковага факта, так і для мастацкай формы, святасці выхавання і правабабарончага выбару. *Усталяваннем культурна-псіхалагічных сувязей паміж пералічанымі каштоўнасцямі з іх адметнай інтэграцыйнай ў структуры асобы матанакіравана даследаванне, асноўнай гіпотэзай якога з'яўляецца ўзнікненне фігуры асобы як падабенства Божага на фоне яго вобраза ў чалавеку. Такое падабенства канстытуіруе метадалогію даследавання асобы як уцелаўлёнага слова, або тэкста, які кагнітыўна аб'ектывуе псіхічныя працэсы і станы аж да лучнасці прынцыповага вытоку з асабістай ініцыятывай: «Пазнаеце ісціну, і ісціна зробіць вас свабоднымі»* [178, Ян 8; 32]. Для пацвярджэння гэтай гіпотэзы намі верыфіцыруецца крос-дыскурсны метада (КДМ) з метадыкай фрэймінга абдукцыі наратыўнай трыангуляцыі тэкста (ФАНТТ). Гэты метада задае дыскурсную практыку пісьма і чытання ў семантычнай прасторы асобы, якая дэкадзіруе сабой супадзенне слова, перажывання, учынка.

Крос-дыскурнае вымярэнне асобы пачыналася з чытання спецкурса «Тэалогія асобы» у Беларускам дзяржаўным педагагічным універсітэце імя М. Танка. Усяго на працягу 1995–2002 у даследаванні удзельнічала больш за пяць з паловай тысяч рэспандэнтаў з Віцебскага і Брэсцкага дзяржуніверсітэтаў, Беларускага інстытуту правазнаўства, Мінскага камерцыйнага інстытуту кіравання, Баранавіцкага дзяржаўнага вышэйшага педагагічнага каледжа, Баранавіцкага дзяржаўнага ўніверсітэту, Мінскай духоўнай семінарыі, Баранавіцкага катэхізічнага каледжа ордэна *soceatum verbum dividi*, або Служыцелей Божага Слова. Карыстаючы момант, выражаю падзяку ўсім выкладчыкам і студэнтам, якія цяплялі пераносілі мае *know how*, або «знаю як».

1. ПСИХАЛАГІЧНАЯ КУЛЬТУРА ЯК КОД ПРЫСУТНАСЦІ ДУХА

*Чалавек не будзе па-сапраўднаму
захоплены вераю, калі не ўбачыць святло
сусвету ў вачах іншага.*

Антон, мітрапаліт Суражскі

1.1 Экзістэнцыя любові і быццёвая самасць.

Гісторыя сям'і Серена Кьеркегора гаворыць аб тым, як яго бацька, дзесяцігадовы пастух, пакутуючы ад голада і холада, узлез на холм і гучна пракляў Бога. У далейшым сваім жыцці ён стаў вельмі заможным чалавекам, забяспечыўшы свайму малодшаму сыну, адзінаму выжыўшаму з сям'ёх дзяцей, незалежнае існаванне, нават выданне ўласных твораў на свае грошы. Аднак Божая кара за нераскаяны грэх бацькі, мабыць, заключалася ў тым, што ён перажыў шасцёх сваіх дзяцей, не пераступіўшых узрост Ісуса Хрыста. Серэн жа з высаты свайго 42-гадовага існавання зрабіў на яго прыканцы экзістэнцыяльную (existentio) выснову быцця: «Я веру толькі тым, хто ідзе на дно» [67, с. 8].

Такі беспасрэдны давер чалавечым пакутам адгортвае перспектыву існавання па-за межамі яго нормы. Бо норма не задае аптымізму. Як у гэтай сувязі не ўспомніць метафару В.О. Ключоўскага адносна суседскай «парады» беларусу, які патанае ў балоце: «Іван, не траць сілы – ідзі на дно» [58]. Беларуская пагаворка «як не круці, а трэба мярці» на фоне KB3-наўскай эмблемы беларуса «неписающий мальчик», на наш погляд, адлюстоўвае атэістычны шлюб «жлобскай нацыі» В. Шалкевіча з агульным «суседам», якому няма справы да псіхалагічнай абароны індывідам «сваёй праўды» (Я. Купала). Такая бесстаронна непрыемная характарыстыка беларуса пераносіць экзістэнцыяльную метафару ў святло сённяшніх падзей, дапамагаючых дэкадзіраваць маўклівы склад беларуса як носьбіта ўнікальных этна-псіхалагічных каштоўнасцей.

Аўтар культавых кніг «Мяне няма» (172) і «Код адсутнасці» (2007) Валенцін Акудовіч пацвярджае «немагчымасць пазбегнуць смерці, апрача як памерці» з дапамогай спецыфічна беларускага

постэкзистэнцыяльнага вопыту адсутнасці ў «Вялікім Заходнім Наратыве» [172]. Абгрунтоўваючы з дапамогай «дэканструкцыі» Жака Дэрыда выкладкі постгісторыі, ён прыходзіць да высновы, што беларускі нацыянальны рух быў сфарміраваны «аўтсайзерамі з іншых нацыянальна-ўладных дыскурсаў» [172]. Творца эсэ-маніфеста «Беларусь як постмадэрнісцкі праект Бога» выкрывае міласэрнасць культуры як «казку для дарослых», а яе прыўлашчванне да беларушчыны, мяркуе філосаф, робіць культуру больш агрэсіўнай, чым іх носьбітаў – народы. Разгледжваючы нацыянальную ідэнтычнасць як «вяроўку над пропасцю», мысліцель змог відавочна прадэманстраваць, што модны больш як за палову века праект філасофіі панавачасся (postmodernism) здольны ўцэлавіцца толькі на дзвюх мовах: вытокавай для яго французкай і беларускай, адсюль беларуская мова – *espace liberté*, або «прастора свабоды», атрыманая праз «легітымацыю ў ментальным дыскурсе» [172, с. 10]. **Калі нацыя, па В. Акудовічу, «мадэрнавае ўтварэнне», беларуская мова – постмадэрнавае.** Што ж да рэлігіі, дык яна, лічыць філосаф, не паспела прыняць дзейсны ўдзел у фармаванні нацыі, бо «калі на абшарах ВКЛ і Рэчы Паспалітай адбывалася адзяржаўленне Рэлігіі, беларуская нацыя яшчэ не выспела. Калі Нацыя выспела, ужо не было ні сваёй Дзяржавы, ні сваёй Царквы» [172, с. 17]. Кніга «Дыялогі з Богам» (2006) – спроба надаць вядомым паняццям беларускую рэчаіснасць: паланэз «Развітанне з Радзімай» М.К. Агінскага альбо «Чорны квадрат» К. Малевіча. Тут жа узнікае «Горад, якога няма», бо, вядома, Мінск – адзіная ў свеце сталіца, старажытны цэнтр якой разам з Нямігай сканаў у Лету аўтамабільнай развязкі. Адсюль пісьменнік панавачасся робіць выснову: «Мы вызначыліся ў прасторы і часе выключна як **быццёвая самасць**... Канфесійная розналежнасць цягнула Нацыю адразу ў розныя бакі, як лебедзь, рак і шчупак – крылоўскі вазок. І калі б не быццёвая, а рэлігійная культура была асновай беларускай Нацыі, дык ад нас ужо даўно і шматкоў не засталася б... Сёння мы, ў параўнанні з суседзямі, лічы, чысты феномен быццёвай, паўстаўшай з самой сябе, культуры» [172, с. 17].

Але «быццёвая самасць» [172, с. 17], і аб гэтым яскрава сведчаць аргументы Э. Тэйлара [141], ніколі на зямлі не існавала па-за адносінамі чалавека і Бога. Таму супярэчнасці метафізіцы

адсутнасці (рэлігіі) і псіхалогіі прысутнасці (любаві), або *парусіі* (гр. *paroussia*), сустракаюцца ў постмадэрніскай гіпотэзе нацыянальнай асобы, якая дэканструіруе, перарабляе «шлюбны пярэсцёнак» культуры Серэна Кьеркегора [67, с. 11] у «Тонкі крыж і таямнічы шлях» Язэпа Мандэльштама [189], каб захаваць **галоўнае – па-за рэлігійныя, міжасабовыя адносіны Бога і чалавека**. Бо менавіта з гэтых жа самых адносін, адносін сяброўства, пачынаўся Ізраіль. Праайцы Абрахам, Ісак, Якуб, Майсей, Давід не былі рэлігійнымі людзьмі ў дакладным сэнсе гэтага слова, яны былі нераўнадушнымі, любячымі сябрамі *прысутнага ў іх быцці* Бога [178, Вых 32, 11].

Адкрыццё Яна Багаслова «Бог ёсць любоў» абумоўлівае прыняцце Божай прысутнасці выключна за «быццёўную самасць» разам з *набыццём* свядомасці. На гэтай падставе рэлігійны псіхалаг з сімвалічным прозвішчам С.А. Беларусаў прыходзіць да высновы папярэджальнага прыярытэту спосабу існавання да набыцця факту: «Прежде, нежели личность призывается к бытию, она проявляется в отношении. Так же психология, находящаяся в согласии с традиционной духовностью, открывает ныне для себя принципиально иные глубинные перспективы видения человеческой сущности, исходя из приоритета ОТНОШЕНИЯ сравнительно с категорией БЫТИЯ. Доступные нашему осознанию типы отношений происходят в континууме, обозначенном границами «любовь» и «страх». Страх представляет собой тенденцию отказа от отношений. Обнаружение страха происходит через возникновение защит. Любая защита есть барьер, заслон, препятствие, исключающее или искажающее процесс отношения. Окончательная невозможность реализации отношений представляет собой смерть» [12, с. 23].

Псіхалагічнае пераадоленне смяротнасці складае годны сэнс існавання ў любові як вобраза і падабенства Бога. Асоба любові набывае сябе ў Божым стварэнні іншай асобы. Дапаўняючы адзін аднаго ў асяродку падшага чалавецтва і аднаўляючы вобраз праз падабенства кахання, мужчыны і жанчыны ствараюць «Быццёўную самасць» як новы сусвет і «Новую зямлю» [178, Адкр 21].

1.2 Інтэнцыя прысутнасці ў феноменалогіі свядомасці.

Крызіс міжасабовых адносін мае сваёй перадумовай падзел індывіда на дабро і зло [178, Быц 3, 22]. Праз самасвядомасць добрага і ліхога сучасны Адам адукуе думкі, пачуцці, словы і ўчынкі аж да ўзроўню асабістай свабоды. **Асоба** — гэта паўнаважарная ўладкаванасць індывіда ў кірунку яго самарэалізацыі праз ахвяраваную любоў і сацыяльную справядлівасць. Першая дае дабро, апошняя — свабоду ад зла. Першае і другое разам састаўляюць асабістую годнасць, якая патрабуе ўладкаванасці ў думках, перажываннях, паводзінах, мове. Псіхалогія ў гэтым кірунку фіксуе феномен дыферэнцыяцыі моўна-думковых адзінак у адносінах да ўладных структураў навукі, мастацтва, рэлігіі, права. «Немагчыма, — кажа прафесар псіхалогіі Л. Г. Лысюк, — злавіць самасвядомасць, магчыма яе толькі ўладкаваць». Мова прадугледжвае або свабоду, або пазбяганне канфліктаў, «дэнегацый» (Ж. Дэрыда). І першае, і другое накіравана на дасягненне ўладкаванай Любоўі. Задача псіхалогіі рэлігіі — паказаць шлях ад канфліктуючага прароцтва да свабоды слова як моўнага спосабу такога ўладкавання.

Толькі на фоне свабоды асобы разгортваецца праўдзівая навука. Перадусім, тэрмін «псіхалогія» звяртае на сябе ўвагу прысутным тут Логасам, зацвярджаючым прыналежнасць індывіда да антагенэза асобы як існага быцця сына чалавечага. Калі б псіхалогія не магла апеляваць да Логаса, дык у яе не было б ніякай магчымасці шчасціць гэтага сына. Іншая справа, што псіхалогія спрабуе дасягнуць асалоды на антрапаморфны манер, без *ш-часц-я* як часці Творцы, накішталт Тару з «Чумы» А. Камю: «Адзіная канкрэтная, вядомая на сённяшні дзень праблема — як стаць святым без Бога». Гэта значыць, як дасягнуць шчасця функцыянальна. Той жа А. Камю вельмі ўдала засведчыў: «Навука тлумачыць тое, што функцыянуе, а не тое, што ёсць» [48, с. 351]. Калі функцыя дамінуе над мэтай, цела пачынае эксплуатаваць дух, тады дзіцячыя думкі ўзначальваюць дарослы арганізм. Гэта таксама добра, але толькі ў евангельскім кантэксце: «Калі не будзеце як дзеці, не ўвойдзеце ва Уладарства Нябеснае» [178, Мр 18, 3].

Калі навуковы метада праўдзівы, дык ён нязменна прыводзіць даследаванне да духоўнай мэты. Аб гэтым красамоўна сведчаць

вынікі кантэнт-аналіза, праведзенага С. Чурсанавым, які падлічыў частату ўжывання старажытных тэрмінаў грэчаскімі філосафамі, у тэксе Свяшчэннага Пісання і ў творах айцоў Царквы IV – V ст. (Васіль Вялікі, Апанас Вялікі, Рыгор Багаслоў, Рыгор Ніскі, Кірыл Александрыіскі). Менавіта Свяшчэннае Пісанне, у прыватнасці Септуагінта і Новы Запавет, абвешчаюць анталогічны прырытэт асобы над прыродай, існасцю і іпастассю. Калі, напрыклад, Арыстоцель у сваіх творах выкарыстоўвае 3 155 разоў (68 %) слова «прырода» (гр., physis), 1 263 раза (28 %) – слова «сутнасць» (гр. oussia), 24 разы (1 %) – слова «істота» (гр. hipostasis) і 18 разоў (2 %) – слова «асоба» (гр. prossopon), дык Платон, навогул, не ўжывае (0 %) тэрмін «асоба». Падобная «псіхалагічная дыспропорцыя» назіраецца і ў творах Пасідонія, Плотіна, Парфірыя, Прокла. Параўнальна з імі, Септуагінта з дэўтаракананічнымі кнігамі і апакрыфамі аддае перавагу «асобе» аж у 86 % ужывання рада гэтых тэрмінаў. Новы Запавет сведчыць за «асобу» чалавека 82 разы (66 %), пакідаючы 11 % яго «сутнасці», 18 % «прыродзе» і 4 % «істоце». Цікава, што тлумачэнне Свяшчэннага Пісання айцамі Кападакійцамі зноў саступае ў частаце ўжывання тэрміна «асоба» – самы вялікі працэнт яго выкарыстання ў Васіля Вялікага складае толькі 17 % [157, с. 152].

Дадзеныя кантэнт-аналіза падцвярджаюць анталогічны прырытэт асобы у Слове Божым, якое ўдзяляе і самаму Слову статус асобы: «І слова стала плоцю (гр., physis) і прабывала паміж намі (hipostasis), поўнае ласкі (гр., charis) і праўды (oussia)» [Ян 1, 14]. З гэтага робіцца вынік, што *сапраўдным вытокам псіхалогіі асобы з'яўляецца Святое Пісанне. Асоба і істота не існуюць без сутнасці і прыроды, але менавіта асоба мае анталогічны статус, які, адносна сутнасці, істоты і прыроды, свабодна вызначае форму існавання.*

Логас як асоба выводзіць навуку са стану не-маўля-ці і пачынае пра-маўляць тое, «што ёсць у чалавеку» [178, Ян 2, 25]. Шлях ад номатэтычнага дэтэрмінізму да навуковай мудрасці мяркуе паступовы адыход ад функцыянальнай псіхалогіі, якая маніпулюе тэставай рыторыкай, вызначаючай функцыянальныя адхіленні ад нормаў. Такая псіхатэхніка чалавечых магчымасцей ёсць, па сутнасці, рэдукцыя будызму. Логас задае код тэставай намінацыі «індывіда» як *асобы* унутранага імені, «якое нікому не вядома, апрача яго самога» [178, Адр 18, 15].

У апостальскім пасланні *Mulieris dignitatem* папа Ян-Павел II кваліфікуе *асобу* як «адкупленне асабістай годнасці мужчын і жанчын» [51, с. 38]. Гэтае адкупленне забяспечвае еднасць асобы, якая з'яўляецца «супрацівам» любой манеры паводзін, здольнай параніць яе. Яна не церпіць ні падвойнага жыцця, ні падвойнай мовы» [51, с. 38]. Мова, такім чынам, змяшчае дасканаласць формы і цэласнасць свабоды як дара адкуплення.

Ёсць два шляхі да асабістай свабоды: індэтэрмінацыя і прадэтэрмінацыя. Першы шлях — навуковая нявызначанасць, *indetermino*, або, у лепшым выпадку, несканчанасць тэмы ў яе беззаганнай бясконцасці. Для М. К. Мамардашвілі індэтэрмінацыя, або нявызначанасць, з'яўляецца ўмовай функцыянавання чалавека ў гэтым свеце [87, с. 208]. Такая прынцыповасць вельмі адмысловая для чалавека, пазнаўшага ісціну, «якая зрабіла яго вольным» [178, Ян 8, 38]. Але не будзем забывацца на тое, што марксіст Мераб мог арыентавацца толькі на апісальную філасофскую ісціну, выведзеную па-за межы часовай прычыннасці, застаючыся «немаўляткам» у справе прасторавага ўвасаблення свабоды. Гэтая шчыліна, або люфт, паміж ісцінай і свабодай застаецца толькі перспектывай развіцця ідэй Мамардашвілі, «удзельнічаючых у нейкай мове» [87, с. 208]. Сам філосаф здолеў адвольна актуалізаваць сваю самасвядомасць у адносінах да палітычнай сітуацыі 1990 г., якая склалася ў Грузіі: «Калі народ пойдзе за Гамсахурдзіяй, я пайду супраць народа». Пры дапамозе «калі» філосаф усталёўвае мост паміж індэтэрмінацыяй самасвядомасці і дэтэрмінацыяй быцця, палітычная пляма якога сталася для яго стыгматам асабістай годнасці.

Але да перамогі ісціны яшчэ далёка ў сувязі з «заплямленасцю» самога суб'екта свабоды, яго канечнай смяротнасцю. «Удзел у нейкай мове» вызначаны як «інтэнцыяльны» ў дысцыплінарнай парадыгме тамізму. Гэты іншы, не марксісцкі шлях адукіе сусветную легітымацыю Логаса, але патрабуе яго псіхалагічнай карэкцыі адносна тэлеалагічнасці аб'екта. Псіхалагічны кантэкст тут не столькі ў прычыннасці, вызначанасці — *dethermino*, колькі ў прынцыповасці, прадвызначанасці — *praedethermino*, інтэнцыяльнай вартасці асобы адносна псіхалагічнага папярэджання ўсіх сацыяльных устаноў [87, с. 417].

Асабістая вартасць заўжды прадэтэрмінантная сацыяльнай

свядомасці, якая штодня дэтэрмінуецца стандартызаванымі ўяўленнямі моўнай улады. Адлюстроўваючы хіба што захад жыццёвага ладу на схіле гісторыі, гэтыя ўяўленні незваротна знікаюць з натуральнага ўжывання, як і суправаджаючыя іх словы і рэчы. Напрыклад, толькі на шматках вялікай імперыі ўзнікла даследчая зацікаўленасць да «капейкі» як адыходзячай улады рэчаў. Аказалася, што назва яе паходзіць ад «кап'я» Юрыя Пераможцы, выявы на царскіх металічных грошах, дзе, «смертию смерть поправ» святы мучанік здзідай забівае «чырвонага цмока». Незваротнае знікненне капейкі як рахунку ваяўнічай жыццяздольнасці сімвалізуе смерць сістэмы сацыяльных феноменаў рэчы і паступовае ўсталяванне дэ-псіхалагічнага феномена моваў і лічбаў. Дэ-натуралісцкі філасофскі кірунак Эдмунд Гусэрль падмацаваў сістэмным прынцыпам «Zu den Sachen», або «да рэчаў»[38]. Як рэлігійная (адваротная) сулучанасць з ненатуральнымі, г.зн. культурнымі з'явамі феноменалогія прываблівае суб'екта сваёй не-псіхалагічнай артыкуляцыяй: «Ах, Арбат, мой Арбат, ты моя рэлігія» (Б. Акуджава).

Згодна феноменалогіі, псіхалогія не можа не звяртаць увагі на нейкія *асаблівыя* рэчы, застаючыся незалежнай ад іх. Заклік Пабла Пікаса «Паважайце аб'ект» ілюструе тэлеалагічную цікавасць да знікнення такіх духоўных феноменаў, як асоба і сям'я. Іх артаганальнае успрымання праз прызму «адмаўлення зроку» [119, с. 31] указвае на знікненне чалавека, «як твару з прыбрэжнага пяску», [151, с. 408]. Менавіта так напрыканцы XX ст. Мішэль Фуко мяркуе знікненне тых уяўленняў чалавека аб самым сабе, што былі звязаны з рознымі метанарацыямі, накшталт «свабоды, роўнасці, братэрства». Відавочнае знікненне другой, пасля шлюбу, Боскай установы – сям'і пачынаецца з падмены здаровага рэлігійна-сімвалічнага сэнсу «7-Я» спачатку камуністычнай сацыялізацыяй «ячэйкі грамадства» (Ф. Энгельс), потым гуманістычнай метанарацыяй «агульначалавечай каштоўнасці». Між тым сям'я ў генетычным, г. зн. духоўным паходжанні дэтэрмінуецца як «род», што азначае не столькі каштоўнасць, колькі годнасць [178, 1 Цім 5, 4]. Духоўная годнасць структуіруе сям'ю, у выніку чаго тэрмін «псіхалогія сям'і», як і «псіхалогія рэлігіі» набывае феноменалагічную падаплёку.

Па мудрай заўвазе Канфуцыя, «народ, які страчвае значэнні

словаў, губляе свабоду». Сімвал, як дзіця Усходу, служыць адзначанай прыкметай перамянення часу. Што да Захаду, дык ён у феноменалагічным сэнсе больш схільны да *інтэнцыі* (*intentio*) як прасторавага набыцця свядомасці, накіраванасці пагаворкі *Roma quod expugnat incolit*, «Рым што заваёўвае, тое засяляе». Таму, напрыклад, рэлігійная інтэнцыя *In Good we trust* («мы верым у Бога») на долары ЗША, калі і дэвальвuje, дык далёка не за адно пакаленне грамадзян, прагнучых рэлігійнай уладкаванасці свайго жыцця. Дзеля такой феноменалагічнай адаптацыі патрэбна, каб адукацыя датычылася не толькі гнастычнага вызнання рэчы, але і яе сімвалічнай вартасці, якая звычайна застаецца настолькі ж непрыкметнай, як і гэты прагматычны надпіс на долары. Сімвалічна, што ваяўнічая капейка, гэтая візантыйская спадчына Расіі, знікае ў рэвалюцыйны 1917 г., калі Освальд Шпенглер заканчвае свой рэквіём па Захадзе, адзначыўшы матэматыку як сімвал паўстання і знікнення культур: «Сродкам пазнання мёртвых форм з'яўляецца матэматычны закон. Сродак разумення жывых форм ёсць аналогія» [151, с. 158]. **Сімвал** — гэта аналогія ўсходу. Інтэнцыя ж, як заходняя аналогія свядомасці, суправаджае не толькі накіраванасць асобы ў імкненні быць сабой, але і, адначасова, быць кімсьці, або з кімсьці. Пры гэтым аналогія рэальнага і навуковага быцця набывае такі інтэнцыяльны кантэкст, які ставіцца ў незалежнасць ад дагматычных патэрнаў, адукацыйных стандартаў або самавітых канцэпцый, маскіруючых, па ацэнцы Р. Барта, за сваёй грунтоўнай рэспектабельнасцю адзіны запал: «ампутацыю асобы творцы» [8, с. 78]. **Інтэнцыя** — першая аналітычная адзінка псіхалогіі рэлігіі, прадметам якой з'яўляецца даследаванне заканамернасцей, фактараў і механізмаў станаўлення асобы праз творчы дыялог з Богам і бліжнім.

У арабскім арыстоцэлізме Ібн-Сіны (Авіцэны), схаластыцы Альбэрта Вялікага і Фамы Аквінскага, феноменалогіі Франца Брэнтана і Эдмунда Гусэрыля, этнапсіхалогіі Густава Шпэта інтэнцыя азначае намер, мэту, накіраванасць свядомасці на прадмет жыццёвых перажыванняў — «быць свядомасцю чагосьці» (Э. Гусэрыль). М. Шэлер, як і Г. Шпэт, — трагічны вучань Э. Гусэрыля, але, у адрозненне ад апошняга, ён не абмяжоўвае інтэнцыю рэфлексіяй, але мяркуе любоў, веру, надзею, святасць, пакаянне накіраванымі на ідэальную сутнасць, у якасці якіх

выступаюць не толькі ідэі, але і каштоўнасці, пры якіх «фенаменалагічная рэдукцыя службы вызваленню ад біясацыяльных дэтэрмінант» [115, с. 256]. Інтэнцыяльная здольнасць чалавека адрозніваць існасць ад існавання і выконваць яе ў акце культурнай ідэацыі ў выглядзе аскезы, інтэнцыяльнай любові або мастацкай выявы — вось, па М. Шэлеру, фундаментальная якасць чалавека. Любоў, па М. Шэлеру, ёсць інтэнцыя ўзыходжання, якая валодае інсайтам вышэйшай каштоўнасці аб'екта. Спецыфіка любові ў тым, што яна накіравана толькі на асобу як носьбіта каштоўнасці, але не на каштоўнасць саму па сабе» [206, с. 54]. Таму рэлігія сама па сабе, без асобы, не валодае псіхалагічнымі феноменамі.

Псіхарэлігійны кірунак экзістэнцыяльнай псіхалогіі Рола Мэя (Roll May) таксама пабудаваны на інтэнцыі «еднасці любові і волі». Пры гэтым інтэнцыяльнасць (*intentionality*) разглядаецца аўтарам як «структура, у якой мы асэнсоўваем свой мінулы вопыт і суадносна ўяўляем сабе будучыню. Па-за межамі гэтай структуры немагчымы ні сам выбар, ні яго далейшая рэалізацыя. Учынак мяркуе інтэнцыянальнасць і інтэнцыянальнасць мяркуе ўчынак» [150, с. 704].

Як бачым, інтэнцыя датычыцца намеру выбару паводзін. Гэты выбар папярэджвае барацьба матываў высакароднага ўчынку і паспяховай дзейнасці, накіраванай на дасягненне каштоўнасці. Адсюль прадмет тэапсіхалогіі складаецца ва ўстанове фенаменалогіі асобы, ствараючай фармат прафесійна-эстэтычных матываў і рэлігійна-прававых інтэнцый. Пры гэтым духоўная інтэнцыяльнасць прадвызначана Евангельскім выкупам мужчын і жанчын як ад сексуальнай залежнасці, так і культуры як формы свядомасці. Таму выкуп пачынаецца з кенозісу (ад гр. *kenos* — пустыня), шэсця па пустыні «культурна-інтэлектуальнага» раўнадушша. Сэнс экзістэнцыяльнага шэсця — усеахопнае збаўленне людзей у інтэнцыяльным выбары «паўнаты, дараванай кожнаму з іх ласкі Божай» [51, с. 15]. Факт збаўлення, перажыты на псіхалагічным узроўні, адбываецца як *forma corporis* (Арыстоцель) — форма цела, хараство і каштоўнасць якога праслаўляе асоба Слова. Трыангулярнае, трохбаковае сведчанне Слова з дапамогай навуковага закона, эстэтычнай формы і здаровага ладу быцця вядзе да тэапсіхалогіі як *тэорыі душы*, трываючай у *тэозісе*

(ад гр. *theosis* — абагаўленне) праз адваротную сувязь (*re ligio*) чалавек — Бог — асоба. Рэлігія надае артаганальную ўстойлівасць трохкутніку *Theos* — *psyche* — *logos*, даючы падставу не для меркавання жыцця і не для дапаўнення Слова, але для яго ўвасаблення (ад лац. *incarnation* — увасабленне). Так нябачная гіпотэза Слова даказваецца відавочнай практыкай яго вымаўлення.

Маючы падобную практыку, атрымліваем псіхалагічнае ўзбраенне адносна кампетэнцыі любой рэчы і з'явы, а таксама іх сімволікі. Напрыклад, падчас заняткаў па метадалогіі даследавання студэнт эканамічнага факультэту пачынае бодры адказ: «Эканоміка — гэта сукупнасць вытворчых адносін, адпавядаючых дадзенай ступені развіцця вытворчых сіл грамадства... і т. п.». Калі ж выкладчык засяродзіў увагу на самых словах *ojkos* і *nomos*, спачатку ўзнікла лёгкае непаразуменне, потым дасціпнае ўяўленне «Дома» і «Імені» перанеслася ў рэчаіснасць Беларусі як «Назвы дома». Калі адзначаны тэма выступіў у дачыненні да прадмета метадалогіі распаўсюджаным словазлучэннем «плохая экалогія», дык студэнты толькі тады заўважылі рысы дыспаратыўнасці, калі выкладчык пераклаў гэтае выказванне як «плохое учение о доме». Далей выкладчык запытаўся:

— Калі экалогія сапраўдная навука, дык ці падлягае яна маральнай адзнацы, як, напрыклад, «плохая математика»?

— Не, не можа! Трэба разважаць аб праблемах экалагічнага, эканамічнага і іншага характару.

У значна большай ступені семантычная дакладнасць выказвання дачыняецца псіхалогіі. Вопыт паказвае, што першае расчараванне студэнты атрымліваюць даведаўшыся, што псіхалогія — гэта не «навука аб душы», (ад гр. *psychologia* — навука аб душы) а штосьці зусім іншае, функцыянальна-кан'юнктурнае, запраграмавана-адаптацыйнае. З дыскурсу *psyche* і *logos* ўвага студэнта пачынае перамяшчацца ад узроўню трансцэндэнтнай наватэтыкі да іманентнага халізму. Халізм з этымалагічнай падачы (*olo* — *verus*) азначае «сапраўдны». Нямецкі варыянт гэтага тэрміна (*Heilig* — святы) надае інтэнцыі шчасця сэнс «навуковай святасці».

Па прароцтву Осіі, «народ гіне ад няведання» [178, Ос 4, 14]. І ніякая тэорыя без духоўнай аналогіі не зможа супрацьстаяць гэтай пагібелі. Універсальная адукацыя пачынаецца з ведання Любоўі як

імені Бога. Любоў цывілізуецца ў мове, якая генеруе пакорлівую ініцыятыву *Scienti Crucis*, навукі Крыжа, інтэгруе асабісты род у цывілізаваным абліччы. Пакуль нацыянальнае безаблічча беларуса «ёсць у іх вусны, але не прамаўляюць» [178, Пс 113, 13] уціскае асобу «двухгалавым» прывідам двухмоўя, яе годнасць высвятляецца мерай крызіснага пераўтварэння этнасу ў народ. Цяжка рускамоўнаму ўваходзіць у купалаўскі вобраз: «А хто там ідзе?».

У адвазе свайго здзяйснення постаць вытанчаецца вобразам асобы праз культуру ўладкаваных пачуццяў. Паводле папы Яна-Паўла II, «тая вера сапраўдная, якая пераходзіць у культуру». Пры адсутнасці навуковай кампетэнцыі культуры як нацыянальнага менталітэту ўвесь цяжар адказнасці за яго набытак ускладаецца на лагічны кенозіс, г. зн. шэсце праз пустыню непаразумення. Слова асобы праходзіць пустыню рудыментарнай святомасці, і Яго псіхалагічная прысутнасць робіцца наяўнай праз перамяненне пустыні ў цывілізацыю.

Першы крок ад племяной святомасці да цывілізацыі пачынаецца з кніжнага сувою: «Сыне чалавечы, накармі чэрава тваё і напоўні нутро сваё гэтым сувоем, які Я даю табе; і з'еў я, і было ў роце маім салодка, як мёд. І Ён сказаў мне: устань, ідзі да дому Ізраілевага, і кажы ім Маімі словамі, бо не народу са словамі неразборлівымі і моваю незразумелаю ты пасылаешся, а да дому Ізраілева» [178, Езэк 3, 5]. Культурная, пазапустынная прысутнасць Слова — аналогія Уладарства Богага, засведчанага на мове, зразумелай выбранай рэшце Ізраіля як духоўнай супольнасці народаў. Духоўная супольнасць факусіруе сваю дзейнасць на любові да бліжняга. У той жа час, рэлігійная супольнасць больш схільная да сістэмы ўзаемаадносін. У артыкуле «Духоўнасць сённяшняга часу» Т. Лэгрэ (Т. Legere) адзначае розніцу паміж духоўнасцю і рлігіяй: першая мае справу з вопытам, апошняя канцэптуалізуе гэты вопыт. Калі рэлігія сістэма перакананняў, дык духоўнасць служыць выяўленню і прыняццю Божай *прысутнасці* [15, с. 47]. Духоўная асоба не залежыць ад фізікі і псіхалогіі і не навязваецца ім, але, калі тыя не супраць, можа разгледжвацца пад рознымі вугламі зроку, таму яна мае ў сабе гатоўнасць да з'яднання. «Усё, што падымаецца, — пісаў Пьер Тэйяр дэ Шардэн, – з'ядноўваецца» [142, с. 68].

1.3 Тэарэтычная псіхалогія ў дазнанні кода прысутнасці

Небывалы ў свеце маштаб апакаліптычных настрояў адносна набліжэння яго канца выкліканы духам эсхаталагічнага суму, што сягае з 21 ст. аж да 21 гадзіны 14 нісана, калі Госпад наш Ісус Хрыстос памёр на крыжы. Ад гэтага часу і да сёння культурна-асабісты сум суправаджае свядомасць *Anna Dominae*, нашай псіхалагічнай эры, разрываючай завесу падзелу храма чалавека на «Святое» і «Святое Святых» [178, Мц 27, 51]. Тыя, хто не прыкмеціў гэтага падзелу на душу і цела, дух і матэрыю, быццё і свядомасць, паспешліва імкнуцца святкаваць вечную еднасць «хлеба і відовішчаў» пад дамоклавым мечам землятрусаў і хвароб. Некаторыя іншыя ўспрынялі Дух часу як уласную псіхалагічную гатоўнасць да суму, асвечанага Евангеллем, суму, без якога чалавек не можа здзейсніць сваё імя, бо чалавек — з санскрыту «чэла» (вучань) і «век», вучань свету; а якое ж вучэнне без смутку, г. зн., без крызісу?..

Таму тэзіс «На пачатку было слова» паўстае тым больш востра, чым больш адказна ставіцца прафесіянал у адносінах да асабіста-лагічнага злічэння гісторыі, каментуючы якое, К. Ясперс адзначае: «Вось сусветнай гісторыі трэба шукаць там, дзе паспелі перадумовы стаць чалавеку такім, якім ён ёсць» [14, с. 15] — саматоесным адносна ўжывання словаў і тэкстаў. Дэкартава інтэнцыя лагічнай саматоеснасці: *dubito, ergo cogito, cogito, ergo sum* — ад лац. «сумняваюсь гэта значыць разумею, разумею — значыць існую» — вось універсальнага сумневу ва ўсім, апроча самога сумневу і Таго, хто гэты сумнеў дасканаліць праз Крыж як зброю супраць самога сумневу. Крыж як «прыроджаная», па Дэкарту, ідэя робіцца інструментам пазнання: «Муж скрухі, абазнаны ў хваробе» [178, Іс 53, 3]. Сістэма каардынат як дэсакралізаваная аналогія Крыжа аб'ектывуе пасрэдна абстрактных формул і графічных функцый колькасныя стасункі і прасторавыя формы рэчаіснасці, у тым ліку псіхічнай. Тэалогія (ад гр. *theos* — Бог і *logos* — слова) дапамагае матэматыцы надаць абстрактным матэматычным разважанням статус першапачатковых быццёвых

сувязей. Псіхалогія даследуе крызісную прыроду гэтых сувязей у вызначэнні заканамернасцей, механізмаў і фактараў жыццядзейнасці. Тады факт, перажыты ў крыжова-каардынаты спосаб (ад лац. *cum specie mortis* — з пункту гледжання смерці), робіцца матэрыяй праўдзівага цела, (ад лац. *ave verum corpus* — хвала сапраўднаму целу), у характэве якога «Слова стала плошчю і прабывала з намі поўнае ласкі і праўды» [178, Ян 1, 14].

Калі крыж, апрача свайго сістэмна-навуковага значэння валодае яшчэ і сімвалам, дык ён робіцца вытокаў мастацтва. Маналітная разьбярства армянскага Хачкара адкрыла сімвалічную аналогію крыжа як індывідуальнай душы. «Толькі сімвалічнае жыццё, — піша Карл Юнг, — можа выразіць штодзённую патрэбу душы. Пакуль у людзей яе няма, яны ніколі не змогуць выкараскацца са свайго «вавёрычынага кола» — гэтага жахліва банальнага, панурага жыцця, у якім яны «нішто апрача» [152, с. 302].

Задача псіхалогіі — паказаць шлях ад канфліктуючага сумневу да існавання слова як моўнага спосабу дасягнення свабоды. **Мова** — па Ж. Дэрыда, — гэта або свабода ад банальнасці, або спосаб пазбягання канфліктаў, «дэнегацый»; і першае, і другое накіравана на дасягненне *difference*, «следа-следа» [41, с. 108], прыроджанай Любові. Свабода слова ёсць выток сацыяльнасці праз парусію, прысутнасць Логаса як уцелаўленай асобы сына Богага. Калі функцыя дамінуе над мэтай, а цела пачынае эксплуатаваць дух, тады дзіцячыя думкі пачынаюць апаноўваць дарослы арганізм: «Сівізна ў бараду, бес у рабрыну». Логас выводзіць чалавека з стану не-маўля-ці і пачынае пра-маўляці не тое, што функцыянуе, а тое, «што ёсць у чалавеку» [178, Ян 2, 25]. Шлях да навуковай мудрасці мяркуе паступовы адыход ад квантытатывнай, колькасна-функцыянальнай псіхалогіі да Логаса, які задае якаснае ўтварэнне «індывіда», пашыранага і паглыбленага да *асобы* ўнутранага імені, «нікому не вядомага, апрача яго самога» [178, Адкр 18, 15].

Духоўная кампетэнцыя асобы прадвызначаецца адгортваннем уласнага імені [178, Вых 3, 14]. Бог узмацняе чалавека кодам свайго асабістай прысутнасці 𐤀𐤍𐤅 – YHWH (Яхве). Увесь Стары Завет пранікнёны днём, ці часам, калі Яхве для дабра свайго людю ўжывае ў яго дзеі аж да Апошняга Дня Суднага. У Новым Запавеце Дзень паўторнага прыйсця Госпада Ісуса на зямлі (гр.

паровска) здзяйсняецца Днём Яго апошняй перамогі над сіламі цемры – Усеагульным Ўваскрасеннем, правобразам якога ёсць Уваскрасенне Самога Госпада ў штогоднівай нядзельнай літургіі [203, с. 1422].

З першапачатковай яўрэйскай псіхаграматыкі код *пры/сутнасці* **פּרִי** азначае ўласную *сутнасць*, а індэтэрмінантная форма яўрэйскага дзеяслова *хавах* падмацоўвае гэтую сутнасць эксклюзыўным сэнсам: «Станавіцца», «Быць», або «я стану тым, кім пажадаю стаць» [178, с. 1733]. Дэкадзіраванне парусійнай інтэнцыі ўзбройвае моўнае вызначэнне любой рэчы і з’явы. У гэтым сэнсе, заклік Тэртуліяна «таму, хто знайшоў Евангелле, больш няма чаго шукаць» падзвяргаецца ўдакладненню: ні «чаго», а «каго». Што ж да «чаго», то навуковы пошук формулы рэчы яшчэ працягваецца, каб пазбавіцца ад залежнасці «чаго». Пры такой інтэнцыі кожнае слова і «кожнае дыханне будзе славіць Госпада» [178, Пс 150, 6].

Найлепшая практыка — гэта праўдзівая тэорыя. Калі на семінарскіх занятках узнікае пытанне наконт псіхалагічнай тэорыі, па-першае, нагадваю студэнтам, што грэцкае слова *θεωρητός*, *theoritos* перакладаецца як «прадуктаваны праз Бога». З гэтай прычыны, усякая тэорыя, грэбуючая *θεός*, *Theos*, пакідае для сябе толькі *ρητός*, *ritos*, што літаральна азначае: рацыянальны, дакладны, спавядальны, сціслы, красамоўны, нават слаўны [183]. Як бачым, усе гэтыя адценні характарызуюць *рытарычную* форму адукацыі, яе *рытуал*, а не змест. Адукацыйны (*educatio*) змест пераняты ад грэцкага этымону *εἰδωτός*, *ejdotos* — «ўсвядоміць», «навучыць», «выхаваць». Тут таксама, як у нямецкай мове — *Bildung*, адукацыя ад слова *Bild* (вобраз), так і ў расійскай — *образ*-ование, утрымліваецца *εἰδώς*, *ejdos* («вобраз», «постаць», «вонкавасць», «характэр», «натура», «канстытуцыя», «форма», «узор», «быццё», «характэр», «стан рэчы», «стыль», «клас паходжання», «ідэя») [15, с. 257] — усе рысы адукацыі. Таму, чым прамаўляць імя Божэ дарэмна [178, Вых 20, 7], больш бяспечна і сумленна красамоўцам наогул адмовіцца ад тэорыі як навуковай формы, а больш сціпла найменаваць свае разважанні, напрыклад, канцэптам, бо «за ўсялякае марна сказанае слова дадуць яны адказ на судзе Божым» [178, Мц 15, 36]. Насамрэч, матэрыялістычная *«theo-ria»* не мае пад сабой ніякага кораня, апроча доўгіх шчупальцаў, пасрэдна якіх яна,

як чырвоны Цмок, паразітуе на параненым целе Логаса. Параненая жаўнерам Маці Божая Чанстахоўская, як і ўсе абразы Логаса (όόν) і іконы святых, сваім шчырым зрокам неўміручая. Адсюль станоўчая выснова «сумнага жыцця»: сумна — значыць шчыра...

1.4 Тэапсіхалагічная ініцыятыва любові

Як унікальны мастацкі твор ініцыятыва перамяняе рытуальны канон пры эманцыі рэчы, так самотны Адам, яшчэ не ведаючы Слова, у дапаняцыйны спосаб спакушаецца праз Еву невядомым «плодам» [178, Быц 3, 6]. Па іканаграфічнай версіі «Генцкага алатара» нідэрландскага жывапісцы XV ст. Ван Эйка (van Eyck), менавіта плод «лімона» стаўся спакусай для першажыхароў зямлі як абазнаны сродак кантрацэпцыі. У гэтай абазнанасці адчынялася перспектыва асалоды, за якую не трэба было б плаціць цяжасцямі нараджэння і выхавання дзяцей. «Лафа», у Эпікурэйскім кантэксце *lathe biosas*, азначае «жыць непрыкметна», у тым ліку, без клопату пра дзяцей, шляхам кантрацэпцыі атрымліваць асалоду ад «вкусной і здравой жанчыны» (Г. Остэр). Між тым, суд Хрыстоў пачынаецца з Евангелля: «Жонкі Ізраіля, не плачце аба Мне, але плачце аб сабе, бо настаюць гадзіны, калі ўсе будуць казаць: блажэныя чрэсла, якія не раджалі і грудзі, якія не кармілі» [178, Лк 23, 28].

Ёсць прысутная адказнасць Слова, быўшага «напачатку» (ад гр. *etait* — напачатку), якое генеруецца парусіяй як «Другім Адамам, Госпадам з неба» [178, 1 Кар 15, 45]. Парусія, або прысутнасць, схематызуе і сэгрэгуе сэнсы, выходзячы, творачы з іх плюралістычныя славесныя сінтэзы, якія стаўся *causa gentis*, прычынай новага, надпрыродна-псіхалагічнага роду. Прычына не існуе без ініцыятывы, у тым ліку, непрыкметнай, «лімоннай». Але прыкметны прынцып жыцця — «уратуешся праз дзетанараджэнне» — камусьці дакучае. Таму ўсялякая лагічная ініцыятыва мужная, як «рабрына» [178, Быц 2, 21], як сардэчная выразнасць формы, што выклікае страсці і спрэчкі, гіпотэзы і супрацівы, барацьбу і паражэнне, перамогу і прызнанне. У адрозненне ад месіі (ад яўр. *messia* — месія), парусія назаўжды супакойвае сваёй прысутнасцю, якая ўжо нікому не дакучае, бо яе чыстая форма як «рабрына» ўрэшце споўнілася сардэчным зместам

і хараством «Новай зямлі» [178, Адкр 21]. Новая, або абяцаная зямля не спасцігальная шляхам разважання і правілаў, яна рэчаісная хлебам жадання і прагаю кахання. Менавіта выбрана, а значыць, асабіста творча любіць Бог свой народ. У сваёй энцыкліцы *Deus caritas est* — (ад лац. «Божая міласэрнасць») папа Бенедыкт XVI персаніфікуе логас праз каханне: «Бог любіць, і гэтая Яго любоў можа быць акрэслена, без сумневу, як *eros*, але адначасова таксама і як *agape*». Тут аўтар кваліфікуе *Logos* як творчы прынцып усіх рэчаў, які «першапрычынна, адначасова з'яўляецца некім, хто любіць з усёй палкасцю, уласцівай праўдзівай любові. Такім чынам, яго *eros* дасягае найвышэйшай ступені высакароднасці» [168, с.18]. Наяўнае высакародства пачынаецца з інтэнцыі кахання. *Інтэнцыя кахання* — гэта пачуцце да жанчыны, стаўшай вянцом тварэння.

Патрэба ў парусійнай інтэнцыі як набытай святасці адчуваецца асабліва востра пры знікненні культур і імперый, калі ніцшэанскае «Паўстанне рабоў у маралі» змяняецца «паўстаннем рабоў у навуцы» [160, с. 78]. Што ж датычыцца псіхалогіі як навукі без душы, дык яе атэнцкі імпэт сугучны цынізму Лапласа ў адказ на пытанне Напалеона аб Богу: «Ваша Вялікасць, я не адчуваю патрэбы ў гэтай гіпотэзе». Так цывілізаванае задавальненне патрэбы ёсць *hora*, вызначаны час для *self-actualization* (А. Маслоў), самаактуалізацыі як меры асабістай годнасці. Яе заходняя самотнасць якраз і прыводзіць да «лімоннай» спакусы ў псіхалагічным крызісе асобы, пазбягаючай суму і недахопу. Адзін мой знаёмы распавёў, як падчас вяліканочнай вігіліі ў нямецкай сям'і ён захацеў распавесці пяцігадаму хлопцу аб нараджэнні Ісуса, як тут жа атрымаў забарону ад бацькоў на «тое, што траўмуе дзяця».

Хай не ведае дзіця суму і сумневу — гэтых першых станаў свядомай рэфлексіі чалавека, выходзячага са сну як стану бессумневу. Сумнеў — ад параўнання як першай разумовай аперацыі. Менавіта аперацыя параўнання прыводзіць суб'екта пазнання да аналізу, а праз яго — да сінтэзу творчага перамянення рэчаіснасці.

Універсальная псіхалагія творчасці пачынаецца з Любові як імені Бога. Любоў цывілізуецца ў мове, якая генеруе пакорлівую ініцыятыву *Scienti Crucis*, навукі Крыжа, інтэгруе асабісты род у цывілізаваным абліччы. У адвазе свайго здзяйснення постаць

вытанчаецца псіхалогіяй асобы праз культуру выкшталтаваных праз «новую мову» пачуццяў.

Увага ж у тым, што *Евангелле падае адзнаку часу праз прамאўленне не іншаземнымі, а менавіта «новымі мовамі»* [178, Мр 16, 17]. Цяжка знайсці больш адпаведную інтэнцыю, як праслаўленне Творцы на беларускай мове, якая не з'яўляецца іншаземнай, але дакладна новай для «Валадарства Бога і на зямлі, як на небе» [178, Мц 6, 10]. З'яўляючыся носьбітам цывілізацыі, асоба садзейнічае яе здзяйсненню праз мужнасць Слова, увасобленага ў жаночую нутрону мовы, ачышчанай Духам нацыянальнай прысутнасці.

1.5 Выхаванне парусіі

Парусія (*paroussia*) — «побач з сутным» або «пры-сутным». Гэтая *пры-сутнасць* патрабуе моўнай канкрэтыкі абстрактнага існавання, але ж чаго ці каго? Платонаўская наяўнасць ідэй у рэчах апырэдзіла пераемнасць Логаса як вопытнага факта, канчатковага досведу. «Праўду кажу вам: ёсць сярод тых, што стаяць тут, такія, што не памершы яшчэ, ужо ўбачаць Царства Божае, што прыйшло ў сіле» [178, Мар 8]. З псіхалагічнага пункту гледжання, Другое Прышэсце Ісуса Хрыста — не час і не месца, але канцэнтрацыя сутнасці кожнага з нас. Гэта значыць, Ён дараваў нам прысутнасць, наяўнасць як уласную моц і магутнасць. Парусія ўжо не перадае адкрыццё месіі як лагічнага пачатку, але дзейнічае адпаведна з канчатковым сэнсаўтварэннем рэчаў і падзей.

Падзея парусіі пераклікаецца з грэчаскай «пайдэяй» (ад гр. *pajdeiya* — гарманічнае выхаванне асобы). Экзістэнцыяльны сэнс тэрміну «вы-хаван-не» дае разуменне псіхалагічнай культуры як *per vestigium* (Дж. Банавентура), або імгненнага сузірання Бога адбітку ў сэрцы кожнага чалавека. Адбітак, які быў захаваны, настала пара *вы-хава-ць*. Этымалогія беларускага тэрміна *выхаванне* адмыслова спалучаецца з расійскім аналагам *воспитание*, паходзячага ад слова *питать*. Гіпатэтычна праз корань *хава* гэтае спалучэнне высочваецца ва ўжыванні слэнгавых расійскіх слоў «хавать» (есці) і «хавронья» (свіння, якая хавает, есць). Няма сумнення адносна дзейснага ўплыву шматлікай габрэйскай дыяспары на традыцыю *выхавання* ў Беларусі. Таму этымалагічная

гіпотэза лінгвістычнага аналізу можа знайсці пацверджанне ў секвенцыі яўрэйскага імені «Хава», або *Ева*, г. зн. «Жыццё», «лад жыцця» і *вы-хавання* як вымання, выцягвання другой сутнасці, або *пры-сутнасці* Бога ў псіхалогіі Жанчыны: «Чаго хоча жанчына, таго хоча Бог». Застаецца толькі дазнацца, чаго ж яна хоча? А хоча яна, провідам Божым, *выхаваць*, выцягнуць з сябе, нарадзіць «немаўлятку мужчынскага роду» [178, Адкр 15, 2]. Выхаванне гэтага немаўляткі суправаджаецца апрананнем жанчыны ў сонца [178, Адкр 15, 1]. Вядома ж, кожная жанчына хоча быць апранутай, але саматоесная апранецца ў любоў і святасць.

Слова *выхаванне* спалучаецца па сэнсу таксама з вядомым тэрмінам экзістэнцыя, што з англ. *existence* звычайна перакладаецца як *існаванне*. Калі ж дадаць да гэтага тлумачэння лацінскі этымон *existimo*, які перакладаецца як *ацэньванне па ўнутранай годнасці*, дык слова *выхаванне* спаўняецца сэнсам, адэкватным першапачатковаму значэнню. Святое Пісанне экзістэнцыяльнае, выхаванае радаводам, які ва ўсе вякі нараджае дзяцей Ізраілю мужчынамі з дапамогай такіх апранутых у сонца жанчын, як Тамара і Рут [178, Мц 1, 3]. Марыя стала трэцяй асобай у мужчынскім радаводзе. Па ўяўленні мусульман, Святую Тройцу складаюць Бог, Марыя і Ісус [187, с. 88]. З гэтага трыхэдра (гр. *treis* – тры і *hedra* – аснова) менавіта Марыя ўзяла на сябе адказную міласэрнасць нараджаць Ізраіля як цывілізаваную іпастась Святога Духа. Нараджаецца не толькі чалавек, але асоба, інакш чалавек *пры-Сутны*, г. зн. *вы-Хава-ны* ў сутнасці.

Адным з выхаваных у сутнасці сыноў Ізраіля быў Апостал Павел. Дастаткова выхаваны, каб сваю прысутнасць у Карынце выкарыстоўваць для братэрскіх зносін, а не бацькоўскага настаўлення, праз лісты-пасланні ён праводзіў рэлігійную мараль: «На тое я і пішу гэта ў адсутнасці, каб у прысутнасці не ўжыць строгаасці ўлады, дадзенай мне Госпадам на збудаванне, а не на руйнаванне» [178, 2 Кар 13, 10]. Бог, строгі на адлегласці, добры ў прысутнасці «жанчыны, апранутай у сонца». У народзе кажуць: «Бог любіць тройцу, а чацьвёртую – Багародзіцу».

Сын і пляменнік аж шасцёх пастыраў Карл Юнг аддаваў перавагу псіхалогіі прысутнасці, што накітаваў будучыні, размыкае вусны чалавека не ад розуму пазнання, але ад паўнаты яго сардэчных адносінаў: «І калі хтосьці жыве сугучна сваёй уласнай

гіпотэзе аж да смутнага канца, той ведае, што Хрыстос — яго брат. Гэта сучасная псіхалогія, і яна ёсць сама будучыня» [152, с. 302]. Менавіта поўня, плерома (ад гр. πλήρωμα, *plieroma*), нясе вялікую сэнсавую нагрузку і азначае разнастайнасць зместу выхавання, яго неабсяжную прастору, эстэтычнае форму і жыццёвае багацце тварэння: «Я прыйшоў, каб мелі жыццё і мелі з набыткам» [178, Ян 10, 10]. Падобную візітацыю св. Фама Аквінскі называў *Visio Dei*, паўнатай Божлага сузірання:

Паўната, *плерома* — гэта ўжо не толькі «адзінае на патрэбу», гэта ўжо набытак з дадаткам, лішак, як міласэрны дазвол «неабрэзваць» крайнюю плоць [178, Рым 2, 26]. Псіхалагічная культура асобы набывае мову як набытак логаса, нават лагічны лішак, наратыў, які выкарыстоўваецца не толькі для навуковай інфармацыі, але для мастацкай асалоды, міжасабовых і шлюбных зносін, эратычных гульняў. Менавіта *наратыў* (лац. *narrare* – *вымаўляць*) – гэта такая моўная асалода, якая сведчыць аб геданізме моцы Божай у кожнай чалавечай справе як выніку цялеснага здзяйснення Свяшчэннага тэксту: «Вы — пісьмо Хрыстовае, праз служэнне наша напісанае не чарніламі, а Духам Бога Жывога, не на скрыжальных каменных, а на плоцкіх скрыжальных сэрца» [178, 2 Кар 3, 3]. Гэтыя словы апостала задаюць пэўнасць адлюстравання Божлага на ўсіх псіхічных узроўнях: розуму, пачуццяў, учынкаў, адчуванняў. Слова сардэчнае вядзе да ўвасобленага перамянення моўнага лішку ў лагічнае падабенства. Іншымі словамі, калі чалавек — гэта вобраз здзяйснення тэксту, дык асоба — гэта падабенства самаздзяйснення логаса (λόγος), пры якім месія як першапачатковая асоба Бога адбываецца ў парусіі канчатковай персаніфікацыі народа.

Парусія як эманация Логаса змяшчае *ens per se*, дзеля сябе сацыяльныя і лінгвістычныя ўласцівасці народа ў знятым (*Aufhebung*), г. зн. станоўча прысутным, выглядзе. Вольная ад кіруючай ролі чалавека гэтая прысутнасць самадастаткова ў сваім уладарстве. Таму аперацыяналізацыя тэрміну самабыццё — ἀρχή — змяшчае ў сабе ўжо нераздзельна ініцыятыву (*initium*) і пачатак (*principium*). Апошні яшчэ ў Акадэміі Платона ўжываўся адпаведна значэнню: «Пачатак ёсць нешта не ўзнікаючае» («Федр»). Мова народа ёсць яго самабыццё, абумоўленае этымонам: *movi*, *moveo*, што з лац. азначае «ўзрушваць, штурхаць, хваляваць». Можна

меркаваць: калі мужчынскае слова, λόγος «было на пачатку» [178, Ян 1, 1], дык мова ёсць гэтым самым па-жаночаму хвалюючым і натхняючым пачаткам.

Інструментальны метада Л. С. Выгоцкага характарызуе моўна-разумовую лучнасць наступнымі палажэннямі. Па-першае, мысленне і мова маюць розныя генетычныя карані: пасрэдніцкую інструментальную дзейнасць і непасрэднае эмацыянальнае заражэнне. Па-другое, унутраная мова, якая мае цесную сувязь з мысленнем, узнікае не адначасова з вонкавай, але значна пазней, у дашкольным узросце, дзякуючы інтэрыарызацыі эгацэнтрычнага маўлення. Па-трэцяе, слова з'яўляецца знакам, які перамяняе наглядна-дзеючае мысленне ў вышэйшую псіхічную функцыю. І калі, па Выгоцкаму, асэнсаванае слова ёсць «мікракосм чалавечай свядомасці» [30, с.301], дык слова, увасобленае ў мову, ёсць асоба. Асоба ж — катэгорыя пераважна псіхалагічная. Таму без унікальнай формулы гэтай навукі катэгорыяльныя строі чалавека ўсё яшчэ пазбаўлены якаснай ацэнкі.

Маючы адмысловы досвед у аналітычнай псіхалогіі, К. Юнг мяркуе аб тэалагічнай справе, якая мала што мае агульнага з чалавечай практыкай. Але дзіўным, з нашага погляду, падаецца той факт, што тэалагі, як правіла, вельмі практычныя людзі, у адрозненне ад псіхалагаў, якія, па некаторых назіраннях, не вельмі практычныя. У чым справа? Магчыма, у той метафары, якую ўдала перасунуў В. А. Сяроў з рэлігійнай плоскасці ў мастацкую, дэманструючы «Матэрыяліста-тэарэтыка і ідэаліста-практыка» як адмысловае папярэджанне цымянай (колер капелюша і вопраткі) апантанасці першага і светлай (белы каўпак і фартух) упэўненасці другога. Відавочна, што схільнасць да суму і аптымізму — гэта не вынік ідэалогій, але вынік індывидуальных дыспазіцый асобы, тым не менш, рэлігійная інтэнцыя ніколі не ганьбуе чалавека, з вечара смутнага, а ўдзень ужо радаснага з прысутнасці Божай у сэрцы сваім.

Гаворка, такім чынам, ідзе аб новай аксіялагічнай фарманце асобы, стаўшай высакародным вытокам асветы ва ўмовах стыхійнай неўладкаванасці соцыума. Пры сучасным храналагічным рашэнні важна ўлічваць той аксіялагічны момант, што валадарства Божае — гэта не палітычна-канстытуцыйнае, але псіхалагічна-правое рашэнне Яго справядлівасці: «Не прыйдзе валадарства Божае відавочна, і не скажучь: вось яно тут, або вось яно там. Бо

вось валадарства Божае ўнутры вас ёсць» [178, Лк 17, 20]. Будучы вынікам добрай волі выбранай часткі чалавецтва, гэтае валадарства, насамрэч, ёсць таямнічы корань сацыяльнай псіхалогіі, якая набывае канкрэтную мэту мадэлявання асобы чалавека накшталт асобы Бога: «Будзьце дасканалымі, як і Айцец ваш нябесны ёсць дасканалы» [178, Мц 5, 87].

Калі на другі дзень тварэння Бог аддзяліў «ваду, якая пад цверддзю, ад вады над цверддзю, назваўшы цвердзь небам, дык Ён убачыў, што гэта вельмі добра» [178, Быц 1, 7]. Сімволіка шастадневу каранавана «цвярдэнай нябеснай», сэгрэгуючай шматлікія роды ў народы, перамяняючай бушуючую марскую стыхію ў цывілізацыю, а прэсныя або салёныя струмені вучэнняў — у сімвалічны «Выток вады, што цячэ ў жыццё вечнае» [178, Ян 3, 14]. Перажываючы трэці дзень тварэння ў трэцім тысячагоддзі псіхалагічнай эры, адзначаем псіхалагічны сэнс «сабранага вады пад небам у свае месцы, і з'яўленне сушы» [178, Быц 1, 8]. Так, усякі народ, асвечаны Словам, цяпер можа выбраць сабе месца пад Небам, складаючы такім чынам частку экумены (гр. οἰκουмена), г. зн. абяцанай і населенай часткі сушы. Што ж датычыцца яе ненаселенай, гэта значыць, не асвечанай часткі, дык яна паступова ператвараецца ў духоўную пустэчу, жарлівае мора, блудніцу вавілонскую, прыхільнасць да якой папярэджана Божай засцярогай: «Выйдзі ад яе, народ Мой, каб не мець удзел у грахах яе і не стацца паразай язваў яе» [178, Адкр 18, 4]. Напачатку ж Бог стварыў у пяты дзень рыб марскіх і рэптылій, што можа азначаць, з аднаго боку, неасвечаную, маўклівую, а з другога боку, пражэрлівую частку тварэння, дзеля асвечэння якой «Птушкі хай паляцяць над зямлёй па цвердзі нябеснай» [178, Быц 1, 20]. Магчыма, гэта анельскія браты і сёстры, якія, ахвяруючы сваёй цялеснасцю, служаць Слову на Цвердзі Нябеснай як створанай Богам Царкве. Гэтыя анельскія птушкі дапамагаюць сучаснаму Адаму выйсці з вавілонскай пустэчы, са стану жывёліннай маўклівасці і пражэрлівай пакоры. Такім чынам, тэапсіхалогія, у адрозненне ад іншай гуманітарнай навукі, фіксуе ўвагу на вопыце верагодным, магчымым. Парусійная інтэнцыя перамяняе сумную рыторыку ў сродак перакананай гатоўнасці да саматоеснай ахвяры: «Будзеце сумнымі, але сум ваш пераменіцца на радасць» [178, Ян 16, 20].

Так, бісацыяльная прапорцыя грамадска-індывідных аналаў гістарычна абмежавана, а іх асабістае засваенне патрабуе трансфармацыі, зыходзячай з таямніцы Імені як квінтэсенцыі прысутнасці ў той ступені, якой *Я-quintessentia* ёсць пятая, пасля навукі, мастацтва, рэлігіі і права, сутнасць. «Хай свяціца Імя Тваё» [178, Мц 6, 8] — ясная прысутнасць А і Ω (альфы і амегі) у новай Я-беларускасці, ствараючай новую прычыну, форму, матэрыю, мэту.

1.6 Культурная дэтэрмінацыя і «Культуральная псіхалогія»

Апошнім часам у псіхалагічных колах вядзецца дыскусія адносна дзвюх тэорый — культурна-гістарычнай Л. С. Выгоцкага і «культуральнай» амерыканскага псіхолога Майкла Коўэла. Т. В. Карнілава і С. Д. Смірноў дастаткова падрабязна разгледзелі структуры гэтых тэорый, адсочваючы ў іх адрозненні і агульныя рысы [64, с. 286—307]. Пачынаючы з паняцця «культура», аўтары вызначаюць яго месца ў «Псіхалогіі народаў» В. Вунда і апелююць да кроскультурных даследаванняў, дзе яно выступае ў якасці незалежнай пераменнай. Але метадалагічная праблема ўжывання «культуры» як базіснага паняцця псіхалогіі заключаецца, з пункту гледжання аўтараў, у тым, што культура, як узровень дасягнення грамадствам вытворчага і духоўнага ўзроўню жыцця, яўна выпадае з заданага кроскультурным вымярэннем яго кантэксту. М. Коўэл выстаўляе акцэнт на цяжкасці суадносін паняццяў «культура» па англа-рускаму і руска-англійскаму слоўніках. Справа тут не ў перакладзе, але ў іншых семантычных палях выкарыстання падобных тэрмінаў, за якімі стаяць апісанне розных па сутнасці рэалій. «Англа-саксонская» традыцыя разумення культуры абапіраецца на працэс развіцця карысных рэчаў. Утылітарнае садзейнічанне іх з'яўленню суправаджаецца выкарыстаннем псіхалагічных канструктаў — артэфактаў у кантэксце апасродкаванай дзейнасці, якая набывае сэнс вышэйшай псіхічнай функцыі. Супастаўленне двух паняццяў — артэфакта з Коўэла і «псіхалагічнага ўзбраення» ў Л. С. Выгоцкага прыводзяць аўтараў да спрэчкі аб месцы механізма фарміравання вышэйшых псіхічных функцый у культурна-гістарычнай псіхалогіі. Гэты механізм несупастаўляльны з ідэяй Вунда і толькі вонкава нагадвае ідэю

«артэфакта» Коўэла [64, с. 300]. Згодна з трыангулярнай схемай Выгоцкага, рэакцыя выбару і ўсякай вышэйшай формы паводзін «В» заключаецца ва ўсталяванні апасродкаванага шляху стымула «Х» да стымула-аб'екта «А». Своеасаблівае новых псіхічных структур вышэйшых псіхічных функцый з'яўляецца наяўнасць у іх стымулаў абодвух парадкаў.

У аснове трыангуляцыі М. Коўэла пакладзены ўзаемаадносіны паміж суб'ектам і аб'ектам. Трэцяя вяршыня — артэфакт — выступае ў якасці культурнай, ненатуральнай функцыі. Такім чынам, «артэфакт — не толькі сродак, але і носьбіт культурнай дэтэрмінацыі вышэйшай функцыі» [64, с. 301]. Каментуючы такое ледзь прыкметнае для неўзброенага вока разыходжанне, В. Зінчанка і Б. Мешчаракоў аналізуюць: «Здавалася б, тэрмін «артэфакт» сінанімічны тэрмінам «асродак» і «медыятар». Калі гаворка заходзіць аб тым, што чалавек ставіць паміж сабой і прыродай зброю («орудие труда»), апошняе можна назваць медыятарам, артэфактам. Але калі гаворка ідзе аб іншым, г. зн. жывым чалавеку, які выконвае пасрэдніцкую функцыю, мова супрацівіцца, каб гэтага іншага называлі артэфактам» [64, с. 300]. Наяўнасць гэтага іншага — неабходны кампанент паняцця апасродкавання ў канцэпцыі Выгоцкага, калі гаворка ідзе аб станаўленні знака ў якасці псіхалагічнага ўзбраення.

У дыскусіі з амерыканскім аўтарам Б. С. Братусь прапануе разглядаць апасродкаванне як усеагульную катэгорыю, маючую розныя ўзроўні. Пры гэтым катэгорыя дзейнасці адлюстроўвае толькі адзін з гэтых узроўняў, дакладней — свет «рэчаў». Калі ж звярнуцца да актыўнасці чалавека на другім узроўні — вытворчасці сэнсаў, дык вертыкаль гэтай сферы аказваецца па-за структурай дзейнаснага падыходу (матыў, мэта, аперацыя, сэнс як адносіны матыву да мэты). Праводзячы ідэю «эсхаталагічнай парадыгмы», Братусь памяшчае «вузел апасродкавання» ў сэнсавую прастору, якая існуе аб'ектыўна як «адзінае сэнсавое поле чалавецтва. «Дзейнасць не нараджае гэтай прасторы, але з'яўляецца спосабам яе выяўлення і лучнасці з ёй». Уклад Выгоцкага, па ацэнцы Карнілавай і Смірнова, «у самой магчымасці наддзейнасных прастораў, з іншымі законамі ўсталявання і функцыянавання» [64, с. 306].

Дадаючы меркаванне «другога нараджэння» чалавека ў адносінах да культурагеннасці навукі і мастацтва, Карнілава і

Смірноў звяртаюцца да схемы «ачалавечання суб'екта» М. Мамардашвілі, які адзін з першых у Савецкім Саюзе распачаў вырашэнне праблемы «самапрычыннасці думкі». Яе ўзнікненню ў дзіцяці можна толькі садзейнічаць, але нельга несці адказнасць. Пры дастатковай увазе да ролі сацыяльнай сітуацыі развіцця сітуацыя *пра-мы* прадвызначае авалоданне дзіцяці значэннямі толькі ў зносінах з дарослым, а не ў сілу таго, што яму далі знак. «Ідэя свабоды чалавека, заключаная ў тым, каб здзяйсняць ці не здзяйсняць акт апасродкавання, неяк адышла на перыферыю ўяўленняў аб самарэгуляцыі ў школе Выгоцкага. Падобная роля кантэксту, як умовы авалодання артэфактамі, падкрэслівалася Коўэлем» [64, с. 307].

Такім чынам, аўтары самі прыйшлі да высновы аб тым, што агульнасць разгледжаных тэорый, насамрэч, дамінуе над іх разыходжаннямі. Гэта адпавядае мэце псіхалагічнай культуры як метадалагічнай парадыгме сучаснага навуковага даследавання.

1.7 Наратыўная стратэгія ў парадыгме псіхалагічнай культуры

«Вера ад пачутага» [178, Рым 10, 17]. Псіхалагічная культура прысутнасці вылучаецца асобай, якая значна паглыбляе агульную культуру, адначасова пашыраючы ад яе свае веды і ўменні. Шырыня культуры і глыбіня Духа разам састаўляюць адукацыйны сінтэз вольнай асобы. Бо «Дух дышае, дзе хоча, і голас яго чуеш, але не ведаеш, адкуль прыходзіць і куды знікае: так бывае з кожным, народжаным ад Духа» [178, Ян 3, 8]. Каб Дух на нейкі час заставаўся ў жыццядзейнасці чалавецтва, Г.Ф. Гегель настойліва вызначаў феноменалогію духа. Адзнакай такой феноменалогіі з'яўляецца набытак, дастатак, лішак: «Я прыйшоў, каб мелі жыццё і мелі з набыткам» [178, Ян 10, 10]. Ганна Ахматава, ілюструючы феноменалогію зносін, пісала: «Подарили мне полезное, а хотелось бы лишнее». Такім «лішкам» вышэйшай стадыі культуры з'яўляюцца навуковыя адкрыцці, якія на выснове перакананняў іх першаадкрывальнікаў, уваходзяць у «плоць і кроў» чалавецтва. Навуковая парадыгма, па вызначэнні амерыканскага гісторыка навукі Томаса Куна, ёсць сукупнасць фундаментальных дасягненняў у

дадзенай вобласці навукі, якія задаюць агульнапрызнаныя вобразы, прыклады навуковых ведаў, праблем метадаў даследавання і прызнання на працягу вызначанага часу навуковай супольнасцю ў якасці асноў далейшай дзейнасці [64, с. 51].

Каб выявіць феноменалагічны, «набытковы» сэнс парадыгмы псіхалагічнай культуры, трэба ахапіць, па магчымасці, усе яе бакі і апасродкаванні. «Поўнасцю гэтага ніколі не ўдаецца зрабіць, — каментуе дыялектыку пазнання У. І. Ленін, — але гэта ўратуе нас ад амярцвення». Псіхалагічная культура — стадыя развіцця навуковых ведаў, на якой здзяйсняецца назапашванне тых назіранняў, якія раней закраналіся толькі ўтылітарна, а значыць павярхоўна. Праблема новай парадыгмы ў малой ступені накіравана на адкрыццё новага, раней невядомага. Яе стварэнне — ёсць альтэрнатыва дзеяння ў межах усталяваных людзьмі строгіх правілаў і схем. Таму парадыгма параўноўваецца многімі аўтарамі з «рэвалюцыяй, радыкальнай зменай сістэмы правілаў-прадпісанняў» [64, с. 47] і, не імкнучыся да новых адкрыццяў, усё ж такі садзейнічае ім ва ўмовах творчай свабоды і асабістай адказнасці.

Трэба сказаць, што і агульная культура, натхнёная духам неангажаванасці, заўжды суправаджалася «анамаліямі» развіцця чалавецтва. Сама анамалія першых хрысціян з'явілася на фоне новай Евангельскай парадыгмы. Гэта парадыгма нават не магла быць адразу прынятай, таму часта суправаджалася адмысловымі метафарамі. Яшчэ ў другой палове XVII ст. французскі пісьменнік-мараліст Фр. Ларашфуко выказаў афарызм: «Культура — гэта тое, што застаецца, калі ўсё забыта». Гэтае «усё» — насамрэч анамаліі, непаразуменні, насмешкі, шэльмаванні, у лепшым выпадку выгнанні, а ў горшым — смерць. Перадаючы псіхалагічны вынік назірання за прыродай чалавечага характару, культура мае рэлігійныя карані, дзякуючы якім пакідае за сабой матэрыяльную, відавочную частку таго нябачнага пачатку, якім з'яўляецца нябачнае Слова.

Навуковая ілюстрацыя культуры толькі з вонкавага, не лагічнага боку прыводзіць да глабальных непаразненняў. Так, на прыкладзе псіхааналізу З. Фрэйд правакуе культуру як унісекс, «сублімаванае¹ скасаванне полу». Н. Бердзьеў, аналізуючы

¹ (С лац. sublimation — узыходжанне)

самотнае жыццё вялікіх дзеячаў мастацтва, вызначае «культуру як вечную няўдачу жыцця». Б. Скінэр да свайго праекту адаптаванага грамадства прыўлашчваў мастацтва як спосаб аперантнага навучання, кваліфікуючы культуру як «мудрагелістае перапляценне другасных падмацаванняў». Мадэрнісцкая выява культуры «як чагосьці застылага па краях, але пустога ўнутры» суправаджалася фармалізацыяй як спосабам надання сродкам выяўлення мастацтва ўнутранага, суб'ектыўнага зместу.

Псіхалагічны сэнс пералічаных дэфініцый утварае персанальную генералізацыю спецыяльных якасцей носьбіта культуры адносна яго полу, расы, рэлігіі, прафесіі, паводзінаў ці нават самой культуры. У гэтым кірунку постмадэрнісцкая характарыстыка культуры ўяўляе сабой устаноўку на ўспрыманне свету як хаосу, а псіхалагічнай рэфлексіі ў якасці «смерці суб'екта» ў любых версіях яго артыкуляцыі [151, с. 186]. Ж. Дэрыда містыфікуе культурны ландшафт як пустэчу, пакінуты горад, псіхалагічны Чарнобыль у нашым уяўленні. Дэканструктывісцкая метафізіка «непрысутнасці» чалавека ў таталітарнай граматыцы гэтага свету з адукацыйнымі стандартамі і сімулякрамі ідэалогій, правапісуе яго дэмаркацыю, усталяванне межаў чалавечай прысутнасці ў свеце і свету чалавечага існавання — *difference* [41, с. 104].

Першазнак Дэрыда міжволі асацыіруецца з «архетыпам *немаўляці*» ў К. Юнга. Пазітыўная рэлігія і культура гэтага свету прагматычна ўціскае Яго, так што Ён псіхалагічна не прамаўляе ў ім. Але прысутнічае як пратаслед Немаўля, задаючы між тым існаванне неўніфікаванае, не падлягаючае пазнанню пасрэдніцтвам агульных заканамернацей і катэгорый. Постмадэрнісцкая праграма Ж. Дэрыда накіравана на «дэканструкцыю ўсяго, што звязвае канцэпты і нормы навукі з анта-гэа-фала-фона-лагацэнтрызмам» [108, с. 545]. Такая стратэгія даследавання спрыяе звяртанню да Немаўляткі як інтэнцыяльнага якара ў выглядзе постмадэрнісцкай рызома (ад фр. *rhizome* — карэнішча), прабіваючай метафізічны пазітывізм і сціентызм з іх фармальнай логікай жорсткіх вектарна-арыентаваных структур. Дзякуючы якасна праўдзівай характарыстыцы, *рызома* звязана не наяўнасцю арганізіцыйных парадкаў, але адметна перманентнай рухомасцю сэнсасзначэнняў.

Вытокам інфармацыі рызома выступае нефінальнасць, іманентная нестабільнасць, а па ацэнцы Ж. Дэлёза, «мэтастабільнасць». Такім

чынам, можна меркаваць, што рызома валодае іманентным патэнцыялам самаарганізацыі і ў гэтым сэнсе можа быць ацэнена не як кібернетычная (падпарадкаваная вонкавым камандам «цэнтра»), але як сінергетычная якасць. Іманентная якасць прысутнасці, пачатак сэнсу і сапраўднасці, рызома размяшчае інтэнцыянальны супакой у адказ на пачуццё *per-person*-ны, што, уласна, перакладаецца як «для галоснасці».

Аднойчы сустрэўшы знаёмага, які лічыць сябе перараджэннем Юнга, я трохі быў здзіўлены яго намерам зайсці да мяне на днях — «з якой нагоды?». Але на наступны дзень мой студэнт, якога я ні аб чым не прасіў, прыносіць дастаткова рэдкую кніжку К. Юнга (1875—1861) «Сімвалічнае жыццё». Успомніў жа гэтую сітуацыю толькі зараз, падчас напісання тэксту. Ці можа быць, што *arche* — гэта рызома? Ва ўсякім разе, дзядуля Фрэйд у сваёй перадсмяротнай працы «Майсей і монатэізм» звяртаецца да вобраза К. Г. Юнга, бачачы ў ім персаніфікаванага немаўлятку Хрыста, новага *месію*. Дарэчы, этымон гэтага слова так адмыслова пераклікаецца з імем Майсей, што нагадвае ўведзены аўтарам прынцып сінхронічнасці, рэалізуючы рашучае адмаўленне ад не толькі лібідозных, але ўсякіх іншых уяўленняў прычыны. Астатнія працы Фрэйда паказваюць яго пяшчотныя і адначасова дакорныя адносіны да свайго апальнага вучня за тое, што той, адыходзячы ад класічнага псіхааналізу, пачаў разглядаць падзеі выключна па сэнсе, не звязваючы іх паміж сабой ніякімі іншымі прычынамі. Прынцып індэтэрмінізма ў мадэрнісцкім псіханалізе, сапраўды, можа разглядацца ў якасці крытэрыя пераходу ад класічнай парадигмы да постнекласічнай. [64, с. 181].

Насамрэч адрозненне рызома ад архетыпу ёсць адрозненне сэнсасназначэння ад дадзенасці. *Arche*persona вонкавая, дэтэрмінаваная дэманстрацыямі (*present*) і не прасякнутая прысутнасцю сэнсасназначэння, аж да гэтага часу знаходзіцца пад уціскам каляндарна-каляндарных урачыстасцяў, якія «цяжар для Мяне» [178, Іс 1, 14]. Індэтэрмінантная прысутнасць пачынаецца з архетыпу Немаўляці, таго самага, што і ў рызомае Логаса.

Дэтэрмінантная архетыпізацыя суправаджаецца антрапаморфнымі ўяўленнямі боства, якія больш чаканыя, стымуляваныя і фінансаваныя ў свеце, чым рызомны выток ведаў. Напрыклад, у выніку стандартнай дэтэрмінацыі адзіны з усёй акадэмічнай групы беларускамоўны студэнт Глеб атрымлівае за іспыт па

беларускай мове нізкую адзнаку, а тыя студэнты, якія нават не мелі патрэбы ў нацыянальнай артыкуляцыі, для якіх мова ёсць толькі выкананне дысцыплінарных ведаў, заслужылі высокую адзнаку выкладчыка. Падобна гэтаму прыкладу, працягваецца працэс энтрапіі ведаў да ўзроўню правіл гульні ў прысутнасць. Але яе дынаміка пераходзіць межы ідэалагічнага каркасу, праз шчыліны якога смярдзіць таталітарнае правіла. Урэшце, двухмоўны тэкст з акадэмічнай даведкі філалагічнага факультэта Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта значыцца як безвыходны лямант адсутнасці ў «бінарнай канструкцыі»: «навуча-ля».

Інтэнцыяльная псіхалогія ў адказ на попыт асабістай годнасці пераварочвае, трансфармуе саму канцэпцыю Логаса як навукі ў Логас як артыкуляцыю «праўды, шляху і жыцця» [178, Ін 14, 6]. Такая чыстая фарманта ўяўляецца царствам спрадвечнай прысутнасці Духа, які нікому сябе не навязвае, ні ад чаго не адмаўляецца і ўсё трывае, апрача блюзнерства [178, Мц 15, 31] з яго вонкавым сіндромам хамства. Інтэнцыяльная псіхалогія паклікана, каб бараніць жаночую выяву Духа, увасобленую ў моўную прыроду Евы, г. зн. жыцця. **Інтэнцыяльная псіхалогія** ёсць канцэнтраваная мера мэталагічнай вартасці, якая інтэгруе адукацыйную прычыну асобы, эстэтычную форму зносін і матэрыяльна-тэхналагічную фактуру быцця ў кірунку прававой свабоды праз трансактуалізацыю ўласнай годнасці.

Менавіта прававая асвета з'яўляецца станоўчай сферай выніковай прысутнасці Духа ў культурна-псіхалагічным ландшафце асобы. Недахоп гэтай прысутнасці вядзе да ўзмацнення рэлігійна-рытуальнага субстрату ў адсутнасць слова. З другога боку, недахоп рэлігійнасці вядзе да выхалашчвання быцця і фармалізацыі пайдэі (παιδεία) як выхаваўчай падзеі. Псіхалагічная вартасць культуры вымяраецца еднасцю прававога камфорту і рэлігійных затрат на яго вытворчасць. Таму бенедыкцыя, праслаўленне Асобы, актуалізуе патрэбу ў слове як перадумовы шчасця і свабоды. Такім чынам інфармацыйна-адукацыйная прычына прасякнута, як «прамянём», рэлігійна-прававой інтэнцыяй Духа, дынамічнага ў аб'ектах культуры, энергетычнага ў любові і каханні як суб'ектах годнасці. Псіхалагічная культура — гэта не столькі тое, што чалавек мяркуе, але тое, што ён уладкоўвае паводле адукацыі і выхавання. В. П. Зінчанка яшчэ на пачатку

70-х гадоў падкрэсліваў ролю візуальнай культуры, якая засцерагае ад «перакосаў у разумовы бок» [87, с. 206]. А святар Павел Фларэнскі наогул лічыў, што «чыстае разважанне» вядзе да антыхрыста. Менавіта гностыкі былі тымі першымі ерэтыкамі, якія маглі раўнадушна аддзяліць дух Ісуса ад яго цела і такім чынам скасаваць вобраз Сына Божага як асобу чалавека.

Такім чынам, псіхалагічная культура змяшчае ў сабе інтэграцыйны спектр гарызантальных — навукова-мастацкіх каштоўнасцей і вертыкальных — рэлігійна-прававых феноменаў чалавечай практыкі. Таму пазбаўленне адукацыйнага працэсу хаця б адзінкі гэтай практыкі вядзе да энтрапіі культуры і панавання «хімер штодзённай свядомасці» (М. Фуко). У апошнім выпадку асёл, што ўкленчыў перад еўхарыстычным келіхам св. Антонія Падуанскага, апынуўся больш рэлігійна разважлівым за папсовага студэнта, а «культурнейшая» за яго карова, чые надой павысіліся пад уплывам класічнай музыкі, на сучаснай ферме зрабілася больш утылізаванай, або фенаменалагічнай.

1.8 Мэтаноя як псіхалагічная мэтазгоднасць жыцця.

Неабходна такое псіхалагічнае ўладкаванне, якое набывае паслядоўны адыход ад крытычнага мыслення як «набадраў цывілізацыі» (Ж. Дэрэда) да візуальнай рэчаіснасці. У ёй «словы і рэчы» робяцца, па Мішэлю Фуко, «археалагічным» вытокам новых прычынна-выніковых сувязей найперш у рызомах (ад фр. *rhizome* — карань дрэва), «думках, чыя першапачатковая гарэзлівасць яшчэ не закавана сеткай граматык» [151, с. 322]. Адзіным структуральным пачаткам заўжды новай адукацыі навечна застаюцца неба і зямля. Паміж імі знаходзіцца перманентны і адначасова пераменены розум, па грэчаску, *мэтаноя* (μετάνοια — змена розуму, унутраны пераварот). Тэрмін, які семантычна адпавядае традыцыйна рэлігійнай канцэпцыі «пакаяння» [134, с. 813], усё ж значна шырэйшы па сваім значэнні, у параўнанні з рэлігійным ўяўленнем. Апошняе часта абумоўлена перамай практычных паводзінаў веруючага ў суправаджэнні малітоўных дзеяў. Так, поўны царкоўна-славянскі слоўнік пад рэдагаваннем пратаярэя Рыгора Дзячэнка тлумачыць тэрмін «метаніе» (гр. μετάνοια = пакаяніе) менавіта як «раскаяніе, сопровождаемое земными поклонами...

Полагать метаніе — значит творить земной поклон или великое поклонение» [116, с. 304]. Той жа слоўнік спалучае назоўнік «метаніе» з дзеясловамі «метати», або «бросать посредством орудия, извергать, выбрасывать, рождаť (о животных), скоро обращать взор на что-либо» [116, с. 304]. Безумоўна, такая трансдукцыя абмяжоўвае разуменне, як псіхалагічнага стану пакоры, так і самога тэрміну «метаноя».

Тэалагічнае бачанне ментаной прадвызначана сэнсам навяртання (пол. Nawrócenie), што адпавядае прароцкаму закліку да пакаяннага «паварота». Гэтае паняцце ўключае ў сябе: адварот, адчужэнне ад усяго, што не з'яўляецца Божым і звяртанне цалкавіта да Яго прысутнасці ў сваім асабістым жыцці. Гэтаму адвароту адпавядае жаль, ішкадаванне таго, што чалавек дапусціў грэх. Але жаль урэшце змяняецца на радасць пад уплывам святomasці таго, што чалавек укрочыў на дарогу праўды [203, с.1424].

З псіхалагічнага пункту гледжання вельмі важным з'яўляецца тое, што ў аснове тэрміна *metanoia* ляжыць грэцкае слова Нус (*nous*) як сусветны розум, які вызначаецца *мэтай* перамянення розуму антрапаморфнага, рацыянальнага ў Боскую мудрасць. Слова «мэта» мае сваёй рызомай грэцкае **μετα**, або «перакрочванне». У той жа час, беларускі этымон «мэта» у перакладзе на грэчаскую мову гучыць як «телос» (*телос* — мэта, рус. цель), што сугучна ланцужку асацыяцый: *телос* — *цель* — *тело* — *цела* — *цэласнасць* — *соело* (з лац. «неба»). Семантычная кансеквенцыя адмыслова прасякнута нябеснымі вытокамі культуры ў самым чалавеку. Сугучна з Евангеллем аўтар таленавітага твора «Чайка па імені Джанатан Левінгстон», нашчадак вялікага кампазітара Рычард Бах вызначае небам «не месца і не час, але ступень сталай дасканаласці».

Такім чынам, *метаноя* ў тэапсіхалагічным сэнсе гэтага слова ўключае ў сябе рэлігійныя дзеі, але не зводзіцца да іх. Бог кліча людзей да кантакту з Ім апасродкавана *метаной* як тагога пакаяння, пры якім адбываецца ўнутраны пераварот і *ачышчэнне* (гр. *κατάρσις*) ад грэху. Усе людзі грэшныя ад нараджэння [178, Пс 50, 7] і па ўласнай віне. Таму ад самай выходнай кропкі святomasці «Я» чалавек адгукаецца на Божае пакліканне і звяртаецца да Яго з мальбой пакаяння. Грэцкі тэрмін *μετάνοια* толькі паступова набыў

паўнату свайго значэння ў дачыненні да яўрэйскага дзеяслова *ШУБ*, адпаведнага меры асэнсавання паняцця грэху і паглыблення свядомай залежнасці ад Бога: «взыскать Яхве» [178 Ам 5, 4], «взыскать лица Его» [178, Ос 5, 15], «смириться перед Ним» [178, 3 Цар 21, 28] «всем сердцем обратиться к Нему» [178 1 Цар 7, 3]... Наиболее применяемый здесь еврейский глагол *шуб* передает представление о перемене пути, возвращении, повороте назад» [134, с. 813]. Гэтым вызначаецца сутнасць тэрміна *μετάνοια*, псіхалагічны сэнс якога дапаўняецца яшчэ і тэрмінам *дискурс* (ад лац. *discutio* – блуканне), адпаведнага шляху «Блуднага сына», які цяжкім шляхам пазнання зразумеў, гучна вызнаў свой грэх і перамяніўся, дзякуючы бацькоўскай любові [178, Лк 15, 11-32]. Патрабуючы мэтаной, Ісус зусім не нагадвае аб рытуальных малітоўных дзеях, нават асуджае іх [178, Мц 6, 16]. Мэтаноя – гэта плод юдэа-хрысціянскай цывілізацыі, непарыўна звязанай агульнай пераменаў паводзінаў з прыняццем новага накірунку і вобраза жыцця. Да больш позняй эпохі належыць прыняцце вонкавых дзеяў, рытуалаў споведзі, посту, ахвярапрынашэння. З цягам часу яны рабіліся чыста вонкавымі, як у юдаізме, так і ў хрысціянстве, калі чалавек не прымаў у іх сардэчнага ўдзелу і не спраўдзіў сваёй мэтаной справамi.

Неяк давалося ехаць у адным купэ з туркам па імені Адам. Мусульманіну па веравызнанні я задаў пытанне, якое датычыцца мэтаной:

– Ці ёсць у вашым арсенале слова, якое выражае стан перамянення свядомасці, натхнення веры, надзеі і любові. – Паследаваў адказ, на колькі чаканы, на столькі прадказальны:

– Это слово «воспитание». Только человек, с детства приученный вере, может быть правоверным мусульманином, либо, женись или выйдя замуж за него, принимает покорность (ислам) во имя Аллаха Милостивого, Милосердного.

Відавочна, што, застаючыся рэдукцый Старога Закону, Іслам у большай ступені з'яўляецца абавязкам чалавека, чым яго любоўю. Пры гэтым слова Божае прымаецца як прароцкае, без уцелаўлёнага вечнага Логаса, але як перадача волі Аллага. Існаванне чалавека, яго тварэнне не з'яўляецца ў ісламе адзінакротным актам. Таким

образом, существование человечества является лишь цепью повторяющихся творческих актов свободной воли Бога. Так же обстоит дело и с воспитанием отдельного человека. Аллах в каждом моменте жизни самовластно решает его судьбу»[31, с. 88]. У параўнанні з тэндэнцыяй рэлігійнага права мусульман, мэтаноя, як сардэчная скруха і змена розуму, запячатаная таямніцай хросту, адбываецца раз і назаўжды, не патрабуючы аднаўлення [178, Яўр 6, 6]. Відавочна, што веруючы, пераменены чалавек можа ізноў зграшыць, але гэты грэх, Божым провідам, не будзе насіць смяротнага характару і не будзе замінаць іншым, апрача бліжніх, якія, будучы веруючымі, праяўляюць гатоўнасць з любоўю зносіць правіны і памылкі адзін аднаго. Галоўнае пры гэтым, каб была воля да маральнага перамянення і адбываліся падзеі дасканалення жыцця. Такі дасканалы смак да жыцця выдатна перадае Чэслаў Мілаш метафарай «Другая прастора», якая з'яўляецца чалавеку ў паэтычным асэнсаванні *мэтаной*. Слова «ёсць» як адзінае вызначэнне Бога дае чалавеку адчуванне сусвету, ляжачага ў зле і поўнага пакутаў, але да канца неабрабаванага бясконцай этыкай любові [96].

1.9 Наратыўныя намаганні псіхагісторыі

Культура застаецца канцэнтраванай на асобе духоўнай фактурай быцця, пакуль мае ў сабе рэфлексіўна-генетычныя стымулы свабоды. Падкрэслім, што гэтая канцэнтраванасць пачынаецца менавіта з выбару мовы ў генерацыі паводзін. В. Гумбальт вызначаў, што мова валодае энергіяй падзеі (*energeia*), а не прадуктам дзейнасці (*ergon*). Лінгвістычны выбар залежыць не столькі ад полу, нацыянальнасці і ўзросту, колькі ад ментальнага рэагавання на крызісны момант гісторыі. Так, васьмігадовая Марфа напісала запіску ў вязніцу свайму старэйшаму брату, які быў асуджаны за ўдзел у несанкцыянаванай дэманстрацыі: «Я пачала размаўляць па-беларуску! Жыве Беларусь!». Шмат іншаземцаў далучыліся да беларускай мовы. Адзін мой знаёмы заўважыў: «Я рускі, але цяпер я за Беларусь». Таўталагія марфемы «ўмовы двухмоўя» дэманструе неабходнасць хутчэйшага выбару генетычнай мовы і мовы культурных зносін.

Без гэтай дыферэнцыяцыі двухмоўе, сапраўды, робіцца ў-мовай адсутнасці. Чалавек як быццам гаворыць, дзейнічае, як «гаспадарчы» індывід дзяржавы, але асабіста адсутнічае ў сваёй Айчыне. І наадварот, прарок, які, здаецца, ўжо даўно памёр, будзіць сваім словам неўрабаваныя да канца душы:

На ніве роднай зброд прадажны
Скрозь гаспадарку распрасцёр
Чужацкай песняю прыказнай
Калыша здаўлены прастор.
Народ змарнеўшы таго краю
Свайго на 'т імені не знаў,
Як непатрэбшчына якая,
Гібеў на свеце і канаў.
Галовы людзі пахіліўшы,
Зямлю капалі, як краты,
Ўтапіўшы ў мёртвай ночнай цішы
Усе жаданні ясныя.
За мной, за мной, забраны людзе!
Я добрай доляй послан к вам
І знаю, што было, што будзе,
І вас у крыўду не аддам.
А людзі, глянуўшы на сонца,
Адказ казалі грамадой:
«Па колькі ж нам дасі чырвонцаў,
Калі мы пойдзем за табой?».
Сашлі ж мне, Божа, дапамогу
Астаткі сіл сваім аддаць.
І — не зрабіўшы брату злога —
Пад крыжам бацькавым сканаць.

Аналіз псіхалінгвістычнай структуры верша Янкі Купалы «Прарок» суправаджаецца вызначэннем мовы як *канатыўнай* структуры. Беларускі этымон *сканаць* (памерці) зыходзіць з лацінскага *sonatus*, што азначае *наканаванасць*, памкненне, намаганне, супраціў. «Сканаць» азначае страціць тыя намаганні, без якіх жыццё пераўтвараецца ў рабства смерці. Таму ўладанне чалавека мовай ёсць абодвабаковы працэс іх ажыўлення,

наканаванасці да вольнага жыцця. Паводле даследавання В. Гумбальта, «чалавек аддае сябе ва ўладу мовы, што апісвае вакол народа, да якога яна належыць, кола, за межы якога можна выйсці толькі ў выпадку пападання ў іншае кола». Умовы Беларусі ставяць суб'екта перад унікальнай сітуацыяй місіянерства ва ўласнай краіне. Апусканне Логаса ў лінгвістычную «купель» народа магчыма пры самаахвярным жаданні паслужыць яму дзеля кантэкстнай лучнасці з еўрапейскай цывілізацыяй, пашыраючы такім чынам «моўнае кола» да сусветных памераў.

Пры канатыўным, высілкавым стане асобы яе моўныя інтэнцыі ўплываюць на свабоду слова і нонканфармізм паводзін. Гэты нонканфармізм вячае сабой псіхалагічную структуру асобы праз суб'ект прававога ўзаемадзеяння. Чым больш дасканалая псіхалагічная структура ўзаемадзеяння, тым меншая верагоднасць наяўнага канфлікту, але большая эфектыўнасць супрацоўніцтва (*sinergia*).

Навізна інтэнцыяльнага падыходу ў якасным даследаванні асобы спалучае ўзрастанне ролі выказванняў, або наратываў, са стратэгіяй дыскурсу. Наратыў — паняцце філасофіі постмадэрнізму, якое фіксуе працэсуальнасць тэксту як спосабу яго самабыцця. Тэрмін наратыву (ад лац. *narrare* — расказ, паведамленне) запазычаны з гісторыяграфіі ў межах «наратывунай гісторыі» (А. Тойнбі, 1876). Наратыў сцісла задзейнічаны ў сучаснай сацыялогіі, што трактуе сэнс гістарычнай падзеі не як фундаванай так званымі аб'ектыўнымі заканамернасцямі гістарычнага працэсу, але як іманентна звязанай з інтэпрэтацыяй. Тэкст у постмадэрнізме не мяркуецца з пункту гледжання прэзентацыі «рацыянальнага зерня». Дарэчы *der Narr*, з нямецкай мовы, наогул, азначае «дурня». Але шырока вядома пільная ўвага да юродзівых мудрасці Божай: «Хто неразумны, звяртайся сюды» [178, Высл 8, 4]. Тая псіхалогія, якая хоча здабыць несхаластычную мудрасць, не можа ігнараваць адноснаць чалавечага розуму ў параўнанні з мудрасцю Божай: «Хто хоча быць мудрым у гэтым свеце, той будзь неразумным, каб быць мудрым. Бо мудрасць гэтага свету прад Богам ёсць дурасць» [178, 1 Кар 3, 18].

Па фармуліроўцы Ф. Джэймісона, «наратыву творыць рэальнасць, адначасова сцвярджаючы яе адноснасць і сваю незалежнасць ад створанага сэнсу». Метадалагічная парадыгма псіхагісторыі вядома імёнамі Л. Леві-Бруля, К. Леві-Строса,

Бр. Маліноўскага, Й. Хейзінгі, Т. Куна, І. Лакатоса, Л. Дэмоза, Ю. Хабермаса. Адмовіўшыся ад фармальных схем гістарычнага працэсу, гэтыя аўтары высунулі на першы план паняцце асобы і культуры з канатывам прамаўлення еднасці і духоўнай паўнаты чалавецтва. Метадалагічная асаблівасць псіхагістарычнай парадыгмы ў тым, што яна падкрэслена індэтэрмінантна, незалежна ад любой аўтарытэтай канцэпцыі. Й. Хейзінга прыслухоўваецца да асобы як да голасу самой гісторыі. У такім выпадку псіхагісторыю і інтэнцыяльную псіхалогію спалучае адмаўленне фаталізму як дэтэрмінаванага кола быцця. З другога боку, канатыўная арыентацыя даследавання на ідыясінкразію (*idiosyncrasy*) і ідыёмы (*idiom*), не маючыя для асобы непасрэдна адаптыўнага прызначэння, разам з вопытнымі фактамі і намотэтычнымі аргументамі складае дыялектычна супярэчлівую, але таму і жывую плынь эпохі, або духу часу (*Zeit Geist*).

Тэапсіхалагічная стратэгія навуковай дысцыпліны прэтэндуе на аксіялагічную годнасць пры ўмовах канфесійнай свабоды, вытокаў якой ёсць аб'ектыўна-інтэнцыяльны пачатак — *Theos*. У актыўна-адукцыйнай прычыне *Logos spermaticos* — асеміяняючы Логас — перамяняе асобу чалавека ў выдавочную богапрысутнасць (*theofania*) чалавека-слова. У характэрным для гэтага быцця тэізме фіксуецца, па меркаванні М. А. Мажэйкі, «вектар асабістай артыкуляцыі персаніфікаванага Бога» [98, с. 45], які знаходзіць свой аб'ектыўны пачатак у Евангеллі як лагічным вобразе Ісуса Хрыста. Адсюль прадмет інтэнцыяльнай псіхалогіі, або «тэапсіхалогіі», складае рэфлексіўна-артыкуляцыйны характар такога даследавання, якое не зводзіцца з прычыны самога Тэаса да тэалагічнай (дагматычнай) і, з прычыны самой душы, да псіхалагічнай практыкі (прынамсі псіхадыягностыкі), але паддаецца рэпрэзентацыі богападабенства ў працэсе і выніку канфесійных зносін удзельнікаў дыялогу. Што датычыцца адукцыйнай сферы, дык яна генетычна пранізана тэістычным вектарам пераходу ад гнасеалагічнай у арудзійную дзейнасць выкладчыка, інтэнцыяльна адказнага за даверанае яму служэнне людзям. «Не многія рабіцёся настаўнікамі, — папярэджвае апостал Павел, — ведаючы, што мы ўсе падпадзем большаму асуджэнню, бо ўсе мы шмат грашым [178, Як 3, 3]. Менш грашыць той, хто

ўзмацняе шлях настаўніцтва Словам, «стаўшым плоццю, поўным ласкі і праўды» [178, Ян 1, 14].

Інтэнцыяльнай у плане накіраванасці на пазнавальны прадмет з'яўляецца работа Л. С. Выгоцкага «Гістарычны сэнс псіхалагічнага крызісу». Надрукаваная толькі праз 50 год пасля смерці аўтара, яна спачатку адпавядала статусу падання, або наратыву. З пасылам на Б. Спінозу, Выгоцкі параўноўвае сузор'е Пса і брэшучага сабаку, угледжваючы тут метафару новай і старой псіхалогіі [28, с. 150]. Папярэджваючы, такім чынам, тэндэнцыю постмадэрнісцкага калажыравання, аўтар засвойвае прынцып універсальнай арганізацыі культурна-псіхалагічнай прасторы, у якой наратар «укладае» ў вядомы факт частку сябе самога. Шчырае здзіўленне суправаджае чытанне некаторымі студэнтамі эпіграфа да працы з 117 Псалма Давіда: «Камень, адкінуты будаўнікамі, стаўся каменем кутнім». Па зразумелых прычынах, паслядоўны марксіст Выгоцкі не спасылаецца на Аўтара. Але, будучы носьбітам «слова як мікракосма свядомасці», ён у такі «нязносны» спосаб антыцыпіруе Логас як камень і выток новай псіхалогіі, эманіруючай «набытак сэрца» [178, Мц 15, 38].

Прызначэнне інтэнцыяльнасці з яе звяртаннем да педагагічнай псіхалогіі цяжка пераацаніць. Калі сучасная адукацыя шукае падступаў да нацыянальнай ментальнасці, дык немагчыма ў кантэнт-аналітычным ключы не параўнаць гэтую рызномную якасць з канвенцыйным, колькасным складам «манументальнасці» (*monumentum*, з лац. напамін). Сваёй манументальнасцю дысцыплінарная адукацыя, паводле Я. Л. Каламінскага, «як нейкі монстр», [61] уціскае культурна-псіхалагічную ментальнасць. Прэсінг «кантроля якасця знанняў» небяспечны псіхалагічнай энтрапіяй, г.зн. паваротам прадмета ўнутр самога сябе, дзе стабілізацыя правілаў выяўляе дыстрафію інавацый і аўтаркію, абасабленне адукацыйнага ведамства. Міжволі ўзгадваецца цытата з песні гурта «НРМ»: «Усё тут стабільна, але ж дэбільна». Манументальная энтрапія (ад гр. *εν* — *унутр* і *τροπή* — паварот) вобраза можа, на наш погляд, быць адлюстраванай у метафары Вія, гогалеўскага монстра, для якога вонкавы свет зачынены. Сляпы эгацэнтрык у сітуацыі небяспекі патрабуе, каб яму адгарнулі завернутыя ўсярэдзіну векі. Праблема «метафарычнасці навуковых мутацый» (Т. Кун, 1878) непасрэдна датычыцца псіхалагічнай

навуці, якая выяўляе сферу энтрапійнай звернутасці да сябе самой, ствараючы пародыю на самую сябе. Яшчэ О. Шпенглер задаваўся пытаннем: «Чаму любая псіхалогія, узятая не як жыццёвы вопыт, а як навука, заўжды была найбольш плоскай і нікчэмнай з усіх гуманітарных дысцыплін, і стала ў сваёй канчатковай пустэчы нейкім паляўнічым угоддзем для пасрэдных і бясплодных сітэмнакаў?». Адказваючы на сваё пытанне, аўтар бачыць прычыну: «Няшчасце эмпірычнай псіхалогіі ў тым, што яна пазбаўлена свайго аб'екта — душы» [160, с. 478].

Сучасная псіхалогія суправаджаецца ўжо не гульнёй у паняцці і сэнсы, але, што значна небяспечней, маніпуляцыямі з лічбамі, карэляцыямі рысаў, што засланяюць у чалавеку вобраз Божы. З чаго пачынаецца цэласны вобраз, або менталітэт? На думку Я. Л. Каламінскага, ён «збліжаецца з паняццем нацыянальнага характару», без якога, як і без характару полу, немагчыма ўявіць сабе вобраз чалавека, даследаванні якога, па вызначэнні прафесара, «проста адсутнічаюць у нашай псіхалогіі» [54, с. 288]. Ці варта шукаць спосаб аб'ектыўнага псіхалагічнага даследавання чалавечага вобраза? «Гутаркі аб аб'ектыўнасці, — працягвае размову Я. Л. Каламінскі, — гэта пустыя гутаркі па адной простай прычыне: чалавек, вывучаючы іншага, вывучае самога сябе». Калі пастаноўка праблемы аб'ектыўнасці датычыцца даследавання чалавечага вобраза і ў іншым, дык хай гэты Іншы стане аб'ектывуючым пачаткам псіхалагічных ведаў, у якіх Ён, або *ontos*, або Логас дае чалавечай псіхіцы Свой вобраз і Сваё падабенства [178, Быц 1, 26]. Па Яго лагічным падабенстве чалавек творыць уласную асобу ў любові да бліжняга. У адваротным выпадку псіхалогія ўсё яшчэ застаецца суб'ектыўнай аўтаркіяй навуковай падчарыцы.

«Пазнаеце праўду, і праўда зробіць вас свабоднымі» [178, Ян 8, 32]. Згодна з І. Лакатосам, стратэгія свабоднай навукі можа быць прадстаўлена ў выглядзе канкурэнцыі навукова-даследчых праграм (логік), якія выціскаюць адна другую па меры параўнання зменлівых парадыхм. Лічым, што канкурэнцыя як суб'ектыўны спосаб зменлівасці норм даследавання ўрэшце паспрыяе выяўленню такой пазнавальнай каштоўнасці, як аб'ектыўна-асабістая годнасць Логаса. У апошні час колькасць хрысціянскіх

праграм значна павялічылася, але, як правіла, усім ім не хапае толькі аднаго — навуковай аб'ектыўнасці.

Навуковая аб'ектыўнасць здабываецца логікай, пераходзячай у жыццё Логаса, ад якога сапраўдны навукоўца не зможа адмовіцца. Парадыгмы змяняюцца, Логас — вечны, а таму аб'ектыўны, першае, у Евангеллі, па-другое, у Царкве, па-трэцяе, у сям'і, па-чацвёртае, у мастацтве, па-пятае — у асобе. Калі ёсць такая лагічная парадыгма для гуманітарнай навукі, дык яна, у першую чаргу, наратыўная, у другую — канатыўная. Ісус, як вядома, нічога са сваіх думкаў не запісваў, апрача толькі тых, што намалюваў на пяску ў гісторыі пра жанчыну, узятую ў распусце. [178, Ян 8, 4]. Магчыма, той запіс на пяску і ёсць тэкст прысуду распуснай плоці, сцёртай потым з зямлі, як павуцінне, разам з галавой змея [178, Быц 3, 15]. Але засталася Евангелле аб Марыі Магдалене, натхнёнай Духам Святым. Гэтае натхненне дае падставу для псіхалагічнага разумення «інтэнцыяльнасці» як канатыву суб'ектыўнага існавання і аб'ектыўнасці богападабенства чалавечага вобраза.

1.10 Асэртыўная інтэнцыя прысутнасці

Словы *intention*, *intension* паходзяць ад лацінскіх схаластаў, перадусім, Альберта Вялікага, святога Фамы Аквінскага і абазначаюць памкненне, узмацненне, намер, накіраванасць на прадмет або аб'ект. Апошнія вызначэнні з пункту гледжання інтэнцыянальнай псіхалогіі амаль не падпадаюць дыферэнцыі, бо накіраванасць намераў асобы можа адбывацца толькі ва ўмовах аб'ектыўнага пачуцця — любові. І тут непаразуменне змяняецца тым аб'ектыўным дарам, па якім любоў — гэта і ёсць Бог [53, Ян 4, 8]. Хто не любіць, той не аб'ектыўны. Таму псіхалагічнае даследаванне — справа вельмі слізкая для таго, хто за конт душы і Логаса вырашыў забяспечыць сабе палітычнае, сацыяльнае, эканамічнае прызнанне сярод людзей. Тэапсіхалогія, або інтэнцыяльная псіхалогія, адкідваючы летуценні прызнання, пачынае сваё даследаванне асобы з суб'ектыўнага фактара існавання (*existenc*) і даводзіць яго да тэкстуальнага прынцыпу маўлення, якое ўзмацняецца за конт дысцыплінарна-адукацыйнай матывацыі, а накіроўваецца асэртыўна-прававым намерам асобы. Асэртыўную асобу мы схільны кваліфікаваць у пэўнай суадноснасці з лацінскім этымонам. *Assertor* —

гэта той, хто, зацвярджаючы нешта, упэўнена абараняе, апрача сябе самога, яшчэ кагосьці. Абарона немагчыма без канфрантацыі. Таму канфрантацыя можа адбывацца ў якасці відавочнага паказчыка асэртыўнасці. Асэртыўнасць і інтэнцыянальнасць — два бакі аднаго медаля, з якіх апошняя застаецца зацэненай. Нябачная, а таму яшчэ больш патрабуючая да сябе ўвагі даследчыка, інтэнцыянальнасць, як стаічны *tonos*, ёсць псіхалагічны карэлят любові і адзінай інтэграванай патрэбы асобы — «чування слоў Гасподніх» [178, Ам 8, 11].

Калі для каталіцкай царквы прыярытэтным кірункам на працягу Новага часу застаецца *contemplatio* — сузіранне і Богападабенства — дык для пратэстанцкай ініцыятывы слухання Логаса на першы план выходзіць яго інтэрпрэтацыя, або герменеўтыка. Для Ф. Шлегеля асэртыўнае тлумачэнне Святога Пісання выступае як спосаб яго зацверджання ў жывой мове народа. Ф. Шлейермахер мяркуе герменеўтыку не толькі як спосаб разумення другога, але і яго абароны. Таму яе прадметам робіцца, у першую чаргу, аспект выразу, а не зместу, бо менавіта выраз ёсць аспект індывідуальнага ўздзеяння. Як спосаб псіхалагічнага даследавання, герментэўтыка вызначаецца В. Дыльтэем як «мастацтва разумення пісьмова зафіксаваных жыццёвых феноменаў». Асновай герменеўтыкі ён лічыць разумеючую псіхалогію як непасрэднае спасціжэнне цэласнасці душэўна-духоўнага жыцця.

Побач з разумеючай Фр. Брэнтана ставіць цэнтрам сваёй увагі апісальную псіхалогію з яе задачай непасрэднага апісання псіхічных феноменаў, у адрозненне ад фізічных, каўзальных. Іх спецыфікай філосаф лічыць інтэнцыянальнасць, г. зн. накіраванасць на іншае. Ад гэтай накіраванасці Брэнтана на штосьці «іншае» быў у захапленні юны Фрэйд, які падчас свайго вучэння на медыцынскім факультэце Венскага ўніверсітэта з усіх неспецыяльных дысцыплін вылучыў менавіта тую, якую чытаў былы каталіцкі святар, што ў знак пратэсту выйшаў з Царквы пасля 1870 г., калі быў зацверджаны догмат *infallibilitate* аб беспамылковасці папы адносна веравучэння і маралі *ex cathedra*.

У далейшым пошуку «чагосьці іншага» Э. Гусэрль выдзяляе феномен «чыстай свядомасці» і бессвядомы фон інтэнцыяльных актаў, той «нетэматычны гарызонт, які дае нейкае папераджальнае веданне прадмета». Гарызонты асобных прадметаў зліваюцца ў адзіны татальны гарызонт, «жыццёвы сусвет», які і дае магчымасць

узаемапаразумення [178, 26, с. 78]. Пры любым даследаванні далёкай ад нас асобы неабходна перш за ўсё рэканструіраваць яе «гарызонт», у суадноснасці з якім мы толькі і зможам растлумачыць сэнс яе асобных рысаў. У дадзеным кірунку Гусэрль кваліфікуе інтэнцыяльныя акты як такія кантэксты, у якіх не дзейнічае прынцып замены сінанімічных рысаў і выразаў. Адно з асноўных паняццяў яго фенаменалогіі — паняцце «быць свядомасцю чагосьці».

Таленавіты вучань Гусэрля Г. Шпет адзіны ў Расіі даследаваў інтэнцыяльную прадметнасць, пад якой ён разумеў іншы, другі — сімвалічны — план. Але істотным адрозненнем яго інтэнцыяльнай псіхалогіі было тое бачанне, па якім сімваліка павінна быць абавязкова звязанай с логасам формы, а не проста прыгожа афармляць пустату. Гэтыя ўнутраныя адносіны, перажыванне суб'екта пры перадачы славеснага выражэння мае першачарговае значэнне, так як яно праз інтэнцыю адкрывае яго асэртыўны намер. Такім чынам Шпет прыходзіць да высновы, што свядомасць чалавека носіць культурна-гістарычны характар, а яго існым элементам з'яўляецца слова, якое сперша падаецца ў выглядзе знака, а потым інтэрпрэтуецца ў ходзе зносін. Калі адбываецца толькі знешняе засваенне мовы і культуры, чалавек застаецца маргіналам. Таму для асабістай ідэнтыфікацыі з новым этнасам неабходна асэртыўнае прыняцце аб'ектыўных элементаў нацыянальнай свядомасці. Такая блізкая па сэнсе да Л. С. Выготскага пазіцыя слова і свядомасці не засталася беспакаранай. Г. Г. Шпет быў далучаны да вялікай трагедыі халакоста, ды адзін з нямногіх рускамоўных псіхолагаў быў спачатку двойчы арыштаваны НКВС, а ў 1941 г. расстраляны. Фігура Г. Г. Шпета яшчэ недастаткова асэнсавана ў гістарычным і лагічным кантэкстах навукі. Фактычна ён першым паставіў праблему нацыянальнай і індывідуальнай самаідэнтыфікацыі і такім самаахвярным спосабам вырашыў яе да канца. Верагодна, у пэўнай меры інтэнцыяльны псіхолаг дэманструе нонканфармізм розуму, пачуцця і волі, як духоўна асэртыўная асоба, менавіта прысутная ў свеце, а не адсочваючая яго праблемы.

М. Бубер, усталяваючы дыялог паміж Я і Ты, бачыць у ім «прысутнасць» не як суб'екттыўную падзею, але як асобую дыстанцыю, месца супакою, дзе рэалізуецца аўтэнтчнае жыццё

чалавека дыялагічнага, дзе адбываюцца характэрныя рысы асобы, якія нельга звесці да яе ментальных, фізічных, псіхічных уласцівасцяў. «Паміж» (*inter*) выражае радыкальную існасць чалавека, асновай быцця якога ёсць мова. У адрозненне ад гукання ў жывёльным свеце, яна «абапіраецца на ўстанаўленне і прызнанне іншасці другога». Ва ўласным імені Бубер бачыць «найвышэйшую славесную форму», якая змяшчае паведамленне «адаленаму» суб'екту аб тым, што «ў дадзенай сітуацыі неабходна яго, менавіта яго, прысутнасць» [23, с. 64]. У сваёй дыялогіцы Бубер ужываў яўрэйскае слова «шэхіна» (прысутнасць), якое з'яўляецца аб'ектам засяроджанай увагі тэалагаў і экзэгетаў.

Вядомы рабін Й. Салавейчык, мяркуючы Шэхіну як Божую прысутнасць нашага канечнага быцця, піша: «Няма нічога больш разбуральнага для душы і цела, чым адцягненне ад гэтага свету. Сіла чалавека ў тым, што ён не імкнецца пайсці з гэтага свету, не бяжыць у вобласць чыстых абстракцый. Ён жадае звесці Божую прысутнасць — Шэхіну — у гэты свет прасторы і часу» [166, с. 360]. Рабін Салавейчык нагадвае, што праз Шэхіну (яўр. эквівалент гр. слова *parussia*) і тэтраграматон (YHWH) выяўляецца сувязь паміж Богам і чалавекам: «Гэтую сувязь з Богам могуць усталяваць толькі тыя, хто сваім выклікам космасу перакрываюць бясконцую ў іншых адносінах бездань паміж Боскім і чалавечым. Чалавек звязаны з Богам не як частка свету, а як асоба» [166, с. 187]. Рабін Й. Герц у сваім каментары Торы прыдае мамлэхэт коганім — народу святароў — від інструмента, зброі ажыццяўлення задумы Божай адносна гісторыі ўсіх народаў [187, с. 281]. Знамянальна, што выкарыстанне Л. С. Выгоцкім інструментальнага метаду ў сваёй культурна-гістарычнай тэорыі развіцця вышэйшых псіхічных функцый носіць у дадзеным кірунку адмыслова сакральны характар.

Шэхіна і Тэтраграматон, Парусія і Яхве складаюць сэнс Старога і Новага Запаветаў адносна еднасці веры. Эмуна, з яўрэйскага «вера» ўяўляе сабой менавіта Шэхіну, Богапрысутнасць. Ад гэтага ж этымону паходзіць і яўрэйскае слова Амэн — сапраўды так. Успрыманне слова паводле яго значэння выпраўляе ўсякае непаразуменне паміж людзьмі.

Г. Сініла лічыць разыходжанне сэнсаў у наяўных перакладах прычынай страты лагічнай еднасці ў царкоўнай гісторыі. Так, кніга Выхаду сведчыць аб паражэнні Амалікіянаў ад Ісуса Навіна, які

атрымліваў перамогу толькі пры ўзнятых дагары руках Маісея. Калі Майсей апускаў рукі, дык пачынаў перамагаць Амалік. Гэтае вельмі важнае месца Бібліі адзначана ў арыгінале менавіта Божай прысутнасцю праз слова Эмуна. Такім чынам, сучасны пераклад сказа «І рукі Маісея былі паднятымі аж да заходу сонца» [178, Вых 17, 15] трэба было б прывесці да аўтахтоннага значэння: «І рукі Маісея Былі цвёрдымі (эмуна) аж да заходу сонца» [166, с. 58]. Асабліва значным падаецца аўтахтонная семантыка ў сувязі з псіхалінгвістычнай сітуацыяй, якая склалася вакол тэрмінаў «імунітэт, імунадыфіцыт, імунал». Падаецца гіпатэтычным, што яны паходзяць ад таго ж этымону, што і словы «эмуна», «амэн» і інш.. Сапраўды, гэты этымон прыцягвае да сябе тым большую ўвагу, што менавіта ён пакладзены ў вызначэнне прарока Ісаі, які называе адно з імёнаў месіі як Эмануэль, што азначае «З намі Бог» [178, Іс 7, 14]. Адсюль можна быць упэўненым, што той, хто трымае ў эмуне як цвёрдай веры, валодае і сваім імунітэтам ад «Цвёрдзі нябеснай» [178, Быц 1, 7].

Такім чынам, інтэнцыяльная псіхалогія мае мэтай апраўданне і кампетэнтнае вырашэнне спосабу прысутнасці (*parusija*) наратара ў яго асэртыўных адносінах да іншых. Не сакрэт, што авалоданню такой пазіцыяй перашкаджае некампетэнтнасць, якая ўсё часцей прыбягае пад гарантаваную абарону нетэкставага рэферэнта. Аднак адсутнасць аўтахтоннай семантыкі пры інтэрпрэтацыі інфарматыўных уяўленняў нярэдка прыводзіць да абсурду ў педагогічнай практыцы. Вось прыклад. Пасля гарадскога конкурсу па прадмеце «Чалавек.Грамадства. Дзяржава» 11-гадовая вучаніца папрасіла дапамогі пры рашэнні тэставага задання: «В Библии упоминается о том, как Бог наказал женщину, которая часто отлучалась из дома, оставляя своих детей без присмотра. Ответьте, в какую птицу превратил её Бог?». Па-першае, я вымушаны быў адказаць дзяўчынцы, што ў Бібліі няма такога сюжэта. Па-другое, Святое Пісанне — не казка! Конкурс быў арганізаваны грамадскім аб'яднаннем «Беларуская асацыяцыя» сумесна з Акадэміяй паслядыпломнай адукацыі пры падтрымцы Міністэрства адукацыі Рэспублікі Беларусь і АСБ «Беларусбанк». Як такая моцная арганізацыя падкінула ў школьнае гняздо «кукушкіну» дэзінфармацыю, за якую нясуць адказнасць усе, а значыць, ніхто?

Паводле М. Бахціна, адказнасць — гэта ўчынак «асобы, прамаўляючай быццё».

2 КРОС-ДЫСКУРНЫ МЕТАД У ТЭАПІСХАЛАГІЧНЫМ ДАСЛЕДАВАННІ

«Я ўкрыжаваны на нелінейным крыжы
незапатрабаванасці быццём і любові да
быцця. Хаця дакладней будзе казаць
не пра маю незапатрабаванасць
быццём, а пра неабавязковасць
менавіта мяне ў быцці» (В. Акудовіч)

2.1 Навукова-рэлігійная дыспазіцыя ў псіхалогіі асобы

Працягваючы думку Х. Гадамэра «Усё, што ёсць чалавечае, мы мусім выказаць», скажам, што ўсё выказанае Богам мусіць быць увасобленым. Культурна-псіхалагічнае быццё асобы ўключае ў сябе сукупнасць знакаў, напаўняючых «металагічны, надчасовы, надпрасторавы і несупынны творчы выток» [5, с. 158]. Логас з яго прыярытэтам канкрэтнага — асабістай любоўю над радавой літарай закона — і ёсць такі выток. Закон праўдзівы, калі ён асабісты. У «чалавеку слова» паняцце і годнасць злітыя разам у аксіялагічную сілу — ядро, вось, стрыжань — «Слова аб крыжы» [178, I Кар 1, 18]. Слова ўкрыжаванае (лац. stucio) з'яўляецца мэтаной (гр. *metanoia* — пашырэнне розуму), здымаючай бінарныя, суб'ект-аб'ектныя супярэчнасці асобы ў накірунку яе актуалізацыі праз прававыя паводзіны і духоўныя зносіны.

Апошнім часам з'яўляюцца асобныя працы, аўтары якіх лічаць спосабам пазнання псіхалагічнай рэальнасці зняцце апазіцыі рэлігіі і навукі: «Не метада задае рэальнасць, — піша Б. С. Братусь, — але рэальнасць метада і падыход. Тым больш — такая складаная і асобная рэальнасць, як душа» [18, с. 15]. Заклік перайсці ад аналізу псіхічных з'яў да іх сінтэзу знайшоў свой водгук у апісанні вобраза жыцця Г. С. Абрамавай, А. Г. Асмолавым, В. М. Алахвердавай, Б. С. Братусям, С. А. Беларусавам, А. А. Госцевым, В. П. Зінчанкам, Я. Л. Каламінскім, Л. Г. Лысюк, Г. І. Малейчуком, М. Г. Мешчараковым, Л. А. Пергаменшчыкам, В. И. Слабодчыкавым, Д. В. Шчадравіцкім ды інш.. Вучонымі даследуецца працэс

непасрэднага асэнсавання псіхалагічных характарыстык ў інавацыйным пошуку феномена псіхалагічнай культуры як годнасці, высакародства, калі не шляхетнасці, чалавека.

Сярод замежных вучоных, у асноўным амерыканскіх, абгрунтоўваецца неабходнасць новых метадаў даледавання псіхарэлігійных станаў асобы. У кнізе «Уводзіны ў рэлігійнае кансультаванне» Р.П. Вайгхан (R.P.Vaughan) выяўляе розніцу паміж псіхатэрапіяй і псіхалагічным кансультаваннем. Калі для першай мэта накіравана на збаўленне ад сімптомаў, дык мэта кансультавання прадугледжвае духоўную і маральную падтрымку. Тут жа аналізуецца рэлігійнае вымярэнне асобы, якое згодна канцэпцыі Глок і Старк (Glock & Stark) дзеляцца на пяць суб-вымярэнняў [15, с. 64]. Аналіз гэтых пяці суб-вымярэнняў прывёў нас да наступнай іх інтэрпрэтацыі:

1) Вопытнае — пачуцці, успрымання, адчування, формы псіхічнага адлюстравання, пры дапамозе якіх асоба мае магчымасць зносін з Богам — афектыўны кампанент асабістай структуры;

2) Рытуалістычныя — ахопліваюць рэлігійную традыцыю з літургіяй, набажэнствамі, малітоўнай практыкай, удзел у таямніцах Царквы, сямейнае выхаванне — інтэнцыяльна-генэтычны кампанент;

3) Ідэалагічныя — тыя, што ўключаюць рэлігійныя каштоўнасці і культавыя рэчы, якія прыцягваюць прадмет веры, уцелаўлённай ў культуру — канатыўна-паводзінскі (ад лац. conative — памкненне) кампанент;

4) Інтэлектуальныя — веданне Свяшчэнных тэкстаў, дагматаў, гісторыі і тэалогіі як працэс пазнання, раскрываючы прадмет веры — кагнітыўны кампанент;

5) Усеахопныя — як універсальна-сінгулярная выява асобы ў жыцці рэлігійнага соц'юма і цывілізаванага грамадства — кампанент «ψ-квінтэсэнцыя» (ад лац. quiteessentio — пятая сутнасць, альбо пяты элемент).

Падалося, што ключавая апазіцыя «ψ-квінтэсэнцыя» як «унутры-новага» і традыцыйнай культуры як «чагосьці жорсткага па краях і пустога ўнутры» з'яўляецца той воссю і адначасова рухаючымі сіламі, вакол якіх разварочваюцца духоўна-псіхалагічны патэнцыял асобы. На працягу доўгага часу паміж

«законам» і «жыццём», наватэтыкай і халізмам, сістэмай і вобразам узнікаюць напружаныя адносіны. Гатунак «навуковасці» мяркую падыход да з'яваў у іх ізаляцыі або мінімізацыі ўздзеяння пазабаковых фактараў, што робіць магчымым кантроль за сітуацыяй з боку даследчыка-рэдукцыяніста.

Такім чынам, лішэнне навукова-адукацыйнай прасторы умоваў ліберальнага супрацоўніцтва (гр., *sinergia*) і сусветнай культуры параджае ў псіхалогіі праблему экалагічнай валіднасці. Гэтая праблема і прыводзіць да паступовага зніжэння каштоўнасці колькасных метадаў і пашырэння якасных падыходаў у сучасным псіхалагічным грамадстве. М. Коўэл, Й. Рызон, Д. Раван, Р. Тэш і інш. адзначаюць неабходнасць змяшчэння акцэнтаў даследавання ад «дысцыплінарнай парадыгмы» да спасціжэння фактару сваеасабліваасці ў інтэрпрэтацыі мыслення, перажыванняў, паводзін асобы. Так, інавацыйная адукацыя можа адбыцца ў якасці метафары як спосаба азначэння адной рэчы праз другую, і тым самым уяўлення яе ў дасканалы новы, нечаканы свеце. Вопыт паказвае, што такое магчыма толькі пры наяўнай гатоўнасці асобы да духоўнага ўспрымання слова.

Стратэгіяй нашага даследавання з'яўляецца прадметнае выкананне ўнутранай сістэмнасці як канфармацыі (лац. *conformation* — выходзячая адукацыя), пры якой вонкавы вобраз вучэння робіцца творчай сілай у форме інтэнцыі самасвядомасці, якую мы схільныя намінаваць «Ψ-квінтэсенцыя» [78, с. 72]. Пры гэтым адукацыйная прычына адкрывае «Ψ-квінтэсенцыю» як «пятую сутнасць» (лац. *quinte essentio*), або пры-сутнасць (гр., *paroussia*). У гэтай прысутнасці асабістае імя як квінтэсенцыя перамяняецца шляхам сінтэзу *prima essentio* навукі, *secunda essentio* мастацтва, *tertio essentio* рэлігіі і *quarto essentio* права. Безумоўна, дадзеная метафарычная лінія намячае альтэрнатыўную адукацыю як інаватыку свабоды вобраза і тэкстуальнай адказнасці: «Пазнаеце ісціну, і ісціна зробіць вас свабоднымі» [178, Ян 8, 32].

Евангелле Перамянення (лац. *configuration* — перамяненне) падмацавана тэалогіяй «метаноі» як змены розуму рацыянальнага на розум іманентны і адначасова трансцэндэнтны, які пашырае веды адносна свету і паглыбляе іх адносна самога сябе, які перакрочвае самога сябе, дае магчымасць стаць адначасова

самім сабой і кімсьці іншым, напрыклад, прафесарам. Гэта, насамрэч, патрабуе псіхалагічнай інтэрпрэтацыі самога сябе. Такую інтэрпрэтацыю магчыма аперацыяналізаваць, паводле В. С. Біблера, тэрмінам «трансдукцыя» [13, с. 150]. Яго пераклад з латыні азначае дакладна: *transducio*, або перавод асобы са статусу патрыцыя да ўзроўню плебея [103]. Таму ў дыскурсым кірунку трансдукцыю, або традукцыю, можна выкарыстоўваць у сэнсе змены псіхалагічных станаў чалавека: ад эпагеі духоўнага натхнення настаўніка да ўпакоранай бездапаможнасці вучня і наадварот — ад вобраза раба да творчага перамянення сусвету і сябе самога.

Трансдукцыя, або аналогія, выконвае важную адукацыйную ролю ў якасці выказванняў, наратываў, без якіх немагчыма выдвігаць гіпотэзы. Тым не менш, яшчэ М. Вертгеймер, К. Коффка і Ж. Піяжэ заўважалі, што ўсякае традуктыўнае выяўленне, трансдукцыя можа прывесці да збою, «ерасі». Каб пазбегнуць дэадаптацыі, або канфармізму, неабходна навучыцца спалучаць вобраз і сістэму. Носьбітам сістэмы служыць структура асобы, а гарантам вобраза – наратывы як разумова-канатыўная субстанцыя. Інтэнцыяльнае памкненне (лац. *intentio* – намер) да прадмета жыцця адлюстроўвае Свяшчэнны тэкст, спалучэнне якога з навуковай сістэмай задае новае метадалагічнае бачанне, накітальт «рэцыпрочнага» (англ. *reciprocal* — нешта дыяметрычна супрацьлеглае) дэтэрмінізму, прынцыпу, пакладзенага А. Бандурай пры сацыяльна-кагнітыўным мадэляванні асобы ў адносінах яе «самаэфектыўнасці» [6]. Пры гэтым інтэнцыяльны кантэкст мадэлявання выкарыстоўвае адукацыйную дагматыку і стандарты як сродак перакананай гатоўнасці да асабістага слова і саматоеснасці ў ім. Так, напрыклад, перцептыўная абмежаванасць разумення біягенетычнай сістэмнасці Арыстоцэлеўскіх аналаў прычыны, формы, матэрыі і мэты можа ў якасці нечаканым вобразе А і “Ω пашырыцца да асабістага слова як Ψ-квітэсенцыі — «Хай свяціцца Імя Тваё» [178, Мц 7, 8].

2.2 Вера, веды, шлях і метады

Традыцыйнае пытанне суадносін веры і ведаў захапляе сваіх вынаходнікаў у розных галінах навукі, мастацтва, рэлігіі, права. Але яго вырашэнне ляжыць у плоскасці *метаду пазнання*. Слова «вера» (вульг. *fides, credere*), на нашу думку, мае этымалагічную сувязь з лацінскімі тэрмінамі *vero* (сапраўды, насамрэч), або *veritas* (існасць). Гэтыя тэрміны блізкія па значэнню да старазапаветных яўрэйскіх слоў *аман*, або *амін* (цвёрдасць, надзейнасць, беспыхіснасць) і *батах* (забяспечаннасць і давер). У параўнанні з гэтым, можна сказаць, што грэцкая мова не пакінула ніякага месца для «веры». Таму перапісчыкі «Септуагінты», грэцкага тлумачэння сямідзесяці перакладчыкаў (LXX) не распалагалі адпаведным тэрмінам для перадачы яўрэйскіх слоў і дзейнічалі «на ошупь» [134, с. 115]. Кораню *аман* стаўся найбольш адпаведным грэчаскія тэрміны *πίστις* (*pistis*), *πίστεως* (*pistheō*). У Новым Запавеце яны адносяцца да сферы пазнання, або *ἐπιστήμη* (*epistheme*) – пэўныя веды, дакладная навукa. Справа ў тым, што ў старажытных філосафаў, у прыватнасці Ксенафана (V ст.) «дакладнасць» абвяшчаецца прарагатывай боскага суб'екта. На долю звычайнага чалавека застаецца толькі здагадка, або меркаванне – *δόξα* (*doxa*), рус. *мнение*.

Вывучэнне славарнага складу адкрывае два полюса веры па Бібліі: па-першае, давер у адносінах да пабожнай, духоўнай асобы, які ахоплівае ўсяго чалавека, напрыклад, «Абрагам, бацька ўсіх веруючых» [178, Быц 15, 6]; па-другое, дзея розуму, якому справы, або адзнакі дапамагаюць спасцігнуць рэальнасць нябачнага [178, Яўр 11, 1]. Пры гэтым, вера не залежыць ад справаў і адзнакаў, яна давярае Слову, якое больш існае, чым плады Яго [134, с. 115]. Нездарма фрэска XIII ст. «Вера», выкананая Падуанскім майстрам Джота (Giotto di Bondone) уяўляе сабой вобраз апранутай у шалом *надзейнасці* жанчыны, якая трымае ў правай руцэ крыжовае жазло *трываласці*, а ў левай – скрутак свяшчэннага тэксту – *непахіснасці* [56, с. 826]. Пры гэтым, памятаем, што апостал Павал параўноўваў веру са «шчытом», а Слова – з «мечам» [178, Эф 6, 16].

Каталіцкае багаслоўе прытрымліваецца сярэднявечнага разумення веры, але з адмысловай расстаноўкай акцэнтаў, цікавай для псіхалогіі. Канчатковым матывам веры з'яўляецца

Бог. *Інтэлектуальная згода*, выкліканая аўтарытэтам Бога вызначае прадмет веры – *адкрыццё* (гр. *apokalipsis*) як наклад ісцін, у якія неабходна верыць. У дагматычнай канстытуцыі *Dei Filius* («Божы Сын») па выніках I Ватыканскага сабору 1870 г. дадзена наступнае вызначэнне: «Вера – гэта звышпрыродная дабрадзея, дзякуючы якой, праз натхненне з боку Бога і з дапамогай Яго ласкі, мы верым у ісціну адкрытых Ім рэчаў, не з іх унутранай існасці, успрынятай прыродным святлом розуму, а з аўтарытэту Самога Бога, Каторы адкрыў іх, паколькі Ён не можа ні памыляцца, ні ўводзіць у зман» [56, с. 826].

Дыферэнцыяцыя веры, як *інтэлектуальнай* (*epistheme*) згоды і *адкрыцця* (*амін*), або давера суб'екту, мае паважнае значэнне для стварэння паўнаwartаснага метаду, які ўключае ў сябе усё, што мае лагічную тэарэтычную выснову і чакае свайго абгрунтавання з дапамогай кампетэнтнай інтэрпрэтацыі эмпірычных фактаў. Чакае, але не патрабуе! І хто можа лічыць сябе дасканалым кампетэнтным у псіхалогіі? Адкажам так: той хто мае *эпістэме* і мае *амін*, г. зн. веды і давер чалавеку веруючаму.

Многім багасловам XVI ст., уключаючы Робэрта Беларміна, вучэнне Г. Галілея ўяўляла супярэчнасці Свяшчэннаму Пісанню. Хаця ў вялікага астранома не было дакладанага доказу капернікаўскай тэорыі, ён прадасцерагаў царкоўныя улады, што такія доказы могуць з'явіцца ў хуткім часе. Пасля выхаду ў 1632 г. кнігі «Дыялог аб дзвух галоўных сістэмах свету», дзе вучоны спрабаваў з «гелеацэнтрычнага» гледішча патлумачыць тыя месцы Бібліі, якія гаварылі аб нерухокасці Зямлі, інквізіцыя ўзбудзіла судзебны працэс, у ходзе якога Галілей быў вымушаны афіцыйна адмовіцца ад свайго вучэння. У 1978 г. папа Ян Павел II падчас выступу ў Папскай Акадэміі навук прызнаў віну прадстаўнікоў Царквы, праз каторых Галілей (1587–1642) пакутаваў хатнім арыштам да самай смерці. Пры гэтым панціфік афіцыйна зняў абвінавачанне ў ерэсі, заўважыўшы, што ў пытаннях тлумачэння Свяшчэннага Пісання Галілей быў бліжэй да ісціны, чым прафесійныя багасловы з шэрагу яго праціўнікаў[56, с. 1182].

Заўважым, з нагоды гісторыі, што эмпірычныя факты, падлеглыя вопытнай індукцыі, бываюць эфектыўныя, як бестэслер. Вядома, напрыклад, за які «артыстычны»

эксперымент Стэнлі Мілграму прысуджана ў 1964 годзе прэмія Амерыканскай псіхалагічнай асацыяцыі за навуковыя дасягненні ў вобласці сацыяльнай псіхалогіі. Калі ж у 1984 г., «самы таленавіты, – па ацэнцы Р. Браўна, – эксперыментатар нашага часу» памёр ад сардэчнага прыступу, яму было ўсяго толькі 51 год [153, с. 550]. Дзесяцігоддзе ў розных краінах свету 130 даследаванняў павінавання і канфармізма асобы па методыцы Мілграма яшчэ мелі ашаламляльны эффект, але сёння ўжо, дзякуй Богу, ні водзін псіхалаг не адважыцца выкарыстаць падобныя метады ў навуцы, патрабуючай вызначанай этыцы даследавання, а не арыгінальных трукаў. Таму перакананасць фактаў павінна прайсці выпрабаванне фальсіфікацыі, абвяржэння, каб паспяховаму даследавацелю не трапіць пад афарызм індукцыі Бертрана Расела: курыца, якую кормяць кожную раніцу, чакае, што гэта паўтарыцца і напярэдадні Раждства, «аднак узамен гэтага ёй проста адсякаюць галаву» [150, с. 320].

Тым не менш, ініцыятыва і арыгінальнасць дае запал псіхалагічнаму эксперыменту, пры якім мова інтэрпрэтацый, не ўніфікаваная натуральнымі з’явамі, можа быць настолькі ж разнастайнай, як і, скажам, вобразная мова, напоўненая феноменалогіяй і адкрыццём. Бо менавіта *адкрыццё* (гр. *apokalipsis*) з’яўляецца *асноўным метадам* рэлігійных ведаў. Адкрыццё — вера ў тое, што Бог непасрэдна адкрывае ісціну вучням праз свяшчэнныя тэксты (epistheme) і боганатхнёных настаўнікаў (amen). Метад адкрыцця ў праваслаўным і каталіцкім веравызнанні суправаджаецца той асаблівасцю, па якой, акрамя Свяшчэннага Пісання, кніг Старога і Новага Запаветаў, веруючыя вывучаюць таксама і Свяшчэннае паданне ў выглядзе патралогіі, або мартыролагі, твораў і сведчанняў святых айцоў, мучанікаў, апалагетаў і настаўнікаў Царквы Хрыстовай. Пратэстанцкая Царква адносіцца да гэтых твораў скептычна, называючы іх апокрыфамі (гр. *apokrif* — таемны, сякрэтны). Іслам таксама дапаўняе адкрыццё свяшчэннага Карана Хадзісамі, або Сунамі, апавяданнямі аб учынках і выказваннях Прарока і ўсіх падвіжнікаў мусульманскай пабожнасці з той умовай, што запісаныя яны на арабскай мове, бо толькі яна адзіная перадае сэнс сапраўднага адкрыцця свяшчэннай гісторыі сусвету.

Да метаду адкрыцця адносяцца таксама індукцкія свяшчэнныя тэксты: Веданта, Брахманы, Упанішады, Пураны,

Рамаяна, Махабхарата, Бхагавадгіта; апошнюю называюць квінтэсенцыяй духоўнай мудрасці Індыі. Ёсць у Індуізме таксама і паданні — Пураны, якія разгледжваюцца як *smriti*, запомненае, эпічнае, створанае людзьмі, але атрыманае імі праз адкрыццё. У старажытна-індуісцкай філасофіі паняцце «авідзья», або *a-ведь-я* азначае, як не цяжка здагадацца, «адсутнасць ведаў» — выходная зацягнутая свядомасць, якая вымушае лічыць арыгінальным, сапраўдным тое, што такім не з'яўляецца. Авідзья ёсць суб'ектыўны эквівалент рэчаіснай *mai* — двух аспектаў няведання. З іх дапамогай *веданта* тлумачыць наяўнасць побач з аўтэнтчным трансцэндэнтным сусветам *брахмана* ілюзорнага эмпірычнага «Я», стаўшага стрыжнем індывіда і носбітам *кармы*. Авідзья, згодна індуісцкай матэматычнай сімволіцы V ст., пачала адзначацца «0». Гэта тое, што разрывае сувязі з дзейным сусветам і чапляецца за падробкі покрыва *mai*. Менавіта індуісцкай філасофіі, а не арабскай традыцыі, як прынята лічыць, мы абавязаны «нулём» і дзесяцізнакавай сістэмай лічбаў. Іншая справа, што праз творы арабскіх мысліцеляў, перадусім Авэрроэса, Еўропа X—XIII стст. дазналася аб магчымасці запісу розных лікаў [162, с. 142]. Прадстаўнік усходняга арыстоцэлізма Авэрроэс быў аўтарам канцэпцыі «дзвюх ісцін», згодна з якой дапускаюцца супярэчнасці паміж праўдзівай філасофіяй як рацыянальных ведаў і ісцінай рэлігійнага догмату. У палеміцы з мусульманскімі багасловамі Авэрроэс адмаўляў апошнім у праве судзіць аб ісціне рацыянальнага пазнання у дачыненні фізікі і метафізікі. Адносна тлумачэння Карана ён прапанаваў выкарыстоўваць алегорыю і метафару. Паслядоўнік еўрапейскага авераізму XIII ст. Ісак Альбалаг супрацьпастаўляў мэту рэлігіі і метады навукі. Праведзеная ім інтэрпрэтацыя Арыстоцеля адносна Свяшчэннага Пісання супярэчыла каталіцкай тэалогіі, якая расцэньвала яе як ерэтычную. Латэранскі сабор 1515 г. паклаў канец дыскусіі суадносін веры і розуму, абвясціўшы прынцып «ісціна ісціне не супярэчыць» [8, с. 151].

Побач з адкрыццём, псіхалогія ацэньвае іншы метады рэлігійнага пазнання, які часта намінуецца як *пошук прасвятлення без божай дапамогі*. Асноўным элементам

прасвятлення ў будызме з’яўляецца *медытацыя* (санск. *Dh’jana* — засяроджанасць). Менавіта яна набліжае індывіда да пакоры розуму і супакою з імгненным прасвятленнем як вузлом свядомасці. Сутнасць касмацэнтрызму Дзэн выяўляецца ў формуле: «Уласная традыцыя без тэкстаў, незалежна ад літар і слоў, звяртанне проста да сэрца, узіранне (*intuere*) ва ўласную прыроду і дасягненне стану буды» [187, с. 73]. Разнавіднасцю касмацэнтрысцкага прасвятлення на Далёкім Усходзе з’яўляецца Дао (шлях). Дзякуючы касмічнай сіле, адзінае, трансцэндэнтнае, бясформеннае Дао дасягае іманентнай істоты праз рэаліі пераходу паўнаты «ян» да пустаты «інь» з абсалютным распушчэннем у апошнім. Практычна шлях чалавека з’яўляецца свядомым, але не самасвядомым, квіетычным Дао (ад лац. *quietus* — спакойны, непарушны, самотны) «і ў якасці такога асуджае ўсякую чалавечую дзейнасць і прадукт гэтай дзейнасці — цывілізацыю» [187, с. 78].

Трэці шлях псіха-рэлігійных ведаў вызнае *тэалогію* як лагічна несупярэчлівыя выказванні і выкладанне вучэння пра Бога, Яго ўласцівасцяў, якасцяў, прыкметаў (дагматычнае багаслоўе). Этычныя устаноўкі у мэтах асабістага збаўлення (маральная тэалогія) мусяць суправаджацца раскрыццём культавых аспектаў практычнай дзейнасці, што датычыцца літургікі і гамілетыкі (пастырская тэалогія), а сістэма доказаў пераважнасці канфесіянальнай *сатэрыялогіі* (гр. *soteriologia*, навука аб збаўленні) дамінуе над іншымі мадыфікацыямі хрысціянства (параўнальная тэалогія). Тэалогія, як след аргументаваная на карысць канкрэтных догматаў веры, суправаджаецца дадзенымі розуму і сістэматычнага назірання, напрыклад *summa theologiae* святога Фамы Аквінскага. Тэалагічны выток свядомасці і паводзін найбольш адпавядае дысцыплінарнай парадыгме, рацыянальным крытэрыем якой з’яўляецца магчымасць радыкальнага, персанальнага ўмяшальніцтва і перамянення жыцця празэліта (ад гр. *proselytes* — прыхадзень) пад уздзеяннем неаправяральных лагічных прынцыпаў, дагматычных аргументаў і фактаў царкоўных таямніц. Пры гэтым, каталіцкае тлумачэнне *verbum dei*, слова Божлага займала стратэгію *ad rem*, як рэчы ў шырокім сэнсе — рэальнасці, прадмеце мыслення. Гэтая стратэгія суправаджалася

тактыкай асэнсавання падзеі ад *res integra* (рычы цэласнай) да *res singulars* (рэчы адзінкавай).

Не паспела дысцыплінарная схаластычная парадыгма высокага сярэднявечча дасягнуць эпогеі свайго развіцця ў выглядзе першых семінарыяў і ўніверсітэтаў, як М. Лютар і Рэфармацыя ўтварылі новы, эмпірычна-асацыятыўны спосаб рэлігійнай свядомасці, які папярэдзіў індуктыўны метада Фр. Бэкана амаль на стагоддзе. Адсюль тактыкай пратэстанцкіх багасловаў стала выкрыццё фармальна несупярэчлівай дактрыны *ad rem*. На першае месца ў тлумачэнні Логаса выйшла стратэгія *ad personam*, прынятая потым і каталіцкімі багасловамі, сярод іншых, папам Янам Паўлам II. Істотным вытокам пазнання стала суб'екттыўнае ўспрыманне Свяшчэннага Тэксту і асабісты вопыт жыцця, набывага *per se*, дзякуючы сабе, самастойна. Гэты вопыт можа суправаджацца надзвычайнымі з'явамі, напрыклад, прамаўленнем на іншых, анёльскіх, старадаўніх (напрыклад, халдзейскай), або новых мовах у Хрысціянскай Веры Евангельскай (Пяцідзесятнікаў). У большасці пратэстанцкіх канфесій асабісты вопыт ёсць аснова прыняцця Боскай волі і свяшчэнных ведаў. Асабісты вопыт, як след падмацаваны адзнакамі веры [178, Мр 16, 17], накіроўваецца *solo fidei* (ад лац. *толькі вераю*) — стратэгіі ратавання праз непасрэдны кантакт чалавека з Ісусам Хрыстом. Тэхналагічным нашчадкам гэтай стратэгіі сталася *герменеўтыка* (гр. *hermeneutixu* — тлумачу) — тэорыя і майстэрства тлумачэння тэксту, цесна звязаная са старажытнай іўдзейскай традыцыяй экзэгетыкі (гр. *eksegesis* — тлумачэнне), або разважання над Свяшчэнным Пісаннем, яго сімволікай і алегорыяй. Ф. Шлейермахер распрацоўваў герменеўтыку як разуменне індывідуальнасці «другога». Гэта выяўлялася ў аспекце выразнага выказвання, наратыву, а не зместу тэкста, бо менавіта наратыву ёсць праяўленне індывідуальнасці. Таму герменеўтыка адрозніваецца ад дыялектыкі, раскрываючай змястоўнае значэнне тэксту, а з другога боку — ад граматыкі, якая не выяўляе індывідуальна-стылістычную манеру твора. В. Дыльтэй вызначае герменеўтыку як «мастацтва разумення пісьмова зафіксаваных жыццёвых праяваў» [40, с. 118]. Асновай герменеўтыкі філосаф лічыў разумеючую псіхалогію як спосаб непасрэднага спасціжэння цэласнасці душэўна-духоўнага жыцця. Марцін Хайдэгер тлумачыў рэальнасць жыццёвага свету як

пераважна моўную рэальнасць, якую ён спрабаваў збавіць ад псіхалагізму і суб'ектывізму для разумення яе сутнасці. Вучань Хайдэгера Х. Гадамер разумее герменеўтыку не проста як метад гуманітарных навук, але як вучэнне аб быцці — анаталогію. У сваёй кнізе «Ісціна і метад» (1960) Х. Гадамер піша, што вопыт спасціжэння ісціны не можа быць звязаны да аб'ектыўнага метаду навукі Новага часу. Цікава, што ён, у адрозненне ад свайго настаўніка, не адхіляе, згодна пратэстантызму, не метафізічныя традыцыі ад Платона да Дэкарта, але становіцца ацэнчвае каталіцкую традыцыю, якая дае нам неабходную перспектыву, без яе мы нічога не можам бачыць [56, с. 1584]. Кола герметэўтычнага разумення апісваецца Гадамэрам у тэрмінах «зліяння гарызонтаў» тэкста (episteme) і інтэрпрэтатара (amen). Пры гэтым ісціна тэкста не падпадае пад паўтор аўтарскага намеру, бо герменеўтыка стварае сінтэз намеру і тэксту, мовы і логаса праз дыялектыку аб'ектыўнай свядомасці.

Неабходнасць агульнай значымасці аб'ектыўнага пазнання патрабавала выхаду па-за межы псіхалагічнай трактоўкі індывідуальнасці. Так быў створаны метад рэлігійнага пазнання — *фенаменалогія*. Пачынаючы з «Лагічных даследаванняў» Эдмунд Гусэрль (Husserl) абараняў тэзіс, па якім ісціна змястоўна ідэальна і не вызначаецца не душэўным складам суб'екта, ні эмпірычным працэсам мышлення ў яго псіхіцы. Усялякі рэалізм павінен быць адвергнутым. Ісціна ёсць відавочная ўпэўненасць у тым, што прызнана розумам. Аналізуючы «чыстую свядомасць», Э. Гусэрль (1858—1938) вылучыў у ім несвядомы фон інтэнцыяльных актаў, так званы «нетэматычны гарызонт», які дае нейкія папярэджальныя веды аб прадмеце. «Гарызонты асобных прадметаў зліваюцца ў адзіны татальны гарызонт — жыццёвы сусвет, які і дае магчымасць узаемапаразумення індывідаў» [38, с. 151]. Пры любым даследаванні неабходна перадусім рэканструіраваць «гарызонт», «жыццёвы сусвет» чалавека, у суадносінах з якім мы толькі і можам зразумець сэнс яго акалічных рэчаў і рэакцый. Задача фенаменалогіі — раскрыць сэнс прадмета, зацягнутага супярэчлівымі меркаваннямі, словамі і ацэнкамі. Зварот фенаменалогіі «да самых прадметаў» звязаны, па Э. Гусэрлю, з адмаўленнем натуралістычнай звычайнай устаноўкі на супрацьпастаўленне свядомасці і быцця. Прадмет

фенаменалогіі — царства чыстых ісцін, апрыёрных сэнсаў, рэалізаваных у мове і думках. Прабуджэнне «чыстай свядомасці» нагадвае другое нараджэнне чалавека, або рэлігійнае навяртанне. Пакуль не адбылося ісцінае нараджэнне, нараджэнне з вышыняў [178, Ян 3, 3], псіхічныя працэсы, станы і ўласцівасці падзвержаныя псіхалагічнаму аналізу. Па меры перамянення палкасцей і эмоцый у пачуццё любові, уцілітарных выгод ў надзею, а ўсеахопнага сумнення ў веру, псіхалогія перадае свае паўнамоцтвы *метаное* з яе разуменнем ісціны і свабодай паводзін. *Фенаменалогія, такім чынам, робіцца ўніверсальным вучэннем аб метадзе, які разглядаецца як патока свядомасці, адносна незалежны ад канкрэтных псіхічных актаў суб'екта пазнання і яго дзейнасці.*

Валіднасць, жыццёвая сіла метаду часта знаходзіцца ў стане адваротнай карэляцыі са *здоровым сэнсам быццёвай свядомасці*. Тым не менш, стыхійна складзены пад уздзеяннем штодзённага вопыту погляд людзей на сусвет і саміх сябе, стварае прэцэдэнт кантрапункту навуковым прынцыпам даследавання прадметаў і з'яў. Але прадвызначаны антаганізм толькі ўзмацняе намер актуалізацыі ведаў. Адаптацыйны патэнцыял здоровага сэнсу папярэджаны наіўным, з пункту гледжання навукі, рэалізмам — некрытычнай упэўненасцю ў існаванні Бога. Здаровы сэнс ёсць вынік працяглага і суровага выпрабавання ў ходзе гісторыі чалавецтва, таму ён можа разглядацца як спосаб пераадолення ірацыянальных, ілюзорных, міталагічных уяўленняў соцыума і суправаджаецца незалежнымі фальклорнымі характарыстыкамі, тыпу «Без Бога не да парога». У цэнтры Шатландскай філасофскай школы пачатку 19 ст. (Т. Рыд, Д. Сцюарт) інтуітыўнае ўспрыманне меркаванняў, якія ўкаранёны ў людзей Богам і складаюць іх «чалавечую прыроду». *Анталогія здоровага сэнсу* як метаду пазнання, з падачы Шатландскай школы, ігнаруе тэорыю, распазнаючы адчуванне як функцыю натуральнай адзнакі і ўспрыманне, якое ўключае ў сябе ўяўленні аб'екта і веру ў яго рэальнае існаванне.

Урэшце, *галоўным метадам рэлігійнага пазнання з'яўляецца ласка Божая, або благадаць* (гр. χάρις, лац. gratia) – харызма, дабро, хараство, міласэрнасць, раскоша, шчасце як звышпрыродны дар людзям з боку Бога, які адкрывае ім

магчымасць рэальнага ўдзелу ў Яго жыцці, напаўняючым і збаўляючым чалавечую прыроду [56, с. 588]. Ласкавы шлях падкрэслівае абсалютную неабавязковасць і не заслужанасць ратавальнай дапамогі Бога людзям. Ніхто з грэшных людзей не ў праве выказвацца на гэты конт у грэбуючы спосаб: «Дзе ж быў той Бог, чаму ён мне тады не дапамог». Сказана ў Евангелле: «Прасіце і будзе вам дадзена, шукайце і знойдзеце, стучыце і адчыняць вам». Бо *ласка* аказваецца людзям выключна дзякуючы бязмежнай шчодрасці Бога, Яго да канца, да смерці адзінароднага Сына, ахвяраванай любові. Бог дае дарма, бескарысліва, адказ на гэта чалавека можа быць толькі свабодным, у тым ліку ён можа дабравольна адвергнуць любоў Божую, і Бог не будзе помсціць за гэтую адмову. Але існаванне адмоўніка будзе ясна адрознівацца ад жыцця веруючага, таму што веруючаму даецца магчымасць асабістага станаўлення праз пазнанне сябе самога і *няствораную ласку любові* (лац. *gratia amoris increata*). *Ласкавы шлях* як *шляхетны* выбар жыцця адораны харызмай, каторымі Бог надзяліў чалавека, уласна *сатварыў* яго асобай (лац. *gratia personam creata*). Стварэнне асобы як Богага *падабенства* (лац. *similis*) адбываецца Святым Духам, які пасяляецца ў сэрца чалавека пасля таямніцы хросту і *мірапамазання* (лац. *confirmation* – умацаванне, суцяшэнне). Веруючы становіцца храмам Божым [178, 1 Кар 3, 16], сынам Божым [178, Ян 1, 15; Рым 8, 14; Гал 4, 4; Эф 1, 4]. Асоба як сацыяльная істота жыве адным жыццём з Ббогам, таму з'яўляецца членам Царквы, містычнага Цела Ісуса Хрыста.

Псіхалагу трэба ведаць, што, сярод невырашаных, застаецца тэалагічнае пытанне збаўлення асобы няверуючай. Вядомы багаслоў Карл Ранэр адстойвае ў гэтым пытанні *тэалагумен*, прыватнае багаслоўскае меркаванне, якое прызнае існаванне *ананімных хрысціян* і заснавана на размежаванні паміж *імпліцытнай і экспліцытнай верай*. Згодна вучэнню II Ватыканскага сабору, *асвячальная ласка* можа быць даравана і тым, хто яшчэ не дасягнуў яснага пазнання Бога, але спрабуе весці правільнае, высакароднае жыццё [56, с. 603], бо казаць, што Богу непатрэбны чалавек, як «адзін з феноменаў быцця (да якога, зразумела, дастасаваны і я), было б залішне безадказна» [171., с. 181]. Адсюль сінгулярная *ідыясінкразія* (англ. *idiosyncrasy* – характарная асаблівасць структуры) хрысціянскай рэлігіі як адзінай

у свеце, сапраўды, псіхалагічнай менавіта праз Логас: «Бо слова Божае жывое і дзейснае і вастрэйшае за ўсялякі меч двухбакова востры; яно пранікае да раздзялення душы і духа, суглобаў і мазгоў, і судзіць помыслы і намры сардэчныя. І няма тварэння, захаванага ад яго, але ўсё голае і адкрытае перад вычыма яго: яму і дадзім справаздачу»[178, Яўр 4, 15].

2.3 Гіпатэтыка-дэдуктыўная парадыгма і валідзізацыя культурна-рэлігійнага дыскурсу

Псіхалогія рэлігіі адрозніваецца ад тэалогіі перш за ўсё метадам, спрыяльным да пацверджання нябачнага стану асобы навуковымі доказамі. Але сусвет рэлігійных дыспазіцый часта аспрэчвае як валіднасць, так і рацыяспасцігальны сэнс таго, што сцвярджаюць натуральна-навуковыя метады з колькаснымі аб'ектыўнымі вынікамі. Таму сучасная псіхалагічная карпарацыя зацікаўлена ў адэкватным пазнанні таго, чым рэальна з'яўляецца псіхічнае і сацыяльнае жыццё веруючых і няверуючых людзей, не жадаючых трапіць у палон як фанатычных летуценняў, так і «кабінетных лічбаў».

На працягу апошняга стагоддзя *біхевіяральная і кагнітыўная парадыгмы* надаюць вялікі сэнс эксперыменту з праверкай гіпотэз у духу квантыфікацыі псіхалагічных пераменных і псіхаметрычных працэдур, у тым ліку тэстаў. Між тым, псіхалогія рэлігіі больш прыхільная да лагічных і трансверсальных зрэзаў з метадамі анкетавання, інтэрв'ю, гутаркі, шкалявання, кантэнт-аналізу, а таксама некаторых спосабаў назірання. Што да «аб'ектыўнага» назірання, дык яно вельмі часта суправаджаецца пабочнымі ўплывамі. Асабліва гэта датычыцца этычна непрымальнага спосабу «схаванай камеры», або папярэджальнага знаёмства, напрыклад, з рэлігійнай сям'ёй, да пачатку запланавага запісу. Зусім іншая справа — ўключанае назіранне, крытэрыем якога з'яўляецца шчыры ўдзел самога даследчыка ў жыцці веруючых, але не заангажаванага рытуальна-дагматычнымі ўстаноўкамі той ці іншай канфесіі. У такім выпадку сам тэрмін «ўключанае назіранне» патрабуе пераасэнсавання, таму што збор дадзеных веруючым даследчыкам наўрад ці можна назваць «назіраннем», бо

атрыманыя дадзеныя будуць насіць нефармальны і непраграмны характар. Напрыклад, даследаванне Л. Фесцінгерам групы «канца свету» ў 1964 г. суправаджалася рэгістрацыяй шчырых гутарак, друкаваных матэрыялаў, глыбінных інтэрв'ю, фотаздымкаў, агульных уражанняў. Абсалютная большасць справаздач гэтага метаду насычана спалучэннем розных метадаў і методык з пераважнасцю ўключанага назірання, пры якім, як правіла, нічога істотнага не бывае ўпушчана [115, с. 608].

Псіхарэлігійнае, дакладней, тэапсіхалагічнае даследаванне можа адбывацца на аснове ўключанага назірання пры вывучэнні канкрэтнага выпадку. Такое якаснае даследаванне дае выключна важкія і цікавыя вынікі. Абаснаванае Д. Бромлі (D. Bromley, 1986), так званае «пілатажнае даследаванне» канкрэтнага выпадку называецца ім «фундаментам навуковага даследавання» ў сілу таго, што гістарычна ў аснове ўсякай навуковай плыні ляжыць глыбокае шматбаковае вывучэнне адзінай з'явы з усімі выцякаючымі з яе наступствамі [115, с. 710]. Відавочна, што тэрмін «асоба» (ад ням. *Personlichkeit* — асоба) абавязаны сваім першым псіхалагічным аналізам З. Фрэйду, усе доказы якога з'яўляліся якаснымі і ўзнікалі на падставе канкрэтных выпадкаў пры распрацоўцы толькі аднаго метаду — псіхааналізу.

Адсюль вельмі значным для псіхалогіі рэлігіі робіцца супастаўленне дзвюх канцэпцый — *артэфакта* ў «Культуральнай псіхалогіі» М. Коэла і псіхалагічная прылада («орудие») у Л. С. Выгоцкага. Менавіта ў гэтым спалучэнні і затойваецца, па М. Коэлу, «прынцып культурнага развіцця чалавека» [64, с. 288]. Згодна з інструментальным метадам Выгоцкага, рэакцыя выбару і ўсякай вышэйшай формы паводзін заключаецца ва ўсталяванні апасродкаванага шляху паміж суб'ектам і аб'ектыўнай рэальнасцю. Гэты шлях робіцца вытокам новай структуры вышэйшых псіхічных функцый, утрымліваючых у сабе стымулы абодвух узроўняў — натуральнага і культурнага. М. Коэл бачыць апасродкаванае звязно суб'ект-аб'ектных адносін не толькі ў межах перамянення выходнай рэакцыі або інструментальнай аперацыі, але ў *артэфакце* «не як сродку, але самым носьбіце культурнага пачатку (культурнай дэтэрмінацыі) вышэйшай функцыі» [64, с. 300].

У гэтай сувязі В. П. Зінчанка і М. Г. Мешчаракоў падкрэсліваюць накіраванасць «артэфактаў» М. Коўэла ў бок «надіндывідуальных адзінак дзейнасці» [88, с. 114].

Крыжовая стратэгія мяркуе дыскурс, заснаваны на абдукцыі. Ва ўмовах відавочнага здзвігу (ад лац. *abduco* – адхіленне, здзвіг) «гуманітарных навук ад пераважнага выкарыстання жывых мадэляў да ўсё большай насычанасці мадэлямі мовы» [150, с. 418] дыскурс можа ўключаць у сябе артэфакт. Яго перанос, абдукцыя на вобласць псіхалогіі рэлігіі спрыяе вылучэнню бальных кампанентаў дыскурсу як метаду рэфлексіўна-артыкуляцыйнай рэіфікацыі (ад лац. *reificatio*), г. зн. другаснай матэрыялізацыі аб'екта.

Абдукцыйнае ўзнікненне артэфакта праз яго секвенцыі да архетыпу Крыжа з паслядоўным зняццем (ад ням. *Aufhebung* — зняцце) суб'ектыўнай індукцыі дэкартавымі каардынатамі служыць рэпрэзентацыі «крыжовага сячэння» як дыскурснага метаду. Адметна, што ўсякая дыферэнцыяцыя вядзе да дэсакралізацыі, у выніку якой узнікаюць секулярныя веды, а разам з імі вольны наратар. Тут можам бачыць, якім чынам разважанне жыццёвага поспеху, пачынаючы, напрыклад, з эканамічнай дyleмы, выходзіць па-за межы той прасторы, якая адводзілася яму ў структуры артэфакта. І ад знаходжання ўнутры ідэалагічных уяўленняў наратар пераходзіць да архетыпных сфераў разважання. Пазбягаючы стэрэатыпных падзелаў, разважанні перамяшчаюцца з эканамічнай у антрапалагічную плоскасць дыскурсу. Крыжовы выхад на сістэму каардынат стымулюе бэнэдыкцыю евангельскай сутнасці ў псіхалагічныя значэнні аб'екта, пазнанне якога замаруджана паўсядзённымі ўяўленнямі. Такое ўзыходжане ўказвае на пакуль яшчэ нерэалізаваную магчымасць псіхалогіі, аб'ектам якой становіцца не абмен ведамі, але іх рэальная вытворчасць праз наратыўна-парадыгмальную мадэль дыскурсу.

Пры вырашэнні праблемы колькасных і якасных характарыстык выбаркі, крос-дыскурс (ад англ. *cross* – крыж і лац. *discurto* – блуканне) можа пазіцыянавацца ў якасці метаду даследавання, валодаючага канструктыўна-аперацыйнай валіднасцю за конт самарэалізацыі старажытнага тэксту як «археалагіі слоў і рэчаў» (М. Фуко) і аб'ектывацыі наратыву як «паточнай свядомасці» (У. Джэмс) у фармаце «культурна-

псіхалагічнай адноснасці» (Я.Л. Каламінскі). Такая адноснасць, апрача «трансдукцыі» (У.С. Біблер) можа карыстацца і аберацыяй (англ. aberrant – той хто адхіляецца ад нармальнага шляху). Зразумела, што жыццёвы этап аберацыі адпавядае як веруючым, так і атэістам. Таму псіхалогія рэлігіі, апрача палявых даследаванняў з квазіэксперыментальным планам, можа карыстацца вымярэннем асобы ў духу дыскурснай парадыгмы, практуючай прыблізна наступныя гіпатэтычныя высновы:

- калі навукова адукаваныя веруючыя і няверуючыя асобы выпрабавуюць у сваім жыцці разнастайныя рэлігійна-культавыя стымулы, дык з гэтых разнастайнасцяў яны выберуць лагічна складаныя і эстэтычна дасканалыя;

- чым больш адукаваныя даследчыя, тым яны менш заангажаваныя вонкавымі стымуламі рэлігіі, а больш часу ўдзяляюць спасціжэнню і разважанню свяшчэнных тэкстаў;

- па меры духоўнай свядомасці засваенне навуковых метадаў робіцца больш матываваным, а іх засваенне суправаджаецца ўсталяваннем дакладных спосабаў вымярэння;

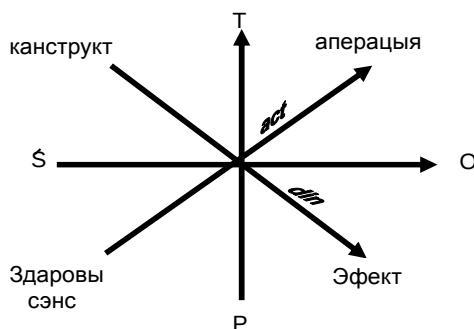
- верыфікацыя дыскурсу адбываецца на вызначанай прасторы і ў «духу часу», фальсіфікацыя ж метаду, як дэман, неадступна і паўсячасна. Па гэтай прычыне атэізм на ўсе часы, тым больш на «панавачаснасць» (*postmodernity*), застаецца парадаксальным субстратам «практыкі сябе самога» (М. Фуко).. Без тэа-атэа-псіхалагічнай практыкі самаідэнтыфікацыі гіпотэза лучнасці навукі і рэлігіі ў мэтаной жыцця застаецца малаасэнсаванай.

Годнасць гіпатэтыка-дэдуктыўнага метаду, распачатага Фамой Аквінскім, працягнутая Рэнэ Дэкартам, у тым, што навуковая дысцыпліна вызваляецца ад рознага роду непрацуючых у псіхалогіі рэлігіі паняццяў, такіх як «інстынкт», вельмі часта выкарыстаных для тлумачэння рэлігійнага генезісу (сярод іншых, З. Фрэйд, К. Маркс, Ф. Энгельс). Ад падобных біялагічных тэрмінаў псіхалогія рэлігіі мусіць адмовіцца на карысць аперацыяналізацыі паняццяў і валідзізацыі вымяральных працэдур. Адною з такіх якасна ўніфікаваных працэдур з'яўляецца дыкурс сумневу (лац. *dubito* – сумнявацца), распачаты Р. Дэкартам. Калі здаровы сэнс трывае выключна ў межах практычных і ясных паняццяў, дык

операцыянальная валіднасць дыскурсу знаходзіцца на супрацьлеглым баку свядомасці ініцыятыўнага суб'екта, не абмежаванага сацыякультурнымі нарматывамі і табу. У крэатыўнага дыкурсанта нават не ўзнікне жаданне аспрэчыць, напрыклад, такі «абсурдны», з пункту гледжання «здаравага сэнсу» наратыў, як «у прыроды нет плохой погоды» (Э. Разанаў).

Дзеля верыфікацыі рэлігійнага дыскурсу, праверкі яго аб'ектыўнасці, прымяняецца метада карэляцыі (ад лац. *correlation* — узаемасувязь) уваходных і выходных дадзеных даследавання рэлігійных дыспазіцый з патрабаваннем канструктнай, унутранай, вонкавай і операцыянальнай валіднасці. Калі вынікі даследавання падвяргаюцца карэляцыі з якім-небудзь вонкавым крытэрыем, у тым ліку статыстычным, матэматычным, тады гаворка ідзе аб эмпірычнай валіднасці. Калі даследаванне асобы выкарыстоўваецца для праверкі палажэнняў якой-небудзь тэорыі, тады высвятляецца крытэрыі канструктнай валіднасці [115, с. 870].

На схеме рысунка 1 бачныя суадносіны канструктнай, вонкавай (эфект) і операцыянальнай валіднасці са здаровым сэнсам быццёвай свядомасці. *Канструктная валіднасць* распачынаецца суб'ектам навуковых інтэрпрэтацый (S) з выдвіжэннем тэарэтычнай гіпотэзы (Т) суадносна з кропкай унутранай валіднасці Ψ на перакрываванні каардынатных аплікат ($\times$). *Вонкавая валіднасць* адносіцца таго, наколькі агульным (генералізаваным) аказаўся ўсталяваны эфект для іншых папуляцый і экалагічных кантэкстаў [115, с. 678]. *Унутраная валіднасць* — на колькі ва ўсталяваным эфекце адлюстравана праўдзівая сувязь «прычына — наступствы». Унутраная валіднасць ёсць выток рандамізацыі (ад англ. *random* — выпадковы), выпадковага адбору даследчых, эквівалентных норме дадзенага параметра. Чым меншая генералізацыя, г. зн., чым дакладней набор крытэрыяў папуляцыі, на якую распаўсюджваецца вынік даследавання, тым вышэй яго вонкавая валіднасць.



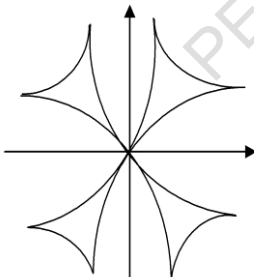
Рысунк 1. — Крос-дыскурсная схема
аперацыянальнай валіднасці.

Такім чынам, вонкавы эфект даследавання залежыць ад дынамікі перапрацоўкі навуковай інфармацыі (*din*) патэнцыялам рэальнага аб'екта даследавання (*O*). Дынаміка навуковай інфармацыі ў полі *OP* фарміруе крытэрыі рэпрэзентатыўнасці, эфектыўнай прадстаўленасці выбаркі даследчых. Звычайна выбарка падспытных падаецца ў якасці часткі таго мноства, у якім зацікаўлены даследчык. Таму галоўная *экалагічная* праблема рэпрэзентатыўнасці, або вонкавай валіднасці, у тым, на якія іншыя групы распаўсюджваецца вынік праведзенага даследавання ва ўмовах практыкі (*P*). Гэты ж вынік ва ўмовах тэорыі (*T*) актуалізуецца аперацыянальнымі нарматывамі даследавання (*act*), у тым ліку дыскурсам як інтэлектуальнай трансрэальнасцю. Пры мадэляванні дыскурсу метадам рандамізацыі даследчая выбарка састаўляецца так, што кожнай асобе падаецца роўны шанец для нарацый як інтэлектуальных паводзін. Пошук рэпрэзентатыўнай выбаркі, адлюстроўваючай характарыстыкі генеральнай сукупнасці — справа майстэрства даследчыка.

Такім чынам, сучасны метада даследавання рэлігійнай свядомасці мусіць утрымліваць разнастайныя падыходы і спосабы адлюстравання не столькі псіхічных станаў і ўласцівасцей, колькі зняцця бінарных (суб'ект-аб'ектных) адносін з прадмета даследавання і рэгулявання структуры аб'екта з яго ўстойлівымі сувязямі паміж элементамі, што забяспечвае яго феноменалагічную цэласнасць пры знешніх і ўнутраных зменах.

2.4 Герменеўтыка крыжовага пераходу

Неабходны метада, які б акрэсліў шлях да парусіі, адзначанай у фармаце псіхалогіі рэлігіі як інтэнцыяльна-асэртыўная фактура быцця. З аднаго боку, ён мусіць адпавядаць сэнсу «шляхетнасці» як духоўнай пераемнасці, з другога боку, мець кампетэнцыю сучаснай, постнекласічнай парадигмы, з трэцяга боку — быць «да болю знаёмым» псіхалагічнай агульнасцю лёсаў і выразнасцю канфігурацый (ад ням. *Gestalt* — фігура). З чацвёртага боку, метада мусіць служыць гіпатэтыка-дэдуктыўным універсам Логасу як «праўды, шляху і жыцця» [178, Ян 14, 6]. Такім значным і адначасова даступным патрабаванням адпавядае толькі Крыж, як універсальная зброя гісторыі, метафізікі і логікі быцця, і які адпаведны псіхалагічнаму спасціжэнню «шырыні і даўжыні, і глыбіні і вышыні» [178, Эф 3, 18]. Не абмяжоўваючы сябе гэтымі чатырма вымярэннямі, крыжовы канцэнтрат праз кропку перакрывавання (*applicata*) мае інструментальную здольнасць трыангулярнага пазіцыянавання (рыс. 2). У гэтым кірунку *гарызантальная злучанасць навукі і мастацтва разам з вертыкальным дачыненнем рэлігіі і права каардынуе сінтэз пятага вымярэння сусвету — Ψ-квінтэсэнцыі як прысутнасці, або пятай сутнасці (quintessentia)*. Сінтэз як «жыццё імені» (ад санск. *sin* — жыццё і ад гр. *τεσσα* — імя) уяўляе сабой творчы выток выбарнасці (ад лац. *creatio* — творчасць) сына, «маючага жыццё ў самым сабе» [178, Ян 5, 27].



Рысунак 2 — Крос-трыангулярная схема

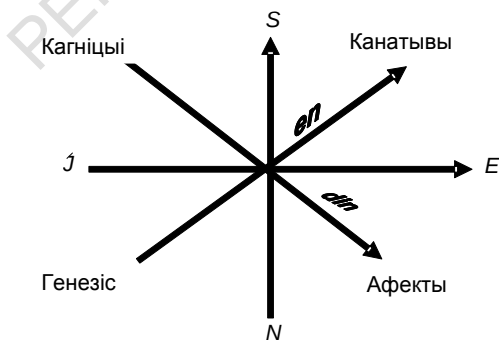
Заклік «хай свяціцца Імя Тваё» можа зыходзіць не столькі ад розуму, пачуцця, генезіса ці паводзін, колькі ад Я-квінтэсэнцыі як вытоку сыноўняга перамянення адносна гэтага Святога імені. Канцэпцыя «трансдукцыі» азначае, па У.Біблеру, перамяненне тыпу тэарэтыка ад суб'екта пазнання да асабістага разумення, пры якім суб'ект па-новаму сканцэнтраваны не толькі веды, але і пачуцці, здольнасці, учынкi адносна іншай асобы і Іншай Асобы. Ён «вобрал, втянул в себя всю культуру эпохи, превратил её из анонимной в авторскую, дал её имя» [13, с. 335].

Па сведчанню У.С. Біблера, «Образ по-новому сфокусировал и переопределил культуру и тем самым оказался на её грани, в её диалогическом сопряжении с иной культурой, в своем невозможном сопряжении с иной личностью, с иной возможностью абсолютно-личностного бытия» [13, с. 335]. У адносінах да Логаса трансдукцыя адкрывае запас маўлення чалавечымі мовамі, у адрозненне, скажам, ад мовы звышпрыроднай, анёльскай [178, 1 Кар 13, 1]. Той, хто верыць звышпрыроднай рэлігіі, імкнецца, апрача «чалавечай мовы», выкарыстоўваць і звышпрыродную. Іншымі словамі, вернік можа гіпатэтычна разважаць Логас *ad personam*, а прамאўляць, ці прарочыць — *ad rem*, што азначае афіцыйнае, напрыклад, *ad nutum sanctae sedis* (ад Святога Пасаду) абвясчэнне волі Божай. Юрыдычная дзея справядлівасці *ad rem* ў практыцы хрысціянскіх суполак і аб'яднанняў заўжды суправаджаецца тлумачэннем свяшчэнага тэксту *ad personam* і ўзнясеннем малітваў на розных мовах і рознымі эмоцыямі. У Ісламе, наадварот, нават пераклад Карана з арабскага лічыцца здрадай (*макрух*), а парушэнне забароны (*махуэр*) яго сурова караецца Шарыятам. Адзін знаёмы аўтара мусульманін нават не паглядзеў у бок прапанаванага яму расійскага перакладу Карана.

Часам падобныя тэндэнцыі адбываюцца ў сферы навукі і адукацыі. Раней адхіленне ад лініі афіцыйных праграм і стандартаў прыводзіла да афіцыйных санкцыяў. Сучасная дэмакратычная сітуацыя ў сферы адукацыі суправаджае навучальна-выхаваўчы працэс нелінейнымі інтэнцыямі *ad personam* — асабістымі выказваннямі, або наратывамі, настаўніка, які можа апасродкаваць навуковую дэдукцыю (*ad rem*) міжасабовымі педагогічнымі зносінамі з вучнямі. Адсюль, трансдукцыя ёсць той міжасабовы педагогічны метада пазнання, які падпадае евангельскаму вымярэнню чалавека: «Калі не станеце, як дзеці — не ўвойдзеце ва ўладарства Божае» [178, Мр 18, 3]. З падачы гештальтпсіхолога К. Кофкі тэрмін *тра(нс)дукцыя* шырока ўжываецца ў кагнітыўнай, педагогічнай і дзіцячай псіхалогіі і азначае разумовы пераход ад прыватнага меркавання да прыватнага, мінуючы агульнае. Толькі вось у адрозненне ад дзіцячай, культурна-псіхалагічная трансдукцыя здзяйсняе пераход ад прыватнага да прыватнага, не мінуючы агульнага зместу навукі, трактуючы яго праз культурна-псіхалагічную інтэнцыю мудрасці. У мэтах адрознення дзіцячага

спосабу мышлення ад культурна-псіхалагічнага, прапануем намінаваць першы — традукцыяй (ад лац. *traductio* — перамяшчэнне сэнсу з роду ў род); а другі — трансдукцыяй (ад лац. *transduction* — усаджваць, утыкаць). Тут відавочным робіцца культурна-псіхалагічная трансфармацыя прадмета пазнання ад яго навуковага вызначэння да якасці ўчынку.

Герменеўтыка крыжовага пераходу ад навуковай дэдукцыі да персанальнай трансдукцыі мае інтэнцыю «праткнутага сэрца». Адмысловае перамяненне і станаўленне чалавека адбываецца праз нясенне кожным «свайго крыжа» [178, Мц 16, 24], што зададзена агульнай семантычнай прычынай светаўспрымання, якая не столькі інтэлектуальна сістэматызавана, як у Дэкарта (*dubito, ergo cogito, ergo sum*), колькі генетычна скаардынавана як ягоны «крыж». Справа ў тым, што тэрмін «каардыната» азначае (з лац. *coortus*) «узнікненне, пачатак, з’яўленне». У гэтым кірунку крыжовы генезіс экзістэнцыяльнай сферы пачуццяў і патрэбаў пратыкае сваёй актуальнасцю прававую сферу канатыўнай мэтазгоднасці (рыс. 3). Такая чатырохчастковая структура падспудна змяшчае ў сабе на перакрываванні каардынат пяты элемент — квінтэсенцыю-Я, якая не зводзіцца да культуры, але філагенетычна кандэнсуецца ў ёй па ўласнаму жаданню. Квінтэсенцыю-Я можна параўнаць з «суператамам» А.Эйнштэйна, верагоднасць якога на перакрываванні функцыянальных сувязей энергіі (*en*) і дынамікі (*din*), стабілізуе (*S*)



Рысунк 3 — Ψ —квінтэсенцыя

унікальную канфігурацыю крыжа як генетычную структуру асобы, біялагічна нейратычнай (N) і сацыяльна інтра-экстравертаванай (I-E).

У крыжовым вымярэнні псіхалогія выяўляе прысутнасць асобы праз трансактуалізацыю быцця і ўнутраную духоўную арганіку нацыянальнага менталітэту як свабоднай постаці розуму. Праз Я-квінтэсэнцыю псіхалагічная культура спыняе рытуальны напеў «сэрцам адданных роднай зямлі» і выяўляе дзейнасць (*Energiageist*) няспыннага працэсу спараджэння каштоўнасці сэнсаў і годнасці значэнняў. Гледзячы ў XXI ст. як стагоддзе псіхалогіі, А. Г. Асмолаў заўважае тую псіхалагічную перспектыву «арганізацыі адукаваных нацый», у якой нельга страціць тых значных навуковых падыходаў, якія стала спараджаюць перанос ведаў на фарміраванне самасвядомасці [5].

Постхрысціянская акадэмічная рэчаіснасць у сваёй крыжовай непрытомнасці рахмана рухаецца да выхаду з метадалагічнага крызісу навукі. Крыж, ініцыятыўна адэкватны антагенезу асобы, адначасова інтэгруе філагенэз нацыі, служачай якарам быцця і свядомасці Ізраіля як усяго народа Божлага. Ж. Дэрыда, адзін з выбраных навукоўцаў, хто ініцыятыўна «пакапаўшыся» ў тэкстах Святога Пісання, а таксама ў тэкстах К. Маркса, З. Фрэйда, Р. Барта, М. Бубера, выявіў лінгвістычны элемент — *difference* («след-следа») [41, с. 102], які лібералізуе *crucifiscus* (укрываўванне) логаса ў сучаснай сацыялогіі і ўсталёўвае яго квазіадсутнасць як у контэнплятыўнай (сузіральнай) этыцы ўсходняга апафатызму («теозіс»), так і граматалагічнай эстэтыцы заходняга канструктывізму («дыкурс»).

Дыскурсная дэканструкцыя калажуе схему — Ψ (сімвал псіхалогіі) на канфігурацыю Я-квінтэсэнцыі. У выніку калажу «прыроджаная ідэя» дэкартаўскага крыжа робіцца ўніверсальным інструментам вымярэння культурна-метафізічных вытокаў асобы. Авалоданне імі немагчыма без тэалагічнай пераемнасці. З пункту гледжання нэатамізму, фізічная прэдэтэрмінацыя ласкі Божай настолькі папярэджальная чалавечай волі, што гэтая апошняя не можа сумясціць свайго бяздзеяння і бязладдзя з гэтым пабуджалым падахвочваннем славы Божай і шчасця тварэння. Іншымі словамі, мова доказу і веры атрымлівае натуральную магчымасць стаць саматоеснай. Ж. Дэрыда арыгінальна культывуе гэтую магчымасць у дэканструкцыі тэксту, надзяляючы

пісьмовасць прыярытэтам сэнсаўтварэння: «значэнне павінна пачакаць напісанне, дзеля таго каб засяліць сябе, адрозніваючы сябе ад не сябе, стаць тым, чым яно з'яўляецца — значэннем» [41, с. 150].

Не крыўдуйце, што вашыя словы
йдуць так часта каменнем на дно.
Яшчэ ў нерат напята іх зловяць
рыбары, пачакайце адно...
А тады — прыйдзе час і на слова,
што жыць будзе ў вагні і ў вадзе.
І, схіліўшы з пакораю голаў,
свет прад песняю ніцма падзе!

Н. Арсеннева

2.5 Інавацыя як псіхалагічная дэсакралізацыя

Не з'яўляецца акрыццём той факт, што для метадычнага засваення любой вузаўскай дысцыпліны спецыялісту патрабуецца не больш за сем гадоў. А далей — «паўтор маці навукі» служыць рытуальнай ініцыяцыі выкладчыка як спосаб яго псіхалагічнай самааховы з адначасовым абязлічваннем студэнта, які так хутка расчароўваецца ва ўніверсітэце, як вучань у школе. У 1994 г. выйшаў артыкул Умбэрта Эка «Інавацыя і паўтор. Паміж эстэтыкай мадэрна і постмадэрна», які ўзняў праблему этыкі «адкрытага твору», ролі чытача ў ім на ўзровень «адкрытых сусветаў» адносна яго фабульных чаканняў. Гэтыя чаканні адлюстроўваюць панавачасе, або постмадэрнізм як выпакутаваны метадалагічны пасыл навукі [119, с. 323]. Адным з крытэрыяў такога пасылу выступае, зх аднаго боку, усебаковае адзінства, або сімультаннасць (simultaneus) навуковай інтэрпрэтацыі, з другога боку, яе кан'ектурнасць, з трэцяга боку, непрыймальнасць паведамлення як як крытэрыя інфарматыўнай якасці [192]. Каб скалыхнуць адукацыйную сітуацыю, неабходны дыкурс, дастаткова кваліфікаваны такімі філосафамі постмадэрнізму, як Р. Барт, Ж. Дэлез, Ф. Гватары, Ж. Бадрыяр, Х. Гадамэр, Ю. Хабермас, Э. Левінас, М. Фуко, Ф. Джэймісон, Ж. Дэрыда, Д. Кьют і інш. Метадалагічную неадназначнасць пераносу

філасофскай рэфлексіі на псіхалагічную глебу падкрэсліваюць М. М. Бахцін, А. Г. Асмо-лаў, В. С. Біблер, М. К. Мамардашвілі, А. Н. Слаўская, Ф. В. Ва-сілюк, Т. В. Снегірова, В. И. Слабодчыкаў, С. С. Харужы, Н. Д. Паўлава, А. Ф. Кудрашоў, Е. И. Ісаеў, Г. М. Кучынскі, В. А. Янчук і інш. Складанасць гэтага пераносу звязана з дыстанцыраваннем постмадэрну ад псіхалагічнай традыцыі суб'екта, размываннем аб'ект-суб'ектнай апазіцыі, што знайшло сваё адлюстраванне ў вядомай метафары «Смерць суб'екта»(М. Фуко).

Улічваючы эвалюцыю некласічнай філасофіі, упэўнена расхістаўшай прэзумпцыю суб'екта як носбіта чыстай рацыянальнасці, інтэнцыяльная тэорыя, або тэапсіхалогія кампетэнтная, на наш погляд, утрымаць антагенез асобы наступнымі навуковымі падыходамі: інструментальны культурна-гістарычны метада з дыфлектычна пераасэнсаванай дзейнаснай тэорыяй, псіхааналіз, феноменалогія, гештальтпсіхалогія, гуманістычная псіхалогія, сацыяльна-кагнітыўная тэорыя, канцэпцыя псіхалагічнай культуры Я. Л. Каламінскага, «інтэгратыўная эклектыка» В. А. Янчука, дэканструктывісцкая філасофія Ж. Дэрыда.

Канцэнтруючы прадмет даследавання ў вызначанай сістэме, атрымліваем псіхалагічную структуру, якая сама па сабе дэпрэкуе (ад лац. *deprecatio* — заклік, адозва), уласна, моліцца да тэксту як інтэнцыянальнаму пачатку, а не прычыне. Разводзячы гэтыя два ўзроўні структуры, тэапсіхалогія здымае фундаментальную постмадэрнісцкую праграму «смерці Бога» (Ф. Ніцшэ), фіксуючую парадыгмальную ўстаноўку на адмову ад ідэі вонкавай прымусовай каўзальнасці, г. зн. лінейнага дэтэрмінізму. Відавочна, што Бог нікога ні да чаго не прымушае, але і не любіць ён не можа, вылучаючы любоў як пачатак [178, Ін 1, 1] усякага навукова кампетэнтнага тэксту.

Даследаванне дыскурсу ў сферы адукацыі ставіць сваёй задачай фіксаванне камунікатыўных адносінаў паміж тэкстам і суб'ектам тэкставай дзейнасці [87, с. 107]. Вылучаючы камунікатыўную парадыгму ў псіхалогіі мовы і псіхалінгвістыцы, дыкурс кваліфікуецца як псіхатэрапеўтычная «практыка сябе» [143]. Даследчая праграма зыходзіць звычайна ад «рыхлых» дадзеных, такіх, як адказы на пытанні інтэрв'ю, рэпертуар засвоеных слоў і

значэнняў, рашэнне проблемных сітуацый, фрагменты паводзін, палявыя нататкі, праектыўныя тэсты, успрыманне мастацтва, рэлігійна-тэалагічная медытацыя [143].

Аднак у работах пералічаных аўтараў відавочна праблема тэалагічнай кампетэнтнасці, якая ўплывае на захаванне вывераных тысячагоддзямі тэалагічных дэдукцый ад інверсіі. Улік тэавалеалагічнай катэгарызацыі ў псіхалогіі асобы [20] ў спалучэнні з інтэгратыўна-эклетычным падыходам [155] садзейнічае распрацоўцы кросдыкурснага метаду (КДМ), які быў скваліфікаваны намі напачатку як «тэапсіхалогія» [78]. У сучасных умовах даследавання інтэрпрэтацыя КДМ суправаджаецца логіка-эстэтычным афармленнем — графічным (гл. рыс. 2) і метафарычным. Такое спалучэнне змяшчаецца ў абревіатуры **ФАНТТ — фрэймінг-абдукцыя наратыўнай трыяангуляцыі тэксту**. Фрэймінг пераносіць уяўленую ўласцівасць аднаго прадмета на іншы дзякуючы значэнню, інспіраванаму словам, а таксама мноству асацыятыўных сэнсаў. Фрэймінг (ад англ. *Frame* – рама, каркас) асэнсоўваецца Д. Сноў (Snow) як альтэрнатыўны метада, інструмент вымярэння і інтэрпрэтацыі ўнікальных асаблівасцей даследчага феномена. Фрэймінг «верыфікуецца тыповымі абставінамі і каўзальнымі схемамі, абставінамі, падзеямі» [170, с. 381], а таму служыць генератыўным патэнцыялам, самім фактам свайго існавання адкрываючы ў культурным асродку цэнтр прыцягнення ведаў і пачуццяў.

Тэрмін «абдукцыя», уведзены выбітным амерыканскім філосафам і матэматыкам Чарльзам Пірсам (Pierce), які імкнуўся прымірыць навуку і рэлігію, бо толькі «ідэалізм робіць магчымым ісціну ў навуцы». Зыходзячы з прынцыпу «фаллібілізму» (лац. *fallibile* – памылка), або пагрэшнасці ўсіх ведаў, якія «заўжды плаваюць у кантынууме недаставернасці і нявызначанасці», Пірс падкрэслівае ролю *абдукцыі* як адзінага метада пашырэння эмпірычных ведаў праз высоўванне гіпотэз. Абдукцыйны наратыў можа ўзнікаць праз гульню выпадку як гарэзлівай адзнакі, або прыкметы алетарычнага (з лац. *alea, ales* – выпадак, рызыка, азарт) зместу. Як гульне слоў не магчыма надаць дэдуктыўнае разважанне, так абдукцыі ўласціва «схопліванне кода эмпірычных дадзеных пры немагчымасці іх дасканалай праверкі» [169, с. 115]. У плыні гештальтпсіхалогіі сталася відавочнай алеаторыка

ўспрыманні дзецьмі не самых колераў, але іх якасныя суадносіны адносна фігуры і фона [83, с. 320]. Сапраўды, «Калі не станеце як дзеці, дык не ўступіце ва ўладарства нябеснае» [178, Мц 18, 3]. Абдукцыя, у тэапсіхалагічным сэнсе, падаецца нам як адхіленне генетычнага матэрыялу (патрэбаў) з адной жыццёвай сферы, напрыклад, рэлігійнай, сямейнай, у іншую, духоўную, адукацыйную, асэртыўную з дапамогай слова, дыялогу, які прыводзіць да перамянення спадчынных, радавых уласцівасцей у асабістыя з захаваннем індывідуальных дыспазіцый. Ул. С. Біблер падобны пераход звязвае з цэласнай трансфармацыяй, «трансдукцыяй — перамяненнем самога Суб'екта разумення, пераходу ад розуму пазнання да розуму культуры, розуму дыялагічнаму, розуму пачатка логік (...логік)» [13, с. 150].

Паводле вызначаных этымонаў і інтэрпрэтацый кваліфікуем фрэймінг-абдукцыю як пераход дыскурснага вытоку ад істаўратара да рэцыпіента з дапамогай парадыгмальнага аналага, знака, сімвала, жыццёвага прыкладу, які, падобна «вірусу», прыводзіць да перамянення індывідуальных станаў і ўласцівасцей.

Дыкурсныя характарыстыкі фрэймінг-абдукцыі здабываюцца пры дапамозе:

- наратываў з выяўленнем іх этымалагічнага зместу і феноменальнай падзеі;
- агульнай для ідыяграфіі і вербальных паводзінаў «формулы», адлюстроўваючай дамінуючы бок жыццёвага вопыту і адносін да падзей;
- імавернай мадэлі ідыясінкразійных станаў і якасцей, характэрных для адпаведнай асобы або сацыяльнай групы (сям'і).

На вызначаным этапе даследавання абдукцыя можа папярэджвацца трансдукцыяй (*transductio*), у фармальнай логіцы і дзіцячай псіхалогіі, высновай, пры якой пасылкі і заключэнні з'яўляюцца меркаваннямі аднаго абагульнення. У тэапсіхалогіі абдукцыя — гэта пераход, адхіленне дыскурснага вытоку ад істаўратара да рэцыпіента з дапамогай парадыгмальнага аналага, знака, сімвала, слова, якое, як евангельскае «зерне гарчычнае» [178, Мр 4, 31], або ў сучасных нанатэхналогіях «нана» (ад гр. *nanos* — карлік) прыводзіць да пашырэння, перамянення і перайменавання асабістых станаў і ўласцівасцей рэцыпіента.

У адзначаным кантэксце відавочным ядром вырашэння задач даследавання з'яўляецца распрацаваны намі крыжова-дыскурсны метада фрэймінга-абдукцыі наратыўнай трыангуляцыі тэксту (ФАНТТ), ва ўмовах якога, апрача грамадска-адукацыйнай дэтэрмінацыі, асабе надаецца індывідуальная форма, генетычная перадумова і асэртывная мэта жыцця з адкрыццём сінгулярнага вытоку *self*.

Тэрмін трыангуляцыя (ад лац. *triangulum* – трохкутнік – падзел паверхні на крывалінейныя трохкутнікі), вызначаецца У.А. Янчуком як узгадненне дадзеных, атрыманых рознымі варыяцыямі квантытатыўных (колькасных) і квалітатыўных (якасных) метадык з выкарыстаннем дадзеных з разнастайных вытокаў. Дыскурсныя параметры колькаснага і якаснага падыходаў у крыжова-дыскурснай стратэгіі могуць суправаджацца трыангуляцыйнай аперацыяналізацыяй паняццяў: дэдукцыя — індукцыя; трансдукцыя — абдукцыя; феномен — халон; пазітывізм — канструктывізм; кантроль — гнуткасць; лічбы — значэнні (*sensemaking*); лабараторыя — натуральнасць, паўтор — інавацыі, вызначэнне — «дэканструкцыя» (Ж. Дэрыда), уяўленне — наратыў.

Сегрэгацыя «ўяўленне — наратыў» патрабуе да сябе больш уважлівага дачынення ў межах даследавання. З боку этымалогіі ўяўленне (у перакл. на рус. — представление) звязана, на наш погляд, з лацінскім *praedico* — наперад, перадусім сказанае, прадпісанае. Калі параўнаем лацінскі этымон з рускім «пред», або «предок», то ўбачым, што «пред/ставление», уяўленне гаворакага цесна звязана з ужо існуючым да яго меркавання прадпісаным прадметам, або «пред-метом». Побач з гэтым, словы «ў/яўны», «у/яўлены» аўтахтонныя этымону «ява». Беларуская секвенцыя тым больш цікавая для псіхалінгвістыкі, што ў ёй назіраецца семантычная дыхатамія: уяўленне як *praedico*, або прэдыкат, «представление» і ўяўленне як уяўнасць, летуценнасць, *fantasy*, воображение. Гэтая дыхатамія сама па сабе падлягае дыскурсу, для якога не існуе прадказаных, або прадпісаных аўтарытэтаў. Тым больш, што *narrare*, *narratus* ёсць такое «выказванне», якое ўказвае на асабісты першавыток прадмета, які, у сваю чаргу, не столькі вывучаецца, колькі пазнаецца. Гэты беларускі этымон таксама асаблівы дыхатаміяй сэнсаў. Пазнаць — азначае сінкрэтыку тых сэнсаў, што, напрыклад, у рускай мове

суправаджаюць словы «познаць» і «узнаць». Сінгулярнасць беларускіх тэрмінаў выяўляе рэальнасць, якая інавацыйна не ўніфікаваная і не падкантраляваная бія-сацыяльным дэтэрмінантам. Таму пераход ад номатэтычнай культуралогіі да постнекласічнай суправаджаецца зменай парадыгм.

Адзначаныя параметры становяцца дзейснымі пры дапамозе крыжова-дыскурснага метаду ФАНТТ як спосабу якаснага збору інфармацыі аб рэцыпіенце і структурнага выкладу дадзеных. Рысы крыжа, як сакральныя пралегомены (προλεγόμενα) быцця і свядомасці, структуруюць інтэнцыяльную, або рэлігійную рэдукцыю, мастацкі эйдэтызм, асэртыўны канатыў. Апошнія паняцце таксама з'яўляецца этымалагічна адметным у параўнанні лацінскага і беларускага этымонаў: *conatum* — імкненне, на-канаванне. Адсюль «с/канн/аць» як спыніць памкненне.

Памкненне ж заўжды здзяйсняецца на ўзроўні традукцыі, або аналогіі. Менавіта на выснове традуктыўнага меркавання крыжа Р. Дэкарт выводзіць сваю сістэму каардынат. Яго арыгінальная дэдукцыя *dubito ergo cogito, cogito ergo sum* складае канцэптуальную нарацыю, уласную сістэму кардынат як «уроджаную ідэю крыжа», або, паводле К. Юнга, крыжовы архетып жыцця і смерці. Менавіта крыжовая сістэма дапамагае дыскурсу (*discursus* — блуканне) знайсці вербальна-артыкуляцыйную форму аб'ектыўнай свядомасці, стаць пазітыўным рэгулятарам псіхалагічнай культуры.

Дыкурс як моўна-рэфлексіўная камунікацыя мяркуецца ў самакаштоўнай працэсуальнасці маўлення аспектаў, «прыўлашчаных гаворачым» (Э. Бэнвііст). Насамрэч, той жа Дэкарт некалі «лёгкім уздымам рукі» прыўласціў, персаніфікаваў, і, на апошнім этапе, дэсакралізаваў крыж пасрэднасцю каардынатных стрэлак, якія, у сваю чаргу, накіравалі сусветнае блуканне (пар. *discere*) на шлях аб'ектывацыі ведаў. Сам тэрмін «каардынаты» (*co(n) — cordinatos* — уладкаваны) — можна інтэрпрэтаваць у выглядзе канвенцыяльнай колькасці, вызначаючай уладкаванае палажэнне пункту (пар. з рус. точ-ки) перакрывавання як якаснага вытоку (рус. — ис-точ-ник) наратыву: *cogito ergo sum*. Так, на кропцы «авідзья», якая ўяўляе сабой *res nullius* — нікому непатрэбную, нікому не прыналежную рэч, узнікае спачатку «0 функцыя» як такі пункт абсягу

вызначэння, у якім функцыя аналітычная прымае нулявое значэнне. Сэнс гэтага прыняцця ў тым, што «нулі аналітычнай функцыі маюць уласцівасць ізаляванасці...» з патэнцыялам «матрыцы, кожны элемент якой нулявы.., а вектар, у якога супадаюць пачатак і канец, мае нулявую даўжыню»[162, с. 251—252]. Менавіта «0» набліжае псіхалогію да аўтэнтычных ведаў душы праз тэорыю імавернасці, згодна з якой, па закону Э. Барэля (1908) і А. Калмагорова (1828), «адвольная падзея, ажыццяўленне якой вызначаецца толькі адвольна аддаленымі элементамі паслядоўнасці незалежных выпадковых падзей ці выпадковых велічыняў, мае імавернасць 0 ці 1» [162, с. 252].

Асноўная мэта кросдыскурснага метаду з методыкай ФАНТТ, з аднаго боку, — пабудова імавернай мадэлі асобы з магчымасцю пераходу інварыянтных структурных кампанентаў (колькасны *modus*) да меры псіхалагічных рысаў (якасны *crasis*), дасягнення новых сацыяльных дэтэрмінант і засваення захаваных біялагічных перадумоваў. З другога боку, па меры дасягнення генералізуючай мэты структуравання, мадэль ФАНТТ дае магчымасць зафіксаваць ідыяграфічныя ўмовы *0-дэканструкцыі* асобы як магчымасці яе сінгулярызацыі ў мэтах эксплікацыі нарматыўнага, навукова абагульненага зместу быцця.

Выходная перадумова КДМ — у сэгрэгацыі наратыўнага і ўяўленага зместу моўных фрагментаў. Першы фрагмент звязаны з паведамленнем і крэацыяй, другі — з рэпрадукцыяй, аргументацыяй, катэгарызацыяй, класіфікацыяй, апісаннем, ацэнкай. Прычым апошні сэгрэгацыйны момант дыскурсу ўлічвае толькі пазітыўнае ацэньванне і забараняе крытыку. Асэртыўна-інтэнцыяльная стратэгія ФАНТТ вызначае прадмет даследавання такога поля дыскурсу, якое ўзарана наратыўнымі і паняццёвымі канструкцыямі, як малітвамі і культыватарамі. Тут трэба патлумачыць, што першапачатковая ў свеце іўдзейская малітва была менавіта наратывам, бо выходзіла ад сэрца, а не ад малітваслова.

Таму чыста наратыўная структура дыскурсу гіпатэтычная, незалежная ад сусвету і дэканструктыўная для скрушлівай ідэнтычнасці наратара, які не ведае дакладна, як яго слова адгукнецца на нябёсах. «Зашмат свабоды» — вось неспадзяваная ацэнка метаду ФАНТТ студэнткай-завочніцай Вольгай Х., якая

добра ведае метадычную сітуацыю даследавання, бо ўжо 20 год працуе практычным псіхолагам.

Такая метафарычная адзнака метаду дае падставы для яго аднясення да намінацыі «квазіэксперыменту» (quasi, мнімы), пры якім даследаванне накіравана на ўсталяванне прычынна-выніковай залежнасці пераменных ва ўмовах зніжэння ўзроўню патрабаванняў да працэдуры адбору рэспандэнтаў, або лабяльнасць кантролю незалежнай пераменнай і дадатковых фактараў. Пры адпаведнай валіднасці метада адлюстроўвае наратыў ва ўмовах загадзя не спланаванага, спонтаннага дыялогу. Згодна з Евангельскай прапазіцыяй «Калі не станеце як дзеці, не ўвойдзеце ва ўладарства нябеснае» [178, Мц 18, 3], псіхалагічнай умовай наратыўнай свабоды з'яўляецца прынцыповая адкрытасць тэксту. Толькі калі «несказанае сумяшчаецца са сказаным, — паводле Х. Гадамера, — усё выказанае становіцца зразумелым».

2.6 Сакральная фантастыка тэалогіі крыжа

Тэалогія крыжа зыходзіць ад Евангелля ўваскрэсення Хрыстова, які быў аддадзены смерці за нашыя грахі, па Пісанню [178, 1 Кор 15, 3]. Гэты пасыл служыць адпраўным пунктам мудрага прызнання крыжа як зброі «ведання Хрыста Укрыжаванага» [178, 1 Кар 2, 2]. Так, абвешчаная ў Старым Запавеце, немач чалавека пераўтварылася ў сілу Божую [178, 1 Кор 1, 25]. Ісус быў «павешаны на дрэве», як пракляты, дзеля таго каб выкупіць нас ад клятвы Закона, які ніхто, апроча Яго, не змог выканаць [178, Гал 3, 13]. Яго труп, што вісеў на крыжы «на падабенства плоці грахоўнай», быў неабходным для «асуджэння граху ў цэле» [178, Рым 8, 3]. Так, прыговор закона быў выкананы, але ў той жа час Яхве «знішчыў яго, прыбіўшы да крыжа, адняўшы сілу ў начальства» [178, Кол 2, 14]. Такім чынам, «Кроўю крыжа» Бог прымірыў з сабой усіх, усталяваўшы мір, супакой і еднасць паміж іўдзеямі і паганамі, якія складаюць зараз адно цела [178, Еф 2, 14—18].

Крыж узвышаецца на мяжы Старога і Новага Запаветаў. Крыжовае жыццё іўдзея-хрысціяніна, згодна з апосталам Паўлам, аддзяляе законную іканомію ад іканоміі веры ў Хрыста Укрыжаванага [178, Гал 3, 1]. Перамяніўшы свой светапогляд

крыжовай мудрасцю, хрысціянін мае адвагу ўсклікаць разам з апосталам: «Я не жадаю хваліцца, хіба што толькі крыжам Госпада нашага ісуса Хрыста, якім для мяне свет укрыжаваны, а я для свету» [178, Гал 6, 14]. Такім чынам, дрэва Крыжа робіць салодкім горкую ваду «рукапісання, якое было супраць нас» [178, Кал 2, 14], адкрываючы шлях да райскага Дрэва Жыцця [178, Откр 2, 7; 22, 14]. Старажытны знак пракляцця стаўся высакароднейшым з усіх знакаў Дрэвам жыцця: *Cruх fideles*, верны Крыж [155, с. 503].

Метад, пазбаўлены харызматычнай знакавасці, па вызначэнні А. Камю, «дробязны, памылковы і служыць больш самакапанню, чым самасцвярджэнню» [50, с. 213]. Таму інтраспекцыя як спосаб саманазірання адмыслова надзялялася элементамі новага пазнання «сябе самога», сутнасцю жыцця «ў іншым». Гэты «іншы» і «Іншы» вызначаюць дыялог, мэтазгоднасць якога забяспечваецца «трэцім», «сярэдзінным» [178, Мф 18, 20], знакавым. Ісус, як увасобленае Слова, ёсць надзвычайны Айцоўскі знак, народжаны ад Дзевы дзеля нашай сыноўняй знакавасці: «І вось вам знак: вы знойдзеце Немаўлятку ў пялюшках ляжачага ў яслях» [178, Лк 2, 15]. «Немаў-ля» — з'яўляецца, апрача адзнакі Славы нябеснай, яшчэ і феноменалогіяй асобы, якая мусіць пераадолець сваю моналінгвістычную невымоўнасць дасягненнем здольнасці прамаўляць гэтую славу іншымі мовамі і перш за ўсё мовай зямлі, на якой жывеш.

Спалучэннем моўнага высакародства і знакавасці станы зносін і паводзін выводзяцца ў ранг метадалагічных катэгорый гуманітарнай навукі, маючай у сваёй рэальнасці рызому Логаса ўкрыжаванага. Наматэтычная псіхалогія кастрыравала логас да ўзроўню бяскрыўднага вучэння, што не перашкаджае ёй дасягаць пазітыўна прывабных формаў атэістычнай свядомасці. Такая псіхалогія застаецца карыснай, як «мёртвая вада» для душы, загойваючая яе раны, але бяссільная яе ажывіць. Толькі пры этымалагічных перадумовах псіхалогіі як *psuche* і *logos* яна можа мець кумулятыўныя і аператыўныя характарыстыкі, падобна натуральным навукам.

Такім чынам, персаніфікацыя ўключае, па вызначэнні О. Разеншток-Х'юсі, схему словатворчасці «Тварэнне — твар — Творца як разнавіднасць першага склону Логаса» [115, с. 85]. Толькі логас аказвае на таго, хто гаворыць, абавязковае ўздзеянне,

нягледзячы на тое, што Сам застаецца непачутым. Гэту тэндэнцыю аўтар ілюструе, спасылаючыся на Евангелле: «Самі апосталы чулі многія словы свайго Настаўніка, але спярша лічылі іх ні да чаго не абавязанымі. Наадварот, кожнае слова, вымаўленае Ісусам у пустыні, у адказ на прапановы Спакусіцеля, не дасягнуўшае вушэй ніводнага слухача, абавязвала Самога Ісуса. І таму адказы на тры спакушаючых пытаннях былі не прапановамі з падручніка, але экзістэнцыяльнымі адказамі» [115, с. 80].

На гэтай выснове структурнае даследаванне мовы валідна такой псіхалагічнай рэфлексіі, пры якой «граматыка цела, граматыка будучага не можа чэрпаць свой змест з літаратуры, банальных фраз, сказаў падручніка, дзіцячай балбатні і плётак. Яна мусіць будавацца на аснове такой мовы, якую чалавек адносіць да самога сябе, і з яе дапамогай кліча самога сябе». Адгэтуль вынікае, што зразумець сябе самога, рэфлексаваць, любіць сябе самога магчыма толькі на выснове нерытарычнай, дзейснай мовы Святога Пісання. «Мова навукоўцаў і дзяцей — гэта разнастайнаць палавінчатай, другаснай мовы, якая застаецца адкрытай для наступных гіпотэз» [115, с. 81]. «Мы мусім пераймаць правілы граматыкі з еднасці Логаса, патока мовы ад Адама да Страшнага суда. Бо супадзенне, да якога імкнецца кожнае паўнавартаснае выказванне, адносіцца да сукупнасці Логаса ўсіх часоў і прастораў» [115, с. 88].

У кірунку тэапсіхалагічнай інтэрпрэтацыі і высновы даследаванне аказвае жыццёвае ўздзеянне там і ў той момант, дзе і кім яно праводзіцца, а не пасля ці замест яго, як гэта часта выпадае ў псіхалагічнай практыцы. Дыскурсны кантэкст вызначае ўмовы, па якіх удзельнік апытвання або эксперыменту атрымлівае вынікі ў момант яго правядзення, а выкарыстанне ў яго межах тэапсіхалагічнага крытэрыя дазваляе асабе павысіць выказванне да ўзроўню ўчынка. Прычым неадцягнення, відавочныя высновы натуральнага даследавання выносяць сітуацыю даверу пацыента псіхолагу з атрыманнем тэрапеўтычнага эфекту пад назвай «кангруэнтнасці» (К. Роджэрс) як «перажывання адэкватнасці ўласнага вопыту яго праўдзіваму зместу, які дасягаецца пераадоленнем ахоўных механізмаў» [178, с. 188].

У дадзенай сувязі стратэгія фенаменалагічнай аперцэптыўна-наратыўнай тэста-тэкста-трансдукцыі праз структуру інтэнцыяльнай культуры асобы — абр. ФАНТТ — садзейнічае

вырашэнню задач па ўсталяванні парытэтных адносін паміж навукавай мовай і прававымі паводзінамі ў сінтэзе асобы, рэалізуючай свой маральна-культурны патэнцыял. Не трэба выдвiгаць гіпотэзы, каб прадэтэрмінанта заключыць, што сапраўдная адкрытасць псіхалагічнаму вопыту ляжыць праз Біблію, якая дадзена чалавеку не столькі для культывацыі веры, бо гэта прэрагатыва рэлігіі, столькі для здзяйснення свяшчэннага тэксту ва ўласнай асобе.

Па меркаваннях Ф. Аквінскага, Святое Пісанне «карыстаецца чалавечым розумам не для таго, каб даказаць веру, а для таго, каб зрабіць відавочным (*manifestare*) усё, што змешчана ў гэтым вучэнні [42, с. 63]. Калі *modus operandi*, спосаб дзеяў, накіраваны на тлумачэнне *lex credendis*, закона веры, тады суадносіны духа і цела, універсальнасці і партыкулярнасці папярэджваюць навуковы менталітэт, або псіхалагічную культуру. Аднаўленне такога спосабу ў гуманітарнай навуцы праз разгляд духоўнага розуманастрою, як дэдуктыўнай прычыны псіхалагічнага стану, можа адпавядаць ідэі Б. Спінозы *amor intellectualis dei* — «Боскага інтэлекту любові».

Інтэлектуальная прычына любові задае лінгвістычную інварыянтнасць гуманітарнай навукі, змяшчаюшчай момант мэтавай аб'ектывацыі. Прэдыкатызм такой інварыянтнасці прыводзіць незалежнага суіскальніка да разумення метафізікі слова, якую можна параўнаць у вызначаным сэнсе з «навуковым атэізмам», які для многіх савецкіх дысідэнтаў стаўся спосабам безумоўных і даставярных ведаў асобы Бога. Дэканструктывізм, як самая радыкальная ў гэтым кірунку інтэлектуальная плынь, прынцыпова рэвізуе слова ў якасці крытычнага аб'екту ідэнтыфікацыі мовы і рэальнасці. Тэрмін дэканструкцыя, як лацінскі пераклад грэчаскага слова «аналіз», мае за мэту не праясненне фундаментальнага досведу, але ўсеагульную негацыю паняцця як канструкта ў заходнееўрапейскім мастацтве, набліжанага з практыкай індустрыяльнага быцця, функцыянальна і стылістычна апраўданага. У гэтай сувязі *a-thei-sm*, як практыка штучнага, канструктыўнага адмаўлення Бога, функцыянальна паразітуе на этымоне *theos* у сваёй немагчымасці змястоўнай эксплікацыі быцця. Ставячы задачу паказаць перадумову быцця як самога па сабе, дэканструктывізм перагледжвае схему

метафізичнага мыслення ў замене бінарнай апазыцыі (тэрмінаў, паняццяў) парадаксальнай структурай сціраючага сябе знака: «следа следа». У гэтую гульню прысутнасці — адсутнасці ўпісаны сам суб'ект пазнання, для якога валоданне метафарай састаўляе гарызонт гуманітарнага пазнання ў еднасці суб'екта — аб'екта. За гэтым гарызонтам некантралюемая свядомасць «*рассейвання*» сэнсу, запазамежная энергія *differance* распыляе жаданні «новага пачатку», вяртаючыся да яе вытокаў непазбежнымі эфектамі гульні ў азначэнняў [41, с. 108].

Цвярозы дэканструктыўзм Дэрыда мае для інтэнцыяльнай псіхалогіі выключнае значэнне сілкуючага пласту «мёртвай вады», без якога дасягненне інтэлектуальнай мэтазгоднасці надзвычайна замаруджваецца. Мяркуем, што канцэпт «анта — тэа — телеа — фала — фона — логацэнтрызму» інтэлектуальна карысны для касавання прасторава-часовага дэтэрмінізму як вонкавай «квазіпрычыны» [108, с. 714]. Але, адвяргаючы «мёртвую ваду» квазіпрычыны, ён стварае эксклюзіўныя ўмовы «жывой вады» [178, Ян 4, 14], пры якім «часу ўжо не будзе» [178, Адкр 10, 6]. У дадзеным выпадку пачатак службы «*спрэчнай тэрыторыі*» (Дэрыда), бясспрэчнай толькі ў эксцэленцыі (ад лац. *excellentio* — высокаць, перавага). Але сваёй значнасці эксцэленцыя дасягае толькі праз «духоўную ўбогасць» [178, Мц 5].

Дэканструкцыя як метаад псіхалогіі выходзіць з той высновы, што рацыянальны канструкт, як у мастацтве, так і ў рэлігіі, не самацёсны, але падтрымліваецца сталымі элементамі «не-мысля» [108, с. 187]. Такая непадкупнасць наратыўнай метадалогіі пакідае за сабой адзіны спосаб інтэнцыяльнасці, якая можа вызначацца як рыторыка (ад лац. *rite* — па абрадзе), кадзіруючая важныя каштоўнасці свету. Уваход у сутнасць даследуемых праблем на выснове дэканструктыўнай рыторыкі, безумоўна, не вырашае, па рэмарках У. А. Янчука, іх нявызначанасці і невырашальнасці: «да навуковага пазнання наогул немагчыма прымяненне катэгорыі абсалютнай праўды» [164]. Але, калі гэтае пазнанне датычыцца душы, навуковая рыторыка мусіць уключаць розныя падыходы, у тым ліку, да абсалютнай праўды Яхве, якую яшчэ ніхто не змог адмяніць: *omne verum omni vero consonat*, усе *рассеяныя* праўды пагаджаюцца ў адной. Знакаваць *absolutio* аб'ектывавана значэннем вызвалення для нейкай «унесенай ветрам» чароўнай

душы, «Schöne Seele» (Ф. Шылер), гаротна рассянай палкасцямі геданістычных дыспазіцый. Такім чынам, рытарычная дыферэнцыяцыя індывідуальнасці як *individu-al*-насці інтэнцыяльна генетычнай дэпрэкацыі (ад лац. *deprecation* — мальба), смяротнай мальбе (*ora mortem*) недзялімай, нераспыленай рызома, шчыра беззаганнай *al, el*, вытворчай у *heil, heilig* (святы), *hell* (светлы), *Helf* (дапамога), *selbst, self, bel* (прекрасный), *bil, Bild, Bildung* (вобраз). Магчыма, постмадэрнісцкі *elf* (боства) служыць развалу, раскіду дысцыплінарнай парадыгмы дзеля інтэнцыяльнай рыторыкі праз геданістычны калаж, этычную іронію, генетычную алеаторыку (ад лац. *alea* — выпадковасць, рызыка). Нараджэнне ад выпадку ёсць рызыка, калі параўнаем з рускай секвенцыяй «случка—случайность». Але хто можа пахваліцца невыпадковасцю свайго нараджэння? Толькі той, хто нарадзіўся *excellentio*, з вышыняў: «Належыць вам нарадзіцца з вышыняў» [178, Ян 3, 4]. Гэта дасягальна толькі таму, хто мае псіхалагічную гатоўнасць *in dubiam imperi servitiique aleam ire*, рызыкаваць, каб не трапіць у палон. У вызначаным сэнсе рызыка ёсць заўжды гульня, як і працэс зачачыя ёсць таксама гульня. Так і рыторыка навукі алеатарычна (*aleatorius*), падобна да гульні, у тым ліку гульні жыцця са смерцю. Таму зменлівасць масак смерці, зацыкленасць якіх на нейкім адным рытуале, накіраваная «дзеяснага», патрабуе ад псіхалогіі зменлівасці рыторыкі і прыводзіць да бессвядомай гульні ў мёртвыя сэнсы. Вядома, што гульня заўжды на 50% бессвядомая, але алеатар (*aleator*), прынамсі, мусіць ведаць, што ён іграе і як, «па нотах» або «на слых». У алеатарычнай рыторыцы рызома *differ* «рассейванне», суадносна з архетыпам «мёртвай вады» (К. Юнг), адцягвае да канца маніфестацыю «стараго як добра спаленага новага» (С. Л. Езерскі).

Падключэнне рытарычных дыспазіцый сэнсаўтварэння да евангельскага кантэксту «жывой вады» ўносіць змены ў іерагліфічную прычыннасць навукі крыжа як пачатку «горада». У адрозненне ад вёскі, трываючай на плётцы ў межах плятня і плёткі (бізуна), горад, як сяленне, пачынаецца з інтэксацыі (ад лац. *intexo* — спляценне), дыкурснага спляцення з мёртвых частак, загойваючых цела, наратыву «жывой вады», містычнага цела — *verum corpus*. Корпус пелянання алеатарычных сэнсаў элітарных спектрам іроніі інтэксуецца (*intexo*) паўплятаннем крыжовага дрэва, тэкстуючага

(*textum*) «горкую ваду» пазнання ў «салодкую ваду жыцця» [118, Сір 38, 5], «фізічны хлеб» у «духоўнае цела», «церпкае віно» ў «праўдзівую кроў». Этымалагічнае паняцце тэксту ўключае ў сябе рызому ўпляцення (*textum*), тканіны, падобна ўпляценню Логаса ў адчувальную тканіну зносін: «Дзе ўдваіх ці ўтраіх збяруцца ў імя Маё, і Я сярод іх» [178, Мц 18, 20]. Чын лацінскай месы змяшчае кульмінацыйны момант прэфацыі (*prefatio*), ўпляцення, здзяйснення асвечаных дароў у еўхарыстычную рэфлексію: *per ipsum et cum ipso, et in ipse*, літаральна «праз сябе з сабой і ў сабе», па сваёй уласнай волі, выключаючы ўдзел іншых. *Ipse* азначае гаспадара, настаўніка (пар. панскае «сам прыехаў»). Тут самасць, субстанцыянальнасць асобы Сына з'яўляецца адначасова самасцю чалавека, які пазнае самога сябе: *nosce te ipsum*. У тэкстуальнае рашэнне «прычасце — эўхарыстыя» ўплецена таямніца «хітона» [178, Ін 18, 23], сатканага з адзінай ніткі. Яго «монатэкстуальная» каштоўнасць вымусіла ігракоў ад канфесіяльнага падзелу «на чатыры часткі» — іўдаізм, каталіцтва, праваслаўе, пратэстантызм, — перайсці да алеаторыкі «жэрабя» [178, Ян 18, 24]. Так, што кожны з ваярскіх прэтэндэнтаў на рытарычны поспех у соцыуме, мае аднолькавы шанец, залежны, відавочна, ад шчырасці выпадкова павешанага побач лотара, спантанная бэнедыкцыя якога сталася рытуалам годнасці: «ўспомні мяне, Госпадзе, калі прыйдзеш у Царстве Тваім» [178, Лк 23, 42]. Й. Ратцынгер кансалідуе эклесіялагічны арсенал асобы паняццем «прычасце—зносіны», дзе еўхарыстыя заўжды мае падвойнае ўпляценне зносін з Богам і чалавекамі. «Аб тым, што мы бачылі і чулі, абвяшчаем вам, каб і вы мелі зносіны з намі, а нашыя зносіны — з Айцом і Сынам Яго Ісусам Хрыстом» [178, I Ян 1, 3]. Такое вымярэнне мае знакавую эксплікацыю—імплікацыю ў выглядзе Крыжа як спосабу апрабавання ласкі Божай. «Вертыкальнае прычасце Духа — гэта подзвіг, годныя паводзіны асобы. «Гарызантальнае» прычасце «душаў» — міжасабовыя зносіны і каштоўнасна-прафесійная дзейнасць на карысць Уладарства Нябеснага. Прычасце Духа і прычасце «душ» адукуюць разам містычнае цела Ісуса ў лагічнай індэтэрмінацыі FIAT: «Хай будзе ўсё адзіна, як Ты, Ойча, у ва Мне, а Я ў Табе, так і яны хай будуць у нас адзіна» [178, Ян 17, 21]. Трэба дадаць, што ласка Божая індэтэрмінантная перш за ўсё напачатку, у Логасе, які перадае законную дэтэрмінацыю ў сваім

судзе. Ад гэтага ўсякая дэтэрмінацыя выключана з першапачатковага кантэксту жыцця ў сабе самым, *in ipse*. Таму навуковая псіхалагічная гіпотэза, прэтэндуючая на зносіны з *self* не абумоўлівае час і прастору: «калі..., то...», але зыходзіць з іх пазітыўнай рэпарацыі (ад лац. *reparatum* — аднаўленне).

Постмадэрнісцкая *алеаторыка* без асабістай рэпарацыі няўхільна вядзе да непаразуменняў. Як, напрыклад, сумясціць рэлігійную этыку і іронію? Падаецца, што немагчымае на прававым узроўні, робіцца магчымым у рыторыцы нябёсаў, вышыня, *excellentio* якіх дазваляе Жывучаму на іх «пасмяцца з нябёсаў» [178, Пс 2, 4] з тых, што «замысляюць пустое супраць Яхве і памазаніка яго» [178, Пс 2, 2].

Дыскурсны асяродак заўжды адлюстроўвае ўзровень рытарычнай адэкватнасці выкладчыка ў сферы навукі, мастацтва, рэлігіі, права. Так, месца ўніверсітэта каля мясакамбіната падвержана непрыемнаму водару. З гэтай прычыны студэнты падчас лекцыі вымушаны заціскаць сабе насы, што суправаджаецца маёй заўвагай: «Хрыстос нараджаецца ў стаёнках». Атмасфера іроніі не перашкаджае пры гэтым рэлігійным пачуццям, але ўздымае іх насустрач мастацкай і навуковай рыторыцы ў межах правагаласнасці. Так іронія можа паслужыць мерай рэфлексіўнага ўраўнаважання духоўнай накіраванасці і прыроднай выпадковасці.

Рыторыка як постмадэрнісцкі ракурс псіхалагічнага праектавання мае дыялектычныя карані ў гегелеўскім прынцыпе тоеснасці прадмета і метаду. Абапіраючыся на дэдуктыўную еднасць агульнага і асабістага, самасвядомасць асобы не проста праектуе прадмет, але этапіруе, канстатуе, фармулюе яго: Я = Я, Я = даследавацель, Я = іншы, Я = асоба, Я = логас, Я = тэкст, Тэкст = тэкст. У гэтай сяміступеневай сэквенцыі істаўратар можа скарэктаваць адхіленне прэдыкатаў на шляху аб'ектывацыі тэксту: S = O.

2.7 Постмадэрнісцкі прадэтэрмінізм дыскурсу

Дыскурс узнікае на тым жа прадэтэрміністычным прынцыпе, што і логас. «Хай будзе», FIAT заўжды пазіцыянуе і пазітывуе суб'ект дыскурсу ў кірунку любові да апанента: «Пры гэтым ведаем, што пакліканым па Яго волі ўсё спрыяе да добра. Бо каго Ён прадвызнаў, тым і прадвызначыў быць падобным да вобраза

Сына Свайго, каб Ён быў першародным паміж шматлікімі братамі. А каго Ён прадвызначыў, тых і паклікаў, а каго паклікаў, тых і апраўдаў, а каго апраўдаў, тых і праславіў» [178, Рым 3, 28—30]. Спачатку прадвызначэнне, а ўжо потым вызначэнне прасочвае ўласнае падабенства ў боскім вобразе на падставе асабістага выбару.

Навуковае прасочванне як адследжванне падабенства асобы ў вобразе чалавека магчыма на кібернетычнай аснове, прымяненне якой абгрунтавана ўмовамі немагчымасці непасрэднага бачання аб'екта — псіхікі і асобы. Прынцып мадэлявання, сутнасць якога заключаецца ў «выпроставанні» рэальнай рэчаіснасці шляхам вычленення з натуральна-духоўнай сукупнасці ўзаемазвязаных з'яў, станаў і сістэм толькі тых элементаў, якія падлягаюць выяўленню пры даследаванні ў выглядзе аналогій і ізаморфных рашэнняў: схем, картаў, графікаў, дыяграм і формул, што ўяўляюць сабой сабой тэхналагічныя мадэлі псіхічнай рэальнасці.

Інтэрпрэтацыя кібернетычных праектаў адбываецца ў сувязі з герменеўтыкай у перманентным працэсе тлумачэння тэкстаў Святога Пісання, патрабуючага інтэрпрэтацыйнага пераносу суб'екттыўнага сэнсу ў сферу дыялагічных зносін. Фенаменальна супадаючы, по Х. Г. Гадамеру, з універсальнай гісторыяй «нямых забыткаў мінулага» [108, с. 224], герменеўтыка набывае функцыі анталогіі па меры асэнсавання «быцця, якое можа быць разумелым, як мова» [13, с. 224].

Такое разуменне патрабуе ведання структуралісцкага падыходу ў арганізацыі псіхалінгвістычнай плотнасці «археалогіі гуманітарных навук» [151]. Гістарычна пераменлівыя сістэмы мысліцельных перадумоў вызначаюцца дамінуючым у культуры тыпам семіятычных адносін «слоў і рэчаў». Сучасная псіхалагічная сістэма такіх адносін немагчыма без дыскурсіўнай моўнай практыкі «суб'ектга жаданняў». Структуралісцкая змена мовы ад дыскурсу да «ўнутранага інварыянта» яго значэнняў вызначае рэфлексію індывідуальнасці жаданняў за конт «выгібу», «паваротнага пункту», «выкрутасу» — *flexio*, «флексіі слоў» [151, с. 258].

Структуралісцкі падыход мае сваім арсеналам не толькі радыкалізм і фенаменалогію словазначэнняў, але сукупнасць інварыянтных адносін, структур у дынаміцы розных сістэм.

У «Курсе агульнай лінгвістыкі» Ф. Сасюр вылучае стратэгічнае палажэнне аб адсутнасці субстанцыі мовы: нават на ўзроўні простых гукаў мы сутыкаемся не з часціцай «матэрыі» мовы, а з парамі ўзаемаадмоўных элементаў, дэструктыўнымі феноменамі, чыстай, без носбіта, розніцай сэнсаў [108, с. 803]. Л. Леві-Бруль у арганізацыі структуралісцкай тыпалогіі міфа ўказвае на яго прэгантныя, выразныя характарыстыкі, «здольныя перадаваць веды свету не горш як абстрактная логіка» [62, с. 203]. Таму Мішэль Фуко, даследуючы «археалогію эпistéмы», выводзіць «матэзіс» (*mathesis*) як навуку аб вылічэнні парадку і генезіс як аналіз адукацыі парадкаў, зыходзячы з эмпірычнай паслядоўнасці лічбаў і літар. У першым гатунку выкарыстоўваецца сімволіка магчымых аперацый з тоеснасцю і розніцай, а ў другім — аналізуюцца прыметы, якія паступова разгортваюцца, дзякуючы падабенству рэчаў і адваротнаму руху ўяўлення. Вобласць знакаў, пранізваючых сабой усю сферу эмпірычных уяўленняў, але не выходзячых за яе межы, знаходзяцца паміж матэзісам і генезісам. Паміж вылічэннем і генезісам знаходзіцца прастора табліцы [151, с. 107], падпарадкаванай кібернетычнаму аснаванню. У гэтым сэнсе структуралізм можа «засведчыць існаванне агульнай граматыкі, натуральнай гісторыі і аналізу багацця, разлічваючы, такім чынам, прастору без разрываў, у якой гісторыя навук, гісторыя ідэй і мненняў змогуць, калі яны таго захочуць, гарэзнічаць» [151, 235].

Сусвет, як выслоўе, ставіць на кон самога сябе вобласці гарэзіі як гульні сэнсаў. «Свет ужо вучыць Бога, — абураецца Луіджы Джусані, — указвае на Бога, як знак указвае на таго, знакам чаго ён з'яўляецца» [38, с. 187]. Гарэзіі сэнсаў, найбольш выразна апісаныя Й. Хейзінгай [141], указваюць на агульны этымалагічны прынцып, нейкі арыстоцэлеўскі біягенетычны $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \sigma\pi\epsilon\rho\mu\acute{\alpha}\tau\eta\kappa\omicron\varsigma$, сусветнае значэнне слова, код якога асіміляваны этнаграфічнай семантыкай і патрабуе «разблытвання сінтаксісу» ў табліцы значэнняў. Этымалагічны канструкт уяўляе сабой такую меру ўраўнаважання матэматычных фармалізацый і псіхалагічных інтэрпрэтацый, якая эмансipuе значэнне моўнага артэфакта, або марфемы ў нацыянальнай мове, кадыруючай, згодна з «фундаментальнай лексічнай гіпотэзай» К. Гальдштэйна, важныя індывідуальна-фенатыпічныя рысы і адрозненні» [142, с. 325]. Этымалагічны

прынцып рэалізаваны ў структуралісцкім «чатырохвугольным» аналізе мовы М. Фуко, маючым для псіхалогіі важнае значэнне ў прылажэнні тэорыі дэрывацыі, накіроўваючай даследчыка да дыскурсу як такога няспыннага цячэння слоў, без якога славеснае азначэнне «засталося б замкнутым у сабе і не змагло б забяспечыць усеагульнасці, мяркуючай атрыбутыўныя адносіны» [151, с. 150]. Адсюль псіхалагічныя практыкі выяўляюцца ў сістэме рознасцяў, мрэжаў імен, распачатых «Вавілонскім падзелама» [178, Быц 11, 8], а рытарычны вобраз усталёўваецца за конт тоеснасці і еднасці мовы ў дзеяслове «быць», што нанізаны ражном чатырохвугольных яўрэйскіх літар. Сакральнасць тэтрагаматона не дае нам тут праванапісання, таму замяняем яго лацінскай транскрыпцыяй YHWH. Пазнанне тэтраграмы ляжыць праз псіхалагічны парафраз М. Фуко: «Прыпісваць імя рэчам і менаваць гэтым іменем іх быццё — вось фундаментальная задача класічнай дыскурсіі» [151, с. 154]. У XVII ст., на думку філосафа, з'явіўся новы лад жыцця, скіраваны на фармаванне характару чалавека за конт самакантролю. Паўставалі дысцыплінуючыя ўстановы (армія, прадпрыемствы, мануфактуры, бальніцы, астрогі, публічныя школы), а таксама філасофскія канцэпцыі, якія рабілі з людзей суб'ектаў, цалкам адказваючых за свае ўчынкі. «Дыкурс заўжды супраць улады або за яе», і многія траплялі ў вар'яцні дзякуючы дыскурсу нонканфармізму. Цяпер, па М. Фуко, настала новая, постідэалагічная эпоха, ставячая пад сумнеў не толькі ўсе, нават ліберальныя, элементы спрэчкі, але і саму логіку развіцця гісторыі. Постмадэрністы ўзялі на сябе цяжар усіх ідэй і паняццяў выпрацоўкай зусім іншага — поліфанічнага і плюралістычнага бачання сусвету, вольнага ад схем і спрашчэнняў [151].

Каб далучыцца псіхалагу да новага, постмадэрнісцкага тлумачэння слоў і рэчаў, трэба мець у сабе гатоўнасць да складанасці дыкурснай мовы, бо гэта, відавочна, не песня акына, «што бачу, тое спяваю» — на белае белае, на чорнае чорнае. *Вышэйшая псіхалогія*, як і *вышэйшая матэматыка*, не прывабная бэндэраўскай прапановай: «Будьте проще, Шура, и люди к вам потянутся». У абсалютнай большасці людзі заўжды адчувалі цяжар як ад выслоўна-простых, так і багаслоўска-складаных Святых Письмаў. Урэшце, Біблія — прадэтэрмінаваны наратыў выбраных песьмаў да Ізраіля. Слова Божае, простае ў зносінах, патрабуе

кемлівасці ў навуковых тэкстах: «ёсць у іх тое, цяжкаразумелае, што невукі і няўстойлівыя скажаюць, як і астатнія Пісанні, сабе на загубу» [53, 2 Пётр 3, 16]. Тэапсіхалагічны дыкурс не ставіць альтэрнатывы наватэтычна-практычнай псіхалогіі, але імкнецца крытычна перагледзець яе, зрабіць заканамернасці і дыспазіцыі актуальнымі. Не маючы патрэбы ў стройнай канцэптуальнай сістэме, дыкурс робіць выбар (ад гр. *eklektikos* — выбар) паміж элеменамі розных структураў, кампануючы іх на вольны ўжытак майстра. «Свабода, — па тлумачэнні Л. Джусані, — дзейнічае ва ўладзе дынамікі знака, паколькі знак ёсць падзея, якую належыць тлумачыць. Тлумачэнне — тэхніка гульні, і свабода дзейнічае ў межах гэтай тэхнікі» [38, с. 187].

2.8 Вольная дэканструкцыя і навуковая мудрасць

Словы свабоды зыходзяць не з рацыянальнага сэнсу, але з інтанацыйнай асновы, або формы, якая даходзіць да сэрца вучняў, мінуючы моўна-сэнсавыя перашкоды. Каб зразумець змест свабоды, неабходна такая дыферэнцыяцыя, якая не ўспрымаецца на слых, але аказваецца ў стане канфігурацыі як этымонаў, так і інтанацыяў. У якасці такой канфігурацыі Ж. Дэрыда ўводзіць неаграфізм *différance*. Як словаформа, ён паходзіць (ад фр. *differe* — разрозненне), але дзякуючы іншаму правапісанню (змена *e* на *a*), ён «не выступае ні пад рубрыкай канцэпту, ні нават пад рубрыкай слова», што не перашкаджае тлумачыць яго як «агульны карань усіх апазіцыйных паняццяў, маркіруючых нашу мову» [41, с. 180].

Дэканструкцыя — лацінскі пераклад грэчаскага слова «аналіз» — кірунак постмадэрнізму, звязаны з работамі Ж. Дэрыда, які меркаваў выкарыстанне гэтага паняцця ў множным ліку як надзвычай цяжка фармалізуемага правіла і тэхнікі філасофскага аналізу. Адштурхоўваючыся ад хайдэгераўскай дэструкцыі як фундаментальнага вопыту быцця, Ж. Дэрыда пастулоў прынцыповую немагчымасць яго псіхалагічнай эксплікацыі. Нягледзячы на ўплыў атэістычна-песімістычных негачыяў К. Маркса, Ф. Ніцшэ, З. Фрэйда, дэканструкцыя ўстойліва ўтрымоўвае ў сабе тэму «прысутнасці», «рэчаіснасці», «тоеснасці», «ісціны». Аўтар зыходзіць з перадумовы, што статус рацыянальнага ў культуры не выпрацоўваецца на

ўласным матэрыяле, але падтрымліваецца сталымі намаганнямі па выясненні з яго сферы элементаў не-мысля, не-маўля. Гэтую рэпрэзійную інтэнцыю Дэрыда назвае «логацэнтрызмам». Менавіта абвяржэнне філасофскай культуры як парадыгмы заходняй метафізікі і ёсць пафасная праграма дэканструкцыі [41, с. 187].

Калі на гэтым месцы дэканструкцыя спыняе свай ідэал самадастатковасці адносна філасофскай культуры, дык адносна псіхалагічнай культуры яна пераносіць сваю справу ў выглядзе Логаса як рэальнай прысутнасці (*paroussia*) у самым тэрміне *Psychologia*. Справа ўся ў тым, што ў тэрміне *Filosofia* Логас відавочна не прысутнічае, таму дэканструктыўнае абвяржэнне логакатэнтрызму застаецца справядлівым у межах тых навуковых дысцыплін, якія абыходзяцца без гэтага этымону. У першую чаргу гэта датычыцца філасофіі і матэматыкі. Яны існавалі яшчэ да нараджэння Логаса як персоны і, сапраўды, стварылі метафізіку прысутнасці праз трансцэндэнтальную таталізацыю рэальнасці і яе крызісу.

Што ж да псіхалогіі, дык у яе склад, апрача выяўленых дэканструкцыяй філасофскіх інтэнцый, названых Ф. Аквінскім *intentia prima*, застаюцца адзначаныя ім *intention secunda* як акт самасвядомасці «Я», або *self, selbst*, не падпадаючай, насуперак ужо самому «прымату інтэлекту над верай», пад законы логікі, і таму вольныя ў сваёй індэтэрмінаванасці як чыстая знакавая форма, або «*Ding an Sich*», славуная «Рэч у сабе» Э. Канта. Што ж да самога Логаса, дык ён і ёсць гэтая чыстая форма, другасная, сыноўняя інтэнцыя, аб якой недвухсэнсоўна сведчыць Евангелле: «І вось вам адзнака: вы знойдзеце немаўля, загарнутае ў пялушкі і лежачага ў кармушцы для жывёл» [178, Лк 2, 15].

Сам Логас сведчыць за сябе, што Ягонае царства «не ад гэтага свету» [178, Ян 18, 36], бо, зноў, як не дзіўна, але царства самога Логаса не ў логасе гэтага свету, яно «не ў слове, але ў сіле» [178, 1 Кар 4, 20], што немінуча даказвае парусію як Другое прыйсце, пры якім другасныя інтэнцыі цалкам супадуць з першымі і будуць цалкам адпавядаць асабістай Прысутнасці Айца ў Сыне і ў Яго вучнях — *ut unum sind*: «Каб усе былі адно» [178, Ян 17, 21]. Гэта, з падачы дэканструкцыі, якая ўжо пачынае як метада дзейнічаць пры фізічнай адсутнасці самога аўтара, ёсць «выходная інтэнцыя,

граматалагічнае адкрыццё, *overture*» [151, с. 5] псіхалагічнага сусвету.

Пры пасрэдніцтве псіхалогіі крыж, як зброя навукі, мастацтва і рэлігіі, атрымлівае, урэшце, сваю легітымацыю і ў вобласці права, гэта значыць галаснасці. Заслугай цывілізацыі з»яўляецца тая ўмова, пры якой ужо ніхто не мае права забараніць слова свабоды і годнасці асобы, якая, па вызначэнні Другога Ватыканскага сабора, з»яўляецца «крытэрыем усіх грамадскіх устаноў» [87].

Адсюль дэканструкцыя крыжа як *archi-écriture*, «пратаследа» [41, с. 104], супадае з псіхалагічным значэннем *differance*, актыўнай эмансipaцыі значэння ад тэксту, Логаса ад Святога Пісання. Нагадаем, што менавіта схаластыка першая эмансipaе навуку ад рэлігіі, пакідаючы за апошняй трансцэндэнтны характар і непараўнальную ўзвышанасць.

Псіхалогія імкнецца быць саматоеснай, і ў гэтым яе дабро. Калі для псіхолага дабро — гэта тое, што паддаецца ўдасканаленню, набывае паўнату, прываблівае прыгажосцю і вартасцю, дык ён мусіць стаць дабрачынцам, г. зн. свабодным. Чым свабодней, тым чалавечней, а чым чалавечней, тым псіхалагічнай. Бо толькі ў такім разе навука спыняе сваю залежнасць ад кан»юнктуры, якая чыніць перашкоду быцця па прыродзе, г. зн. пры родзе Божым. Род, які памнажае сябе самога і ёсць на-род. Калі ж род у-бывае ў страху смерці, ён робіцца ў-родам. Пазбяганне незадавальнення, залішняй трывогі і адказнасці ў жыцці засланне чалавеку пачуццё рэальнасці, стымулое перайманне і дагаджэнне аўтарытэту — гэта *fuga horroi*, жахлівае бегства ад сябе самога.

Можна меркаваць, што падкантрольная моўная камунікацыя праяўляецца менавіта ў канформных паводзінах. Ад гэтага метафара як «покрыва маі» стымулое знакавы кантроль у «гіперрэальнасці» адукацыйнай прасторы, якой падсвядома надаецца імітацыйны характар. Пакуль што, згодна з Ж. Бадрыярам, «людзі губляюць здольнасць адрозніваць стымулы і рэальнасць». У суб'екттыўным пераносе сэнсаў страчваецца рызома, корань, наступствам чаго з»яўляецца няволя. «Калі народ страчвае значэнні слоў, ён губляе свабоду» (Канфуцый). У сучасным соцыуме катэгарызацыя жадаемага пад імем рэчаіснага суправаджаецца падсвядомым «как бы». Відавочна, што імітацыйнае прымерванне Гасподняга «хітону» на ўласную

інверсію ўлады індцыруе ўсякі паразітызм «Я-пасады» і ўсякую пародыю «как бы личности». Антыхрыст — гэта метафара шатаў.

Хрысціянін выкрывае метафарычнае «жэрабя хітону» [178, Ян 18, 23] метанойй голага перад Богам, таму праўдзівага цела: *ave verum corpus*, вітай сапраўднае цела. На адной навукова-практычнай канферэнцыі прафесар філалогіі дэманстраваў метафару як буквальнае выказванне, праз якое прамоўца змог бы мець нейкі выраз, які адрозніваецца ад таго, што слова, або сказ значыць у рэчаіснасці. На маё пытанне, ці ёсць альтэрнатыва метафары, прафесар толькі развёў рукамі. Тады я падышоў да дошкі, на якой па выпадковасці як неабазнанай заканамернаці над гарызанталямі метафар недзе ўвышыні красавалася грэчаскае слова *τελοζ* (мэта), якое засталася нясцертым ад майго папярэдняга дакладу. Вертыкальным падпарадкаваннем метафары метанойі на дошцы высвятлілася Парусія як асабістая стратэгія *liberum arbitrium*, свабоды выбару ў адкрыцці голай рэальнасці, не падмененай метафарай кантролю або гульні. Метанойя ў вечна нонканфармісцкай пазіцыі Логаса адбываецца патэнцыялам свабоднага пераходу розуму ад рацыянальнага пазнання да асабістага носьбіцтва ісціны (*μετάνοια*). Па думцы М. Фуко, «ісціна дыскурсіі апынулася ў палоне філасофіі. Ад гэтага існуе неабходнасць узвысіцца над меркаваннямі, філасофіямі, можа нават навукамі, каб дабрацца да слоў, якія зрабілі іх магчымымі» [151, с. 322].

Прымяненне крыжова-семантычнага метаду ва ўмовах даследавання асобы сведчыць аб тым, што нічога нельга сцвярджаць у абсалютнай упэўненасці. Любая выкладзеная тэорыя, скажам, эвалюцыйная ці крэатыўная мусіць праходзіць праз культуру даследавання, уключаючага ў сябе номатэтычную верагоднасць і ідыяграфічную якасць, верыфікаваную, як для ўсяго свету, так і ў абмежаваным моўным дыяпазоне. Недахоп псіхалагічнай культуры праектуе дыспаратыўны пералік яе дэпартаментаў, накіраваных «отдела за контролем качества образования». Відавочна, што ўсякі кантроль, тым больш кантроль за нябачнай, г. зн. некантралюемай якасцю, здзяйсняецца за конт самаўпэўненасці, або санкцыянаванаці, кантралёра.

Калі на хвалі высокага Сярэднявечча ў XII ст. пачалі ўзнікаць універсітэты, дык новы прынцып гармоніі веры і розуму св. Ф. Аквінскага паступова адкрыў новы спосаб арганізацыі

свядомасці і адукацыі — дысцыплінарны. Менавіта *universum* як усеагульная аб'ектыўная рэальнасць у часе і прасторы робіцца вытокам развіцця тэорыі і тэхналогіі сучаснай еўрапейскай цывілізацыі. І вось калі гэтая ўніверсальная парадыгма навукі і адукацыі «нічожа сумняшэся» прыстасоўваецца пад самаахоўную ідэалогію, дык ізаляваная ў моўна-палітычным і культурна-навуковым дыяпазоне індукцыя станоўчых экспектацый не міне негатыўных наступстваў: «Курыца, якую кормяць кожную раніцу, чакае, што тое ж самае адбудзецца і напярэдадні Каляд, аднак замест гэтага ёй проста адсякаюць галаву!» (Б. Расэл).

Каб не апынуцца ў чарзе папулярнай індукцыі з парамастакім карнавалам і парарэлігійнай Галгофай, трэба такое прагназаванне адмысловай рэлігійна-прававой і адукацыйна-мастацкай сітуацыі, якое можа вымярацца крыжовым метадам. Як інструмент культурна-псіхалагічнай «утылізацыі» свяшчэнна-навуковага тэксту, метада каардынуе рэчаіснасць шляхам вычленення з яго інтэграванага звязку лагічна-вобразных элементаў і фармальна-функцыянальных пабудов. Гэта ініцыятыва даследавання аб'екта ў выглядзе графічных аналогій спрыяе ўспрымання крыжовай выявы як тэхналагічнай мадэлі этычна-прававога выбару. Наратывная ступень тлумачэння можа суправаджацца «кагнітыўнай картай культурна-псіхалагічнай адноснасці». Сам гэты тэрмін спалучае два падыходы да прафесійнай рэчаіснасці: неабіхевіярысцкі і суб'ект-суб'ектны.

Неабіхевіярысцкі выхад па-за межы класічнай схемы S—R (стымул — рэакцыя) уводзіць кагнітыўную карту як незалежную пераменную. Карыстаючыся ведамі не як мэтай дзейнасці, але, паводле А. Бандуры, як «навуковай трактоўкай мудрасці» [6], асоба дасягае той ступені самаэфектыўнасці, па якой *universum* усіх атрыманых ёю ведаў здзяйсняецца не столькі ў прафесійных ведах, уменнях і навыках, колькі ў трансфармаванай мадэлі паводзін. Кагнітыўная карта не ўключае ў сябе такую інфарматыўную прычыннасць, як разумовую дзейнасць або свядомасць. Замест гэтых, з пункту гледжання біхевіярызму, комплексаў і патэрнаў вучань засвойвае навуковыя паняцці як моўныя прадукты, якія, перш чым трапіць у канатыўную сферу паводзін, знаходзяць адпаведную індывіду (узросту, полу, расе, прафесіі) ментальную форму.

Што да тэрміна «Культурна-псіхалагічная адноснасць», дык яго кваліфікацыя Я. Л. Каламінскім прадугледжвае «прададукацыйную ўцягнутасць асобы сукупнасцю жыццёвых уяўленняў з навыкамі стыхійнай самарэгуляцыі» [54, с. 30] папераджальна культурнаму засваенню «корпуса паняццяў, адносна да якога адбываецца міжасабовае ўзаемадзеянне» [54, с. 20].

Індывідуальныя канструкты псіхалагічнай культуры праходзяць крыжовыя ступені асабістай актуалізацыі, перадумовай якой з'яўляецца генетычны сінергізм, супрацоўніцтва родаў, нахштальт супрацоўніцтва мужчыны і жанчыны. Што азначае верш «былі абодва голыя і не саромеліся» [178, Быц 2, 25], як не сінкрэтычны анімізм, або пазакультурную неадчувальнасць супярэчлівасцей у экзістэнцыі роду? Таму генетычны сінергізм як радавая ўласцівасць асобы, атрымліваючы інфарматыўную спадчыну аб прычыне свайго кенозісу (пакутаў), трансфармуе навуковыя паняцці ў моўны ўчынак праз ахвяраваную любоў.

Калі культура разумеецца адначасова і як пакланенне святлу, і як апрацоўка зямлі, дык ракурс культурнай адноснасці моўнага тэксту разглядаецца намі ў якасці «апрацоўкі святла» (Я. Л. Каламінскі) і мяркуе спосаб выкладання навуковай дысцыпліны як вобраза жыцця спецыяліста-прафесіянала, прафесара. Калі, напрыклад, сам гэты тэрмін паходзіць ад лацінскага *professus eri*, гучна прамаўляць, адкрыта аб'яўляць, прарочыць, дык, згодна кагнітыўнай карце, якая трансфармацыя выбару мусіць адпакутаваць інтэнцыяй: «Ніякі прарок не прымаецца на сваёй бацькаўшчыне» [178, Лк 4, 24].

Небяспечнасць асобы, свядома выбіраючай паводзіны нонканфармізму і асэртыўную інтэнцыю дыялогу, таксама ўтварае элемент прафесіяналізму, заснаванага на той экзістэнцыйнай мадэлі, якая належыць да абсалютнай меншасці людзей, якія абвешчаюць ісціну для пераважнай большасці. Рызыка заключаецца ў недахопе псіхалагічнай культуры выкладання, падчас якога гэтае вяшчанне часам адбываецца «голасам лямантуючага ў пустыні». Культурна-прафесійныя ўмовы як выкладання, так і аўдзіравання, грунтуюцца на тэкстава-прававой свабодзе слова. Недахоп такой фундацыі прыводзіць да непаразуменняў.

Што да прафесараў-рэпрадуктараў, дык ім уласцівы

канформныя паводзіны з «пачуццём вывучанай бездапаможнасці» (*learned helplessness*), пры якой, паводле Г. Салігмэна, чалавек пад уздзеяннем недахопу асабістага кантролю над сітуацыяй спыняе ўсякае намаганне свайго ўплыву на вынікі не толькі гэтага, але і новай сітуацыі, дзе такі кантроль яшчэ магчымы [115, с. 608]. Так, дэкан факультэта прапанаваў загадчыку кафедры саставіць спіс выкладчыкаў, якія мусяць у нядзелю бегаць і страляць на нейкіх там спаборніцтвах. На адказ, што такіх спартыўных людзей на кафедры няма, дэкан настойліва рэкамендавала сваю версію гэтага спісу. Каб не ўваходзіць у канфлікт з начальствам, застаючыся пры гэтым асэртыўным (ахоўным), загадчык проста пакінуў той спіс на рабочым сталe, не вывешваючы яго на дошцы аб'яваў і не абвешчаючы аб ім нікога з выкладчыкаў, адно толькі лабаранта. Так была дадзена магчымасць асабістага кантролю за сітуацыяй. У панядзелак лабарант кафедры далажыла аб абурэнні тых выкладчыкаў, што знайшлі сябе ў спісе, але палова з іх пакорна бегалі і стралялі ў свой законны выхадны дзень. Не цяжка меркаваць, што песімізм у сувязі з надыходзячай небяспечнасцю ёсць таксама недахоп псіхалагічнай культуры. Феномен незалежных паводзін упэўнена падмацаваны канфесійным генезісам, які ў адзначанай сітуацыі змог бы абараніць свабоду асобы праз выбар Царквы замест стрэльбаў у нядзелю.

Адзначаны вопыт відавочна прэзентуе эксперыментальна незалежную пераменную, якая сведчыць, што канфесійна-прававыя стасункі знаходзяцца ў адзінай плоскасці культуры як два бакі медаля. Пры гэтым аўтар наўмысна разводзіць паняцці канфесійнасць і рэлігійнасць. Апошняя ірацыянальная, прыхільная да патэрнаў, якія часта з'яўляюцца дэструктыўнымі сваімі парадаксальнымі драйвамі, накіраваныя «За царя і за веру», «За Родину, за Сталина», «За Беларусь», «За бацьку», «Джыхад» і г. д.

Confession, як хрысціянскае веравызнанне, заснаванае на любові да бліжняга і бласлаўленні ворагаў, юрыдычна постканвенцыйна і інтэнцыяльна маральнае. Таму канфесіяльнасць неадменна асвечвае рымскую формулу права — *dura lex set lex* — праз культурна-юрыдычную спадчыну Сіонскага кодэксу (10 заповедзей Майсея). Сапраўдная канфесійнасць прыватна герметызавана для дзяржавы, якая гарантуе свабоду сумлення ў плюралізме меркаванняў і гіпотэз.

Такім чынам, інтэнцыяльная псіхалогія — гэта далейшае глабальнае ўладкаванне сучаснай знакавай сістэмы ў асобе грамадзяніна. Пры яе недахопе нацыянальна-індыферэнтная бесхарактарнасць сацыяльнага індывіда можа ў хуткім часе прывесці да тупіковых стасункаў адносна ўласнай адукацыі. Перасцярога апостала Якуба «не многія рабіцёся настаўнікамі, бо мы падвергнутыя большаму асуджэнню» [178, Як 3, 1], накіравана на разуменне вечна дзіцячай інтэнцыі Духа: «Кажу вам, калі яны змоўкнуць, дык камяні загалосцяць» [178, Лк 18, 40]. Камяні як абарона ад зла — гэта, перш за ўсё, скрыжалі Завету, звышустойлівы тэкст чалавечай гісторыі і культуры. Разбітыя Майсеем у інтэнцыі гневу на ідалапаклонцаў, гэтыя скрыжалі застаюцца раскіданымі па ўсім свеце. Калі сістэма гэтага свету дае збоі, дык час, згодна з Эклезіястам, «збіраць камяні»?

2. 9 Сістэма кардынат як кросдыкурсны фрэйм

З увядзеннем К. Лінэем у 1754 г. тэрмінаў *homo sapiens* і *homo trogloditos* яго крэацыйная сістэма відавлага пастаянства падвяргалася шматкратнаму рэдэрскаму (ад англ. *red* — чырвоны, рэвалюцыйны) вярчэнню, але не пакінула сваёй актуальнасці для сучаснай навукі аб чалавеку, у прыватнасці, інтэрактыўнай псіхалогіі. Гэтая вечна актуальная — ад «сімулякраў» Платона да «Фантомаў сучаснасці» Ж. Бадрыяра — тэма выкрывае маргінальную субкультуру, паразітуючую на базісных, наматэтычных прынцыпах свядомасці, але ацэньваючых іх з пункту гледжання дамінуючых у дадзенай канкрэтыцы сацыяльных трансфармацый (рэвалюцыя, «перабудова» і т. п.). Па вызначэнні Ж. Бадрыяра, «гэтая манера падсістэм дасягаць свайго шляхам прысваення, праглынання, падпарадкавання распаўсюджанага дамінуючай культурай матэрыялу, гэтыя іх хітрыкі заяўляюць аб сабе паўсюдна» [14, с. 213].

Самаацэнка як сродак унутранага пагаднення асобы можа спараджаць адчуванне ўнутранага напружання, дыскамфорту, калі не будзе стала дапаўняцца новымі сведчаннямі суб'екта аб сабе самым. Выява залежнасці паміж узроўнем адэкватнасці самаацэнка і сфарміраванасцю ў чалавека патрэбы ў веданні самога сябе Я. Л. Каламінскі называе «асабістым уцягненнем, інтраспектыўным

праектаваннем». Гэтая асабістая характарыстыка залежыць ад многіх фактараў, у ліку якіх аўтар называе «псіхалагічную прададукацыйнасць — сукупнасць жыццёвых псіхалагічных паняццяў, уяўленняў, спосабаў і ўменняў самарэгуляцыі, якія падростаючы чалавек набывае стыхійна ў працэсе сацыялізацыі [54, с. 28]. У псіхалогіі самаацэнкі важнае месца займае структура гэтай «прададукаванасці», у якой многія псіхолагі выдзяляюць тры кампаненты: пазнавальны, эмацыянальна-ацэначны і паводзінны. Відавочна, што ў рэальнай самасвядомасці гэтыя тры кампаненты ўтвараюць неразрыўную еднасць, і аддзяліць іх адзін ад другога можна толькі ў межах тэарэтычнага аналізу.

Мы мяркуем, што нармальнае даследаванне асобы павінна пачынацца з сябе самога ў суправаджэнні натуральных пасылак суб'ектыўнасці. Такія перадумовы ўлічваюцца пры правядзенні ва ўніверсітэце псіхалагічнага гуртка «Псіхея». Дыскурс уключае ў сябе істотную ролю самаацэначных структур, якія настрайваюць студэнта на вызначанае чытанне фактаў «прададукацыйнасці». Пры гэтым іх інтэрпрэтацыя часта парадаксальным чынам апыраджае самі гэтыя факты. Аналіз даследаванняў спецыфікі навуковага дыскурсу выявіў наяўнасць тэарэтычных катэгорый, дазваляючых разглядаць працэс інтэрпрэтацыі цалкам і ў дэталях. У якасці такой катэгорыі У. А. Янчук прапануе «інтэрпрэтацыйны фрэйм павесткі дня [155, с. 351]. Псіхолаг, узброены «фрэймам», пераследуе «ўстойлівую тэндэнцыю пошуку і інтэрпрэтацый тыповых асаблівасцей і выяваў даследуемага феномена, заснаванага на тыповых тлумачальных і каўзальных схемах, абставінах, падзеях, фактах з іх паслядоўнай валідызацыяй і верыфікацыяй» [168, с. 387]. Для будучых псіхолагаў і выкладчыкаў англійскай мовы не прайшоў непрыкметчаным той этналінгвістычны факт, па якім тэрмін *frame* перакладаецца з англійскай на беларускую мову як «фрама» або «фрамуга». У якасці самаацэначнай структуры *фрэйм*, як «вокны», прапускаюць паток інфармацыі, адначасова пры наяўнасці падвойнай «рамы» абараняючы ад яго халоднага веяння. На паседжаннях «Псіхеі» ў якасці фрэйма выкарыстоўваецца сістэма каардынат Р. Дэкарта з сімвалам ψ у нулявой кропцы. Адсюль афармленне прапедэў-тычных, г. зн. прададука-цыйных разважанняў, даверлівых меркаванняў, навуковых фактаў і інтэрпрэтуемых падзей калажуецца, накладваецца на фрэйм ψ як

арганізацыю агуль-нага, прыватнага, індывідуаль-нага, цэлага ў студэнцкіх выказваннях, выступленнях, аг-лядах, артыкулах. Паслядоў-насць, стыль і дыскурс апава-дання суправаджаецца фрэймам-ψ. Уладкоўваючы структуру навуковага выкладання матэрыялу, тэхналагізуючы дыскурс спрыяе прапедэўтычнай самаацэнцы. Так, у ходзе псіхалагічнага дыскурсу «Псіхея і Я» студэнты пераносілі сваё бачанне «Метамарфоз» Апулея на сітуацыю ўласнага развіцця і адукацыі. Выяснілася, што metamorphosis як працэс поўнай перамены, суправаджаецца не толькі перамяненнем простаі закаханай у Эрота дзяўчыны ў багіню. Так і кожная нераўнадушная да Логасу студэнтка валодае сумесным з ім патэнцыялам дасканалага перамянення сябе самой з сацыяльнага індывіда ў асобу.

У якасці самаацэнчнай структуры, «фрэйм», уласна кажучы, «вокны», windows прапускае інфармацыю пры наяўнасці падвойнай рамы, абараняючы ад халоднага паветра стэрэатыпаў і ўстановак. Крыжовая сакралізацыя цэнтра Ψ восей каардынат арыентуе самаацэнку ў сітуацыі крызіса (суд), распаўсю (crossway), прасветленых блуканняў (discurs). Калі адзінкай аналізу свядомасці, па Л. С. Выгоцкаму, з'яўляецца «значэнне», адзінкай аналізу асобы — перажыванне, «ўстаноўка» (Д. Узнадзе), дык структурнай адзінкай псіхікі, па В. Вунду, з'яўляецца «сказ». Тады ўніверсальная прычына (веды — асацыяцыя), дэтэрмінуючы прыватна-асабовую форму (меркаванне — дыспазіцыя), адчыняе індывідуальныя перадумовы быцця (факт — сенсацыя) для дасягнення свабоды (вера — фасілітацыя) ў Я-квінтэсэнцыі, або пятай сутнасці (quinessentia) прамаўляючай асобы.

Калі аб'ектам даследавання з'яўляецца асоба ў яе сінгулярным (single) вымярэнні, а *прадметам* — узаемасувязь дыскурсных і асабовых кампанентаў суб'ектта пазнання, або «аналаў» (ад лац. *annales* — сводкі), дык фіксуемая фрэймам «Ψ-квінтэсэнцыя» сінгулярныя наратывы, або «лібры» (ад лац. *librare* — разгайдаць) будуць адлюстроўваць сувязі паміж структурнымі аналамі асобы і яе лібрамі як імітацыямі суб'екттных вібрацый (*libri*). Пры гэтым кросдыскурсны фрэйм «Ψ-квінтэсэнцыя» як незалежная пераменная мусіць ілюстраваць сінгулярнасць ва ўмовах дыялогу даследчыка і рэспандэнта.

Вымярэньне Я-квінтэсэнцыі рэлігійнага чалавека адбываецца праз узнікненьне яго зацікаўленасці да метамарфозы жыцця і смерці. Псіхалагічны дыкурс «Псіхе-і-Я» перанёс Апулееўскі міф у плыню *metamorphosis* як пэўнай перамены безасабовай закаханасці да боскага кахання. Дапытлівасць Псіхеі ў адкрыцці Эрата з наступным зорным блуканнем па пакутах увянчалася набыццём зорнага статусу. Адпаведна са сваім іменем, першакурсніца *Антаніна* («*Набытая ўзамен*») рытуальна-культавыя ўяўленні аб душы *замяняе* на Логас, разам з якім аддзяляе «зёрны» навукі ад «куклей» жыццёўскіх стэрэатыпаў дзеля мэты перамянення сацыяльнага індывіда ў асобу: «Слова ёсць мікракосм чалавечай свядомасці» (Л. С. Выгоцкі).

2.10 Крыжовае сячэнне і Ψ — квінтэсэнцыя асобы

Сутнасць «інструментальнага метаду» Л. С. Выгоцкага, як ужо было раней праэкспліфікавана, — апасродкавасць усяго, што суадносіцца з вышэйшым псіхалагічным як выражэннем інтэгральнага сэнсу псіхічнай дзейнасці. Дадзеная апасродкаванасць садзейнічае ўніфікаванасці псіхічных працэсаў да сінтэтычнай еднасці «Я — Я», «Мы», «7-Я». Еднасць паслугуе індывіду праўдзівай рэальнасцю. Пры гэтым сама ісціна, па вызначэнні Ф. Аквінскага, ёсць *conformitas seu adequatio intentionalis intellectus cum re* (інтэнцыяльная згода інтэлекту з рэальнай рэччу адпаведна ёй) [42, с. 250]. «Вучэнне аб меркаваннях у псіхалагізме» дазволіў М. Хайдэгеру ў 1816 г. прыйсці да высновы, што этымалогія грэчаскага слова ісціна — *αληθεια* — азначае вывядзенне з забыцця, або прабуджэнне. Сапраўды, суадносіны слова *ληθ* (камень) з адмоўнай прыстаўкай *α* задаюць сэнс адкідання каменнай, лапідарнай памяці на карысць жывога вобраза быцця. Адсюль уладкаванне Царквы на камені — *monolit* — адкрывае асобу апостала Пятра [178, Мф 16, 18] як такой ініцыятывы канфесіяльнай рэфлексіі, якая адбываецца ва ўчынку.

Арыентаваная на асобу псіхалогія, дыферэнцыруючы індывідуальныя станы, выяўляе адваротную залежнасць паміж іх кагнітыўным аб'ёмам і канатыўным подзвігам, змяняючым адносіны з сусветам. Так, адыёзнае рашэнне дзейнічаць згодна з аб'ектам самасвядомасці ў сацыяльнай прасторы можа ўспрымацца

як паталогія або дэадаптацыя. «Дэадаптацыйны працэс працякае ўслед за змяненнем ведаў асобы аб сабе — лічыць Л. А. Пергаменшчык. — У дадзеным выпадку змяненне Я-вобраза прадукуюць змяненне самаадносінаў у бок зніжэння становішча элемента або ўключэння псіхалагічных механізмаў абароны» [101, с. 24]. Прыкладам вылучанай заканамернасці ёсць падзвіг А. Д. Сахаравы, атрымаўшага Нобелеўскую прэмію не за адмысловае адкрыццё вадароднай бомбы, але за асабісты выбар шэльнаваных пакутаў у ўмовах камуністычных рэпрэсій СССР. Расійскі матэматык Рыгор Перальман таксама набыў шырокую вядомасць не за конт арыгінальнага вырашэння тэарэмы Ж. А. Пуанкарэ, а за адмаўленне ад мільёнаў даляраў, што прысудзіла яму навуковая асацыяцыя Клэя ў сакавіку 2010 г.

Такім чынам, камень асабістасці — змена самаадносінаў — адбываецца не ў кагнітыўнай, але канатыўнай сферы, служачай крытэрыем самасвядомасці. Менавіта ў дадзенай сферы Л. А. Пергаменшчык назірае «асабісты ўзрост як перапрацоўку траўміруючай інфармацыі і выхад са стану дэадаптацыі» [101, с. 24]. Л. Ф. Мірзаянава таксама адзначае кагнітыўныя змены асобы ў якасці прычыны дыдактычнага крызісу ў адаптацыі студэнтаў да прафесійнай дзейнасці. У той жа час у якасці агульнага суб'ектна-аб'ектнага крытэрыя адаптацыі, па выніках яе даследавання, выступае «чаканая самаэфектыўнасць» [88, с. 83]. Канцэпт А. Бандуры «чаканая самаэфектыўнасць» як вера ў ўласныя сілы адносіцца да канатыўнай сферы асобы.

Тэапсіхалагічнае вымярэнне мяркуе такі спосаб уваходжання ў ўласны вобраз і Божае падабенства, які мае ўзгадненне як з тэорыяй сацыяльнага навучання, так і з іншымі метадалагічнымі канцэпцыямі. Так, патрабаванне неабіхевіярызму прадукуюць, паводле А. Бандуры, дэтэрмінанты засваення паводзін і «цесна звязаныя з ім уплывы: стымулюючае пабуджэнне, чаканае задавальненне, назіраемыя перавагі, функцыянальная каштоўнасць, успрымаемая рызыка, самаацэнныя вытворныя, розныя сацыяльныя бар'еры і эканамічныя абмежаванасці» [6, с. 83]. Пэралічаныя А. Бандурам «дыспазіцыйныя інгрэдыенты» робяцца з цягам часу ўважанымі ў грамадстве і пад пільным сацыяльным кантролем фармуюць масавыя спецыяцыі, сярод якіх не на апошнім месцы вопратка, дабрабыт, грамадскае прызнанне.

Неабіхевіярысцкія інгрэдыенды маюць пэўную генетычную сувязь са «схемай асіміляцыі і акамадацыі» Ж. Піяжэ, які адсочвае схему ў якасці кагнітыўнай прычыны ўзаемадзеяння цэласнага індывіда з навакольным асяроддзем. Пры гэтым «схема» па сваім змесце і этымоне (σχῆμα) ахоплівае род блізкіх па сваім значэнні выбарных дзеяў, якія адрозніваюцца ад рэфлекса адсутнасцю непасрэднай сувязі паміж стымулам і рэакцыяй. Калі я гавару, што «нясу свой крыж», дык разумею надзею, канатуючую цяпленне і благаслаўненне. Гэта азначае рэканструкцыю схемы дзеянняў пад спецыфіку навакольнага асяроддзя (акамадацыя), а таксама пераламленне гэтага асяродку праз крыжовую схему дзеяў (асіміляцыя). Ад схемы «свастыкі» да сістэмы крыжовы гамамарфізм аперыруе рэпертуарам дзеяў суадносна этапам іх філагенетычнага развіцця. У той жа час крыжовы ізамарфізм антыцыпуе вечную асіміляцыю Духа ў антагенезе асобы.

Таму інструментальнае вымярэнне гэтай асобы магчымае ў сувязі з такой «псіхалагічнай сістэмай» (Л. С. Выгоцкі), якая збудавана на знаку, генеруючым і інтэгруючым свядомасць не толькі асобнага індывіда, але цэлай эпохі, псіхалагічнай эры. Так, эра Хрыста адзначана Яго Крыжам як інструментам кагнітыўнага аналізу і канатыўнага сінтэзу гэтай свядомасці. Герменеўтычнае даследаванне І. В. Марозава выводзіць крыж як вынік семантычнай разнастайнасці, «сінхроннай эвалюцыі ў абстрактным розуме, рацыянальнай самасвядомасці, сімвалічна аб'ёмнага, псіхалагічна і фізіялагічна апасродкаванага светаўспрымання» [110, с. 108].

Сацыяльная сітуацыя вельмі часта ўзнікае і фармуецца ў сувязі з канатыўна-архетыпічнай дэтэрмінацыяй парадыгм, відавочнай у метафары Zet Geist – «Дух часу». Крыж у гэтым сэнсе выходзіць па-за межы арыстоцэлеўскай «энтэлехіі» сусветнага маштабу. Космацэнтрычны сімвалізм *svavros* (крыж, слуп) як вытоку бедаў, пакутаў, цяжару, ганьбы фанетычна, а значыць, не дэдуктыўна, хутчэй абдуктыўна (ад лац. *abduco* — адводзіць) перамяняецца эўдэманалогіяй этымону *chrest* (ад гр. *χρηστος* — счастье), безадносна да таго, з'яўляецца гэтае шчасце ва ўстаноўках даследчыка рэальным або ілюзорным. Так, адкрыццё сістэмы каардынат як наратыўнай рацыі Крыжа, служыць выявай «прыроджанай ідэі» Р. Дэкарта, яго *λογος ενυλος*, унутрыматэрыяльным логасам, што знаходзіцца недзе ў

«шышкавіднай залозе» і ўзнікае ў сітуацыі крыжовага, уласна кажучы, сусветнага дыскурсу.

Крыж як «псіхалагічная зброя» і «знакавая сістэма» фармуе два ўзроўні псіхічных з’яваў, аб якіх сведчыць Л. С. Выгоцкі — «натуральныя» і «культурныя». Першыя злучаны з больш раннімі, паганскімі ўяўленнямі чалавека, другія — з хрысціянскімі. Менавіта хрысціянскія культурныя карані ляжаць у аснове цывілізацыі, што адрозніваецца ад папярэдніх сваёй духоўнай апасродкаванасцю, псіхалагічнай свядомасцю, навуковай тэхналагічнасцю слоў і рэчаў. Аднак пры ўсёй варыятыўнасці і мабільнасці хрысціянская цывілізацыя застаецца інварыянтнай да сваёй натуральнай мэты — гэта эўдэмонія, асалода. Такім чынам, мэта (ад гр. *thelos* — мэта) (ад лац. *coelo* — неба; тело, «цель», «цела») з’ядноўвае культурнае і натуральнае ў індывідзе, перамяняючы яго з суб’екта адаптацыі ў нонканфармісцкую асобу, якая толькі знешне нагадвае аб дэаптацыйным сіндроме: «Таму, хто ўдарыць цябе ў правую шчаку, падстаў і другую» [178, Мц 5, 38].

Так, медытацыя хрысціянскага жыцця суправаджаецца *lectio divina*, пабожным чытаннем, якое садзейнічае пераходу ад розуму да чулай рэальнасці. У сваю чаргу, пачуцці пабуджаюць уяўленне ўласнага крыжа і яго параўнання з Крыжам Месіі. На нейкім этапе медытацыі адбываецца атаясамліванне Святога тэксту і Крыжа. Гэтае атаясамліванне ёсць выток дыскурсу. Паняцце дыскурсу (ад лац. *discurro* — блуканне) мае свае вытокі ў сярэднявечнай схаластыцы, якая надае яму значэнне рацыі разважання пры сістэматызацыі вопыту пачуццяў. Такая дзейнасць прадукую *scientia*, г. зн. веды, заснаваныя на доказе, у параўнанні з *intellegencia* як тое, што не патрабуе доказу, відавочнае.

Р. Бэкон, асэнсоўваючы схаластычны спосаб пазнання, прыйшоў да той высновы, што дыкурс утварае еднасць з Логасам і не з’яўляецца пры гэтым «часткай душы» [83, с. 258]. Сёння ў некласічным тыпе філасофіі постструктуралізму, постмадэрнізму, дэканструкцыяналізму здзяйсняецца «пераадкрыццё феномена дыскурсу» [108, с. 258]. Трактоўка Ю. Хабермаса дыскурсу як рэфлексіўнай моўнай камунікацыі мяркуе самакаштоўнасць працэса маўлення ўсіх яго ўдзельнікаў праз саматоеснасць тэксту па ўсіх яго аспектах. Цэнтральны вектар філасофіі Хабермаса аб магчымасці

канструявання прынцыпова непенецыярных, нерэпрэсіўных спосабаў быцця можа паспяхова прымяняцца ў дыскурсе.

У сваю чаргу, канструяванне суб'ект-аб'ектнага абумоўлівання ў педагагічнай сферы садзейнічала б пераарыентацыі вучэбна-выхаваўчага працэсу на міжасабовую інтэракцыю ў разуменні сацыяльнага ўзаемадзеяння. Вось прыклад інтэракцыі, запісанай на занятках псіхалогіі Баранавіцкага катэхізічнага каледжа SVD у 2002 г.

«Па крытэрызацыі К. Юнга, «крыж» трансдукуецца нашчаднымі механізмамі і з'яўляецца базісам тэкта-рэпрадукцыі псіхікі. Крыжовае сячэнне можа мець дыскурснае супадзенне з міфалагічным рашэннем *Quadrata Roma*, у цэнтры якога знаходзіцца *mundus*, містычнае аснаванне горада: «Знаходзячыся ў пункце *mundus* або *Quadrata Roma*, вы маглі апісаць вакол сябе кола, і тады, згодна рымскім канонам геаметрыі, перад вамі прадстаў бы чатырохчастковы горад, *Roma quadrata*». «Святло Пяці родаў і Чатырох мудрасцей» *mandala* з квітнеючым у цэнтры васьміканцовым Лотасам, у якім чалавек сузірае сябе ў выглядзе застыўшага боства, складаюць Шлях экстэрыярызацыі, апісаны ў Тыбецкай Махаяне Будызму [151, с. 63].

Біялагічнае асэнсаванне «самаактуалізацыі» К. Гальдштэйнам [142, с. 606] стымулявала высоўванне ім «фундаментальнай лексічнай гіпотэзы», згодна з якой «з цягам часу найбольш важныя індывідуальныя размежаванні ў чалавечых узаемаадносінах былі закадзіраваны ў выглядзе асобных словаў натуральнай мовы» [142, с. 352]. Так, нямецкае слова *der Mund* («рот, вусны») прапітана этымонам *mundus*, у сілу чаго мае падпарадкаванае значэнне «адтуліны, выхада», «жарала, дула» (мундштук). Артыкуляцыйная падаплека амоніма жаночага роду — *die Munde* апелюе да «дыялекту», «густу», у тым ліку эстэтычнага. Такая семіётыка ўказвае на сінкразію знака, семантыка якога цесна злучана з крэацыйнай слова, аб'ектывуючага вобраз: «мужчыну і жанчыну стварыў іх» [178, Быц 1, 27].

Урэшце, крыжова-арбічная (ад лац. *orbis* — горад) пераемнасць *Roma quadrata* ў Тысячагадовым Царстве ўгадваецца на старонках Адкрыцця св. Іаана, або Апакаліпсіса, з прароцтвам Новага Ерусаліма, што прыйшоў на змену орбісу Вавілона, «мацеры блудніц і мяззотаў зямных» [178, Адкр 17, 5]. Новы Ерусалім уяўляе сабой даскнальную сінергію, або «скінію Бога з чалавекамі» [178, Адкр 21, 3], ён

вымяраецца «мерай чалавечай», г. зн. «кубам», сімвалізуючым дасканалую завершанасць дойлідства. Дванаццаць каштоўных камянёў — яспіс, сапфір, халцэдон, смарагд, сарданікс, сердалік, хрызаліт, вірыл, тапаз, хрызапраз, гіяцынт, аметыст — у аснове інкрустацыі сценаў горада, які «не мае патрэбы ні ў сонцы, ні ў месяцы для асвятчэння свайго, бо слава Божая асвятціла яго ... з караня і нашчадка Давіда, зоркі светлай і ранішняй» [178, Адкр 21, 22].

Алегорыя крыжовага тварэння перадаецца пасрэдна чатырох маналітаў: золата — сімвала ўладарства, шкла — сімвала небасхілу, яспіса — паветранай прасторы, «адзінай перлы» — сімвала набытай дарагой цаной Браны неўміручасці, праз якую ўваходзяць вернікі Ісуса Хрыста бласлаўляючымі вуснамі, або пэрламі [178, Адкр 22, 15]. «Герменетычнае кола» Ф. Шлейермахера, распачатае *mundus* з акамянелымі рэліквіямі Ромула мае цяпер артыкуляцыйную завершанасць ва ўрбаністычным выглядзе Царквы, або «*Civita Dei*» (св. Аўгусцін). Выгляд праламляецца будаўнікамі ды стаўшым «Каменем кутнім» [178, Пс 118, 22; Мц 21, 23—27; Мк 11, 27—33, Лк 20, 8—18]. Ад Ромула да Бэнэдыкта XVI — 28 ст. Сімволіка лічбы «28» як кратнай «7» адлюстроўвае крэацыйны акт. Яшчэ напачатку XX ст. матэматык І. Панін прасачыў пэўную колькасць знакаў першага верша Быцця з яўрэйскага тэксту: 7 словаў з 4 літар іўрыта. Лічба 28 кратная радавodu Ісуса [178, Мц 1—17], адэкватная месяцоваму календару, перыяду фертыльнасці чалавека і многіх жывёл [57, с. 38]. Наша даследаванне дадае да выяўленай заканамернасці лічбу 28, што ўказвае на колькасць літар рускага і беларускага перакладаў першага верша Быцця. У той жа час 28 верш гэтага ж раздзела Быцця распачынае боскую бенедыкцыю, ухваленне чалавека Самім Богам: «І благаславіў іх Бог, і сказаў ім Бог: пладзіцеся і множцеся, і нападуняйце зямлю, і валодайце ёй, і валадарце над рыбамі марскімі, і над звярамі, і над птушкамі нябеснымі, і над усякаю жывёлай, і над усёй зямлёй, і над усякім гадам, поўзаючым па зямлі» [178, Быц 1, 28].

Такім чынам, лічба 28 сімвалізуе эвалюцыю ўзыходжання жывой істоты ад жывёльнага стану да боскасці. Нездарма адна станцыя Рымскага метрапалітэна выбіта з так званай Святой лесвіцы, унутры якой, па паданнях, размешчаны рэшткі 28 драўляных ступеняў, па якіх падымаўся Хрыстос на суд Пілата.

Лесвіца сімвалізуе новы рух, адносна нейкага побач размешчанага артэфакта. Руйнаванне лесвіцы ў псіхалагічным сачыненні першакурсніка сталася дыскурснай абдукцыяй ягонай смерці. Дынаміка — асноўны паказчык каштоўнасці артэфакта і метафары. *Metaphora*, дарэчы і перакладаецца як «перамена руху». У міфалагічнай карціне сусвету Сізіф — чалавек, для якога існуе «адзіная альтэрнатыва зруйнаванаму міфу — іншы міф» [81, с. 152]. Адсюль зразумелым робіцца сердабольная апека У. І. Леніным «з усіх мастацтваў найважнейшае для нас — кіно». Бо менавіта кіно — самы міфагенны спосаб вяртання чалавеку дыялагічнага розуму.

Трэба заўважыць, што сам па сабе дыялагічны розум не з’яўляецца тым ліхам, якім ёсць яго злоўжыванне. Наадварот, дыскурсная абдукцыя (ад лац. *abduco* — адводзіць, уводзіць, адхіляць, адцягваць, зводзіць) некаторымі прыхільнікамі постмадэрнізму ў псіхалогіі, сярод іншых У. А. Янчуком, разглядаецца ў якасці нефармальнай дыятропікі, г. зн. дыялагічнага спосабу пазнання [155].

Але веданне абдукцыі адбываецца толькі па ўспрыманні метаной (ад гр. *metanoia* — пашырэнне розуму) як эвалюцыі вобраза ў Логасе. Так, апакаліптычны дыкурс, завершаны апошнімі вершамі Бібліі, адкрыты архетыпу «Дрэва жыцця» [178, Адкр 22, 14], лагічнае разуменне якога патрабуе ведання генетычных вытокаў [178, Быц 2, 8]. Распачатае герменеўтычнае кола ўключае ў сябе сімваліку і метафару «сусветнага дрэва», — цэнтральнага вобраза старажытных паданняў і міфаў. Тэагенез ілюструецца космагенезам у абдукцыі «кораня і нашчадка Давіда» [178, Адкр 22, 16].

Жывая метафара, по думцы С. Манічава, з’яўляецца «сродкам энсавай інавацыі, выражаючай глыбокае разуменне свету, змену парадым пасрэдна «ядровых» або «карэнных» метафар. Напрыклад, «кніга прыроды, напісаная на мове матэматыкі» (Галілей), «чорная скрыня» (Н. Вінер), «чалавек-камп’ютар» — аргументацыі, маючыя моўнае сугестыўнае ўдзеянне» [81, с. 147].

Метафарычная індукцыя суправаджаецца напачатку міфам як «мумуканнем» [145, с. 204]. Міфагенныя вусны бармочуць артэфакт як «афектацыйна-тэктанізаваны аб’ект, які створаны індывідам-соцыумам і можа экспліцыравацца-дыскурсаасэнсоўвацца як спецыфічны прадукт культуры» [154, с. 62]. З такога пункту

гледжання, невярбальная камунікацыя «Рэвалюцыя праз сацыяльныя сеці», без сумневу, ёсць артэфакт беларускага панавацца (postmodern), які адлюстроўвае крыжовае сячэнне маўклівага аб'яднання нацыі.

Але крыж у крэатыўным ракурсе маўчання ад пачатку застаецца артэфактам псіхагісторыі. Нават калі ён пераходзіць у непаўторны твор мастацтва, як напрыклад, армянскі «Хачкар», ён з'яўдаецца ў хрысціянскай культуры паганскую чуласць і невербальны дыскурс. Менавіта паганская чуласць «жывых зрабіць што-небудзь для мёртвых у незалежнасці ад заходняй асветы», па ацэнцы К. Юнга, стымулюе адлюстраванне псіхалогіяй той самай «метафізічнай, чыстай і дасканалай рэальнасці ў субмадэлі псіхічнага» [152, с. 7], якая, выдае ірацыянальную аснову душы, упарта адрабляючай крыжовы артэфакт, ну хаця б у «прымітыўным маўзалеі». На фоне «слёзнай сентыментальнасці жывых з нізкім узроўнем пахавальных абрадаў» паўстае, па меркаваннях аўтара, рытуальна цывілізаваны ўлік «архетыпаў» каталіцкага рэквіема, накіраванага на «псіхічны дабрабыт памерлых» [152, с. 17]. Гэта азначае, па К. Юнгу, трансперсаналізацыю калектыўнай бессвядомасці, якая індывідуальным спосабам пераадольвае сферу сваіх біялагічных інстыктаў, вельмі генералізаваных у адносінах да яго рацыянальнай сферы. У пацверджанне сваіх слоў Юнг звяртаецца да Макса Шэлера, які з жалем заўважае, што «магутнасць розуму, мягка кажучы, выклікае сумнеў».

Адсюль узнікае неабходнасць уваходу ў псіхалагічнае рэфлексіраванне духоўнай практыкі. Самы высокі ўзровень асабістага мадэлявання С. С. Харужы спалучае з дыскурсам *les pratiques de soi* (з фр. — «практыкі сябе самога», М. Фуко). Практыка «фенаменалагічнай аскезы» [151, с. 6] мэтанакіравана паняццем *τέλος*, мэта. «Мэта духоўнай практыкі ёсць з'яднанне і ўваход чалавека да вызначанага вобраза жыцця, анталагічнаму гарызонту, у адрозненне ад наяўнага жыцця, або «быцця прысутнасці». Такое пашырэнне карціны быцця (*Seinsbild*) мае рэфлексію квінтэсэнцыі як найбольш выразнага і чыстага спосабу рэлігійнага ўцелаўлення [151, с. 7].

Такім чынам, Ψ-квінтэсэнцыя служыць, як быццам альтэрнатывай таго працэсу «асабістага ўцелаўлення», рацыяналізацыя якога здзяйсняецца на фоне руйнавання

Свяшчэннай Рымскай імперыі на працягу апошніх стагоддзяў. Заўважаючы бязлітаснаць дадзенай рэгламентацыі, М. Фуко іранізіруе: «Чалавек — гэта вынаходніцтва нядаўняе. І канец яго, магчыма, недалёкі» [151, с.408]. Постмадэрнісцкае «знікненне дыспазіцый як абрысу чалавека на марскім пяску», распачатае, па меркаваннях М. Фуко, у XVII ст., паслужыла «разблытванню сінтаксіса» праз вяртанне слова да таго, што гаворыцца скрозь прымусовыя спосабы выразу» [151, с. 322]. Пачынаючы з гэтага моманту, «Бог знаходзіцца не столькі па той бок нашых ведаў, колькі па гэты бок нашых фраз; і калі заходні чалавек неразлучны з Ім, дык гэта не ад неадалімага памкнення выйсці па-за межы наяўнага вопыту, але з-за таго, што сама мова трывала пабуджае яго пад крыламі сваіх законаў». У пацверджанне сваёй гіпотэзы М. Фуко цытуе Ф. Ніцшэ: «Баюся, што мы не можам збавіцца ад Бога, пакуль верым у граматыку» [151, с. 322]. У гэтым кірунку сучасная псіхалогія, па меркаваннях М. Фуко, знаходзіць для сябе шэраг інтэрпрэтацый, рухаючыся не ад дэфінітыўнай парадыгмы да раскрыцця яе зместу, але ад эвалюцыйнага разгортвання дыспазіцый да феноменалогіі мовы ў яе псіхалагічным, г. зн. «уласным быцці» [151, с. 323].

У дыскурсіўным разгортванні мовы крыж робіцца адначасова прыроднай зброяй і навуковай сістэмай «археалагічнага захоўвання і структуралісцкага пашырэння» (М. Фуко) псіхічнай інфармацыі ў яе моўным, г. зн. законным існаванні. З пункту гледжання А. Эйнштэйна, «выгляд законаў прыроды не змяняецца, калі ад пачатковай (прынятай за такую) сістэмы каардынат перайсці да іншай, якая рухаецца адносна першай раўнамерна і проста. Другая сістэма адносная, але і першая (гіпатэтычная) таксама адносная. Абагульнены прынцып адноснасці дае магчымасць дасягаць вызначанага развіцця тэорыі. Так, фізіка і псіхалогія адрозніваюцца адна ад другой не прадметам, а пунктам гледжання, суадносна якому ўладкаваны і з'яднаны матэрыял» [187, с. 28].

Калі фізіка і псіхалогія адрозніваюцца толькі метадамі, дык менавіта «псіхіка, — па М. Велеру, — ёсць суб'екттыўная прычына і аб'ектыўны сродак энергаперамянення сусвету ў бок усё большых дзеяў» [27, с. 388]. Пачатковая сістэма каардынат — крыжова ўстойлівая, прынцыповая культурна-анталагічная структура. Другая,

«рухомая» сістэма — ініцыятыўная мадэль вольных элементаў, мностваў (пунктаў) з вызначанымі функцыямі і прэдыкатамі. Псіхалагічны і фізічны пункты гледжання сыходзяцца ў формуле фармалізаванага аб'екта. Таму, незалежна ад верагоднасці і адноснасці элементаў мадэлі, апошняя заўжды выконвае рэфлексіўную ролю, выступаючы сродкам тлумачэння і аб'ектывацыі паводзін індывіда. Верагоднасным мадэляваннем асобы з'яўляецца сінтэз у яго архітэтымалагічным вымярэнні: «шчырага» (*sin*) найменавання (*tesa*), у адрозненне ад аналіза, перагледжваючага (*ana*) тое, што ўжо мае доказ. Першапачатковымі ўмовамі псіхафізічнага мадэлявання валодае дэкартаўская сістэма каардынат. У ёй «0» (ноль) — сімвалізуе ядровы патэнцыял псіхікі як безумоўнага і вопытнага пазнання Ψ у псіхалагічнай рэальнасці «Я».

Тэар дэ Шардэн асэнсавуе дадзеныя псіхаэнергетычныя параметры ў сваёй эвалюцыйна-ўніверсальнай феноменалогіі: «Дапусцім, што ўсякая энергія мае псіхічную прыроду. Але абмовімся з таго, што ў кожным элеменце гэтая фундаментальная энергія дзеліцца на дзве складаючыя: тангенцыяльную энергію, якой звязваецца дадзены элемент з усімі іншымі элементамі таго ж парадку (г.зн. той жа складанасці і той жа «ўнутранай засяроджанасці»), і радыяльную энергію, якая вабіць у кірунку ўсё больш складанага і засяроджанага стану»[131, с. 61]. Аўтар заўважае, што чым менш элемент засяроджаны (чым слабей яго радыяльная энергія), тым у больш магутных механічных эфектах праяўляецца яго тангенцыяльная энергія. У моцна засяроджаных часціц (з высокай радыяльнай энергіяй) тангенцыял падаецца «перайшоўшым унутр», або зніклым, на погляд фізікі. «Тут, відавочна, — лічыць аўтар, — заключаны дапаможны прынцып тлумачэння відочнага захавання энергіі ў касмічнай прасторы»[131, с. 61]. Чарговы віток спіралі сімвалізуе перанос структурных (рыдыяльна-тангенцыяльных) адносінаў у функцыянальныя, пры якіх Ψ -квінтэсенцыя аб'ектывуецца ўчынкам асэртывага тыпу. Пры гэтым паводзіны радыяльнага кірунку з графікам $y = x^3$ (гл. рыс. 2), мэтанакіраваныя сферай $|x - a|^2 + |y - b|^2 = r^2$, гомеаморфны функцыі канфігурацыі з графікам $y = K/x$, пры якім усім значэнням X блізкія U функцыянальныя значэнні. Дадзеныя функцыі адэкватныя ўсталяваннем адваротнай сувязі функцый тыпу $y = \sqrt[3]{x}$.

Атрыманая функцыянальная ўзаемасувязь радыяльнага напрамку можа суправаджацца аналогіяй пабудовы графікаў тангенцыяльных функцый: $y = -x^3$ сцягвае сабой кагнітыўную прычыну суб'екта — $(x + a)^2 = (y - e)^2 = r^2$ і яго фармальныя дыспазіцыі $(x - a)^2 + (y + e)^2 = r^2$.

2.11 Кросдыскурснае праектаванне

Тэапсіхалагічны намер валіднага даследавання пабудаваны на магчымасці тангенцыяльнай вербалізацыі сучасных ведаў, памножаных на радыяльны спектр класічнай, посткласічнай і постмадэрнісцкай версіі тэксту, пашыраючага абмежаванасць рацыяналістычнай псіхалогіі, паглыбляючага дагматыку персаналізму. «Стомленасць ад прагрэса» (Э. Гідэнс), дэадаптацыя («культурашок» О. Тофлера), «калектыўнае самазабойства» Э. Эрыксона абумовілі псіхалагічныя спробы ўсталявання мяжы цывілізаванага ўмяшальніцтва ў натуральнае памкненне чалавека да аб'екта асалоды (ад гр. *evdemonia* — асалода). Базіруючыся на разнастайнасці і плюралізме форм жыцця і культуры як натуральнага псіхічнага стану, постмадэрнізм звяртае ўвагу на такія забытыя класікай рэчы, як інвайрамент, хэпінінг, гратэск, іронія, рыторыка, імітацыя, алеаторыка ды шмат інш. У псіхалагічным плане постмадэрнізм служыць сродкам аванцюрнага сцірання граней паміж духоўнай, культурнай, навуковай і штодзённай свядомасцю, ініцыятыўна замацоўваючай пераход ад дэфініцыі да «канструкцыі» пасрэдна кампіляцый і эклектыкі, калажаў, «кітча», палітычнай і экалагічнай экспансіі.

Дыскурсная фенаменалогія паклікана, па версіі У. А. Янчука, апраўдаць пошук сродкаў забеспячэння дакладна значнага апісання стану штодзённых перажыванняў у іх максімальным набліжэнні да канкрэтнага чалавека ў канкрэтнай сітуацыі. Узбройваючы свой інтэгратыўна-эклектычны падыход постмадэрнісцкімі значэннямі, У. А. Янчук мяркуе свабоду псіхалогіі ў выбары «метадаў другой асобы, для якіх характэрны выбар дыялогу ў якасці лідзіруючага метаду» [170, с. 283]. У кантэксце фенаменалагічнага дыялогу дыспазіцыі яго ўдзельнікаў

накіраваны не на ацэнку псіхічных утварэнняў, станаў, працэсаў, уласцівасцей і якасцей, але на іх стымуляванне з наступным пераходам да плыні дыялогу. Для эўрыстычнай інтэрпрэтацыі фенаменалагічных фактараў аўтар прапануе логіку кантрасных паняццяў: герменеўтычны — катэгарыяльны, ідэаграфічны — наматычны, эмпатычны — структурны, аправяргаючы — пацвярджаючы [170, с. 284]. Пры гэтым валіднасць, як найбольш слабы момант фенаменалагічнага даследавання, адшукваецца за конт кампрамісаў метадалогій з іх інтарэсамі, рэлевантнасцю да жыццёвых перажыванняў, праўдападабенствам тлумачэння [170, с. 286]. Што ж да дыкурснай лініі даследавання, дык яна патрабуе ўдакладнення, па якім некаторыя аўтары лічаць дыкурс адзінай магчымай альтэрнатывай традыцыйным метадам псіхалогіі [170, с. 286]. Дадзеная альтэрнатыва матывуе псіхалагічную цягу да *actus purissimus* («чысцейшы акт») у «памкненні выявіць чыстыя формы, якія яшчэ да ўсякіх зместаў накладваюцца на бессвядомае, або спробы выразіць глебу вопыту, сэнс быцця, жыццёвы гарызонт пазнання. Менавіта тут структуралізм і фенаменалогія з іх непадобнымі структурамі набываюць агульную прастору, вызначаюць агульнае месца» [170, с. 323].

У найбольш агульным значэнні **дыкурс** (ад лац. *discurro* — блукаць) уяўляе сабой «сістэму сцвярджэнняў, канструіруючых аб'ект» (І. Паркер, 1982). Пры гэтым схопліванне семантычных працэсаў пры дапамозе мовы як дзеі састаўляе асноўную адметную асаблівасць дыкурснай псіхалогіі. Але гэтае «схопліванне робіцца магчымым толькі пры ўмове дапушчэння мэтасуадноснасці разгляду праяўленняў сацыяльнага жыцця як тэкстаў, да якіх магчыма прымяненне інструментаў дыкурснага аналізу» [170, с. 288]. Аналізуючы дыкурс у псіхалагічным даследаванні, аўтар выводзіць яго асноўныя параметры:

1. Рэалізацыя дыкурсу ў тэксце вызначана не граматыкай, а зместам сацыяльных адносін, што становяцца больш дасканалымі за конт іх вербалізацыі, асацыяцыі і канатацыі.

2. Сувязь дыкурсу з аб'ектамі, якія канструіруюць рэпрэзентацыю сусвету за конт іх апісання і разважання аб разважаннях.

3. Сувязь дыскурсу з прамаўляючым, чуючым, чытаючым і пішучым суб'ектам, мяркуючым наяўнасць тыпалогіі, ідэнтычнай аб'екту.

4. Дыкурс уяўляе сабой звязную сістэму значэнняў, пры якіх метафары, вобразы і аналогіі канцэнтруюцца і сцвярджаюцца ў рэальнасці; прычым рэпертуар інтэрпрэтацый абвяргае саму магчымасць існавання адназначных трактовак аб'екта, у адпаведнасці з чым акрэсліваецца вобраз сусвету, а тэкст, выкарыстаны дадзеным дыскурсам, можа пераадольваць тэрміналагічныя пярэчанні.

5. Суадносіцца з іншымі дыкурсамі, усталёўваючымі супрацьлеглыя вобразы наратываў (прамоваў), ідэнтыфікуючымі пункты перакрывавання (ад фр. *cross* — крыж) дыкурсаў розных аб'ектаў.

6. Адлюстроўвае свой спосаб наратыву пры неабавязковай свядомасці выкарыстанай мовы, што не шкодзіць разуменню дыскурсу як цэлага.

7. Гістарычна лакалізаваны, што выключае яго статычнасць і вызначае разуменне праз гісторыю развіцця, існавання, адкрыцця.

8. Падтрымлівае вызначаныя інстытуты, кантэкст якіх садзейнічае іх ідэнтыфікацыі ў дыкурсе, пацверджаным або пры падтрымцы інстытута, або пры нападках на яго.

9. Прадукуе адносіны да ўладаў, што не азначае іх атаясамлівання; але гэтыя адносіны дапамагаюць разгледзець катэгорыі, у якіх асоба знаходзіць і губляе прадукаванне дыскурсу, робіцца здольнай дыягназаваць інстытуты, падвяргаемыя атакам і падрыву пры з'яўленні таго або іншага дыскурсу.

10. Валодае ідэалагічным эфектам: любы дыкурс з'яўляецца адлюстраваннем санкцыянаванага ўціску з дамінуючымі групавымі наратывамі мінулага, праясняючага сучаснае.

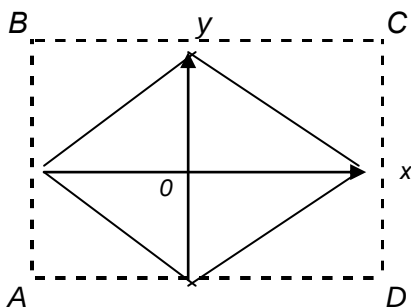
Найбольш даставерная адпаведнасць паміж тэкстам і дыскурсам як мадэллю гэтага тэксту можа быць усталявана ў ходзе фарматнага кросдыкурснага наратыву, уключаючаму навуку, мастацтва, рэлігію і права як сферы персаніфікацыі ісціны, хараства, любові, свабоды.

2.12 Методыка фрэймінга абдукцыі-наратывнай трыангуляцыі тэкста: тэхналагічны прынцып

Методыка фрэймінга абдукцыі наратыўнай трыангуляцыі тэкста (ФАНТТ) змяшчае верагоднасны якасны спосаб усталявання адноснай сімулятаннай узаемасувязі структурных кампанентаў у іх інварыянтным дачыненні да навуковай схемы і функцыянальнымі варыяцыямі ўласнай мадэлі. Галоўная задача кросдыкурснага метаду ў любым яго метадычным выглядзе — дасягненне канцэнтрацыі Ψ -квінтэсенцыі ў бясконцай прасторы пунктуальнага мноства, якое эквівалентна магутнасці сапраўдных значэнняў, заключаных паміж «0» і вектарнымі велічынямі сістэмы каардынат. Мноства віткоў, флексій, або сінгularнасцей, верагоднасна павялічвае валіднасць метаду за конт утварэння пунктаў (кропак), функцыянальны выгіб, або флексія (*flexia*) якіх імкнецца да сінгularнасці як унікальнай лініі ў кірунку бясконцай бясконцай. Асноўны крок дыкурснай класіфікацыі такіх флексій у трохмерным арыентаваным выпадку: абсцыса (ад лац. *abscissa* — адарваная), ардыната (ад лац. *ordinates* — размешчаны па парадку), апліката (ад лац. *applicata* — прыкладзеная). Класіфікацыя флексій дазваляе заключыць, што кожны сінгularны завіток адпаведны сферычнай прасторавай структуры. Асноўныя аб'екты, элементы трохмернага, або трыангулярнага (ад лац. *triangulum* — трохкутнік) кросдыкурсу, могуць супадаць з патрабаваннямі аксіём праектыўнай, або Рыманавай геаметрыі [182, с. 310].

Даследчыку магчыма прытрымлівацца Рыманавай сферы ў Эўклідавай прасторы, якая ўзаемаадназначна адлюстроўваецца на пашыраную комплексную плоскасць з дапамогай трыангуляцыйнай праекцыі. Напрыклад, можна ўзяць у сістэме каардынат $Oxyz$ сферу кагнітыўнага радыуса дыкурсу, якая ў пункце O датыкае філасофію і навуку (псіхалогію) да афектыўна-генератыўнай стадыі мастацтва і тэхналогій. Той жа пункт O служыць цэнтрам дыферэнцыяцыі, або *differanc* (Ж. Дэрыда) генезіса, або сям'і (A-X-Y), рэлігіі (-X0-Y), права (0YX) ды маралі (YCX). Комплекснаму ліку $z = x + y$ на кагнітыўнай сферы $(-x)y$ адпавядае пункт m на афектыўнай сферы $x(-y)$. Калі ўвесці ў прастору артаганальную (ад гр. *orthogonios* — прамавугольны) сістэму каардынат $ABCD$, каб восі AC і BD супадалі з восямі x і y (рыс. 5), то роўнасць кагнітыўнай, афектыўнай, генетычнай і паводзіннай сфераў будзе $A + B + C + 2D = 0$. Калі ўлічыць; што вось AC звычайна утварае

аплікату (applicata) Z , дыка лёгка ўявіць каардынаты сфэрычнага пункта m , якому адпавядае лік $z = x + y$.



Рысунк 5 — Артаганальная схема
дыскурсу

Пачатковая сфера каардынат залежыць ад выбару істаўратарам (кіраўніком дыскурсу) аб'екта рэфлексіўнай тоеснасці, напрыклад, праекцыя з пункту 0 можа намінавацца «Я ...чалавек», тым самым указваць на феноменалагічную адпаведнасць артаганальнай і Рыманавай сфераў. У прыватнасці, ліку $z = 0$ на артаганальнай сферы адпавядае пункт 0, а бясконца аддаленаму пункту $z = \infty$ — пункт N . Распаўсюджанне суб'екттнай схемы на прэдыкатыўную дэталізацыю суправаджаецца артаганальнымі праекцыямі тыпу: «Я чалавек разумны» — кагнітыўная сфера; праекцыя «Я чалавек просты» — афектыўная сфера; праекцыя «Я чалавек веруючы» — паводзінная, або канатыўная сфера; праекцыя «Я бацька чатырох дзяцей» — генетычная сфера; праекцыя «Я гэта Я» ўказвае на эга-метафізічную тэндэнцыю «0» або Ψ . Далейшы аналіз наратываў суправаджаецца іх ідэнтыфікацыяй з адным з пяці вымярэнняў фрэйма Ψ -квінтэсенцыя. Кантынуум пунктаў сістэмы каардынат мае, згодна з Г. Лейбніцам, «анталагічны статус», таму кваліфікуе дыскурсную мадэль самасвядомасці, спраецыраванай на плоскасць, а метрычныя адносіны і функцыянальныя зрэзы (завіткі) праз разумовае прадукаванне пазнавальных працэсаў, афектыўных станаў, канатыўных уласцівасцей і асабістых якасцей прамаўляюцца, як псіхічныя «сігналы святла» (А. Эйнштэйн). Калі нулявы пункт сістэмы задзейнічаны ў рэфлексіўным стане наяўнай свядомасці,

фенаменалогія ўдакладнення і наратывы мадыфікацыі могуць суправаджацца тэхналогіяй вымярэння, прадстаўленай у табліцы 1.

Кантынуумны характар функцый верагоднасны набліжэннем да такой аптымальнай мадэлі, якая асацыіруецца з ідэальным перакрываваннем «завіткаў», як гэта паказана на рысунку 2. Гіпатэтычны «апафеоз» пачынаецца з працэдуры тэставання пасрэдна методыкі «ФАНТТ». На чыстым аркушы паперы рэспандэнт малюе «фанцік» праекцый, «канвертуемых» (*converso*) у ходзе дыскурсу. Апрацоўка дадзеных інтэгратыўных праекцый улічвае іх адпаведнасць значэнням «радыяльнасці» і «тангенцыяльнасці» кантынуумных утварэнняў адносна наратывных зменаў, сферу іх узгаднення і функцыянальнага пазіцыянавання, а таксама ўнікальнасць дэталізацыі, выяўляючай сінгулярнасць рэцыпіента. Характар інтэрпрэтацый істаўратара амаль цалкам збудаваны на ўласнай інтэлектуальна-эмпатыйнай ініцыятыве, адпаведнай валюнтарысцкай формуле Аўгусціна Аўрэлія: *intellectus cogitabundus est initium omnia bona*, або «Карысны інтэлект ёсць пачатак усякага добра». Аналіз вербальных праекцый ва ўмовах дыскурсу працягваецца інтэрпрэтацыяй піктаграм як фактарам яго валідызацыі. На другой старонцы «фанціка» размяшчаюцца пункціры, якія маюць неадназначны працяг у фенаменалагічнай аксіяматыцы: выка-рыстоўваюцца як зыходныя пры сістэматычнай інтэрпрэтацыі наратываў з мэтай уладкавання сукупнасці праекцый. У тэа-псіхалагічнай інтэрпрэтацыі могуць мець месца праекцыі пад умоўнай назвай «сінгулярны пункт», або «асабістая лінія», якая падкрэслівае таямнічы, у тым ліку маўклівы характар піктаграфічных матываў.

Т а б л і ц а 1 — Методыка фрэймінг-абдукцыя наратыўнай трыангуляцыі тэкста (прыкладны тэхналагічны прынцып)

Фактары	Станы	Абдукцыя				Формула
		Эўрыстычныя адзінкі	прэдыкат	суб'ект	Праекцыя	
Кагнітыўны	«Я»	Асацыяцыя	Веды	Вызначэнне	Ісціна	
Канатыўны	«Сам»	Фасілітацыя	Ёсць	Свабода	Права	$a_0 = x_0 > 0$ $y_0 > 0$
Афектыўны	«О»	Дыспазіцыя	Задаткі	Меркаванне	Магчымасць	$a_0 = x_0 > 0$ $y_0 < 0$
Генетычны	«Ψ»	Сенсацыя	Роды	Бацька	Дзеці	$a_0 = x_0 < 0$ $y_0 < 0$
Кагнітыўны	Свядомасць	Уяўленне	Навука	Адукацыя	Вызначэнне	$y = -\frac{\kappa}{x} (-\infty; 0)$
Канатыўны	Перакананні	Перамяненне	Стандарты	Асоба	Чалавек	$y = \frac{\kappa}{x}$
Афектыўны	Эмоцыі	Вяўленне	Развіццё	Форма	Масштапта	$y = -\frac{\kappa}{x} (0; +\infty)$

Заканчэнне табл. 1

Фактары	Станы	Абдукцыя				Формула
		Эўрыстычныя адзінкі	прэдыкат	суб'ект	Праекцыя	
Генетычны	Папрэба	Памнажэнне	Слава	Дом	Бог	$y = \frac{\kappa}{x} (-\infty; 0)$
Кагнітыўны	Інтэрэс	Зацікаўленасць	Псіхалогія	Тэхналогія	Навука	$y = x^2 (-\infty; 0)$
Канатыўны	Учынкі	Выбар	Шлях	Мараль	Свабода	$y = \sqrt{x}$
Афектыўны	Пакуты	Схільнасць	Асалода	Сузіранне	Хараство	$y = -x^2$
Генетычны	Пачуцці	Каханне	Жонка	Маці	Дзеці	$y = -\sqrt{-x} (-\infty; 0)$
Кагнітыўны	Уяўленне	Прычына	Падабенства	Бліжні	Вобраз	$y = \sqrt{-x}$
Канатыўны	Трансдукцыя	Перамяненне	Крыж	Зносіны	Збаўленне	$y = x^2$
Афектыўны	Матыў	Катарсіс	Задаткі	Гульня	Майстэрства	$y = -\sqrt{x}$
Генетычны	Інтэнцыя	Годнасць	Уцелаўленне	Праца	Выхаванне	$y = -\sqrt{x} (-\infty; 0)$

Графічныя праекцыі прасторава сімвалізуюць пяць сфер, або Ψ -квінтэсенцыю асобы. Цэнтральная кропка абрамляецца дыяганаллю ў верхнім левым куце, гарызанталлю ў ніжнім левым куце, разамкнёным колам у верхнім правым куце, двума з'яднанымі паўкулямі («птушка») у ніжнім правым куце (Дад. А, В). Знаходзячыся не ў супярэчлівых адносінах з вядомымі метадычнымі прынцыпамі маляваных тэстаў, наша інтэрпрэтацыя дапаўняе іх заўвагамі, дэталізуючымі псіхадыягнастычную схему. Так, дыяганальная праекцыя стымулявала матыў памкнення, натхнёнасці, або, наадварот, паражэння («дзіда, лятучая ўніз»). У любым выпадку, крэатыўнае параўнанне «дыяганалі» з тым, «што адбывалася» не замянае праектыўным уяўленнем псіхалогіі асобы як цэнтра прыцягнення. Тады «Разамкнёнае кола» можа асацыявацца з незавершанацю падзей, або іх фінальным провідам адносна прасторавага рашэння (ўверсе справа) таго, «што будзе». Адэкватная прасторавая пазіцыя (злева ўнізе) гарызанталі прыцягвала артаганальныя лакамоцы ўзвядзеннем стабільных «квадратаў-хат», або надзейных, «якарых» ліній «караблікаў» і «арак» – гэта тое, што ёсць у дадзены момант. Два хвалепадобныя паўшар'і спалучылі пару, «хвалюючую» вастрыню ўяўных кантрастаў («цэнтральныя маскі»), або тэндэнцыйныя дыспазіцыі амбівалентна-эратычнай палярнасці пола, або таго, «аб чым марыцца перад сном». Цэнтральны пункт « $\times$ » ад праекцыі ёты (') да «спіралі» і «ўсябачнага вока» адлюстроўвае стыгматычны стан *self* як код «пустога мноства» [162, с. 288], або таго, «што адсутнічае» ці «хто адсутнічае». Так, пунктуацыі інтэрпрэтуецца як патэнцыял « $\times$ » у суправаджэнні сінгularнага наратыву («Я не існуе») расцэньвалася намі як «падмноства ўсякага мноства» [162, с. 288]. Адсутнасць цэнтральнай пазіцыі Ψ назіралася намі ў трывіяльнасці малюнкаў, схематычна і дэталёва не адметных. Пры аптымальным намеры істаўратара поле дыскурсу напаўняецца супярэчнасцямі, дыялектычныя ўмовы якіх спрыяюць функцыянальнай ініцыятыве адукацыі, развіцця, выхавання, асветы адносна аналагавай артаганальнасці таго, «што было, аб чым марыцца, што ёсць на самой справе і што будзе». Праз тэапсіхалагічны дыкурс «чалавек — індывід або пол — індывідуальнасць — асоба» навука, астацтва, рэлігія і права дасягаюць разам прычыны быцця, яго асабістай формы, генэтынай прадумовы і нацыянальнай годнасці.

З ГІСТОРЫКА-ТЭАРЭТЫЧНЫЯ ВЫТОКІ ТЭАПСІХАЛОГІІ

Аптымальная ступень навуковай
свабоды дасягаецца ў вобласці
выказванняў чалавека, валодаючага сваёй
прыродай пры дапамозе натуральнай
мовы.

Фамы Аквінскі

3.1 Гісторыя прадмета псіхалогіі рэлігіі

Па арыгінальным выказванні Ж. Дэрыда, гісторыя існуе па-
столькі, паколькі «спазняецца ў адносінах да самой сябе». У дыскурсыўным кантэксце разрыў псіхалогіі і тэалогіі быў гістарычна
наканаваны і лагічна прадказальны. Але ў кірунку набывання
самасвядомасці псіхалогія, як «экзальтаваная Псіхія», павінна была
ці гістарычны шлях эмансipaцыі—аб’ектывацыі, перш чым
ца нявестай Купідона [3, с. 64]. Выбраная намінацыя набірае
карпальную паўнату шлюбу $\psi\chi\eta$ і $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ -а, замацаванага
бацькоўскім благаслаўненнем $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ -а. Ад псіхалогіі ў гэтым шлюбе
чакаюць не столькі тэхнічных працэдур, колькі кампетэнтнага
ўдзелу ў якасным вымярэнні тэксту праз наратыў.

Псіхагістарычны кірунак меркавання падзей уяўляе, па
У. Шкуратаву, «гісторыю як Дар, таямніцу» [145, с. 18], медытацыю,
нае адсочванне ў вертыкальным вымярэнні асобы, якая бярэ
свой пачатак ад лагічна і гістарычна першага выбару паміж жыццём
і смерцю ў Гефсіманскім садзе [178, Лк 22, 42]. Таму, калі заходзіць
гаворка аб *псіхалагічнай* кампетэнтнасці, на якую ў апошні час
ускладаюць надзею ўсе большая колькасць людзей, дык ігнараванне
Логасам, які быў «напачатку і ў канцы» [178, Апак 22, 13], вядзе іх
да стану закладнікаў навукі, што «спазняецца ў адносінах да самой
сябе».

Натуральна, што навука не павінна рабіцца «служкай тэалогіі»,
але псіхагістарычны падыход «памяшчае псіхіку і асобу ў сувязь
часоў» [145, с. 15], у сувязі з чым Я. Л. Каламінскі надае культурна-
навуковаму генезісу гэтай асобы статус «другой прыроды
чалавека» [54]. Менавіта гэтай прыродай чалавек абавязаны свайму

«нараджэнню звышыняў» 178, Ян 3, 3]. І мэтакіраванае мадэляванне ўчынкаў ён выводзіць з «Гефсіманскай малітвы» як логаса асэртыўнага выбару: «Не тое, што я, але тое, што ты хочаш, хай будзе».

Псіхалагічны аналіз асобы становіцца прэвентыўным інструментам гісторыі праз адэкватнасць яе ліберальнай інтэнцыяльнасці, дамінуючай над матывацыйай дасягнення: «Пазнаеце ісціну, і ісціна зробіць вас свабоднымі» [178, Ян 8, 32]. Дынамічная рэальнасць, існаванне якой вытанчаецца ўзаемаадносінамі з Богам, уяўляецца гістарычным узыходжаннем да святога прычасця (*evcharystia*). У ім чалавечы вобраз Творцы карэктуюцца вольным дасягненнем Яго падабенства праз ахвяраваныя высылкі любові як «дасканалай лучнасці» [178, Кал 3, 14].

Вывучэнне гісторыі псіхалогіі ў тэапсіхалагічным ключы змяшчае ў сабе сінтэз навуковага, мастацкага і рэлігійнага ў асобе, якая не ангажавана гэтымі формамі свядомасці, калі абапіраецца на «тэозіс» (ад гр. *theosis* — абагаўленне) як заўжды новае і ўнікальнае — «адзінароднае» выяўленне жыцця і шляху Логаса [178, Ян 6, 14]. Гэты шлях пачынаецца з кіноніі (ад гр. *koinonia*), г. зн. камуніі, або прычасця Святога Духа.

Калі **тэалогія** ў агульным сэнсе ёсць навука аб вызнанні Бога ў чалавечай прыродзе і гісторыі, дык **тэапсіхалогія** — навука аб Божым самавыяўленні ў асобе чалавека. «Бог стаўся чалавекам, — піша св. Афанасій Александрыйскі, – каб чалавек стаўся Богам» [108, с. 16]. Да гэтага грунтоўнага сатэрыялагічнага ўяўлення гісторыі могуць быць зведзены ўсе вядомыя крызісы псіхалогіі: ад картэзіянскага дуалізму да сучаснай праблемы стандартызацыі вучэбнай дысцыпліны, аб чым так дбайна клапаціцца Я. Л. Каламінскі [54]. Намер выхаду з псіха-гістарычнага крызісу, апрача іншых спосабаў, змяшчае ў сабе таксама інтэнцыяльны кантэкст сатэрыялогіі (ад гр. *soteriologia*) як навукі аб збаўленні. Ад гэтага кантэксту маем інтэнцыяльную псіхалогію ў якасці сіноніма тэапсіхалогіі.

Паслядоўнае ўзыходжанне псіхалогіі ад керыгматычнага (ад гр. *cerigma* — абвяшчэнне Евангелля) шэсця першых хрысціян да вучэння аб Логасе ў Тэртуліяна і асабліва ў св. Ірынея (ІІ в.), мае сваім вытокам статус асобы Ісуса Хрыста як паўнату богапазнання: «Visio Dei» [132, с. 178]. У адносінах да вобраза і падабенства ў Ірынея адсочваецца дакладная дыферэнцыяцыя: «Адам быў

створаны па вобразе Божым, і хаця пасля грэхападзення падабенства было страчана, вобраз застаўся некранутым» [108, с. 87]. Гісторык М. Пасноў бачыць вышэйшую гістарычную заслугу апалагетаў і айцоў Царквы ў выразным ходзе іх разважанняў супраць спекуляцый гностыкаў, якія лічылі, падобна сучасным рэлігійным, што пакуты Ісуса былі зданем, летуценню. Так, звычайна людзі спачатку дыскрэдытуюць пакуты, а пасля і іх носьбіта.

Дактрыны ерэтычнай намінацыі мелі, як правіла, усходняе паходжанне. У той жа час хрысціянскі Запад быў адзначаны большым кансерватызмам поглядаў і лібералізмам эстэтычнага вопыту. Так, у адрозненне ад грэчаскіх апалагетаў, апелюючых да розуму і філасофіі ў доказах ісціны, Тэртуліян разважае аб натуральнай постаці і чысціні душы, «хрысціянцы па сваёй прыродзе» [132, с. 304]. Яе непасрэдная панадлівасць да Бога Тройцы ёсць выток існага пазнання. Эмацыянальны заклік Тэртуліяна: «Што агульнага паміж Афінамі і Ерусалімам, паміж Акадэміяй і Царквой?» [132, с. 301] — ёсць адлюстраванне прастасці душы, якая сведчыць аб ісціне лепш, чым любыя лагічныя доказы. Гэта азначала збліжэнне містыка-псіхалагічнага эмпірызму з сэнсуалізмам і матэрыялізмам. Менавіта Тэртуліян першым прымяніў лацінскі тэрмін *Trinitas*, даказваючы, што ў Ісусе Хрысце ўвасабляецца не Бог-Айцец, як меркаваў Праксей, але Слова Божае, Логас. У Тройцы ён адрознівае тры асобы і адну субстанцыю, у параўнанні з больш позней, грэчаскай патралогіяй, вызнаваўшай асабістую сутнасць кожнага ліку Тройцы. З нагоды гэтага догмата ў грэчаскай іканаграфіі выяўляецца німб Ісуса з надпісам $\Theta\Omega\text{N}$, г. зн. існы, сутны, пантакратар.

Трактат Тэртуліяна «Аб душы», напісаны ў 210 г., названы «першым выкладам хрысціянскай псіхалогіі». Абвяргаючы палажэнні сакратаўска-платонаўскай псіхалогіі, Тэртуліян прымае стаічнае вучэнне аб матэрыяльнай прыродзе душы, якая з'яўляецца «тонкім, празрыстым, светлым целам, маючым свой воблік і падпарадкаванне трохмернай прасторы» [143, с. 307]. Тэртуліян апраўляе піфагарэйскае вучэнне аб перасяленні душ, гаворачы аб адначасовым нараджэнні душы і цела. Таму душа павінна, як Хрыстос, перацяраць цяжасці і страты гэтага свету. Не стрымліваючы свайго гневу, прэсвітар Карфагенскі ўсклікае ў адрас фарысеяў: «Як тыя, бачачы такое нечалавечае цярдзенне, не

змаглі пазнаць у Ім свайго Бога?» [132, с. 51]. Менавіта Тэртуліян выявіў крыжовыя пакуты Ісуса як «сацісфакцыю» (*Satisfactum*) Богу, кампенсуючую Яму грахоўнасць чалавецтва. Задавальненне за грэх можа служыць інтэнцыяльнай характарыстыкай свядомасці ў высакародным кенозісе асобы.

Цікавай для гісторыі псіхалогіі можа падацца ідэалогія адапцыянізму, распачатая ў II ст. Паўлам Самасацкім, які вызнаваў Ісуса простым чалавекам, атрымаўшым з неба асаблівую моц Логаса толькі па Божай міласэрнасці. З адапцыянізмам кантраставаў наміналізм, што сцвярджаў вуснамі Наэта Смірскага адзінага Бога. Ісус таксама Бог, і Ён Бог-Айцец [108, с. 50].

Развіццё псіхалагічнай думкі ва ўсходняй тэалогіі адзначана імёнамі св. Клімента Александрыйскага, Арыгена, Дыянісія Арэпагіта, якія папярэдзілі будучую тэрміналогію самасвядомасці праз вызначэнне іпастасяў Айца, Сына і Святога Духа. Але самі гэтыя апалагеты атаясамлівалі сябе з Царствам Божым, якое ўнутры нас ёсць [178, Лк 17, 21], яно расце і *эвалюцыянізіруе* ад асобы на ўсё чалавецтва. Цікава, што Ісус ніколі не дае вызначэння Царства Божага, апрача як у прытчах. Ён праракуе гэтае Царства, як тое, што, па сведчанню Дж. Омэнна, павінна адбыцца ў выніку «эсхаталагічнай рэвалюцыі», ад якой здрыганецца ўвесь сусвет [104, с. 26]. На гэтым вобразе Арыген стварае слова *autobasileia*, што з грэчаскай мовы азначае «царства ў сабе». Пры гэтым вядома, што ўяўленне аб Логасе Арыгена ўзнікае паводле вучэння Плоціна аб Нусе як увасабленні быцця і розуму, які вечна нараджаецца ў чалавеку ад Абсалюта. Калі ў Плоціна Нус (*nous*) — эманация з Бога, дык Логас увасабляе еднасць боскай і чалавечай прыроды. Таму Арыген прыходзіць да смелага выніку: Дух створаны з Логасу, і гэта вышэйшая з усіх істот, створаных Богам. Так, упершыню Арыген абвешчае трынітарны субардыцыянізм: Айцец, Сын, Дух Святы [108, с. 87]. Арыгенава адкрыццё — першы навукова-тэалагічны дыскурс, які яшчэ ў III ст. вырашаў праблему сінтэза антычнай філасофіі, перадусім стаічнага платанізму з хрысціянствам. Распачаты ім дыскурс субардыцыянізму актуальны і да гэтага часу ў Каталіцкай Царкве, якая прытрымліваецца версіі Арыгена і Тэртуліяна аб *filioque* (зыходжанне Духа Святога і ад Сына), прынятая на Таледскім Саборы 588 г. Усходняя традыцыя Каталіцкай царквы ўжывае Нікейска-Канстанцінопальскі Сімвал

веры, складзены святымі айцамі-кападакійцамі Васілём Вялікім, Іаанам Златавустам, Рыгорам Вялікім у IV ст. на першых Сусветных саборах. Менавіта ў гэты перыяд вызначаецца чыстая форма дыскурсу *filioque*, які адбываецца і да гэтага часу ў каталіцкім асяродку ўжываннем абедзвюх версій Сімвала Веры, прыкладам чаго з’яўляецца чын літургіі Беларускай Грэка-Каталіцкай Царквы, выдадзены пад рэдакцыяй а. Аляксандра Надсана. Трэба дадаць, што спрэчкі адносна *filioque* з боку іншых хрысціянскіх традыцый і вучэнняў не маюць дачынення да дыскурсу, які несумяшчальны з негатыўнымі ўстаноўкамі бакоў адзін да аднаго. Дыкурс — гэта заўжды дыялог, і без дыялогу дыкурс не існуе.

Стратэгія маўчання ўсходняга апафатычнага багаслоўя (ад гр. *apofasis* — адмаўленне) даследуе мэту прынцыповай непазнавальнасці Бога ў рэальным свеце. Так, адваргаючы рацыянальнае абаснаванне дагматыкі, Грыгорый Палама ў XIV ст. Візантыйскай гісторыі прызнае толькі адзіны спосаб богапазнання — містычнае азэрэнне. Апафатычнаму багаслоўю супрацьстаіць катафатычнае, зацвярджаючае багаслоўе Іаана Дамаскіна, Грыгорыя Ніскага, якія дапускаюць магчымасць боскага пазнання па пладах яго тварэння і ўмяшальніцтва ў справы створанага Ім сусвету. Такім чынам, праваслаўны грэка-візантыйскі ўсход паўплываў на развіццё, з аднаго боку, псіхалагічнай інтуіцыі да Бога, з другога боку, на інтэнцыяльную свядомасць адносна рэчаіснасці, якая не была здзесяніена пасрэдніцтвам інтуіцыі.

Адсюль недыскурсіўны, звязны заклік Бога, перададзены грэчаскімі словамі *Kirios* (Госпад, Гаспадар) і *Teos* (Бог). Лічылася, не без уплыву наступаючага іслама, што безымяннасць Бога падтрымлівае ідэю адзінабожжа. Гэтая тэорыя была абвергнута пасля знаходжання Кумранскіх рукапісаў 1947 г., калі быў знойдзены папірусны світак Другазаконня, які змяшчаў імя Бога ў дыкурсе чатырох квадратных яўрэйскіх літар םתתת у месцах, дзе звычайна прапісана хадзячая назва — *Адонай, Гасподзь*.

З гэтай нагоды псіхалогія дыскурсу выяўляе сітуацыю, якую можна было б параўнаць са зваротам да нас блізкіх па родзе, выглядзе або прафесіі: чалавек, муж, свяшчэннік, выкладчык і т. п. У якасці кур’ёзу прыяду выпадак, калі студэнтка на экзамене, запамятаваўшы аўтара канцэпцыі, прагаварыла: «Адзін мужчына

сказаў...». Апостал Павел у 1 Пасланні да Карынціянаў параўноўвае хадзячыя назвы Бога з ідаласлужэннем: «Хаця і ёсць так званыя багі або на небе, або на зямлі, бо ёсць шмат багоў і гаспадароў шмат; але ў нас адзіны Бог Айцец, з Якога ўсе мы, і мы для Яго, і адзіны Госпад Ісус, якім усе і мы Ім» [178, 1 Кар 8, 5]. Такім чынам, традыцыйнае, паслядоўнае падпарадкаванне Свяшчэннага тэксту слову, або догмату, прывяло да выхалашчвання асабістага імені Бога ў святомасці і мове людзей. Пры гэтым клопат аб здзяйсненні тэксту ва ўмовах асобы можа адбывацца толькі на ўзроўні дыскурсу, які спалучае як заходнюю, класічную форму логікі, так і ўсходнюю сузіральнасць (*contemplatio*), якія канвергуюць, зыходзяцца разам у інтэнцыяльнасці як асабістым намеры, неангажаваным схаластычнымі ведамі і інтуітыўным вопытам.

Інтэнцыяльнасць не касуе праблемы дыверсіфікацыі яе вытворчасці, каб рэлігійная сенсация надалей працягвала натхняць рацыю чалавека асноўным Дэкартавым метадам — «будзіць сумневы» [174, с. 187]. Менавіта такім быў навачасны погляд нямецкага філосафа Л. Фейербаха (1804—1872), галоўнай справай жыцця якога была барацьба з рэлігіяй. Бог, будучы праекцыяй чалавечага духа, адчуваецца ад апошняга і аб'ектывуецца. Потым яму не толькі прыпісваецца самастойнае існаванне, але бог пераўтвараецца з тварэння чалавека ў самога Творцу, у Першапрычыну. Урэшце гэты «абстракт» ставіць у залежнасць самога чалавека ад выдуманай ім «Вышэйшай істоты» [174]. Рэлігія, стаўленнем Фейербаха, паралізуе імкненне чалавека да лепшага жыцця ў рэальным свеце і да яго пераўтварэння, падмяняючы яго пакорай і цяглікасцю, а таксама чаканнем будучай звышпрыроднай узнагароды. Адмаўляючы рэлігійны культ, філосаф супрацьпастаўляе яму культ чалавека, увасобленага ў рэлігійна-аўтэнтчную абалонку «абагульнення ўласнай істоты» [174, с. 83]. Такім чынам, — робіць аналітычны вынік тэолаг Марыян Русецкі, — Фейербах падкрэслівае толькі псіхічнае вымярэнне рэлігіі [205, с. 84].

Псіхалагічнай інтэрпрэтацыі рэлігіі прысвяціў сваю навуковую працу «Разнастайнасць рэлігійнага вопыту» амерыканскі псіхолаг Уільям Джэмс (1842—1910). Галоўнае яго вызначэнне датычылася адмаўлення атэізму як кірунку аднабаковага, нават прыніжаючага годнасць чалавека. Высока ацэньваючы рэлігійны светапогляд,

псіхалаг надаваў яму сэнс і мэту існавання, што пабуджае творчасць, умацоўвае духоўную энергію, у чым, уласна, праяўляецца *прагматычны* характар рэлігіі. На філасофію У. Джэмса (James) аказалі ўплыў Д. Лок, Д. Берклі, Д. Юм, Ш. Ренувье. Згодна поглядам псіхалага-прагматыка, свядомасць валодае індывідуальнасцю, бо не існуе па-за канкрэтным суб'ектам. Свядомасць таксама валодае няспыннасцю і перманентнасцю, што надае розуму суб'екта стан «**патока свядомасці**». Воля выражае *тэлеалагічную* (мэтанакіраваную) прыроду розуму і свядомасці чалавека. Тое, на чым воля ў дадзены момант канцэнтруе ўвагу, састаўляе прадмет свядомасці, маючай актыўны, творчы, а не рэпрадуктыўны характар. Зыходным для яго з'яўляецца «чысты вопыт адасобленага індывіда ў яго адносінах да таго, што ён сам пазнае за боства» [174, с. 85]. Аб рэальным існаванні аб'екта веры можа сведчыць толькі яе дзея ў чалавеку. У рэлігійным вопыце вялікую ролю адыгрываюць *пачуцці, воля і інтуіцыя* – тут сутнасць рэлігіі як сувязь чалавека з Богам. Джэс Лічыў, што ісціна прабывае ў межах вопыту, яна з'яўляецца вынікам індывідуальнага прыняцця дадзенага меркавання пазнаючым суб'ектам на выснове *крытэрыя карыснасці*. Адсюль ісціна – не самамэта, а сродак дасягнення мэты, уяўляючай практычную дзейнасць. Рэлігійная практыка вымяраецца няспынным патокам свядомасці, або «патокам жыцця», з якога чалавек сваёй зацікаўленасцю праз валявыя высілкі вылучае рэчы. Суб'ектыўны вопыт пашыраецца і аб'ектывуецца да «ірацыянальнага плюралістычнага сусвету», у якім пануе абсалютны выпадак, але ў выніку намагання волі стала ўзнікае нешта новае. Пры гэтым сусвет ніколі не бывае закончаным і ахопленым адзіным канцэптуальным пунктам гледжання. Згодна з Джэмсам, усякае пазнанне ўмоўнае, недаставернае і падпарадкавана практычнаму матыву жыцця. Паняцці і тэорыі не даюць адказаў на яго загадкі, але толькі існуюць дзеля апрацоўкі досведу і здзяйснення нашых мэтаў. Зыходзячы з прынцыпу прагматызма англійскага матэматыка Ч. Пірса (1838—1914), змест любога вучэння, у тым ліку рэлігійнага, Джэймс ацэньваў па яго карысных наступствах. Атаясамліваючы «ісціну як разнастайнасць добра» з працаздольнасцю і поспехам, псіхалаг адмаўляў прынцып карэспандэнцыі навукі, у выніку чаго ён вызначае яе адукацыйны

функцыяналізм: «Першая лекцыя па псіхалогіі, якую мне давялося пачуць, была маёй уласнай лекцыяй». Карыстаючыся інтраспекцыяй, каб выявіць уласцівасці патока свядомасці, Джэймс прыходзіць да высновы аб тым, што ў кожным чалавеку яна з'яўляецца кантынуумам, а не серыяй сувязей паміж адчуваннямі і думкамі, як у Арыстоцеля і асацыяністаў [153, с. 206]. Тут трэба заўважыць, што менавіта творчы паток суб'ектыўнай свядомасці адбіўся сталай перашкода для прафесара, які праз тры гады свайго выкладання ў Гарвардскім універсітэце вымушаны быў зняць свае паўнамоцтвы кіраўніка кафедры псіхалогіі, каб цалкам пасвяціць сябе філасофіі. Сваю рэлігійную пазіцыю Джэймс кваліфікуе канцэпцыяй «волі да веры», па якой рэлігійнае перажыванне прагматычна апраўдана, паколькі адказвае самой свабоднай прыродзе чалавека і забяспечвае яго душэўны камфорт [42, с. 86]. Індэтэрмінісцкая канцэпцыя патока свядомасці была адразу ж пераўтвораная ў мастацкі стыль, якім карысталіся многія пісьменнікамі, сярод іх Джеймс Джойс, Марсэль Пруст, Вярджынія Вулф, Гертруда Стейн ды інш..

З антрапалагічнага прынцыпу рэлігіі зыходзіць таксама ў сваім псіхааналізе нямецка-амерыканскі псіхолаг Э. Фром (1800—1980). Адыходзячы ад біялагізму З. Фрэйда, прадстаўнік нэафрэйдызму распрацоўвае экзістэнцыяльную канцэпцыю асобы. Імкнучыся адлюстраваць механізмы сувязі паміж структурай яе цэласнасці і рэшткавым станам страху або суму чалавека, Фром надае рэлігіі зусім не збаўляючыя, але псіхатэрапеўтычныя функцыі. Яны робяцца сацыяльна запатрабаванымі ў выкрыцці такіх гістарычных тыпаў самаадчуванасці чалавека, як «эксплуататарскі», «рыначны» «рэцэптыўны» (пасіўны). Калі рэлігія прыносіць чалавеку «рэшткавы сум», дык трэба яго выкарыстаць у станоўчай плыні пазнання ўласнай вартасці, якая ёсць неад'емная функцыя яго развіцця аж да гарманічнай «пладаноснай асобы». Ці Бог існуе, ці не — не так важна, але важнай робіцца тая рэлігійная функцыя, якая засяроджвае ў чалавеку яго псіхічную моц і магутнасць пераўтварэння сябе самога. Такая мэтазгоднасць уласціва, па Фрому, толькі гуманістычным рэлігіям — іўдаізму, хрысціянству, будызму. Наадварот, стан немачы культывуюць рэлігіі аўтарытарызму, да якіх псіхолаг адносіць, між іншымі, камунізм і фашызм.

Такім чынам, гістарычны погляд на псіхалогію рэлігіі дае падставы меркаваць яе развіццё на двух грунтоўных прынцыпах — анталагічным і антрапалагічным. Анталагічны (ад гр. *ontos* — сутны) прынцып зыходзіць у вызначэнні рэлігіі як сутнага быцця паводле Бога, або дэтэрмінаванага структурай самога быцця. Такі падыход часта атаясамліваецца з метафізікай быцця, замацаванага, між іншым, у псіхалагічнай сістэме Х. Вольфа (1678—1754). Спрабуючы даць розніцу гнасеалогіі (тэорыі пазнання) і псіхалогіі, ён вызначае апошнюю як «навуку аб усіх магчымых прадметах, наколькі яны магчымыя». Што датычыць рэлігійнай этыкі, дык яна існуе ў чалавеку метафізічна, структурна, адпаведна прыроднай маралі, якая задае сталую метафізіку рэлігіі, незалежна ад удзелу ў ёй Бога, або самога чалавека.

Антрапалагічны прынцып генезісу рэлігіі трывае ў дзвюх тэндэнцыях: заходне-хрысціянскай і ўсходне-іўдзейскай. Перспектыву іх сумяшчэння прывабна адлюстравалі Ул. Салаўёў, выяўляючы сінтэз ідэальнай заходняй формы і ўсходняга сузірання. У гэтым кірунку заходняя філасофія, як дастаткова жорсткая і ідэалагізаваная форма Логаса, сустракае, па Ж. Дэрыда, усход як «задуманы супраць Логаса маўклівы намер прамаўляючага суб'екта» [41, с. 208]. Гэты намер можа споўніцца толькі калі прамаўляць так, каб нічога не сказаць, г. зн. «прытворвацца, што прытворваешся. Калі Левінас прамаўляе супраць Гегеля, — адзначае Ж. Дэрыда, — ён толькі пацверджвае Гегеля, ужо пацвердзіў» [41, с. 208].

Праблема сумяшчэння (*compatibility*) розных анта- і антрапалагічных асродкаў рэлігіі як мона- і дыялагічнай рэальнасці, вырашаецца ў тэапсіхалогіі, якая ў напрамку высакародства навукі кваліфікуе супярэчнасці як рухающую моц развіцця асобы.

3.2 Схаластычная дысцыпліна дыскурсу

Адукацыйны стандарт па гісторыі псіхалогіі ўтрымлівае прагал перыяду развіцця гэтай навукі шырынёй у тысячагоддзе — ад «антычнай псіхалогіі» аж да «новага часу». Сярэдневяковая псіхалогія, і без таго дыскрэдытаваная свецкай свядомасцю ў савецкі час, застаецца ва ўяўленнях студэнтаў «цёмным часам», інспіраваным інквізіцыяй, схаластыкай і крыжовымі паходамі. Так

псіхалогія, наіўна ігнаруючая свой тэалагічны патэнцыял, пакідае яго на гістарычную залежнасць ад «дзіўнага монстра», індукуючага, па Я. Л. Каламінскаму, міфы, паданні і фармальна-лагічныя патэрны розуму, супраціўныя колу псіхалагічнай культуры [61]. Між тым, відавочным для ўсякага разумнага чалавека застаецца жыццядайны выток Логаса як асабісты хранатоп нашай, гэта значыць, псіхалагічнай эры. Дух часу, або *Zeit Geist* намеціў перспектыву асабістай лучнасці чалавека з асобай Ісуса Хрыста.

Авалоданне псіхалагічнымі кампанентамі гэтай лучнасці адбывалася праз дыферэнцыяцыю валявых і навуковых дэтэрмінант. Справа ў тым, што менавіта з іх адбылося рэальнае разыходжанне традыцыйнай аўгусцінаўскай тэалогіі і і арыстоцэлеўскай канцэптуальнай псіхалогіі, выкладзенай Фамой Аквінатам. У сціслым выглядзе гэтую розніцу апісаў вучоны бібліеіст Івэс Конгар (Congar, Yves). Для аўгусцінаўскай школы пытанне аб прымяненні навукі ў тэалогіі мае каштоўнасць або значэнне толькі ў сэнсе іх сувязі з Богам. Згодна Альберту Вялікаму і св. Фаме, сапраўдныя веды аб свеце і прыродзе рэчаў даюць розныя навукі. Гэта значыць, што навука на сваім узроўне валодае насамрэч аўтаномным аб'ектам і метадам таксама, як на сваім узроўне яна валодае і сваёй асобай ісцінай [104, с. 173]. Гэты пастаянны акцэнт *прымата інтэлекта над верай* і аддзяляе св. Фаму ад валонтарыстаў, такіх як св. Аўгусцін Аўрэлій, св. Банавентура, ці сам Марцін Люцер.

Сведчаннем справядлівасці тамісцкага прымата інтэлекта над верай служыць шырока вядомы факт набыцця астанкаў сям'і цара Мікалая II на старой Капцякоўскай дарозе пад Екацярынбургам. Тры праведзеных даследавання ДНК-экспертызы такімі кампетэнтнымі генэтыкамі з ЗША і Японіі, як М. Кобл, Л. Жыватоўскі, А. Найт, Т. Нагаі, выявілі абсалютную ідэнтычнасць астанкаў сям'і Раманавых шляхам параўнання ДНК з іх роду, ДНК з касцей і ДНК з акрываўленай сарочкі, у якую апошні рускі цар быў апрануты пад час няўдалай спробы забойства ў 1894 г.. Але ўсе даставярныя доказы навукі да апошняга часу ўпарта адвяргаюцца адзіным аргументам сіноду Рускай Праваслаўнай Царквы «Церковь не имеет права на ошибку». Такім чынам, не давяраючы навуковым фактам, іярархі не толькі памыляюцца самі, але міжволі асуджаюць сваіх прыхажан, як давяраючых навуцы, так і не давяраючых ёй з нагоды

царкоўнага паслушэнства. Пры гэтым паніхіда ў Пятра-Паўлаўскай саборы Санкт-Пецярбургу над адзінаццю магіламі забітых мучанікаў сёння адбываецца без адпявання іх імёнаў (!). З такога непаразумення тыя сціплыя энтузіясты, сярод якіх, што само па сабе знаменальна, сужэнскія пары Г.Т. і М.В. Рабавы, Г.П. і А.Н. Аўдоніны, таксама Г.П. Васільеў, В.А. Пясочкі ды інш., каторыя ў 1991 годзе былі ўдзельнікамі эксгумацыі святых астанкаў, да гэтага часу застаюцца без самай сціплай увагі як з боку дзяржавы, так і з боку царквы [137].

Гэта яшчэ раз пацвярджае пакутлівую справядлівасць кожнай Божай справы. Таму больш зразумелым робіцца тамісцкі прымат інтэлекта над верай, што навуковая ісціна ўнікае не за конт прымаўкі «доверяй, но проверяй», а за конт любові, што «усяму верыць, усяго спадзяецца і ўсё пераносіць» [178, 1 Кар 13]. Што ж датычыцца псіхалагічнай ісціны, дык у часы св. Фамы Аквіната (1225–1274) гэтая навукавай дысцыпліна яшчэ не аформілася ў самастойную, а яе прадмет праходзіў верыфікацыю ў асобай філасофскай трактоўцы духоўнасці. Схаластычнае багаслоўе позняга сярэднявечча было ў высокай ступені ўніфікаваным разважаннем аб сувязі чалавека з Богам. Не лішне будзе нагадаць і аб тым, што тэалогія тых дзён была глыбока біблейскай па сваёй сутнасці. Звычайная лекцыя вучыцеля ўяўляла сабой каментар на Святое Пісанне, пранікнёны пабожнасцю перад пакутамі Хрыстовымі. Згодна «першай ступені» *сузірання* (лац. *contemplatus*) – вывучэння адчувальных аб’ектаў Боскай ісціны [104, 176] – святы Фама на Крыжы дэманстраваў ўсё свае палажэнні з *Summa theologia*. Другая ступень *Summa theologia* – пераход ад адчувальных аб’ектаў сузірання да спасцігаемых розумам – таксама вымяраюцца крыжовымі каардынатамі: часам мы можам дзейнічаць у згодзе са сваімі жаданнямі, але, калі гаворка зайшла аб аб’ектыўных ацэнках, усё залежыць не ад смаку ці прымхаў, але ад таго, ці дастаткова чалавек падобны да Богага тварэння.

Крыжовая дэмаркацыя, якую потым адзначыць Р. Дэкарт як «плюс–мінус» сёння дабро і зло. Кожная рэч і з’ява, у тым ліку асоба, валодае інтэнцыяльнасцю як імкненнем да сябе самой, і ў гэтым яе дабро. Тэалогія Крыжа сталася пачаткам кантролю інтэрферэнцыі навукі, мастацтва і рэлігіі ў мэтах аўтахтоннай свядомасці чалавека. Фама лічыў, што часам мы можам дзейнічаць

згодна з уласнай воляй. Але калі гаворка ідзе аб аб'ектыўных адзнаках, усё залежыць не ад густу і схільнасцей, але ад таго, ці дастаткова гэты чалавек падобны да Богага тварэння, наколькі ён захоўвае ў сабе дабро. Што добра для аднаго, дрэнна для іншага: «Зло, узятае само па сабе, ёсць нішто» [46, с. 208]. *Кожная рэч валодае інтэнцыяльнасцю як імкненнем быць сабой, і ў гэтым яе дабро. Добры чалавек — той, хто адбыўся інтэнцыяльна,— ён і стаўся шчаслівым.* Дзея гэтага трэба «мадэляваць» свае ўчынкi, г. зн. быць такога роду асобай. «Глыбінным вытокам усяго з»яўляецца асабістая любоў» [46, с. 232]. Тамісцкая тэалогія Крыжа сталася дысцыплінарнай парадыгмай у кампетэнтным кантролі за інтэрферэнцыйнай навукай, мастацтва, рэлігіі і права ў святдомасці чалавека. Дыферэнцыяцыя гэтай святдомасці на вызначаныя інтэлектуальныя кампаненты адбывалася з мэты вызвалення асобы як «найпрыгажэйшай з усіх Божых тварэнняў» [46, с. 233]. Такім чынам, тэалогія набліжаецца да біягенэтычнага закону Арыстоцеля, які лічыў, што аб свабодзе можна меркаваць як аб адсутнасці ўмяшальніцтва (*interference*).

Тамісцкі «прымат інтэлекту над верай» цытуецца Э. Жыльсонам як пачатак сапраўднай свабоды творчасці: «Бо немагчыма, каб адзін і той жа чалавек верыў у нешта і адначасова бачыў яго. Гэта таксама немагчыма, каб адно і тое ж было для чалавека адначасова аб'ектам веры і навукі: тое, у што прапануецца ўвераваць усім без разбору, не робіцца прадметам навуковых даследаванняў: гэта рэчы, якія адносяцца толькі да веры. Аптымальная ступень навуковай свабоды дасягаецца ў вобласці выказванняў чалавека, валодаючага сваёй прыродай пасрэдна натуральнай мовы» [46, с. 36]. Іншымі словамі, мова доказу атрымлівае інтэнцыяльную магчымасць стацца сама сабой ва ўмовах неўмяшальніцтва ў яе сферу іншых прыродных пераменных: палавых, племянных, узроставых, дыспазіцыйных.

Схаластыка ад моманту свайго ўзнікнення і да гэтага часу адзначана стыгматызмам філасофскіх нападак. Крыжовае вымярэнне ісціны сталася, сапраўды, *scandalum crucis*, або спакусай крыжа для тых, хто адносіўся да св. Ф. Аквінскага як да «падазронай асобы» (лац. *persona odioso*). Да гэтага часу яму дастаецца з усіх бакоў. Па незаслужаным непаразуменні амаль за 750 год сваёй навуковай папулярнасці *Summa theologiae* заснавальніка афіцыйнай дактрыны

Каталіцкай Царквы ніколі не друкавалася ў Расіі, Савецкім Саюзе, СНД. З другога боку — боку найсучасных філасофскіх плыняў — яго таксама атакуюць або ігнаруюць навукоўцы. Напрыклад, энцыклапедыя постмадэрнізму не мае ніводнага звароту да заснавальніка схаластычнай навукі і лагічнай культуры [119]. З трэцяга боку, схаластычная парадыгма падвяргаецца радыкальнай крытыцы з боку саміх жа хрысціянскіх багасловаў, якія называюць яе «дахрысціянскай». Так, прадстаўнік хрысціянскага накірунку постструктуралізма Ойген Разеншток-Х'юсі выступае за «ненатуральную», уніфікаваную мову Логаса, дзякуючы якой «мы атрымліваем магчымасць у блытаніне і шуме моваў адасобіць аўтэнтычную Яму мову ад неаўтэнтычнай. Апелуючы да Логаса як непрыроднага, г.зн. і ненавуковага з'яўлення, багаслоў пабуджаючай кожнага на «іншай» мове выражаць «сваю» веру як «адзіную падзею», як «звязаную з горлам здольнасць пашыраць жыццё тварэння» [115, с. 118].

Харызматычныя суполкі, асабліва Хрысціяне Веры Евангельскай, карыстаюцца падчас набажэнстваў сэнсарыяльнай алаліяй (*sensorial alalia*), уласна «ненатуральным», экстатычна гукавым лепетам з абмежаваным або цалкам незразумелым наборам слоў, якія ўспрымаюцца як прароцкія выказванні. Дагматычныя ўстаноўкі гэтых суполак ідэнтыфікуюць гэтую з'яву са «сваёй», або «іншай» [178, 1 Кар 14], або «анёльскай мовай» [178, 1 Кар 13] як адмысловым дарам Святога Духа. Такі спосаб праслаўлення Творцы, узнікае, як быццам, па прычыне актывізацыі падкоркавых аддзелаў галаўнога мозгу. Можна было б дакараць такое праслаўленне Бога, калі б не вызначаныя месцы са Святога тэксту, гаворачыя пра нешта падобнае [178, Мр 3, 21; 1 Кар 14]. Таму, улічваючы заклік самога Ісуса «Не асуджай», можам не больш як сумнявацца ў дадзенай з'яве.

Схаластыка, як вядома, аддзяляе логіку выказвання ад прыродных перадумоваў. Разглядаючы класічную выкладку Платона «цела — экран паміж розумам і прадметам», схаластыка аддае перавагу Арыстоцелю, паводле якога «душа як форма цела» набывае веды не за конт, але насуперак целу. Прырода, вылучаючы душу менавіта для пазнання, не магла з'яднаць яе з перашкаджаючым пазнанню целам. Але прырода павінна была даць душы цела дзеля таго, каб аблегчыць ёй інтэлектуальнае пазнанне.

Калі «чалавечае пазнанне — функцыя формы, чужынскай для ўсякай цялеснасці» [42, с. 241], дык душа і цела «ёсць дзве няпоўныя субстанцыі, з'яднаныя (*union*) на адзіны вобраз (*composition*) поўнай субстанцыі чалавека» [42, с. 245], а яго *Esse*, існаванне ўяўляе сабой «матэрыю, з якой зроблена ўсё сутнае» [42, с. 187]. Субстанцыянальнае існаванне ўладкоўваецца патрабаваннем, распаляжэннем (*habitas*) пастаянных боскіх уласцівасцей, вынікам чаго з'яўляецца моўнае развіццё арганізма як нейкай прыроднай схільнасці (*dispositio*): «Ва ўціску Ты даваў мне прастор» [178, Пс 4, 1]. Такім чынам, чалавечая душа з'явілася «разумовым пачаткам Божага дачынення і ўзыходзіць да ісціны праз дыскурсіўны рух сэнсу» [46, с. 264]. У выніку такога развіцця моўнае выказванне становіцца канстантай прыроднай мудрасці: *Et sic disposition fit habitus, sicut puer fit vir*, г.зн. «схільнасць становіцца месцазнаходжаннем, як хлапчана становіцца мужчынай».

Дыстанцыраванне тэалогіі і псіхалогіі заўжды было звязана з рэзкай крытыкай схаластыкі. Найбольш значны ўдар у гэтым кірунку прышоўся на сістэмна-дыспазіцыйны падыход вывучэння прыроды чалавека. Аднак дыстанцаванне схаластыкі дазволіла філасофіі Новага часу ўнесці канвергенцыю псіхалогіі і тэізма ў герменеўтыку з яе паслядоўным пераходам да фенаменалогіі, вяртаючай Э. Гусерля да «інтэнцыянальнасці», а Уільяма Джэмса да *stream of consciousness* (патоку свядомасці) як канатыўнага ўладкавання дыспазіцый.

Фенаменалагічная інтэрпрэтацыя і схаластычная фармалізацыя мовы з'яўляюцца двума асноўнымі спосабамі здабывання псіхалагічных ведаў. Пры гэтым менавіта інтэрпрэтацыі належыць ініцыятыва выяўлення чыстых формаў слова і артэфакта, якія яшчэ да навуковага зместу вызначалі жыццёвы гарызонт быцця. На гэтым гарызонце інтэнцыяльная псіхалогія ўпісваецца ў дыялектычны кантэкст тэалогіі, герменеўтыкі, фенаменалогіі, структуралізму, постмадэрнізму. Антаганізм іх кагнітыўнах атрыбутаў здымаецца адзінай асабістай субстанцыяй, вызначанай *Северынам Баэцыем* (Boëthius): *persona est substantia individualis naturae rationalis* (асаба ёсць індывідуальная субстанцыя рацыянальнай прыроды). Гэта дэфініцыя, якой ужо амаль паўтары тысячы год, не толькі папярэдзіла сінтэз сталай схаластыкі, але да гэта часу застаецца прыкладам кампетэнтнай лаканічнасці. Выдатна тое, што С. Баэцый

(475—524), ураджэнец Рыма, амаль адразу пасля яго падзення стаўся новым растком старажытнай рымскай культуры, напоўненай Евангельскім зместам. Апошні рымлянін і першы схаласт мужа вабраў у сябе хрысціянскую пакору, абараняючы сябра, сенатара Альбіна, калі тага абвінавацілі ў таемных зносінах з Візантыяй. У вязніцы перад казню ён напісаў самы вядомы свой трактат «Суцяшэнне Філасофіяй» (*Philosophiae consolatio*), які ўяўляе абой бяседу бязвінна асуджанага аўтара з алегарычнай выявай Філасофіі, якая вядзе да прызнання правячага сусветам абсалютнага Добра – волі Божай. Разважанне на тэму суадносін пераменчывай фартуны, вечнага Провіду Бога і чалавечай свабоды, Баэцый ілюструе бліскучым афарызмам: «Якое вялікае няшчасце – успамінаць аб сваім мінулым шчасці». Смерць мучаніка Каталіцкай Царквы не засталася дарэмнай. Яго справа логіка-гермэнэўтычнай схаластыкі была завершана Фамой Аквінскім, а перакладзеная на англійскую мову св. Альбертам Вялікім «Суцяшэнне Філасофіяй» аказала вялікі ўплыў на творчасць Дантэ, Чосера, Томаса Мора, Шакспіра [56, с.718].

У пакутлівых абставінах жыцця менавіта індывідуальная субстанцыя прыводзіць да тонусу, напружання асобы, накіроўваючай сваю свядомасць на прадмет Логаса збаўлення. Першапачаткова карэлят стаічнай філасофіі — грэчаскі этымон *tonus* — перайшоў у тэрмін *intention* як памкненне асобы. Святые Фама праводзіць размежаванне першай і другой інтэнцыі. Першая, *prima intention*, кваліфікуецца ім як акт інтэлекту, накіраваны на вонкавы аб’ект; другая, *intention secunda*, прадвызначае акт інтэлектуальнай рэфлексіі, аб’ектам якой выступаюць ужо не рэчы, але змест самога мыслення, г. зн. абстрактныя паняцці і ўніверсаліі. З гэтага параўнання паходзіць антаганізм рэальнага і інтэнцыяльнага быцця [46, с.218].

Ірланцкі пісьменнік Джэймс Джойс пераносіць антаганізм рэальнага і інтэнцыяльнага быцця на сваю глыбокую сувязь з каталіцкай традыцыяй, якую ён успрымаў як «мрэжы», сетку, што перасільвае «свабодны палёт душы мастака» [56, с. 1610]. Тым не менш свой светапогляд аб прызначэнні мастацтва, аб эстэтыцы ўспрымання, аб пераносе акцэнта на выразную форму Джойс усё сваё жыццё абгрунтоўваў спасылкамі на Фаму Аквіната, падзяляючы памкненні і намеры чалавека суадносіць рэфлексію з

інтэнцыямі душы. Пры гэтым першая інтэнцыя душы — усялякі знак, што інтэнцыяльна існуе ў ёй, другая — знакавае абазначэнне для першых інтэнцый. Адсюль *імітацыі патока свядомасці*, аб'ектына незалежна ад «патока свядомасці» У. Джэмса, утварыла на пачатку XX ст. асобы літаратурны стыль, пасрэдна якога майстра выяўлялаў ў цыклічнай форме гісторыю чалавечых культур. Думка аб непазбежнай гібелі цывілізацыі ў сусветна вядомым наватарскім рамане «Уліс» (Ulysses, 1820) звязвалася з ідэяй першароднага грэху. Тэкст рамана насычаны біблейскімі і міфалагічнымі вобразамі, а касмічныя эпізоды адпавядаюць вызначаным ворганам цела, колеру, навуцы, мастацтву. Выкарыстаннем разнастайных тэхнік пісьма сусвет герояў прадстаўлены ўраджаннямі, асацыяцыямі, падсвядомымі анамнэзісамі, пры якіх унутраная эгацэнтрычная мова паступова пераходзіць у наратыў [119].

Такім чынам, рэлігійная схаластыка састаўляе кантэкст, па якому інтэнцыяльная псіхалогія магла б стаць навукай аб душы, па меры таго, як, па свайму навуковаму і мастацкаму адкрыццю, яна выходзіць па-за межы рэлігіі, апелюючы да духоўнага вопыту, культурнай традыцыі, асабістаму натхненню. Менавіта тут, паводле Аквіната, мы набліжаемся да такіх не псіхалагічных, а «натхнёных» (*infusae*), дабрадзеяў, як вера, надзея і любоў. Іх не дасягнуць сваімі высілкамі, яны дадзены Богам [106, с. 175]. Таму псіхіка, індэтэрмінантная да тлумачэння гэтых натхнёных зверхустойлівых, непсіхічных якасцей, становіцца спрыяльнай да іх па меры даверу тэалагічным прадэтэрмінантам. Такой прадэтэрмінантай, паводле святога Фамы, з'яўляецца безпахібная здольнасць чалавека да інтэлектуальнага *сузірання* (лац. *contemplatus*). Менавіта інтэлігентны сузіральнік задае псіхалагічны модус пазнання праз сваю разумовую працу, якая пачынаецца з валявога намагання і прыводзіць да захопленнага стану ўзрастаючай у дасканаласці любові.

3.3 Метафарызацыя тварэння праз тлумачэнне тэксту

Пачатак новага тысячагоддзя нашай эры суправаджаецца раней невядомым крызісам чалавечай супольнасці. Суправаджаемае паўсядзённай свядомасцю — «дзень бяды далёкі» [178, Ам 6, 3] —

навукова-гуманітарнае пазнанне не ў сілах растлумачыць сутнасць гэтага крызісу, калі не будзе сілкавацца сінергетыкай слова: «Вось наступаюць дні, гаворыць Гасподзь Бог, калі Я пашлю на зямлю голад, не голад хлеба, не смагу вады, але смагу чування слоў Гасподніх» [178, Ам 8, 11].

Навуковы аналіз у адсутнасці Слова накіраваны на непрыкаянасць прадмета даследавання, вымушанага хіліцца з крайнасці ў крайнасць: або да трансцэндэнтна-экзістэнцыяльнага песімізму, або да атэістычнага пазітывізму. Трансцэндэнтная ўстаноўка сучасных уяўленняў чалавека аб Богу і самым сабе ў плоскасці іх латэнтнага антаганізму праяўляецца ў сентэнцыях тыпу «на Бога надзейся, а сам не плошай». Дадзеная ўстаноўка стала стымулюе амбівалентнасць «аб'екта-мэты» жыццядзейнасці, забяспечваючы канфлікт «набліжэння — пазбягання». Так, у чалавеку робіцца непазбежным канфлікт асабістых інтэнцый і сентэнцый раба, пры гэтым арцельная атрыбутыка апошняга немінуча змяшчае ў сабе карпаратыўны імгэт — «мы не рабы». Адмысловым, у гэтай сувязі, падаецца параўнанне лацінскага этымону *sentis* (тернии) з тэрмінам *sententio* (наставление). У дачыненні да Евангелля інтэнцыяльнае плоданаўненне слова праходзіць скрозь цёрні сентэнцый як маралізавання: «Некаторае ўпала сярод цёрняў, і цёрні заглушылі яго» [178, Мк 4,7; Мф 13; Лк 8].

Этычная сентэнцыёзнасць і псіхалагічная інтэнцыяльнасць ствараюць дыз'юнкцыю «раб — асоба». Але трансдукцыя гэтага выразу пасрэдна лагічнага выказніка пераўтварае яго ў кан'юнкцыю «раб Божы — асоба». Пры гэтым суб'ектты ўжо не існуюць адзін без аднаго. Аналагічна дадзенай граматылогіі трансфармуецца секвенцыя «раб — сын — гаспадар» з удзелам у ёй прэдыката «гасподні». Паняцце «сын» псіхалагічна больш аб'ёмнае адносна паняцця «раб», у сувязі з уключэннем апошняга ў анталагічную структуру першага. У той жа час канстытуцыянальна-марфалагічнае рашэнне апошняга можа быць стыхійна арганізавана шляхам часовага інтэгравання першага. Дадзеная граматылогія знаходзіць сваё пацверджанне ў тым, што раб без гаспадара дэградуе ў тым большай ступені, чым вышэйшай пасады ён дасягае.

У гэты ж час, іпастась сына мае перспектыву псіхалагічнага ўзросту на шляху набыцця функцыі гасподства, страта якой вядзе да выхалашчвання самога паняцця «сын». Так, Адам, пакліканы

«валадарыць над усёй зямлёй» [178, Быц 1, 28], не захаваў сыноўняй годнасці, таму быў скінуты да функцыянальнай залежнасці ад прыроды [178, Быц 3, 17]. І ўсё ж гэтае рабскае палажэнне перадусім асвечана перспектывай новага сыноўства праз «паражэнне галавы змея» [178, Быц 3, 15] і вяртанне ў рай.

Пачатак справядлівага вызвалення дамінуючай сутнасці сына ад набытай абалонкі раба ўдакладнена сынам Божым, які ўцелавіўся ў гэтую абалонку: «зрак раба приим» [178, Флп 2, 7] і падаў прыклад пакоры разумовай моцы перад немаччу перажыванняў. Больш за тое, «не палічыўшы для сябе рабункам быць роўным Богу» [178, Флп 2, 6], пацярпеўшы здзекі і выпрабаванні толькі за тое, што меў смеласць «называць Бога Айцом, робячы сябе роўным Богу» [178, Ян 5, 18], кожны, хто мае адвагу сынаўства, мае адказнасць, падобную адказнасці Сына. Але пладаноснае ўспрыманне слова ўсынаўлення здзяйсняецца не непасрэдна, праз эмацыянальную матывацыю дасягнення, але апасродкавана — праз ахвяраванасць любові і святасць подзвігу.

Выход з палону рабства, набыццё сябе і дасягненне вызвалення суправаджаецца вяртаннем да першапачатковай граматыкі чалавек — чало і век, выяўляючай мэту жыцця — век, вечнасць і сродак яе дасягнення — век чалом біць, кланяцца, маліцца чалобітнай. Санскрыцкае *чэла*, вучань духоўнага настаўніка [114, с. 514] узмацняе разуменне *человека* як *вучня века*, *вучня Свету*.

Свяціцель Ігнацій Бранчанінаў, выяўляючы сродак дасягнення тайны быцця, сведчыць: «Дакуль прабываю я ў падзенні маім, датуль таямніца — чалавек — для мяне не разгаданая. Таямніца — чалавек — адкрываецца ў ступені, даступнай і неабходнай для нас, уцелаўлёным Богам, Госпадам нашым Ісусам Хрыстом» [136, с. 385]. Пакуль слова «чалавек» будзе для тварэння абстрактным паняццем, яно будзе працягваць знаходзіцца ў цемры, паколькі не разумее той факт, што «слова сталася плоццю» [178, Ян 1, 14]. Ф. М. Дастаеўскі сентэнцыяй «чалавек ёсць тайна, я пазнаю гэтую тайну, таму што хачу стаць чалавекам» — дапамагае ўсвядоміць анталогічны сэнс тварэння, што марфалагічна гучыць, як чалавек. Пачатковая гаротнасць духоўнага ляманту — «Скарыся, ганарлівы чалавеча!» — настолькі иманентная гэтай таямніцы, наколькі трансэндэнтны ёй гарэзлівы сафізм М. Горького — «Человек — это звучит гордо!», які лепш пакінуць без перакладу.

Таямніца тварэння чалавека з першых вершаў Святога Пісання ўспрымаецца за конт нашай гатоўнасці ўвасобіць у сабе слова. Розум, абмежаваны рэдукцыйнай марфалогіяй, «выкрывае» Пісанне ў адсутнасці гістарычнай паслядоўнасці паміж стварэннем «святла» ў першы, а «святцілаў нябесных» — у чацвёрты дзень. Розум халістычны шукае разгадку не ў гісторыі, але ў мудрасці тварэння: «Шчаслівы, хто будзе практыкавацца ў гэтых настаўленнях; і хто пакладзе іх на сэрца, той зробіцца мудрым, а калі яшчэ і будзе выконваць, дык усё зможа, бо «свет Гасподні — шлях Яго» [128, Сір 50, 31]. Такім чынам, «святло» можна ўспрымаць непасрэдна як фізічную з’яву, зыходзячую, зразумела, не толькі ад Сонца, але гэта ўжо навукова-фізічнае вырашэнне рэдукцыйнага пытання. Псіхалогія тварэння, на наш погляд, у тым, каб гэты рэвалюцыйны 17 верш «святціла большае для кіравання ў дзень і святціла меншае для кіравання ўначы, і зоркі» [178, Быц 1, 17] успрымаць як метафару, па якой «Сонца» — гэта Хрыстос, галава пераможнай, урачыстай Царквы. Яго нябачнасць «ўначы» цемры гэтага свету кампенсуецца «месяцовым» заступніцтвам Маці Божай праз мясцовае кіраванне папы як намесніка і галавы ваяўнічай, зямной часткі Царквы Хрыстовай. «Зоркі» — гэта святлыя вызнаўцы і мучанікі, якія «ляцяць па цвердзі нябеснай», каб сведчыць Царкву ўрачыстую ў справах зямных. Дух Божы, што носіцца, або «лунае над паверхнямі водаў» [178, Быц 1, 2], можа каментавалася як першапачатковае служэнне святых над пустой і несфарміраванай зямлёй дзеля стварэння Царквы як «цвярдзі нябеснай», якая мусіць «аддзяляць ваду ад вады» [178, Быц 1, 6]. Гэты загад наогул, цяжка патлумачыць фізічна. Па-першае, «цвярдзіня» (ад гр. *stereos* — цвёрды, прасторны) асацыіруецца з каменем (гр. *petre*), апосталам Пётрам, на якім Збаўца стварыў сваю Царкву [178, Мц 16, 18]. Па-другое, гэтая царква мае паўнамоцтвы вязаць грахі чалавекаў: «Што звязаш на зямлі, тое будзе звязана і на небе» [178, Мц 16, 18]. Менавіта толькі так і магчыма «аддзяліць ваду ад вады», гэта значыць, праўдзівае слова ад многіх вучэнняў, выбраны народ Божы ад шматлікіх плямёнаў і моваў.

Логіка Боскай асветы народаў будуюцца на мудрасці «ўсякага ўладкавання на карысць» [178, Мудр 7, 30]. Гэтае ўладкаванне не можа адбывацца без псіхалогіі. М.В. Гогаль, заўжды і паўсюдна падкрэсліваючы менавіта псіхалагічнае ўладкаванне душы і дома,

заўважае»: «Светлае Уваскрэсенне! Хрысціянін! Выгналі на вуліцу Хрыста ў лазарэты і бальніцы замест таго, каб паклікаць Яго да сябе ў хату, пад родную страху сваю, і мяркуюць, што яны хрысціяне!». У першым выданні «Перапіскі» гэтыя словы былі забаронены цензурай. Боязь да шчырасці чалавечай адэкватна боязі да самога Хрыста, якога лепш трымаць на адлегласці: у храмах, сходах, багадзельнях, але не ў сваім доме, не ў сваёй душы. Вельмі часта бывае так, што муж і жонка разам моляцца ў Царкве, але, чагосьці баючыся ці саромячыся, яны не могуць, разам укленьчышы, галосна памаліцца ва ўласным доме. Баязліўцам невядома, што слова мудрасці выключае не толькі страх, але і суровасць быцця: «Уваходзячы ў дом свой, я супакоюся мудрасцю, бо ў зносінах з ёй няма суровасці, а ні смутку, але весялосць і радасць» [178, Мудр 8, 16].

Так то яно так, ну а калі няма гэтага дома, куды мне запрасіць Хрыста? Сапраўды, у IV—VII ст. сярод хрысціянаў паўставала шмат бяздомных пілігрымаў і манахаў. Тады егіпецкімі і сінайскамі аскетамі Макарыем Егіпецкім, Евагрыем, Іаанам Лесвічнікам было створана вучэнне ісіхазму (ад гр. ἡσυχία, *hesichia* — унутраны супакой, маўчанне, адчужэнне). Містыка гэтага вучэння ўключала ў сябе два экалагічныя аспекты: шлях да еднасці з Богам праз «ачышчэнне сэрца», што суправаджалася пакаяннямі слязамі і засяроджанай самасвядомасцю; асобая медытацыя, маючая вонкавае падабенства да тэхнікі ёгі. Ва ўмовах рэлігійнай рэстаўрацыі XIV ст., перад падзеннем Візантыі ў 1453 г., ісіхазм пацярпеў значнае перамяненне і стаў разумецца як вучэнне Грыгорыя Паламы, Грыгорыя Сінаіта. Вонкавы метады падвіжнікаў быў дастаткова просты, ён складаўся ў асноўным са сталага вымаўлення з дапамогай чотак Ісусавай малітвы: «Госпадзе, Ісусе Хрысце, Сыне Божы, памілуй мя грэшнага!». У асяродку афонскіх манахаў-пустэльнікаў, ісіхазм застаўся вядучым кірункам рэлігійнага жыцця. Яго дактрынальны сэнс уключае ў сябе «перамяненне чалавечай душы», якая грэбуе асабістым мудраваннем, але выходзіць у аскетызм, пакоры прад Божай воляй, містычным сузіранні, утанчэннем плоці, малітоўным экстазе. Вынікам такога выхавання робіцца ўспрыманне Фаворскага святла, служачага паказчыкам ратавання. Ісіхазм аказаў рашучы ўплыў на фарміраванне праваслаўнай думкі ў Расіі, у тым

ліку на манаскі подзвіг Сяргея Раданежскага, Ніла Сорскага, Серафіма Сароўскага. Шлях асветы ўпадоблены святлу Фаворскага Перамянення. Апафатычнае тлумачэнне паводзін чалавека заматывавана «пазнаннем, памнажаючым смутак» [178, Ек 1, 18]. Апафатызм (ад гр. *apofasis* — адмаўленне) адсочваецца ў паўнаце адмаўлення ад свецкіх спакусаў, але не ад самога свету, да якога пакліканы вернік. Прысутнасць (*parousia*) у ім боскай «нятварнай» энергіі не ёсць следчанне, афект. Спасылаючыся на св. Кірыла Александрыйскага, ідэолаг ісіхазму Грыгорый Палама заўважае: «Энергіі ўласціва творчасць, а прыродзе ўласціва вытворчасць». Такім чынам, не праз квіетычнае адмаўленне свету, але праз пасланне ў гэты свет вучняў [178, Ян 17, 18] «царства Божае, — па выразу айца Аляксандра Меня, — урастае ў свет».

У той жа час слова Божае шматграннае, а Яго «шлях» можа ўспрымацца як шляхетнае жыццё, па аналогіі з кенастычным (*kenosis*) шляхам Гасподнім. Відавочна, што кананізаванае праваслаўем містычнае багаслоўе суправаджаецца даволі складаным суб'екттыўным комплексам дамінавання рэлігіі над навукай. Гэты комплекс выяўляе, апрача ісіхазму, такія неадназначныя плыні, як «старчаства», «сафіялогія» (Ул. Салаўёў), «славянафільства» (А. С. Хамякоў, К. С. Аксакаў, Ю. Ф. Самарын), «сімфонія паміж дзяржавай і царквой», храмавы сімвалізм, русафільства ў адметнай антыноміі фаталізму і «вольніцы», а таксама метанарацыі «самодержавие, православие, народность» ці нават «праваслаўны сацыялізм» і інш.. Псіхалагічнае трактаванне пэўных легітымных ідэалогій, афарыстычна намінаваных Р. Рэйганам «праваслаўным раем», відавочна стварае дыкурс «шляху Гасподняга — святла Яго» як радавога дара мудрасці чалавекаў: «сярод людзей яна ўтварыла сабе вечную выснову і семені іх падаецца» [128, Сір 1, 15]. Блукальна-высакародны шлях гісторыі з прадказаннем дасканаласці і ўсталяваннем філагенетычных сувязей паміж яе фазамаі мае сваім лагічным завяршэннем «новае неба і новую зямлю» Іаана Багаслова, які персаніфікуе логіку быцця ў дасканалай супольнасці: «Вось скінія Бога з чалавекамі, і Ён будзе жыць з імі». Гэта вынік уцелаўлення Логаса ў асвечаным чалавецтве, калі «ўратаваныя народы будуць хадзіць у святле Яго» [178, Адкр 21, 24].

3.4 Этнапсіхалагічная фальсіфікацыя атэістычнай гіпотэзы

Першыя навуковыя дадзеныя аб рэлігійнасці душы як даставярным факце чалавечай гісторыі звязаны з этнаграфіяй, археалогіяй і фалькларыстыкай выдатных навукоўцаў другой паловы XIX ст. Л. Г. Моргана і Э. Б. Тайлара. Апошні, у адрозненне ад сваіх папярэднікаў, надаваў вялікае значэнне не толькі вынікам, але і метадам, з дапамогай якіх яны былі дасягнуты. Будучы заўзятым эвалюцыяністам, Тайлар, насуперак тагачаснай модзе на навуковы атэізм, рашуча адваргае гіпотэзу аб існаванні плямёнаў, якія, наогул, не маюць рэлігійных уяўленняў. Гіпотэза аб дарэлігійным стане чалавечага роду, з якога паслядоўна ўзніклі ўмовы для развіцця рэлігіі, не мае пад сабой ніякага грунту.

Па меркаванні Тайлара, браць атэістычнае існаванне за адпраўны пункт пры даследаванні развіцця рэлігіі не зусім мэтазгодна. «Нічога ў прыродзе не супярэчыць такому існаванню, але насамрэч такія плямёны яшчэ не адкрытыя» [130, с. 206]. Этнапсіхалагічныя ўяўленні, уведзеныя Э. Б. Тайларом, змяшчалі «рэлігійны мінімум» у анімацыі (ад лац. *anima* — душа) прыродных з’яў, надзеленых уласнай воляй.

Справу Тайлара працягнуў і пацвердзіў вядомы польскі этнограф і сацыёлаг Б. К. Маліноўскі (1884—1942). На аснове багатага фактычнага матэрыялу, назапашанага ў час Першай сусветнай вайны на Новай Гвінеі і Меланэзіі, сфармуляваў асноўныя ідэі культурнага функцыяналізму, залежнага ад людскіх патрэбаў рознага кшталту. Адным з першых ён выкарыстоўваў псіхааналітычную тэрміналогію пры даследаванні культуралагічных праблем. Менавіта матэрыялы этнаграфічных даследаванняў упершыню даказалі, што эдыпаў комплекс — не ўніверсальная з’ява, як лічыў З. Фрэйд, але такая, што залежыць ад сацыяльных варункаў. Культура ў яго канцэпцыі разумелася як інтэгральная сістэма, створаная людзьмі для задавальнення цялесных патрэбаў. Нягледзячы на тое, што кожнае грамадства валодае сваім «культурным імператывам», аўтар шматтомнай працы робіць важную выснову: «Не існуе народаў, на якой бы стадыі свайго развіцця яны не знаходзіліся, без навукі, рэлігіі і магіі» [141, с. 658].

Яшчэ ў старажытна-грэчаскай міфалогіі, напыхлад, у Гамера, дух, выгляд, эйдас (εἶδος,) атаясамліваўся з прыродным аб'ектам — фецішам, або душой чалавека. Дадзены сінкрэтызм змяшчаў у сабе ўяўленне аб «цялеснай душы», якая перасяляецца ў іншыя целы (μετεμψυχοῖς), уцелаўляючы важныя працэсы жыццядзейнасці. Пры гэтым душа, ψυχή, прымала этымалагічнае значэнне дыхання: «дух» — «воз-дух» — «душа» — «дыхаць». У Гамера душа ўжываецца ў значэнні жыццёвай сілы, пакідаючай цела з апошнім дыханнем. Бясплотная «здань», eidola (εἰδωλόν), па Дэмакрыту, тонкае выцячэнне, летуцень, што аддзяляецца ад рэчаў або ад цела чалавека пасля яго смерці і знаходзіцца ў Аідзе, дзе ён цалкам пазбаўлены свядомасці і памяці.

Старазапаветныя звесткі аб стане душы пасля смерці пад зямлёй змяшчае гісторыя падзення цара Саўла, які пры дапамозе варажэі выклікаў душу прарока Самуіла. Дык тая душа моцна разгневалася на цара за тое, што ён прымусіў яе ачуняць і прарочыць [178, I Цар 28].

Хаця касмаганічныя ўяўленні аб душы не заўжды супярэчаць Бібліі, апошняя псіхалагічна больш даставерная, бо змяшчае першапачаткова асабісты аспект тварэння: «І стварыў Госпад Бог чалавека з пылу зямнога, і ўдзьмуў у яго твар дыханне жыцця» [178, Быц 2, 7]. Гэты аспект узмацняецца параўнаннем з першым раздзелам Быцця, дзе шосты дзень тварэння «па вобразу» яшчэ не змяшчае слова аб «твары», гіпатэтычным архетыпе асобы як перспектыве «падабенства». У гэтым месцы святога тэксту неабходна заўважыць, што Бог толькі плануе перспектыву тварэння «па вобразу і падабенству» [178, Быц 1, 26], рэальна стварыўшы яго толькі «па вобразу» [178, Быц 1, 27]. Аб чым сведчыць гэтая «нязначная» дэталё, калі не аб тым, што чалавек, ад прыроды атрымаўшы «вобраз», мусіць прыкласці асабістыя высілкі, каб дасягнуць паўнаты тварэння ў богападабенстве? Толькі пасля нараджэння Сіфа і Еноса, калі чалавек пачаў нараджаць сабе падобных і калі «пачалі клікаць імя Госпада Бога», радавод Адама ўзбагачаецца сведчаннем пра дзень яго тварэння менавіта «па падабенстве» [178, Быц 5, 2]. Гэта значыць, што асабістае падабенства Богу дасягаецца не за адно, але за сотні пакаленняў людзей, што адзначаюць сваю генеалогію высакародствам слова і подзвігу.

У першым раздзеле Быцця знаходзім таксама генезіс душы ў яе эвалюцыйным кантэксце: «Хай народзіць зямля душу жывую па роду яе» [178, Быц 1, 24]. Відавочна, што татэмны генезіс *anima animals*, душы жывёлінай, апасродкуе перспектыву тварэння «асобы» як падабенства душы высакароднай, сапраўды «жывой», створанай непасрэдна твар да твару. Трэба параўнаць рускае слова «тварь» з беларускім «твар», каб успрыняць значэнне «тварнай», «личной» душы, створанай на «вобраз і падабенства Бога». Гасподзь тут жа памяшчае гэтую душу ў годнае для ласкавага жыцця месца: «І стаў чалавек душой жывой. І насадзіў Госпад Бог рай у Эдэме на ўсходзе; і пасяліў там чалавека, якога стварыў» [178, Быц 2, 8].

Аднак з цягам часу, творчая сіла падабенства пачала паступова жоўкнуць, што паслужыла прычынай страты боскай годнасці ў грэхападзенні. Не выпадковым з'яўляецца той адзначаны ў Пятым раздзеле факт, па якім бытапісьменнік, мінуючы тэрмін «вобраз», пачынае адразу казаць аб «падабенстве» [178, Быт. 5. 1], якое паступова пачало набываць моц у новым радаводзе Сіфа.

Асабісты радавод накіраваны на лямантуюча доўгі працэс мытарстваў і ўзыходжанняў паўшай душы. Сімвалам гэтага падзення можа служыць карціна М.А. Врубеля «Сидящий Демон», напісаная ў стане сіфілітычнай дэпрэсіі. Гэтая самотная поза канчатковай страты надзеі на эўдэмонію, г. зн. шчасце. Адсутнасць нават сумневу як наступства стомленасці ад стыхій свету павяргае ў распач яго мяцежную душу.

У VI ст. да нашай эры піфагарызмам і арфізмам душа разумелася як «дэман» — бессмяротная істота боскага паходжання. Яе вандраванне па целах раслін і жывёлін — метэмпсіхозіс — гэта кара за першародны грэх Тытанаў, разадраўшых дзіця — Дзіяніса — і спрабаваўшых яго мяса. Мытарствы душы вызначаюць смерць (гр. *koma*), пры якой цела (гр. *soma*) ёсць магіла (гр. *simā*) душы. Мэта (гр. *telos*) жыцця — катарсіс, ачышчэнне ад агіды, выкупленне віны і атрыманне ласкі — эўдэмоніі, г. зн. дабрабыту. Адкупіць спадчынны грэх, які ляжыць на ўсім чалавецтве, мог толькі чысты (гр. *kliros*), уведзены ў містэрыю і той, хто вядзе «арфічны лад жыцця», адметнай рысай каторага аж да гэтага часу застаецца вегетарыянства. «Свяшчэннае казанне» аб граху тытанаў патрабавала стварэння тэакасмагоніі. Вера ў несмяротнасць душы і загробную ўзнагароду — распрацаваная эсхаталогія, зафіксаваная ў

гексаметрычных паэмах, аўтарам якіх лічыцца легендарны Арфей. Арфічныя паэмы ствараліся на працягу тысячы год, адлюстроўваючы розныя стадыі грэчаскай рэлігіі і міфалогіі.

Піфагарэйства як рэлігійная плынь VI—IV ст. тыпалагічна супастаўлена з хрысціянскімі супольнасцямі, бо, як і яны, мела сваім кірункам праблему *тэаідэнтнасці*, відавочную таксама ў *Піфагора*, у прыватнасці, яго славутым лозунгу «*Не забі ў сабе Бога*». Выявіўшы геаметрычную прычыну залатога сячэння, філосаф распрацаваў навуку аб зрокавым успрыманні бачных фігур: «Што ні фігура, — усклікваў мудрэц, — то крок да дасканаласці» [104, с. 187]. Піфагор адкрыў прапорцыю, ляжачую ў аснове лагарыфмічнай спіралі, узнікающую ў пяцікутнай форме сіметрыі — пентагоне, у выглядзе пяціканцовай зоркі [104, с. 227]. Усе створаныя ім прадпісанні былі прысвечаныя адзінай мэце — *esto*, быць у аміліі (*omilia*), г. зн. у зносінах з божствам [18, с. 200]. Невыпадковым падаецца гэтае фанетычнае спалучэнне: *амілія* — *мілы* — *мілата*, што бліжэй да дзіцячага лепету, а значыць да этымалагічна блізкай натуральнай мовы.

Каб дасягнуць аб'ектыўнай дакладнасці натуральных навук, неабходна вывучэнне працэса ведаў з дапамогай аналізу іх перапрацоўкі. Першым распчаў гэты працэс Геракліт у VI—V ст. да н. э. Гэты «цёмны», як яго называлі сучаснікі за складанасць навуковай мовы, філосаф лічыў, што станаўленне і развіццё свету і чалавека здзяйсняецца па непахісных законах, якія ні людзі, ні багі не могуць змяніць. Гэты закон — *Логас*, які трэба зразумець, каб выканаць уласны лёс, або фартуну. Калі прыныцып дэтэрмінізму Анаксагора папярэджваў няўмольнасць лёсу, дык Геракліт адкрыў новыя магчымасці перад навуковым пазнаннем душы, што схільная да вывучэння лагічных заканамернасцей свайго існавання і «цячэння». Вызначаючы лагічную сутнасць рэчаў, Геракліт стаў прадвеснікам той метадалагічнай асновы аналізу і сінтэзу чалавека, жыццяздольнасцю якога з'яўляецца персаніфікацыя Логаса. Што ж да «палымнеючай» душы як дасканалай ступені яе развіцця, дык Евангельскі Логас падтрымлівае гэту метафару: «Полымя прыйшоў Я звесці на зямлю, і як Я жадаў бы, каб яно ўжо разгарэлася» [178, Лк 15, 87]. Вільготная, суровая душа тварэння ачышчаецца «лазняй» [178, Эф 5, 26] пасрэдна Логаса і высушваецца да стану нязгаснай метаной творцы. Як «лазня» вільготная парыць, але апаліе скуру, у той жа час

сухі пар пранізвае аж да сардэчнага цяпла, не апаліваючы яе. Так і сухое вытрыманае віно не робіць п'яным і не апаліе страўнік, але бадзёрыць настрой без наступстваў для здароўя.

Такім чынам, арфіка-піфагораўская прага ратавання і гераклітаўская эпістэمالогія складаюць разам прапедэўтыку тэапсіхалагічнага дыскурсу, маючага супрацьлеглыя кірункі свядомасці: сатэрыялогія знізу ўверх — ад натуральнай патрэбы чалавека да эўдэмоніі шчасця; эпістэمالогія — зверху ўніз, ад рацыянальных інтарэсаў да эстэтыкі формы і індывідуальных магчымасцей. Гэтыя супрацьлегласці сталіся пралегоменамі крыжовых праекцый для руху асобы да мэты самабыцця.

3.5 Рэлігійная душа і рацыя існавання

Выдатны псіхалаг XX ст. К. Юнг заўважыў, што «наша псіхіка — толькі частка прыроды, і таямніца яе неабмежаваная». На працягу тысячагоддзяў чалавек упарта дамагаецца гэтай таямніцы. Для псіхалогіі рэлігіі застаецца ўнікальным уклад грэчаскай філасофіі ў разуменне души чалавека. Ніякія іншыя культурна-гістарычныя падзеі не змогуць параўнацца з тым пераканана натуральным тлумачэннем души, якое выціснула магічна-культывае ўяленне аб ёй. Менавіта матэрыялістычныя канцэпцыі грэчаскіх філосафаў папярэдзілі развіццё сучаснай навуковай псіхалогіі. Галоўнай сферай інтарэсу быў фізічны сусвет, але аб'ектыўныя метафізічныя сілы прызнаваліся дзейнымі ў ім і пранізваючымі яго, хоць і не маючымі непасрэднага дачынення да асобных індывідуальных рэчаў. Галоўнай метафізічнай прычынай, па канцэпцыі «асноўных элементаў» Эмпедокла, бачыўся стымул руху ў супярэчнасцях любові і нянавісці. Разгледзеўшы эмоцыю ў якасці галоўнай сілы руху, ён, можна так лічыць, стаўся першым філосафам- валонтарыстам, тым часам як Анаксагор лічыў, што штуршок да з'яўлення рэчыва даў «Нус», або розум, у выглядзе дасканалай «субстанцыі думкі». Менавіта «Нус» уяўляе сабой лад і гармонію [2, с.55].

Ад арфіка-піфагарыйскага касмапалізму, паглыбленага шмат-аспектнасцю псіхічнай эўдэмоніі, вучэнне аб души старажытных грэкаў дасягнула лагічнага дэтэрмінізму Геракліта і эпістэмалагічнай антрапалогіі сафістаў: «Чалавек ёсць мера ўсіх рэчаў: для рэальных — іх рэальнасці, для іррэальных — іх

і рэальнасці» (Пратагор). Аднак этыка-суб'ектывісцкія меркаванні сафістаў аб тым, што сусвет спасцігаецца пасрэдна аперацыі параўнання, што закон, права і мараль маюць характар дагавору, ішлі насуперак народна-рэлігійным уяўленням грэкаў аб багах як вытоках і рупліўцах гэтага закона. Таму рацыяналізм як паслядоўны кірунак грэчаскай філасофіі VII—VIII ст. да н. э. меў тэндэнцыю заняпаду, так званага «разумовага сну цьмяных гадоў», каб зноў уваскрэснуць у перыяд Рэнесанса з яго разумовай рэфлексіяй і зацікаўленасцю часткамі чалавечага цела [2, с.55].

Новы кірунак думкі ў павароце фокуса навуковых інтарэсаў ад матэрыяльных рэчаў да самога чалавека, быў заснаваны Сакратам, які быў упэўнены, што пры ўсёй разнастайнасці чалавечага вопыту ў ім ёсць нешта аб'ектыўна агульнае, нязменнае, што мае ідэальны выраз таго рацыянальнага пазнання сваіх уласных паводзін, якое можа прывесці да шчасця. Так, персанальна, пачыналася развіццё ідэі дэмакратыі, на аснове якой чалавек можа выпрацаваць у сабе правільныя ўяўленні аб дабры, справядлівасці, шчасці. Але для дасягнення дэмакратычнага ідэалу трэба адмовіцца ад дагматычнай упэўненасці ва ўласных ведах, падобна сафістам, што ў захапленні ад ад уласнай мудрасці, агалошвалі абсалютную незалежнасць асабы ад усяго вонкавага. З мэтай рацыянальнага асэнсавання сутнасці Сократ, з аднаго боку, вызваляе веды ад усяго выпадковага, неістотнага, з другога боку, ён звяртае свядомасць чалавека ўнутр сябе самога праз Гераклітаву формулу: *gnothi se auton, або gnosce te ipsum* — «пазнай сябе самога». Такім чынам быў уведзены дыялектычны метада, надзвычай важны для рацыянальнага пазнання. «Дзве рэчы можна справядліва прыпісваць Сократу, — гаворыць Арыстоцель, — доказ праз навядзенне і агульнае вызначэнне: і тое, і іншае ёсць пачатак ведаў». Дыялектычная формула рацыянальнага ўніверсалізму і маральнай самадасканаласці аказалася адпаведнай рэлігійнай свядомасці чалавека. Пазбаўлены шчасця, ён мог спадзявацца на тое, што яшчэ не ўсё згублена ў гэтым жыцці, што праўдзівасць і доўгацярпенне абавязкова будуць мець узнагароду.

Сократаўскае вучэнне аб самадастатковым розуме і аб'ектыўнай рэальнасці агульнага ўспрыняў і развіў Платон. Тым не менш, эпістэمالогія вучня адрозніваецца разуменнем статуса ідэй, іх адносін да бачнага сусвету. Платон надзяліў яе

неўміручасцю ў нападчувальным свеце пачатковай бесцялеснасці, што робіць магчымым пазнанне праз успамін, анамнезіс — *anamnesis*. Паклоннік містычных уяўленняў, Вольфганг Гётэ так ілюструе ў «Фаўсце» платанічны анамнезіс:

Пергаменты не утоляют жажды,
Ключ к мудрости не на страницах книг —
Кто тайны жизни жаждет мыслью каждой —
В своей душе отыщет их родник.

Душа — носьбіт несвядомай інтуіцыі, або інтэнцыяльнасці — выступае як анталагічны прынцып руху — *arche*. «Душа, — па Платону, — тое, што само сябе рухае, прычына руху істот». Сусветная душа штурхае космас і свяцілы. Сацыяльна-этычная трактоўка душы заключае ў сабе іерархію трох частак — рацыянальнай, афектыўнай і пахатлівай, лакалізаваных, адпаведна, у галаве, грудзях, вантробе, што адпавядае трохчастковаму дзяленню грамадства на вартавых — філосафаў, ваяроў і рамесніка-ральніцкае саслоўе. Бесмяротная, згодна «Тымею», толькі вышэйшая частка, створаная дэміургам. Менавіта з «Тэмеем» аж да Адраджэння было звязана хрысціянскае ўяўленне аб Платоне. Сёння музей Ватыкана дае магчымасць успрымаць турыстам фрэску «Афінская школа» Рафаэля, на якой Платон выяўлены з «Тымеем» у руцэ. Прамова Тымея, аднаго з удзельнікаў гутаркі філосафаў, наўсцяж дыскурсная, носіць характар «праўдападобнага падання». Уведзеныя для развіцця тэмы катэгорыі «нуса» і «ананке» (розуму і неабходнасці), *вобраза і падабенства, урачыстага і іншага, вечнасці і часу*, ёсць элементы тварэння сусветнай душы, чалавечых душ і нябесных цел. Матэрыя разглядаецца як *тое, у чым*, г. зн. аўтэнтычна самому тэрміну *матка*, або *хора*, уласна месца (слав. вместилище, *ясли*). Успрымальніца свету *эйдасаў*, або вобразаў, маці і *карміцелька* (як уладальніца *кармы*) ляжыць у аснове ўсякага ўзнікнення і станаўлення. Пры гэтым Нус з’яўляецца бацькам, а створаны сусвет, *Экумена*, або заселеная частка Космаса — дзіцём. Ад метамарфозаў уласных адчуванняў і ўспрыманняў «дзіцяці» ўтвараецца і функцыянуе арганізм

чалавека. Такім чынам, Платон вучыць аб стварэнні сусвету ў часе і прасторы.

Так упершыню ўзнікае сістэма трансцэндэнтна арыентаванага этычнага ідэалізму, згодна з якім абсалютныя каштоўнасці, перадусім дабро, належаць нейкаму іншаму быццю, антаталагічна супрацьлегламу рэальнаму зямному жыццю. На прэрдні план выступае рэлігійная тэндэнцыя «дэвальвацыі існавання» [168, с. 41]. Матэрыяльны свет, у параўнанні з эсэнцыяльным, не мае вартасці. Унутраны сэнс быцця пазнаецца праз максімальнае далучэнне да духоўнай сферы.

Псіхалагічная арыентацыя Арыстоцеля прыязмляе філасофію настаўніка выцягваннем душы з касмалогіі і надзяленнем яе самарухамага пачатку біягенетычнымі здольнасцямі: сілкавальнай, адчувальнай і наэтычнай (інтэлектуальнай); першая ўласцівая раслінам, першыя дзве — жывёлам, усе тры — чалавеку. Душа і цела адносяцца паміж сабой як энергія і дынаміка, або як акт і патэнцыя. Матэрыя аддзялімая ад формы, бессмяротнай за конт актыўнасці наэтычнай часткі душы. У сваім трактате «Аб душы» Арыстоцель дае першае сістэматычнае выкладанне псіхалогіі: душа — гэта спосаб арганізацыі жывога цела і яго аб'ектыўна назіраемых паводзін: *anima est forma corporis*, «душа ёсць форма цела». Як актыўны мэтазгодны пачатак гэтая форма, энтэлехія жывога цела, ёсць яго стрыжань і выток. Не быў бы той Арыстоцель сынам лекара, каб не папярэдзіў сучасныя дадзеныя мікрабіялогіі, якія сведчаць пра тое, што розныя часткі цела змяняюцца за жыццё чалавека дзесяткі разоў, а вантроба дык аднаўляецца цалкам за тры дні. Арыстоцель лічыў, што ўсе пяць адчуванняў чалавека праецыруюцца ў цэнтральным органе пачуццяў — *сэрцы*. Душа ж чалавека застаецца нязменнай на працягу ўсяго жыцця формай, асвечанай і накіраванай боскім Нусам. Таму інтэлект, як разумовая структура Абсалюта, немагчыма, па Арыстоцелю, тлумачыць з пункту гледжання функцыі прыстасавання, або адаптацыі [2, с. 63].

Такім чынам, дуалізм Платона замяняецца біягенетычным прынцыпам, па якім структурны інтэлект душы інфармуе быццё чалавека праз індывідуальнае чалавечае цела. Калі, часам, Платон памяшчае ідэю, або форму рэальнасці, у наднябесны свет, дык Арыстоцель, розумаспасцігальныя ідэі, формы і структуры заключае ў самой пачуццёвай рэальнасці, што носіць назву *λόγος ἐνὶ ὄλῳ* —

унутрана-матэрыяльны логас. Апрача плюралізму рэчаў, ёсць яшчэ іх заканамернасці, якія трэба трактаваць як адарваныя ад рэчаў, але якія з’яўляюцца іх біягенетычнай прычынай. Гэтае палажэнне мае непраходзячае сведчанне аб магутнасці чалавека, здольнага праз Логас да спасціжэння сваёй інтэлектуальнай прычыны, вобразнай формы, індывідуальнай матэрыі і свяшчэннай мэты быцця.

Гэтае арыстоцэлеўскае адцягненне, або абстракцыя, сталася цэнтральным месцам сярэднявечнай схаластыкі, трансцэндэнтнага вучэння аб тым, што Бог — вышэйшая і дасканалая сама па сабе чыстая форма, якая рухае ўсім светам, накіроўваючы ўсё канечнае ўперад да сябе. Аднак у адрозненне ад хрысціянскай тэалогіі, метафізіка Арыстоцеля вызнае *pous*, боскі розум, не як творцу ўсяго бачнага і нябачнага, а толькі таго, хто арганізуе вечную матэрыю і накіроўвае яе да вызначанай мэты, паведамляючы свету гармонію і еднасць. Адсюль *anima est forma corporis* — парадак, які прыводзіць да прынцыпу дэтэрмінізму, строгай прычыннасці, з якога вынікае мэтанакіраванасць і несупынная сувязь рэчаў.

Філасофскія пазіцыі Платона і Арыстоцеля садзейнічалі пастаноўцы гіпотэзы аб эвалюцыйным паходжанні жывёлінай душы і высакародным паходжанні душы асабістай — натхнёнай, наэтычнай. Душа, валодаючая анамнезісам, у навуковым бачанні прадстае як псіхічнае «Я» асобы, прымушаючай сваю душу, па паэтычным вызначэнні Забалоцкага «працаваць і дзень і ноч, і дзень і ноч». Евангелле таксама накіроўвае яе на выпрабаванні, цяжар і страты: «Хто будзе зберагаць душу сваю, той пагубіць яе, а хто пагубіць яе, той ажывіць яе» [178, Лк 17, 33]. Гэта значыць, што не душа як «архэ» кіруе псіхічнымі працэсамі, станами і ўласцівасцямі, але асоба змяшчае, афармляе і ачышчае сваю душу выбарам сцісллага, турботнага шляху ачышчэння праз пакаянне і сведчанне праўды. На гэтым шматцяжарным шляху нясення свайго крыжа спрацаваная душа пачынае струменіць, абдорваць з таямніцы ўласнага мікракосмаса навуковыя адкрыцці, стыгматы мастацтва, рэлігійныя провіды, подзвігі веры.

3. 6 Халістычная абазнанасць душы

Дыскурсіўны дух антычнага вучэння аб нарматыўнасці душы і розуму паслужыў развіццю думкі адносна ідэальнага спасціжэння боства пасрэдна аскезы і экстазу, у якім душа чалавека, па вызначэнні

Філона Александрыйскага, «ахінаецца Боскай ісцінай, сузірае Творцу ў яго чыстай еднасці і напаўняецца ім у дасканалай ступені». Думка Плоціна аб магчымасці непасрэднага з’яднання з боскім пачаткам з’явілася апошній значнай тэорыяй антычнасці пачатку III ст. Душа сама па сабе стварае халістычную еднасць (ад гр. *holos* — цэлы, увесь), таму яна не можа ні нараджацца асобнымі элементамі, ні быць з іх пабудаванай. Яе пазнанне магчыма толькі на ўзроўні самасвядомасці чалавека, якая фарміруецца ў першыя гады жыцця і з’яўляецца асновай ідэнтычнасці, саматоеснасці самому сабе. У плыні халізму адзіным псіхалагічным метадам самапазнання сталася інтраспекцыя як саманазіранне.

Толькі праз 17 ст. пасля Плоціна гэты філасофскі падыход звярнуў на сябе ўвагу з выхадам у 1926 г. кнігі Я. Смэтсана «Халізм і эвалюцыя», у якой быў аспрэчаны закон захавання рэчываў. Згодна халістычнаму прынцыпу, вышэйшая канкрэтная форма арганічнай цэласнасці — чалавечая асоба. Надзяляючы фактар цэласнасці містычным характарам, халізм сведчыць аб яго непазнавальнасці. Вытокам абазнанасці з’яўляецца душа як адбітак — «IKON». Яна пасрэднік паміж бесцясным светам, да якога належыць, і светам адчуванняў, які яна творыць. Такі погляд на душу становіцца важным разуменнем іканаграфіі, галоўны сэнс якой не ў візуальным запячатанні мастацкага вобраза, але ў стварэнні святасці як падабенства сілы, апасродкуючай сувязь двух сусветаў, прымаючай на сябе асабістую функцыю сумлення. Новы падыход садзейнічаў распаўсюджанню хрысціянскага стаўлення да душы і з’яўленню сакральнай, заснаванай на веры псіхалогіі. Разгляд веры як эмерджэнтнай (ад англ. *emergent* — надзвычайна ўзнікаючае) якасці дазваляе адсачыць адытыўныя (ад англ. *addition* — прыбаўленне) да веры ўласцівасці рэлігіі.

Рэлігійнасць, такім чынам, мае сваёй перадумовай не рацыянальныя веды, не эмацыянальны вопыт, не этыку паводзін, але, лепш сказаць, чацвёртае вымярэнне, фактычна звязанае з халістычным актам тварэння індывіда, стаўшага ад Бога «душою жывой» [178, Быц 2, 7]. Прыземленай першародным грахам праайцоў гэтай душы было наканавана аж да сканчэння веку есці горкі плод пазнання ад Дрэва дабра і зла. Новая, бяссмяротная душа ўвасабляецца «Дрэвам жыцця» [178, Быц 2, 8]. Такім чынам, усё, што раней немагчыма было змераць, нават адчуванні, сталася

дачыненым, адкрытым для навукі. Галілео Галілей (1587—1642), вельмі набожны чалавек і верны католік, быў вымушаны сутыкнуцца — у сілу цвёрдасці перакананняў і праз адвагу сваёй герменеўтыкі — з рымскімі ўладамі, для якіх касмалагічныя аргументы Каперніка не былі пераканаўчымі. У лісце 1615 г. да герцагіні Латарынгскай Галілей прапануе адмовіцца ад літаральнага тлумачэння Бібліі, якая вучыць, «не як рухаецца неба, а як рухацца да неба» [8, с. 187]. Асуджаны ў 1633 г., Галілей вымушаны быў заплаціць за дамаганні навукоўцы на ўсталяванне ісціны, абвясчаючы абсалютызм разумення. Для псіхалогіі дыскурсу вельмі важныя не чыста навуковыя выкладкі Галілея, а менавіта яго прароцкія наратывы адносна сучаснага халістычнага тлумачэння Святога Пісання, да якіх, хоць і са спазненнем, але далучылася Каталіцкая Царква [11, с. 187].

3.7 Патралагічная пераемнасць антычнай псіхалогіі

«Маці сусвету забітая!» — так трагічна ўспрыняў падзенне Рыма паганскі аратар Нуматыян. З руйнаваннем Рыма войскам Аларыха ў 410 г., усе жыхары толішняга сусвету, нават хрысціяне, папа Дымас, св. Іеранім, прамаўлялі вялікае ўзрушэнне: «З пагібеллю Рыма сцятая галава ўсяго сусвету!» [11, с. 70]. Толькі афрыканец, бербер Аўгустын, біскуп Іпонскі, здолеў не толькі глыбока пранікнуць у сутнасць падзеі, але ацаніць яе з пункту тэалагічнага разважання: «Паганцы дакараюць нашага Ісуса Хрыста ў тым, што ён стаў прычынай пагібелі Рыма, што ахоўваўся раней багамі з дрэва і каменя» [11, с. 71]. У адказ на гэтае абвінавачванне быў створаны вялікі апалагетычна-гістарычны опус *Civita Dei*, «Аб горадзе Божым», у якім прамаўляецца цяжкаразумелы для тых часоў вердыкт: «Рым памёр толькі дзеля таго, каб не пагіблі рымляне... Не касцяней у сваёй прыхільнасці да старога сусвету, не адмаўляйся аднавіцца ў Хрысце» [11, с. 71]. Царква ўсвядоміла, што «наколькі б годнай, высакароднай і апраўданай ні была яе прыхільнасць да прыняўшай яе цывілізацыі, гэта было толькі чалавечае пачуццё, якое неабходна было пераадолець побач з пераадоленнем той агіды, што ўнушалася грубіянствам варвараў» [11, с. 72]. У 476 г. правіцель невялікага германскага племені шэрулаў Адакар змясціў апошняга рымскага

імператара падлетка Ромула Аўгустула. Але ўжо праз 20 год кароль франкаў Хлодвіг I сваім прыняццем Хрыста паказаў найлепшы спосаб з’яднання таго, што засталася ад рымскага сусвету. «І нават гэтая хілячаяся да заката імперыя чаравала паганцаў сваёй еднасцю, веліччу, багаццем і культурай». Псіхалагічная ж прычына ўзаемапранікнення хрысціянства і культуры адбывалася ў «гатоўнасці варвараў да раманізацыі і схільнасцю рымлянаў успрыняць, аднавіць структуры, якія адпавядалі б хутчэй патрэбам племені і сям’і, чым дзяржавы з цэнтралізаванай уладай» [11, с. 72]. Такім чынам, Царква свядома і паспяхова спрыяла збліжэнню пераможцаў з пераможанымі.

Прыблізна тое, што ў гісторыі культуры, адбывалася і ў філасофскай тэалогіі, перш за ўсё св. Аўгусціна. Сфарміраваўшы напачатку IV ст. свае погляды на аснове пераламлення вучэння Плоціна ў хрысціянскую плынь з захаваннем царкоўна-практычнага падыходу да філасофіі, ён сведчыць аб «ісціне», неабходнай чалавеку пастолькі, паколькі без яе немагчыма шчасце выратавання. Змяняльная «Сповідзь» дэманструе надзвычайную пранікальнасць у разуменне чалавечых заганаў і выратавальнага ачышчэння матывацыі. Указваючы надзейныя рэчы і выкрываючы ненадзейныя, Аўгустін выкрывае канфлікт паміж задавальненнем і парадкам: «Учыненае мною злачынства было не дзеля карыстання ўкрадзеным, але дзеля любові да граху». Аўгустін праводзіць спробу структураваць псіхіку чалавека шляхам акрэслівання трыяднасці яго «памяці», гэтай асновы асабістай свядомасці, «разумення» і «волі» як яе рэалізацыі. Псіхалагізм Аўгусціна выяўляе схему чалавечай свядомасці, мэтазгодны ачышчэнню матывацыі. Айцец выяўляецца як мэморыя — памяць, Сын — інтэлектус, Святы Дух — волонтак. У аснове псіхікі ляжыць адзіная сутнасць — эсенцыя. Яна адкрываецца ў *Айцы* чыстай формай памяці, пад якой разумеецца не толькі здольнасць захавання выпрабаваных перажыванняў, але і ўся вобласць падсвядомага і бессвядомага. Эсенцыя адкрываецца таксама ў Сыне — пад формай інтэлекту і ў Духу — ў форме волі, што з’ядноўвае Айца і Сына узаімі любові. Сваім вучэннем аб Святой Тройцы Аўгустін згладзіў тэндэнцыі субардынацыялізму, якога прытрымліваліся візантыйскія багасловы, так званыя айцы Кападакійцы Васіль Вялікі, Іаан Златавуст, Рыгор Багаслоў, Рыгор Ніскі. Гэтыя багасловы вялі

барацьбу з ерассю арыянства на падставе царкоўнай еднасці часоў Першага сусветнага сабору (325 г.) і пазітыўна адносіліся да антычнай культурнай традыцыі.

3.8 Ад тэалагічнай трыхатаміі асобы да *self*-квінтэсэнцыі

Пры вызначэнні антычнай і сярэднявечнай філасофіі як калыскі хрысціянскай псіхалогіі, узнікае пытанне аб удзеле ў ёй усходняй патралагічнай думкі. Гісторыя разумення гэтага пытання дае на яго станоўчы адказ, але толькі з улікам таго фактару, што не ўсходняя патралагія культывавала псіхалагічныя веды, але гэтыя апошнія дзейнічалі ў адкрыцці ўсходняй мудрасці для практыкі сябе самога, водгукі якой можна адчуць нават у такой заходняй дыскурсіі, як *les pratiques de soi* М. Фуко [152].

На хрысціянскім усходзе духоўная практыка набывае іншы, чым на Захадзе, ментальны кірунак. Ул. Лоскі, не ўдаючыся глыбока ў праблему ментальнасці, адразу канстатуе факт дагматычнай розніцы паміж хрысціянскім Усходам і Захадам як унутраны вопыт духоўнасці: «Мы змаглі б даць сабе справаздачу аб песнай сувязі паміж царкоўнымі догматамі і духоўнымі пладамі, якія яна нараджае, бо ўнутраны вопыт хрысціяніна здзяйсняецца ў коле, акрэсленым вучэннем Царквы, ў абрамленні догматаў, фарміруючых яго асобу. Ул. Лоскі, «застаючыся верным дагматычным пазіцыям», выяўляе памкненне «дайсці да ўзаемапаразумення» праз «дыферэнцыяцыю таго, што нас адрознівае; гэта, — на яго погляд, — было б, канечне, больш верным шляхам да з'яднання, чым той, які праходзіў бы міма гэтых адрозненняў». У падтрымку сваёй думкі багаслоў цытуе К. Барта: «З'яднанне цэркваў не ствараюць, але выяўляюць».

Гэтае выяўленне пачынаецца не з багаслоўскага аналізу, але з любові да бліжняга, якім ёсць для верніка кожны Божы чалавек, перадусім той, хто назваў сябе Хрыстовым. Неабходнасць «падзелу» ў хрысціянскім асяродку — «каб адкрыліся дасведчаныя» [178, I Кар 11, 18] — мае сваімі каўзальнымі стасункамі царкоўную гісторыю і царкоўную тэалогію. І тут дыскурсіўнае сутыкненне непазбежнае. Найбольш значным канфліктам гэтага кірунку да гэтага часу застаюцца тэалагічныя спрэчкі паміж каталіцкім захадам і праваслаўным усходам. Апошні можна было б

кампетэнтна ўзгадаць як кафалічны ўсход, каб убачыць звычайную транслітэрацыю *T—Ф* у якасці дыскурсіўнага стыгмату. Усходняя царква заўжды лічыла сябе кафалічнай, але не імкнулася падтрымаць свой статус за конт заходняй адукацыі і раманскай культуры ў вострыя часіны царкоўнага разладу перыяду Фларэнцыйскай Царкоўнай Уніі 1438 г. і падзення Візантыі 1453 г. «За выключэннем Варлама Калабрыйца, — аналізуе гэты перыяд вядомы праваслаўны тэалаг Ян Маендорф, — ні ў аднаго з галоўных удзельнікаў тэалагічных спрэчак, завершаных да 1351 г., не было ніякіх, апрача, хіба, выпадковых, ведаў заходняга багаслоўя... Ды і самога Варлама, нягледзячы на яго двойную і падвойную багаслоўскую адукацыю, наўрад ці можна лічыць выдатным прадстаўніком заходняй адукацыі; хутчэй ён падобны да маніпулятара, жангліруючага ідэямі...» [72, с. 186]. Гэтая тэндэнцыя «выпадковасці ведаў» застаецца балючым месцам хрысціянскага ўсходу аж да гэтага часу, калі прыходзіцца растрываць час і эмоцыі на недарэчныя пытанні, накіраваныя «папессы Іоанны». На больш высокім інтэлектуальным узроўні тэалагічныя непаразуменні заўжды датыкаюцца трох асноўных аргументаў: *filioque*, *infallibilitate* (догмат 1870 г. аб беспамылковасці папы *ex cathedra*) і догмату аб Непарочным зачацці Дзевы Марыі. Першы аргумент вырашаецца ў каталіцкім асяродку дыскурсіўна, гэта значыць пазітыўна, як ужываннем абедзвюх версій Нікея-Канстанцінопальскага сімвала веры, так і Апостальскага сімвала веры, дзе «прыкрыя» дабаўка наогул адсутнічае. Дарэчы, Апостальскі сімвал веры ў праваслаўным ужыванні таксама адсутнічае, нягледзячы на яго бясспрэчную рэпутацыю і кампетэнтны генезіс.

Калі правакуюцца спрэчкі адносна догмату аб беспамылковасці, больш вядомым на «гістарычна кананічнай тэрыторыі» пад назвай «непогрешимости папы», насустрач яму паўстаюць адпаведна гістарычна-дыскурсіўныя аргументы. Папершае, Пётра, атрымаўшы «ключы ад Валадарства Нябеснага» [178, Мц 16, 18], стаўшы першым біскупам Рыма, давярае свядомасць адказнасці праз пакаленні іерархаў, памятаючых наказ Ісуса Хрыста: «Сімене, Сімене, Сатана прасіў Мяне сеяць вас як пшаніцу. Але я маліўся аб табе, каб не змізарнела вера твая. І ты, некалі вярнуўшыся, умацаваў братоў тваіх» [178, Лк 22, 31]. Браты

— гэта ўсе вернікі, маючыя адміністрацыйны статус у хрысціянскіх суполках, рассеяных па ўсім свеце. Калі гэтыя браты знойдуць у Апостальскіх пасланнях папы *ex cathedra* хаця б адно палажэнне, не адпавядаючае Евангеллю, яны мусяць выкрыць папу і догмат *infallibilitate*. Але такога пакуль што не здарылася. На працягу двух тысячагоддзяў менавіта Рым заўжды заставаўся тым «каменем», Пятром, вакол якога памнажаўся і кшталтаваўся Статак. Пры гэтым да вызначанага Ісусам статусу Пятра ўсходняя царква да гэтага часу адносіцца як да сімвала ўсіх апосталаў. Каталіцкая Царква ставіцца да вызначэння больш псіхалагічна, мяркуючы яго як постаць асабістага кшталту. Таму філагенетычны радавод першага біскупа Рыма налічвае разам з яго апошнім біскупам аж 415 папаў, сярод якіх сустракаліся непаразumenні ў выглядзе анты-пап, або папы Аляксандра VI, меўшага незаконнанароджанага сына, караля Борджыя [8, с.115], але і сярод старазапаветных патрыярхаў далёка не ўсе былі выключнымі праведнікамі. Тым часам адсочваецца перспектыўная генеалогія ад Адама грэшнага да Адама беззаганнага праз Евангельскі радавод [178, Лк 3, 23—38] і гістарычную лінію каталіцкіх іерархаў. Спіса раўназначнага, або падобнага да гэтай лініі больш у свеце не існуе. Але з пяці першапачатковых епархій Царквы: Ерусалімскай, Антыяхійскай, Александрыйскай, Канстанцінопальскай і Рымскай — толькі апошняя пакуль трымае ў змаганні з «брамамі пякельнымі» [178, Мц 16, 18] і не толькі памножылася аж да паўтара мільярда сваіх дзяцей, але і прыдбала статус незалежнай ад правіцеляў гэтага свету хрысціянскай дзяржавы. Астатнія епархіі цалкам або часткова, як Ерусалімская, знаходзяцца на мусульманскіх тэрыторыях і вымушаны падпарадкоўвацца іх абставінам. Гэтая тэндэнцыя робіцца яшчэ больш зразумелай у коле Кантакузіна, цесця імператара Іаана V Палеолага (1507—1354), які выклаў меркаванне абсалютнай большасці насельніцтва Візантыі, лічыўшых, што турэцкая заваёва можа быць нават больш пажаданай, чым здрада Праваслаўю праз унію з Рымам [10, с. 187].

Безумоўна, для падобных «рупліўцаў» не з'яўляецца аргументам на карысць догмату *infallibilitate* ні апісаная аргументацыя, ні дзівосны подзвіг 10-гадовай Бернадэты Субіру з Лурда, якая пасля надзвычайнай сустрэчы з Дзевай Марыяй пачала прапаведваць «беззаганнае зачацце» ў Царкве, папярэдне нічога не

ведаючы аб ім. Да сёння Лурд вядомы сваёй цудатворнай іерафаніяй імёнаў і рэчаў, сярод якіх не апошняе месца займае сама Бэрнадэта, цела якой на працягу палутарасотні год застаецца некранутае тленнем. Для «рэзанёраў» містычнасць гэтага факта можа быць рацыянальна кампенсавана тэкстам, па якому «тыя з іх, што не пакараюцца слову, жыццём сваіх жонак без слова прыдбаныя былі» [178, 1 Пётр 3, 1].

Ёсць містычная невымоўнасць жаночай постаці, спрыяючай неспасцігальнаму ўспрымання Царства. Яна ў харакстве жынчыны, «апанутай у сонца» [178, Адкр 15, 1]. Гэта жанчына — Марыя, што пераклаецца і як «Горкая», і як «Узвялічаная» — вось *аксімарон* (гр. *охумогон* — супрацьлеглыя сэнсы ў адзіным значэнні), якім, насамрэч, з'явілася Царква Хрыстова. Хай тыя веруючыя праваслаўныя, што ўсклікаюць падчас набажэнства «Пресвятая Богородице, спаси нас!», адгукнуцца сэрцам да першага пасля Адамавага падзення беззаганнага зачацця, выпакутаванага Якімам і Ганнай за горкія, доўгацярплівыя гады «поношения бесчадства». Невымоўнае прыдбанне верных праз горач і веліч належыць Марыі. Складаючы «ўсе словы ў сэрцы сваім» [178, Лк 2, 21], яна захавала першазапаветнае слова беззаганнага зачацця чалавека: «І благаславіў іх Бог, і сказаў ім Бог: пладзіцеся і множцеся, і напаўняйце зямлю, і валодайце ёй» [178, Быц 1, 28]. Першы 28 верш адмыслова нагадвае сімволікай лічбы аб ферцільным цыкле, які ў жывел і чалавека кротны 28 у дачыненні да луннага календара. Валоданне зямлёй — прагнае мара людзей ад Стварэння Свету. Хай гэтая мара ўрэшце здзейсніцца праз іх благаслаўленае пладанажэнне і беззаганнае памнажэнне.

Такі глабальны псіхагістарычны погляд на анта- і філагенез чалавецтва патрабуе адыход ад багаслоўя ў бок дыскурсу як такога блукання, усходняй зоркай якога ёсць наратыў еднасці Царквы ад Ісуса: «Хай будуць усе адно» [178, Ян 17, 21]. Калі заходняя культура і ўсходні культ сыходзяцца ў дыскурсным «выяўленні» Хрыста, дык іншы погляд і іншы менталітэт разам ствараюць умовы ахвяраванай любові, здымаючай «страх» перад чужым менталітэтам і «мучаніцтва» з чужым догматам, каб, любячы Бога, любіў і брата свайго» [178, I Ян 4, 21].

Царкоўная мера прычасця (гр. *koinonia*; лац. — *communion*), выяўляе псіхалагічную заканамернасць эўхары-стычных (ад гр.

eugharystja — добры дар) зносін: чым вышэй культурна-псіхалагічны ўзровень суб'ектаў, што знаходзяцца ва ўзаемадзеянні, тым меншая верагоднасць іх дагматычнага сутыкнення.

Не высоўваючы ў плоскасць аналізу праблему параўнальнага багаслоўя, наша праца ўдзяляе ўвагу псіхалагічнаму боку духоўнага жыцця. Тым не менш, менавіта гэтая даследчая пазіцыя робіць відавочным разрыў паміж навуковым меркаваннем і прыватна-рэлігійным уяўленнем, афіцыруючым «патэрн» у сферу менталітэту нацыі і дзяржавы. Па вызначэнні Дж. Келі, кагнітыўны склад патэрнаў з'яўляецца прычынай дыспазіцыйнай неда-статковасці [100]. Радыкальны індэтэрмінізм Евангелля напаўняе сардэчны вопыт сталым сведчаннем: «Бог не спакушаецца злом і Сам нікога не спакушае. Але кожны спакушаецца, прываблены ўласнай плоцю, нагадвае апостал Якуб: «Не хлусіце самыя сабе, браты мае ўлюбёныя. Усякае даянне і ўсякі дар дасканалы выходзіць з вышыняў, ад Айца святла, у якога няма зменаў, а ні цені перамен» [178, Як 1, 17]. Святы Дух, «Іже вездэ Сый и вся Исполняй», змяняючы розум (*metanoja*), перасяляе яго ва Уладарства Божае, якое «ўнутры вас ёсць» [178, Ян 17, 21], выконваючы душэўныя матывы любові і святасці на вобраз і падабенства Бога.

Святыя айцы Усходу Ісаіа Адшэльнік, Авва Дарафей, Ян Лесвічнік, Максім Вызнаўца, Яфрэм Сірын і інш. не ўзурпіравалі царкоўную свядомасць падзелям духоўных практык, культывуючы сінергічны механізм узаемадзеяння вонкавых і ўнутраных энергій. Карыстаючыся гэтым вопытам, акадэмік С.С. Харужы аналізуе першы сістэматычны трактат па ісіхазму — «Райскую лесвіцу» св. Іаанна Сінаіта (VII в.), групіруючы тры буйных блока, або цыкла псіхатэрапеўтычнага дыскурсу: *звяртанне, ачышчэнне і Духоўная брама*. Пры навуковым аналізе ісіхасцкай практыкі аўтар выводзіць «фенаменалогію аскезы» як фінальны вынік існавання адзінай псіхалагічнай парадыгмы ўзаемадзеяння знешніх і ўнутраных энергій, рэпрэзентаваных таксама на трох узроўнях пакаяння, якое экстрэмальна праяўляецца ў рэальнасці сардэчнай скрухі, плачу [143, с. 25].

Зразумела, што такі «экстрым» у сферы псіхалогіі патрабуе свайго абмежавання праз разуменне цела, якому душа, згодна

св. Ф. Аквінскому, надае «субстанцыянальную форму», што праяўляецца не столькі ў плачы, колькі ў радасці. Гэтую радасць чалавек атрымлівае пры дапамозе інтэлекту як патэнцыяла, але вышэй за які — любоў. Па Аквінскому, «любоў да Бога важнейшая за Яго пазнанне». Амаль тысячагоддзе схаластычнай тэалогіі не аддзялілі дадзенае антрапалагічнае бачанне свайго сістэматызатара ад усходняй патралогіі Афанасія Вялікага, Кірыла Ерусалімскага, Васіля Вялікага, Рыгора Багаслова, Рыгора Ніскага, Іаана Златавуста, наставіўшых багаслоўе ачышчэннем паняццяў, уласцівых элінскаму апафатызму, які перамяняе марнаслоўе ў суб'ект тэозісу (ад гр. *theosis* — абагаўленне). «Гаварыць аб Богу — вялікая справа, — прамаўляе св. Рыгор Багаслоў, — але лепш — ачышчаць сябе для Бога».

Псіхалагічныя веды, пранізаныя праўдай адкрыцця, задаюць сферу не толькі гнастычных, але і эўрыстычных інтарэсаў навук, змежаных пасрэдна Логаса. Так, этымалагічнай перадумовай біяпсіі (анкадыягностыкі) можа служыць грэцкая літара Ψ («псі») як псіхалагічны іерогліф (святшчэнае пісьмо) у этыялогіі ракавай хваробы. У дыскурсіўным наратыве знак «рака» спрыяе рызому калажу медыцыны і псіхалогіі сваёй энigmatычнасцю (αἴνigma, загадка) — ψ. У медыцынскай псіхалогіі рызома «Ψ» можа служыць структурнай схематызацыяй душы «разумнай, афектыўнай і валявой» на ствале жыцця, падобнай да «дрэва пазнання добра і зла». Яго інтэрпрэтацыйная пераймальнасць грэчаскаму чатырохканцоваму крыжу сімвалізуе пачатак пазнання, якое заканчваецца васьміканцовым крыжам як знакам «бясконцасці жыцця Будучага Веку». Дыскурсная інтэрпрэтацыя іерогліфа «Ψ» абслугоўвае свята-айчынны наратыў душэўнай трыхатаміі св. Сяргея Раданежскага: «Майце перш за ўсё страх Божы (г. зн. розум), чысціню сардэчную (пачуцці), любоў некрывадушную», г. зн. волю самаахвярных паводзін «за другі своя» [178, Ян 15, 13].

У сучаснай псіхалогіі паняцці структура псіхікі і структура асобы неідэнтычныя. Хаця адзінага пункту гледжання на суадносіны гэтых паняццяў няма, у большасці выпадкаў разглядаецца канцэпцыя «Я» як суб'ект самасвядомасці, што і адукуе верагоднаснае ядро асобы. У той жа час структура псіхікі выражае па меншай меры тое індывіднае, што застаецца ўстойлівым, адносна інварыянтным пры разнастайных біялагічных і сацыяльных пераменах. Структура асобы, як сістэма,

можа выяўляцца парадыгмальна і сімвалічна пасрэдна такой сіметрыі, у якой інварыянтнае — індывідуальнае і варыятыўнае — асабістае ствараюць еднасць. Такая трыхатамія псіхікі пры праекцыі на крыж заключае чацвёртую частку праз ніжняе адгалінаванне іерогліфа «Ψ». Гэта ёсць вітальная перадумова, генетычная рызома, ігнараванне якой прывяло да крызісу псіхалогіі, грунтоуючай свае веды звычайна на трох верхніх адгалінаваннях іерогліфа, што адлюстроўвае патэнцыял інтэлектуальнай, афектыўнай і паводзіннай, або канатыўнай сфер псіхікі. Чацвёртае вымярэнне псіхікі належыць да сферы генезісу, які сягае аж да каранёў Адама і адраджаецца праз асвячальную ласку Святога Духа. Пункт перакрывавання — метафара пятага вымярэння — *self*, саматоеснасць як рэалізацыя ўласнага патэнцыяла асобы з выхадам па-за межы, можна сказаць, «скалярнай» (ад лац. *skalaris* — прыступкавы), прасторы. Па-за рэчаіснасцю Эўклідавай геаметрыі ўнутраны пункт апоры і пік асабістай вартасці *self* кандэнсуе *градыент* (ад лац. *gradientis* — які крочыць), вектар найхутчэйшага перамянення зменных велічыняў *X*, *Y*, *Z* пры сінтэзе чатырох дынамічных элементаў: розуму, пачуцця, паводзінаў і спадчыннасці. Гэты пік можна было б параўнаць з «суператамам» індыйскага фізіка Сат'ендры Нат Бозэ, пятым адрэгатным станам матэрыі, побач з цвёрдым, вадкім, газападобным, плазменным. З'яўленне кандэнсату Бозэ было прадказана А.Эйнштэйнам у 1825 г. і здзейснена Нобелеўскімі лаўрэатамі Эрыкам Корнэлам, Карлам Віманам і Вольфганам Кетэрлі на мяжы тысячагоддзяў. Бачанне *квінтэсенцыі* ў сукупнасці *self*, як, па К. Хорні, «рэальнага Я», стварае прэцэдэнт псіхалагічнай інтэграцыі, атрыманай на стыку псіхааналіза К. Юнга і канцэпцыі самаактуалізацыі, аб чым так яскрава сведчыў А. Маслоу: «Фрэйд даў нам хворую палову псіхалогіі, а мы мусім дапоўніць яе здаровай». Відавочна, *квінтэсенцыя self* паўстае ў выглядзе піку «Ψ», адчыняючага пятае вымярэнне асобы.

3.9 Матэматычныя суадносіны быцця і свядомасці

Верны піфагарэйскай традыцыі Платон лічыў, што матэматычны код — неадабраная ўласцівасць светаўтварэння. Ідэі абсалютныя, нязменныя і дасканалыя. Рэальнасць ідэі для яго была больш істотная, чым аб'екты ўспрымання. Думка Дэкарта аб тым, што філасофія можа пераходзіць ад душэўных перажыванняў да

ўсеагульнага вымярэння, парадніла яго з Платонам, які таксама вызнаваў лічбавыя стасункі за больш пэўнае пазнанне, чым сведчанне сэнсаў. Сімвалізаваная крыжам, кропка перакрывавання канцэнтруе ўвагу на вымярэнні «Я» як ядра і квінтэсенцыі асобы. У Дэкарта, па Марціну Хайдэгеру, ісціна ўзважваецца і вымяраецца апасродкава *ego*. «Я» — істота сумневу ў сілу сваёй канцовасці і недасканаласці. Сама ідэя канцовасці і недасканаласці не магла ўзнікнуць інакш, як з ідэі бясконцага і дасканаллага.

Застаючыся вяршыняй навукі, матэматыка (ад гр. *mathema* — веды, навука) вывучае колькасныя стасункі і прасторавыя формы рэчаіснага свету, а таксама «абстрактныя тэорыі і сувязі першапачатковых стасункаў і форм» [182, с. 208]. Адцягнутым разважаннем тэалогія (ад гр. *theos* — Бог і *logos* — слова) надае статус першапачатковых духоўных і псіхічных сувязей.

Сімволіка «ψ», асацыяваная схемай Крыжа, ізаморфна псіхалагічнаму вымярэнню Дэкартавай сістэмы каардынат як універсальнаму спосабу рацыянальнага пазнання псіхічнай рэчаіснасці. Сакральнасць ведаў паходзіла з таго сакратаўска-стаічнага пагаджэння чалавека, што ён нічога не ведае. Таму першае, што неабходна было яму зрабіць, параіўшыся з Г. Галілеем, гэта «зважыць і змераць». Адгэтуль усё, што немагчыма было змераць у сярэднявеччы, у першую чаргу псіхіку, трэба было прывесці да высноваў арыфметычных. Дэкарт заўважаў, што філасофія праз матэматыку можа адлюстраваць усё — ад усеагульнага да індывідуальнага ў чалавеку. Такую ўпэўненасць філосаф прыўласціў ад Платона, які лічыў, што матэматыка і лічбавыя стасункі даюць больш пэўнае пазнанне, чым сведчанне сэнсаў. *Dubito, ergo cogito, cogito, ergo sum* (сумняюся — значыць разумею, разумею — значыць існую) — ідэя, зыходзячая з нулявой кропкі перакрывавання Дэкартаўскіх каардынат. Па-за тым нулявым пунктам усё падпрадкавана сумневу. І калі чалавек не сумняваецца, гэта значыць, што ён спіць: «Калі разважаць дакладна, не знайду аніводнай рэчы, якая вызначана адрозненнем явы ад сну. Адкуль маеш упэўненасць, што ўсё тваё жыццё не ёсць сон?» [195, с. 257]. Адказ на гэтае пытанне ляжыць у каардынатах сумневу: + (–). Дасканалая істота трывае ў бадзёрасці, сумневе і розуме. Успрыманне вонкавай рэчаіснасці заснавана на яе падлегласці вымярэнню: даўжыні, вышыні, глыбіні, што ў

матэматычным эквіваленце адзначана восямі абсцысы, ардынаты, аплікаты (лац. *applicatio*).

Дасканаленне псіхікі адбываецца праз свядомасць таго, што сама разумовая канклюдзія (ад лац. *conclusion* — выснова) не можа паходзіць ад істоты, якая не мае дасканаласці. «Тым больш ідэя істоты дасканалай мусіць паходзіць ад уласна дасканалай істоты — іншым словам, ад Бога. Для Дэкарта існасць Бога — настолькі ж беспасрэдна відавочнае для разумнага, як і тое, што ён разумее. Бо істота дасканала не была б дасканалай, каб не існавала. Зрэшты, каб яе не было, то мы не мелі б аб ёй уяўлення. Мы сумняваемся, таму не спім. Але бадзёрасць наша недасканала, таму што ідэя дасканаласці не можа паходзіць ад нас саміх. Ідэя Бога ёсць, на погляд Дэкарта, ідэя прыроджаная, напісаная ў нас ад часу нараджэння, так як мастак адціскае свой подпіс на малюнку» [195, с. 258]. Прымаючы такое разважанне за нулявую кропку, Дэкарт ідзе далей. Упэўненасць у тым, што вонкавы сусвет мы бачым не ў сне, паходзіць ад матэматычнага, значыць, яснага розуму або з магчымасці змерыць яго «даўгату, шырынню і глыбіню» [195, с. 258]. Адзінай выразнай і надзейнай зброяй такога вымярэння ёсць крыж, які можа служыць інструментам каардынацыі паміж псіхічнай рэчаіснасцю, або субстанцыяй свядомасці, і цялеснай субстанцыяй, або рэчаіснасцю прыроды. Вымярэнне прыроды ёсць Божая гарантыя таго, што разумовае пазнанне адпавядае рэчаіснасці. Думкі чалавека, як і рухі жывёлін, вымяраюцца матэматычна.

Трэба дадаць, што «Дэкарт не выключаў разумовую здольнасць у жывёлаў. Але калі яны яе маюць, гэта азначае, што падзел паміж «розумам» і «працягласцю» датычыцца і іх» [195, с. 260]. Але нават тое, што падзел на розум і рэчаіснасць паходзіць ад Бога, абедзве субстанцыі пакідае аўтаномнымі: матэрыяльныя працэсы цалкам незалежныя ад думкаў. Такім чынам, Бог падзяліў сваю справу стварэння на дзве часткі. Цела старэе і прыходзіць да поўнай немачы, але $2 + 2$ ёсць і будзе 4, пакуль у гэтым целе ёсць хоць трохі розуму. Для Дэкарта душа ёсць розум, бо ён не старэе і не жухне. Цялесныя адчуванні слабеюць, бо звязаны з ягонымі функцыямі і з працяглай рэчаіснасцю. Дэкарт меркаваў, што цела чалавека можа ўздзейнічаць на станы свядомасці, а свядомасць, у сваю чаргу, здольная ўздзейнічаць на цела. Відавочным прыкладам такога ўзаемадзеяння, або *інтэракцыянізму*, служыць паскарэнне пульсу ў

выніку хвалявання або страху. Дуалізм свядомасці і цела Дэкарт пераадольваў з дапамогай гіпотэзы аб шышкавіднай залозе, у якой адбываецца таямнічы кантакт паміж субстанцыямі. Калі перанесці гэты гіпатэтычны змест на сённяшнія веды адносна функцыянальнай асіметрыі галаўнога мозгу (Р. Спэры, 1880), дык «шышкавідная залоза» можа служыць метафарай мазолістага цела, якое, сапраўды, служыць мостам перадачы знакава-дыскрэтнай інфармацыі з левага, а духоўна-сімуляннага — з правага паўшара галаўнога мозгу.

Навука Евангелля абвешчае рэлігію розуму, якая вышэй за сябе паставіла любоў. Бенедыкт Спіноза (1632—1667) разумеў тут за роўныя як любоў да Бога, так і любоў да блізкага. Гэтую роўнасць ён паставіў за выснову тоеснасці прыроды і Бога, дасягаючы Яго ва ўсім, што існуе. Спіноза быў *пантэістам*, гэта азначала, што Бог не быў тым, хто стварыў сусвет, а сам застаўся па-за яго межамі. Бог быў сусветам, і сусвет быў у Богу. Між тым, першая кніжка Спінозы насіла назву «Этыка прадстаўленая паводле метаду геаметрычнага». Этыка і геаметрыя — вось стасункі, праз якія дасягаецца еднасць шчасця. *Rerum et idearum idem est*, ход жыцця той жа, што і ход рэчаў. Манізм, ад слова *моно*, азначае, што ёсць толькі адзіная субстанцыя, якая існуе — Бог, або Прырода. Так славянскі пантэон вянчае боскасць Рода і Лады, апошняя падаецца ў еднасці з Родам, адбываючыся яго пры-Родай.

У сваёй «Этыцы», якая, дарэчы, выйшла ў свет пасля яго смерці, Спіноза адзначыў прынцып талеранцыі, выведзены з крытыкі дагматычнай рэлігіі, якой філосаф не надаваў статуса ведаў: «Было б абсурдам надаваць ёй навуковую вартасць. Рэлігія не раўназначная праўдзе, гэта толькі выклад маральных прынцыпаў. Яна асабліва патрэбна простама люду, якому можа прынесці карысць, бо яна ж, між іншым, вучыць цноты, паслухмянасці. Ісціна — вобласць філасофіі. Змешванне рэлігіі і філасофіі ўжо нарабіла шкоды — войнаў, крываваых пераследаў і спрэчак, таму строгае аддзяленне рэлігіі ад філасофіі трэба лічыць за важную і пільную справу, што вызначае свабоду пераканання».

Розніца паміж Дэкартам і Спінозай не настолькі вялікая, як падаецца. І першы, і другі вызнавалі Бога, які існуе сам у сабе, але ўспрымаецца залежна ад поглядаў хрысціянства і іўдаізма. З погляду Спінозы, людзі ведаюць дзве з Божых рысаў, або атрыбутаў, — дух і прыроду. За імі, уласна, узгадваюцца розум і працягласць. Спіноза

падкрэсліваў, што існуе толькі адзіная істота, якая пэўна ёсць *causa sai*, прычына сама сабе, не маючая ніякіх абмежаванняў. Чалавек можа быць барацьбітом за свабоду, каб не залежаць ад вонкавых абставін і аўтарытэтаў, але ніколі не дасягне «вольнай волі». Не мы самі вызначаем стасункі нашага цела, якое ёсць «модус атрыбуту прыроды», і не мы «выбіраем» свае думкі, што да «вольнай душы». Людскія памкненні, такія як амбіцыі і пажадлівасць, перашкаджаюць чалавеку дасягнуць сапраўднага шчасця і гармоніі. Але, калі ўсё прымаем з рацыі канчатковасці, можам тады дасягнуць інтуітыўнага пазнання прыроды як цэласнасці. Тады крышталем дасведчання высвеціцца шчасце найвышэйшага гатунку *sub specie aeternatis* — («з пункту бачання вечнасці»).

3.10 Рэлігійны рэлятывізм і саліпсізм душы

На мяжы XIX—XX ст. як у навучы, так і ў рэлігіі аднавіўся зварот да рэлятывізму (ад лац. *relativus* — адносны), метадалагічнай тэндэнцыі адноснасці ведаў і ўмоўнасці культуры. Падкрэсленне зменлівасці рэчаіснасці і адмаўленне ўстойлівасці з’яваў прывёў заходніх носьбітаў веры да элімінацыі царкоўнай пераемнасці і рытуала. Існаванне шматлікіх рэлігійных канфесій і факт разнастайнасці рытуалаў рэлятывісты разглядалі як доказ іх несапраўднасці, неаб’ектыўнасці. Рэлятывізм сваім пачаткам узыходзіць да тэзіса Пратагора «Чалавек ёсць мера ўсёх рэчаў: для рэальных іх рэальнасці, для ірэальных — іх ірэальнасці». Адсюль рэлятывізм патрабуе прызнаваць толькі цякучасць рэлігійных адчуванняў, адлюстроўваючых суб’екттыўныя сувязі з Богам. Рэлятывісцкія аргументы філосафы і багасловы XVI—XVIII ст. Эразм Ратэрдамскі, Мішэль Мантэнь, Пьер Бейль выкарыстоўвалі для крытыкі рэлігійных догматаў і высноваў метафізікі, бо яна, як «нішто апрача», толькі дапаўняе матэрыялістычны погляд на рэлігійныя рэчы.

Ёхан Хейзінга не дарэмна называе XV ст. «восенню», заходам цэласнай гісторыі чалавецтва, рэчаіснага ў той гармоніі розуму і веры, якая назіралася ў Высокім Сярэднявеччы. Ідэя падвойнай ісціны лацінскага авэраізму XIII ст. адмыслова паўплывала на розум і пачуцці еўрапейцаў эпохі Адраджэння, носьбіты якой імкнуліся да задавальнення чыста рацыянальных патрэбаў,

адмаўляючы мінуўшчыне ў рацыі рэлігійнага быцця. Пазіцыя, якую рытуальная рэлігія займала ў адносінах да асобы, пачала называцца рэдукцыянізмам, або звядзеннем падабенства Бога да механістычнага выканання рэлігійных прадпісанняў. Пасля падзення ў 1453 г. Канстанцінопальскага *цэзарапапізму*, адным з першых на хрысціянскім Захадзе візантыйскія матывы сімфоніі, або сугучнасці свецкай і царкоўнай уладаў з падпарадкаваннем апошняй мудраму правіцелю, пераняў Мікола Макіявелі. Фларэнціец, захоплены ідэаламі мінулай Рымскай рэспублікі, стварыў у сваім трактате *II Principe* («Уладар») вобраз ідэальнага дыктатара, якому ўсе сродкі дазволены для дасягнення велічы дзяржавы. У гэтым дасягненні патрыёт Італіі аддае перавагу аўтарытарнаму праўленню, якому толькі і магчыма справіцца з тым бязладдзем грамадства, да якога давяла яго Каталіцкая Царква. Прапануючы Цэзару Борджыя, незаконнаму сыну будучага папы Александра VI, стыль жорэцкага *палітычнага маніпулявання*, Макіявелі раіць яму не лічыцца ні з кім і ні з чым, апроча ўласных інтарэсаў: «Тэарэтычны разгляд палітыкі вольны ад маралі». Пры гэтым людзям лепш навяваць страх, чым любоў, асцерагаючыся, аднак, адкрытай варожасці. Як гэта заўжды бывае, маленькая кніжачка набыла скандальную вядомасць і ажыятаж.

Сапраўды, тагачасная Царква, непамерна багатая і шыкоўная, была паражоная паганскай пажадлівасцю. Таму перад папам Аляксандрам VI паўстаў сапраўдны, хця і празмерна палаючы рэфарматар — дамініканіканец Джыралама Саванарола (1452—1478): «Прыйдзі сюды, несумленная Царква.., раскоша зрабіла з цябе бессаромную дзеўку. Ты горш за быдла» [11, с. 116]. Такое становішча ясна ўяўлялі сабе каталіцкія гуманісты, перадусім Томас Мур і Эразм Ратэрдамскі, названыя потым першымі грамадзянамі Еўропы. Томас Мор, замардаваны ў 1535 г., з'явіўся прыкладам мудрай «дурасці» нясення крыжа. Высакародны і дасціпны аўтар «Утопіі» зрабіў, здаецца, усё, што патрэбна для годнага і шчаслівага жыцця, замест якога спакойна і ўпэўнена зайшоў на эшафот, каб адстаць хрысціянскую вернасць айчыне, каралю і Царкве.

Другі гуманіст, Эразм, памёр у 1536 г., атрымаўшы пры жыцці мянушку Пратэя і Януса за ляяльныя адносіны да вучэння Лютэра. Але настаў час, калі яму трэба было адкрыта паўстаць на бок Каталіцкай Царквы, якая нягледзячы на заганы, паслядоўна

абаранне лепшае ў чалавеку: прыроджаную свабоду волі, якая адкрывае шлях ласкі збаўлення. Дзякуючы евангельскаму духу Эразма, Біблія робіцца больш дасціпнай і прывабнай для навучання: ён уводзіць у працэс адукацыі творы Аўгусціна і Арыгена. Каталіцкія гуманісты былі як бы пасярод двух агнёў: з аднаго боку, багасловы-радыкала папракалі іх за падрыў сярэднявечнай традыцыі веры; з другога боку, наватары-пратэстанты лічылі іх няверуючымі, нават паганцамі. *Du bist nicht from*, «ты не набожны» — піша Лютэр Эразму Ратэрдамскаму [11, с.118].

Для лютэранскага філосафа, матэматыка, псіхалага Г. Лейбніца (1651—1716) ідэал розуму дынамічны, а форма яго паглыблення застаецца заўжды адкрытай. Будучае Царквы ў сінтэзе меркаванняў, выяўленні, прарыве, рэмісіі полымя і гульні святла. Экуменічным прыматам эўхарыстыі з’яўляецца міласэрная любоў, якая прыдае жыццю дынаміку і прагрэс. Фізічная і ментальная сферы — асобныя працэсы, якія незалежныя, але дзейнічаюць згодна прадусталяванай гармоніі любові. Готфрыд Лейбніц меркаваў на гэты конт, што ўсе рэчы на зямлі дзеяцца на часткі да той пары, пакуль не застануцца манады — простыя субстанцыі, не валодаючыя працягласцю, у сілу чаго маючыя духоўную прыроду. Гэтыя непадзельныя субстанцыі, або *individual*, садзейнічаюць развіццю ўнікальных перцэпцый чалавека пад кіраўніцтвам дамінуючай манады — душы. Менавіта аперцэпцыя, як душэўнае ўспрыманне свету, адукуе і крышталізуе чалавечую асобу. Асноўная ж ідэя аўтара дыферэнцыяльных і інтэгральных вылічэнняў у тым, што малыя перцэпцыі, або індывідуальныя манады, з якіх усё складзена, насамрэч не ўздзейнічаюць адно на адно. Менавіта Бог прадусталяваў душу, дзякуючы якой яны могуць прыйсці да супрацоўніцтва, або сінергіі.

Зусім іншае, сэнсуалісцкае вучэнне прапанаваў Дж. Лок (1632—1704), імя якога дзіўна супадае з санскрытскім этымонам *lokajata* («гэты свет», «выходзячае з гэтага свету») — дабрахманісцкі матэрыялістычны светапогляд мудраца Брыхаспаці (прыблізна 500 г. да н. э.), згодна з якім істотным можна лічыць толькі тое, што ўспрымаецца органамі адчуванняў. Калі яшчэ да гэтага супадзення дачыніць псіхалагічны тэрмін *locomotion*, рух, дык яно набывае статус тэндэнцыі. Скепсіс лакаята адносна

дагматычнай рэлігіі паўстае ў Лока двума пытаннямі: па-першае, адкуль выходзяць людскія думкі і ўяўленні, па-другое, ці можам спадзявацца на тое, што прамаўляюць нам сэнсы? Адказ на гэтыя пытанні гучыць у славутай метафары *tabula rasa*, «чыстая дошка». Пазнаем адчуваннямі, без якіх нашыя сэнсы ёсць нешта нахштальт незапісанай класнай дошкі да прыходу настаўніка. Лок таксама параўноўвае свядомасць з немэбляраванымі пакоямі. Адчуванне савету пачынаецца з яго пахаў, гукаў і колераў, і ніхто да яго не датыкаецца з большым запалам, як дзеці. «Думкі аб выхаванні» змяшчаюць вопыт педагагічнага майстэрства па авалоданні і захаванні ўважлівасці вучня адносна адукацыі душы дзіцяці як «чыстай дошкі», размясціць яе — няўхільна следаваць таму, што адпавядае годнасці. Здольнасць пазнання і стан годнасці Лок надзяляе характарыстыкай «цвёрдасці душы». Менш законаў, але строгае назіранне за іх выкананнем — вось выпрацаванае правіла выхавання. Бог кладзе незапабыўную пячатку на душу кожнага чалавека. Наўрад ці можна выкараніць прыродную асаблівасць характара, перамяніўшы яго на супрацьлеглы. Таму якасць напісаных на класнай дошцы літар залежыць як ад гатунку крэйд, г. зн. метадаў выхавання, так і ад якасці самой дошкі, г. зн. прыродных асаблівасцей дзіцяці.

Дж. Лок, Т. Гобс, Фр. Бэкан з'явіліся заснавальнікамі эмпірызму, які так часта ў нас блытаюць з матэрыялізмам і атэізмам. Эмпірыкі ніколі не былі супраць Бога. Яны толькі параўноўвалі дагматычнае тлумачэнне прыроды, не прыбягаючае да вопыту і назірання, з павуком, выцягваючым з сябе самога нітку, каб у яе трапілі істоты вольныя і працаздольныя. У эпоху рэфармацыі навукоўцы дзяліліся на два лагеры: дагматыкі і эмпірыкі. Апошнія нагадвалі мураўёў, збіраючых шмат прыгоднага матэрыялу, а дагматыкі — павукоў; розум жа займае, паводле Фр. Бэкана, сярэдняе становішча паміж адзначанымі крайнасцямі, падобнае да пчалы, якая выцягвае свой матэрыял з кветак, каб потым сваімі ўласнымі намаганнямі ачысціць яго, апрацаваць і надаць эстэтычную форму сотаў. Такую апрацоўку Бэкан называе ісцінай, або навуковай індукцыяй. Прыроду ён параўноўвае з Пратэем (Proteus), у грэчаскай міфалогіі гэта марское боства з дарам прароцтва і здольнасцю самавольна перамяняць свой выгляд. Як і Пратэй, прырода адказвае толькі тады, калі яе да гэтага

прымушаюць. Інструментам такога прымусу Фр. Бэкан лічыў эксперымент, згодна якому «бэканаўская індукцыя ідзе ад навуковага вопыту да аксіёмы, а дэдукцыя — ад аксіёмы да вопыту. Першая прыводзіць да пазнання законаў, другая — да вынаходніцтва». У сваёй асноўнай працы «Новы Арганон» Бэкан супрацьстаўляе навуковую індукцыю бясплоднаму Арыстоцэлеўскаму сілагізму, які не можа адкрыць нічога новага, уяўляючы толькі форму розуму, патрабуючага ўсё ж невядомага зместу: «Сілагізм жыве аднымі словамі і можа апеляваць толькі да слоў».

Адапаведна інтэлектуальнай рэвалюцыі, свой уклад у скарбонку рэлятывізму далі Дж. Берклі і Д. Юм, якія абсалютызавалі адноснасць, умоўнасць рэлігіі, выпякаючай з пазнавальнай рэдукцыі, прапануючы эмпірычнае апісанне зместу адчуванняў як высновы веруючага суб'екта. Надзвычай дзіўнай для Новага часу падалася канцэпцыя веры біскупа з Клюбін (Ірландыя) Дж. Берклі (1685—1753), які выступіў з рэзкай крытыкай механістычнага матэрыялізму. Крытыкуючы вучэнне І. Ньютана аб паходжанні паняцця матэрыі і прасторы як рэчаіснай асновы, субстанцыі ўсіх прыродных цел, Дж. Берклі дапускае думку аб адсутнасці ў чалавеку адэкватных адчуванняў матэрыі самой па сабе. Згодна з Дж. Берклі, у аснове паняцця матэрыі пралягае дапушчэнне, быццам мы можам, абстрагуючыся ад прыватных рысаў рэчы, адукаваць самыя ў сабе нейкую адцягненую агульную для іх ідэю. Аднак жа гэта немагчыма: у нас няма і не можа быць адчування матэрыі як такой. Наша ўспрымання кожнай рэчы раскладваецца без рэшты на ўспрымання ідэй як сумы асобных адчуванняў. Для рэчаў «быць» заўжды азначае «быць ва ўспрыманні». У супрацьлегласць Дж. Локу, філосаф адукуе агульную ідэю рэчы, але не агульную ідэю матэрыі, бо матэрыя нічога не дабаўляе да ўласцівасцей рэчаіснасці звыш таго, што можа даць успрымання. Выкарыстоўваючы метафізічны наменалізм, які абвяргае аб'ектыўнасць агульнага ў асобных рэчах, Дж. Берклі выступіў таксама з адмаўленнем рэальнасці ўніверсальных, самой магчымасці абстрактных паняццяў. Абвергнуўшы быццё матэрыі, Берклі прызнаваў існаванне толькі духоўнага быцця, падзеленага на «ідэі» і «душы». Першыя — як суб'екттыўныя якасці пасіўныя, міжвольныя, незалежныя ад нас. У той час як «душа» — дзейная,

адвольная прычына быцця. Ідэі не могуць быць копіямі вонкавых рэчаў, ідэя сходная толькі з «ідэяй». Філософы як ідэалістычнага, так і матэрыялістычнага напрамкаў абвінавачвалі Дж. Берклі ў саліпісдзе (ад лац. *solus* — адзіны і *ipse* — сам па сабе) — прызнанні самога сябе за адзіную рэальнасць з адмаўленнем вонкавага сусвету. Але суб'екттыўны ідэаліст сцвярджаў, што суб'ект насамрэч не адзіны, і рэч, успрыманне якой было ім спынена, можа ўспрымацца іншымі. Каб нават усе суб'ектты зніклі, рэчы працягвалі б сваё існаванне сумай ідэй у розуме Бога як суб'ектта, які вечна існуе і ўкладвае ў святдомасць асобных суб'екттаў змест іх адчуванняў [195, с. 320]. Такім чынам, на пытанне аб тым, як паўстае ў нашай святдомасці ўладкаваны сусвет, Берклі адказвае: «Рэчы з'яўляюцца нам у вопыце ўзаемазвязанымі і непадзельнымі дзякуючы існаванню Бога як суб'ектта, які заўжды сузірае іх» [195, с. 206]. Аб тым, што аб'ект існуе, я ведаю толькі тады, калі ўспрымаю яго. Калі аб'ект працягвае існаванне незалежна ад нашага назірання, гэта азначае, што паміж намі існуе прысутны назіральнік — Бог.

Побач з Дж. Берклі, імя Д. Юма стала больш папулярным у Англіі з нагоды яго «Эсэ» і «Натуральнай гісторыі рэлігіі», надрукаванай у 1757 г. Перапрацаваўшы суб'екттыўны ідэалізм манаха-бенедыкцінца і матэрыялістычную тэорыю пазнання Дж. Лока, Д. Юм зрабіў праблему адносін быцця і духа тэарэтычна невырашальнай. Гэту праблему ён замяніў на феноменалогію залежнасці простых ідэй, або чুলых аб'ектаў памяці, ад вонкавых уражанняў. Пры гэтым утварэнне складаных ідэй ён тлумачыў як псіхалагічную асацыяцыю простых ідэй адну з адной. Паставіўшы праблему аб'ектыўнага існавання прычынна-выніковых сувязей, Д. Юм вырашыў яе агнастычна, мяркуючы, што іх існаванне недаказана, бо тое, што лічыцца прычынай, лагічна з яе не вынікае і непадобнае на яе. У адзначаным кірунку Д. Юм сфармуляваў прынцып агнастыцызму з вельмі простага аргументацыяй: колькі б пацверджанняў якой-небудзь з'явы мы ні атрымлівалі, заўжды застаецца магчымасць таго, што ў наступны раз яно не будзе пацверджана. Атрымаўшы значную колькасць эмпірычных дадзеных, навукоўца пачынае верыць, што ў прыродзе існуе нейкі асноўны парадак і выпрабоўвае адпаведную тэорыю, забыўшыся пра тое, што яго доказ усё роўна застаецца толькі гіпотэзай.

Камень, які шматкратна падае на зямлю, не ўпэўніў чалавека, што так будзе заўжды. Хаця той і ведаў «закон сусветнага прыцягнення», ніколі не дасведчыў яго цалкам, пакідаючы шанц для тэорыі адноснасці некалі пераадолець гэты закон. І хаця праз усё жыццё мы бачым, паводле Д. Юма, толькі чорных крумкачоў, гэта не азначае цалкам, што белы крумкач не існуе. Для даследчыка найважней тое, каб не адкідаць магчымасці існавання белага крумкача. Уласна, паляванне на белага крумкача (ва ўяўленнях М. Мамардашвілі, «артэфакта») ёсць, паводле Д. Юма, найважнейшым зверхзаданнем навукі.

Псіхалагічны механізм, які выклікае перакананне людзей у аб'ектыўнасці існавання Бога, заснаваны, па Д. Юму, на ўспрыманні рэгулярнага з'яўлення часовай падзеі пасля прасторавай лучнасці з ім боскіх асацыяцый. Гэтыя факты ўспрымаюцца за сведчанне неабходнага нараджэння дадзенага следчання невядомай прычынай. Так узнікае ўстойлівая асацыяцыя чакання і «веры», якая падразумявае, што ўсякае з'яўленне падзеі ў будучыні ёсць следчанне Боскай прычыны. Калі ў прыродазнаўчых навуках упэўненасць у існаванні прычыны заснавана на практычнай гіпотэзе, то ў вобласці псіхалогіі асоба прадстае як каўзальна-тэарэтычны «звязак» розных асацыяцый. Адсюль крытыка духоўнай субстанцыяльнасці Берклі перарастае ў Д. Юма ў апалагетыку «натуральнай рэлігіі», заснаванай на грамадзянскай этыцы, утылітарнай эстэтыцы, пазітыўнай гісторыі, праве, рэлігіязнаўстве. Тым не менш Д. Юм не адмаўляе Богу ў існаванні, пакідаючы за Ім права трэцяга пачатку, пасля прычыны і следчання. Так, нягледзячы на навакольную ўпэненасць, што існуюць толькі чорныя крумкачы, вучоны заўжды дапускае ідэю існавання белага. Або як гром пасля маланкі не з'яўляецца яе тэарэтычным следчаннем, так Бог заўжды пакідае за сабой права нябачнага пачатку. Той эмпірык, які адкідае гэты тэарэтычны фактар, карыстаецца толькі індуктыўным мысленнем [195, с. 288].

Пад уздзеяннем Дж. Берклі і Д. Юма складаўся асацыянізм Дэвіда Гартлі і ўтылітарызм Джона Сцюарта Міля (1806—1873). Для сына англіканскага святара Дэвіда Гартлі псіхічны сусвет чалавека складаецца паступова ў выніку першасных асацыяцый, маючых смежныя адносіны ў часе, прасторы, частаце ваганняў; пабуджальныя сілы развіцця — асалода і пакуты. Агульныя

паняцці ўзнікаюць паступова, па меры адпадзення ад асацыяцый усяго выпадковага і неістотнага; сукупнасць сталых рысаў утрымліваецца як цэлае, дзякуючы слову як фактару абагульнення. У адрозненне ад механіцызма Гартлі, утылітарызм (ад лац. *utilitas* — карысць) Міля стаўся тэорыяй духа, згодна з якой усё імкнецца да шчасця, якога можна дасягнуць у духу сінергізма (ад гр. *syn* — разам і *ergon* — праца), або супрацоўніцтва. З пункту гледжання ўтылітарызму, апраўданнем маральнага дзеяння служыць чаканы ад яго вынік. Аднак спроба магчымага павелічэння ўласнага набытку за конт іншых хутчэй за ўсё апынецца марнай. Таму дасягненне максімальнага шчасця для максімальнай колькасці людзей суправаджаецца кампрамісамі, пры якіх у выйгрышы застаюцца ўсе бакі супрацоўніцтва. Утылітарызм — гэта этычны падыход здаровага сэнсу, але, з пункту гледжання Святога Пісання, ён недастаткова даследуе ўласныя прадумовы шчасця. Немагчыма прадпісаць, у чым яно заключаецца для ўсіх і кожнага, тут і зараз, бо ўсіх вабяць розныя рэчы [195, с. 351]. Таму матывацыя шчасця застаецца тут па-за межамі асабістага выбару. Як бы гэта парадаксальна ні гучала для звыкллага ўяўлення, рэлігія таксама схільна падтрымліваць утылітарную канцэпцыю аргументамі натуральных узаемаадносін («Дамастрой» папа Сільвестра). У любым выпадку ўтылітарызм, як і абсалютная этыка, немінуча цягнуць да рэлігійнай матэрыі — этыкі, рытуалу, канону, традыцый. У вызначаным кірунку метафізіцы узаемасувязі духа і цела можна цалкам пазбегнуць, калі іх тлумачыць рацыянальнымі катэгорыямі.

3.11 Субстанцыянальная дыялектыка рэлігіі

Э. Кант, як і Дж. Берклі, імкнуўся абвергнуць рацыяналізм і абараніць рэлігійную свядомасць спачатку «Крытыкай чыстага розуму», потым «Крытыкай практычнага розуму». У «Крытыцы чыстага розуму» ён разглядае веру як асобны крытэрыі праўдзівасці разважання ў трох яго ступенях: меркаванне, вера, веды. Толькі прызнанне суб'ектыўнай і аб'ектыўнай дастатковасці разважання надае яму праўдзівы сэнс ведаў. Пры гэтым, калі *меркаванне* (гр. *doxa*) разглядаецца як свядомае прызнанне праўдзівасці разважання, недастатковага як з суб'ектыўнага, так і аб'ектыўнага боку, дык

вера характэрызуецца прызнаннем праўдзівасці разважання, дастатковага з суб'екттыўнага боку, і ў той жа час лічыцца аб'ектыўна недастатковым.

Як мы прыходзім да *веры*? Не дзякуючы вопыту, які прапануе толькі верагоднасць, але дзякуючы ўнутранай структуры нашага розуму, дзякуючы прыроднай і непазбежнай інтэнцыі веры. Розум не проста аркуш чыстай паперы, на якім вопыт пакідае свае запісы, або калекцыі адчуванняў, ён актыўна ўладкоўвае і пераўтварае хаатычны вопыт ў даставярныя *веды*. Набытыя веды – гэта ўжо свядомасць адносінаў паміж суб'екттам і аб'ектам у часе і прасторы – не праз вопыт, а з дапамогай *прыроджаных* (лац. *nativus*) здольнасцей. Прастора і час – формы інтуіцыі, або *сузірання* (ням. *Anschauung*) як вызначанага спосабу бычыць рэчы. Арганізуючы паказанні ворганаў адчуванняў у часе і прасторы, мы прадпрымаем разважанне аб іх з дапамогай іншых *прыроджаных* здольнасцей або трансцэндэнтных прыныцаў – *катэгорый*, каторыя а *priori* ўяўляюць сабой універсальны механізм разумення прычынна-следчых сувязей. Катэгорыі, у сваю чаргу, адлюстроўваюць з'явы, феномены прычыны, але не яе саму як «рэч у сабе» (*Ding an sich*). Бог, паводле Канта, ёсць «рэч у сабе». Не толькі Бог, але неўміручасць і свабода робяцца неспасцігальнай *наўменальнай* (гр. *νοούμενον*), даступнай толькі *сузіранню* (лац. *contemplatus*), сутнасці.

Здольнасць розуму як працэса, а не дзейнасці няравной сістэмы накіравала пазнанне *ноўмена* ў бок *націвісцкага* (лац. *nativus* – прыроджаны) вывучэння свядомасці і феноменалагічнага вопыту. У той жа час, розум, у адрозненне ад *успрымання* (лац. *perceptio*) і асацыяцый, валодае працэсам «трансцэндэнтальнай аперцэпцыі» (лац. *transcendens apperceptio*), якая адлюстроўвае не канкрэтныя прадметы, а віды іх пазнання а *priori*. Па-за трансцэндэнтальнай аперцэпцыяй існуе яшчэ і *трансцэндэнцыя* як супрацьлеглая *іманентнаму* вопыту метафізічная сутнасць, якая, будучы «рэччу ў сабе», не даступна пазнанню, але з'яўляецца прадметам веры і рэлігіі (Бог, душа, неўміручасць, свабода, любоў). Але даступныя вучні філосафа былі нязгодныя з яго разважаннем адносна *любаві як рэчы ў сябе*, суадносна верша апостала Яна «Хто не любіць Бога, той не пазанў Яго, таму што Бог ёсць любоў», [178, 1 Ян 4, 8]. Яны прапанавалі вечнаму аскету праз пазнанне жанчыны больш пранікнуцца *рэчай у сябе*. Калі першы і апошні эксперымент

кахання завершыўся, філосаф закадзіраваў яго адным словам: «козыт» (ням. Kitzeln).

Верагодна, не без падобнай «крытыцы практычнага розуму» Э. Кант робіць ірацыянальны вынік: «Я абмежаваў розум, каб пакінуць месца веры» [20, с. 85]. Прастора і час, як дзве формы сузірання, робяцца «чароўнымі акулярамі розуму» [195, с. 388], якія абмяжоўваюць трансцэндэнтную свядомасць *рэчы ў сябя*. Таму чалавек павінен карыстацца лакальнымі сцверджаннямі абсалютнай маралі і сэнсу жыцця праз «Катэгарычны імператыў», каторы, у адрозненне ад «гіпатэтычнага імператыву», служыць асноўным законам марылі і этыкі. Спачатку Кант вызначыў маральны імператыў: «Паступай толькі згодна такой максіме, кіруючыся якой ты можаж жадаць, каб яна сталася ўсеагульным законам» [54, с. 260]. Далей ён далучае да этычных інтэнцый гуманны змест: «Паступай так, каб ты заўжды адносіўся да чалавецтва... як да мэты, а не як да сродку» [54, с. 270]. Урэшце да гуманістычных пачуццяў Кант дадае сваю лапідарную рэлігійную інтэнцыю катэгарычнага імператыву, адбітую на магільным камяні ў Кёнігсбергу: «Ёсць дзве рэчы, якія напаўняюць мой розум здзіўленнем і пашанай: зорнае неба над галавой і маральны закон унутры нас. Яны даказваюць, што Бог нада мноі Бог у ва мне».

Падзвергнуць крытыцы фармальнага характару «Катэгарычнага імператыву» з абмежаваннем «рэчы ў сабе» прасторай і часам, а разам з тым зняць трансцэндэнтны позірк на «любоў як сукупнасць дасканаласці» [178, Кал 3, 14], даваўся Г. Ф. Гегелю (1780—1831). Задача яго заключалася ў тым, каб прымірыць факт, ідэю, уяўленую прыгажосць, каханне да жанчыны і існуючую агіду: «Метафізіка мусіць указаць абмежаванням іх памежнасць і неабходнасць» [139, с. 426]. Верны аб'ектыўнаму ідэалізму, Г. Гегель сцвярджае: «Усё рэчаіснае разумна», бо гэтае ўсё — толькі стадыя ўцелаўлення Розуму на бясконцым шляху самаразвіцця. Прычым самаразвіццё асобы як псіхалагічная прэрагатыва філосафа не цікавіла. Ён дапускаў асабістае існаванне, але не для ўсіх, толькі для выбраных, як ён сам, філосафаў. Справа ў тым, што «навуковыя веды даступны не шмат каму. Рэлігія дае чалавеку тую ж ісціну, але мовай пачуццяў, канкрэтнага вобраза» [139, с. 473]. Яна пераважна для цёмнай масы, для натоўпу. Нягледзячы на тое, што сам Г. Гегель узносіць лютэранства як

дасканалую рэлігію і ганарыцца сваёй меланхтонаўскай катэхезай, дзяржава, на яго погляд, не мусіць абапірацца на рэлігію, спрачаючыся супраць палітычных устаноў дзеля рэлігійных памкненняў. Дзяржава, у сваю чаргу, мусіць бараніць рэлігійную супольнасць, нават патрабаваць ад кожнага грамадзяніна прыналежнасці да якой-небудзь рэлігійнай абшчыны. Дзяржава — «зямны бог», у ёй асоба знаходзіць сваё вышэйшае вызначэнне. Што да астатніх людзей, дык яны занадта стомленыя, каб верыць ва ўласны поспех і высокія мэты жыцця.

Услед за ідэолагамі эпохі Асветы (Дж. Мільтан, Фр. Вальтэр, Ш. Монтэскье, Э. Кандыльяк, П. Гольбах, Д. Дзідро, К. Гельвецій, Ж. Русо) Г. Ф. Гегель, вызначае хрысціянскую рэлігію як інстытуцыянальную, пазітывісцкую, здымаючую маральную аўтаномію суб'екта. Сапраўдны сын пратэстантызма, ён выступае з праграмай радыкальнага абнаўлення грамадства шляхам зняцця (*Aufhebung*) рэлігійнага пазітывізму і вызвалення ад тысячагадовай дэспатыі афіцыйнай Царквы. У лісце да Шэлінга 16 красавіка 1875 г. філосаф піша: «Мне падаецца, што няма лепшай адзнакі часу, як выява чалавецтва, годнага павагі. Гэта залог таго, што ўлятучаецца німб вакол галоў зямных прыгнятальнікаў багоў. Філосафы даказваюць, што народы навучацца адчуваць гэтую годнасць і тады ўжо спыняць патрабаванні свайго патаптанага ў брудзе права, а проста возьмуць і прысвояць яго. Рэлігія і палітыка заўжды працавалі разам. Рэлігія прапаведавала тое, што хацеў дэспатызм, — знявагу да роду чалавечага, няздатнасць да любога добра, няздольнасць стаць чымсьці з дапамогай уласных сіл. З распаўсюджаннем ідэй таго, якім што-небудзь мусіць быць улятучыцца раўнадушша годных людзей да прыняцця таго, што ёсць такім, якое яно ёсць» [139, с. 82].

Спасцігаючы разам з філосафам разумную сутнасць свабоды, абавязку і годнасці, простыя людзі, поглядам Гегеля, тым самым ужо здзяйсняюць свой лёс: *reverential fato habenda est principium scientiae moralis*, павага да лёсу ёсць выснова маралі [139, с. 514]. Цяпер зразумела, чаму Гегель, далучыўшыся спачатку да рамантызму, потым адхіліўся ад яго. Гэта здарылася не ў сувязі з наступствам маральнага крызісу апошняга, проста Гегель быў занадта «цвярозым», каб практыкавацца ў рамантычным пустаслоўі, таму разышоўся з ім паводле здаровага сэнсу быцця.

Лозунгамі рамантызму былі «пачуцце», «фантазія», «сентымент», «настальгія». Культ «Я» супараваджаў артыстычны талент. Л. Бетховен, Ф. Шапэн, Р. Шуман, Ф. Шуберт, Й. Брамс — сталіся вольнымі кампазітарамі ў параўнанні з Й. Бахам, Г. Гендэлем, Й. Гайднам, якія тварылі свае шэдэўры на хвалі Боскага сузірання па суровых правілах сачынення. Рамантыкі лічылі, што артыст вольны ў гульні са сваёй здольнасцю пазнання. Нямецкі паэт Ф. Шылер, развіваючы думку Канта, пісаў, што дзейнасць артыста ёсць забава, а чалавек вольны толькі калі забаўляецца, бо ў гэты час творыць цэласнае права. Рамантыкі меркавалі, што толькі мастацтва набліжае чалавека да таго, што невымоўна — да боства. А некаторыя з іх пайшлі далей і прыраўнялі артыста да бога. Наваліс, адзін з маладых творцаў, паведаміў: «Свет становіцца сном, а сон адбываецца рэчаіснасцю». Рамантыкі хіліліся таксама да адлеглых культур, у тым ліку да Усходу і яго містыкі, а таксама да старажытных руінаў і надпрыродных з’яваў. Яны цікавіліся таксама цьмянымі бакамі жыцця і смерці, іх вабіла ўсё змрочнае, палахлівае, таямнічае. Рамантызм быў з’яўленнем перш за ўсё гарадскім. Тыповы рамантык — гэта бедны студэнт, для якога вучоба мела значэнне пастолькі-паколькі, а асяродак у выглядзе паліцыі ці гаспадара здымнай кватэры меў значэнне філісцера (ням. *filister*), уласна, абывацеля з вузкім даляглядам і ханжаскімі прэтэнзіямі. 1800 г. ёсць пачатак першых рамантыкаў, бунтаўшчыкоў Еўропы супраць усяго закасналага, варварскага, рабскага. Філософам, які надаваў тон рамантызму, быў Ф. Шэлінг (1785—1854). Прадстаўнік нямецкага класічнага ідэалізму, ён стараўся знесці размежаванне паміж духам і матэрыяй, уважаючы прыроду за душы людскія, а рэчаіснасць — за выяву адзінага Бога, або Духа свету. «Прырода ёсць бачны дух, а дух ёсць нябачная прырода» [195, с. 416]. Дух свету можна шукаць у прыродзе і ва ўласным сэнсе. Таму Наваліс заўважаў, што чалавек носіць унутры цэлы сусвет і, найглыбей спасцігаючы яго, паглыбляе сябе самога. Адсюль рамантыкі лічылі, што народ і яго мова ёсць жывы «арганізм», падобна таму як расліна мае жывы «арганізм». Й. Фіхтэ (1762—1814) распаўядаў, што прырода паходзіць з вышыняў падсвядомага ўяўлення. У той жа час Ф. Шэлінг проста сцвярджаў, што «свет існуе ў Богу», а свядомы Бог існуе ў пэўных рэчах

прыроды, якія рэпрэзентуюць тое, што ў Богу несвядома: «Бог таксама мае свае цёмныя бакі» [195, с. 418].

Не адыходзяча ад прыроднай рэчаіснасці, Гегель апраўдваў яе з мэтай раскрыцця сутнасці Бога і Яго адносін да сусвету. Аднак так званаму «спекулятыўнаму прынцыпу» еднасці быцця і мышлення, гэтую рэчаіснасць філосаф прымірае з уласнай абазнанасцю: «Ісціну трэба разглядаць не толькі як сутнасць ведаў, але і як істоту свядомую (г. зн., што існасць ведаў, як і рэчаісная прырода, атаясамліваюцца са свядомым духам» [195, с. 438]. Асэнсоўваючы Евангельскую ісціну еднасці людзей у Боге [178, Ян 17, 21], Гегель прыходзіць да *канкрэсцыйнай* (лац. *concretescere* – срашчываць) цэласці, іманентнай чалавечаму роду, сусвету. У гэтым уяўленні зліліся ў адно нямецкая містыка XIV ст., пантэісцкае вучэнне Спінозы, ідэі нямецкіх рамантыкаў і пратэстанская дактрына М. Люцера аб «усеагульным святшчэнстве». Усё сутнае, уключаючы Бога, прыроду і чалавека, Гегель уяўляў як працэс самаразвіцця «сусветнага духа», які мысліць і адначасова з’яўляецца прадметам сваёй разумовай дзейнасці. Універсальная схема творчай дзейнасці *сусветнага духа*, кожная наступная ступень якой выступае як больш развітае канкрэтнае цэлае, захоўвае вынікі папярэдняга развіцця, атрымала ў Гегеля назву «**Абсалютнай ідэі**». Праходзячы розныя стадыі, пачынаючы з ніжэйшых, прыродных, абсалютная ідэя уцелаўляецца, урэшце, у чалавецтве. Гегелеўская філасофія прыроды ставіць мэту адсачыць, якім чынам прырода («інабыццё ідэі» становіцца духам, а «свабодна апускаючы сябе ў інабыццё дух» утварае ўмовы сваёй канкрэтызацыі. Уся гісторыя выцягнута ў струну. Кожны народ у свой час з’яўляецца ўцелаўленнем Духа, каторы карыстаецца ім, яго жыццём дзеля дасягнення ўласнай мэты: рэалізацыі свабоды і самасвядомасці. Згодна Гегелю, Богу неабходны чалавек, каб у ім і праз яго завершыць сваё самапазнанне і самаразвіццё. *Сусветная вось гісторый пачынаецца на Ёсходзе*, там дзяцінства чалавецтва і ідэя свабоды, але гэтая свабода прызнаецца толькі за *адным* індывідам. Грэцыя ўжо ведае свабоду выбраных, у ёй адбываецца юнацтва чалавецтва. Гэта час хутка праходзячага хараства. Рымскае царства ёсць сталы ўзрост гісторыі, бо тут індывідуумы прыносяцца ў ахвяру дзяржаўнай мэце, узамен чаго яны атрымліваюць *асобу*. Але *толькі германскі*

сусвет ведае, што вольныя ўсе, яго гісторыя ёсць завяршэнне гісторыі чалавецтва разам з рэалізацыяй свабоды і самасвядомасці. Хрысціянскі прынцып свабоды і духоўнасці мог развівацца толькі ў германскім сусвеце. Тут сталасць розуму. Канчатковай мэце самапазнання службыць пратэстантызм. Калі чалавек не пратэстуе супраць афіцыйнай рэлігіі, ён схіляецца перад фактам жыцця і жыццёвай неабходнасцю, не пазнаючы сябе самога як асобную істоту. Рэлігія руйнуе яго асобу, падаўляючы яго рэлігійна-палітычным дэспатызмам. Як жа можа розум адчуць сваю свабоду? У «Логіцы» (Die Logik), якую ён выдаў у 1816 г., праз пяць год пасля шлюбу, Гегель абвясціў дыялектычны метад у якасці развіцця ўсяго: розуму, духу, філасофіі, гісторыі, рэлігіі, права, мастацтва, сям'і, дзяржавы. Гэта ўсё датычыцца цывілізаванага грамадства. Славян Гегель не адносіў да цывілізацыі выбраных народаў: розум не зрабіў ім гонару і не пасяліўся сярод іх; у іх жыцці не выяўлена ніякай ідэі, свайго неабходнага зместу ў іх няма. Таму ім застаецца толькі адрачыся ад самых сябе, забыць усё сваё мінулае і засвоіць заходнюю цывілізацыю, дзе ўся ісціна ў разважанні розуму.

Такім чынам, Гегель выходзіў юнацтва ў *рэлігіі розуму*, ніколі не забываючы свайго абяцання: «Жыць толькі для свабоднай ісціны, ніколі не заключаць перамір'я з пастановамі, якія вызначаюць, што мусіць меркаваць і што мусіць адчуваць індывідуум» [31, с. 452]. Асабістае «Я» аўтара — ключ да разумення метафізічнай сістэмы. Не ведаючы біяграфіі аўтара, нельга зразумець яе. Таму самасвядомасць — толькі неабходная ўмова, а не сутнасць дзейнасці, прадмет якой мусіць пралягаць не ў асобе, а ў іншым: прыродным, мастацкім, дзяржаўным, бліжнім. Прыроду мужчыны філосаф параўноўваў з фаўнай, а жанчыну — з флорай. Абвясціўшы Сакрата і Канта, умаляючых сэнс кахання да жанчыны, філосаф дазволіў сабе толькі адзіную асалоду жыцця, якая сталася і сутнасцю яго светапабудовы — Божы шлюб як «вялікую таямніцу», [178, Эф 5, 32]. Сучаснікі сведчылі ў адрас Марыі: «Яго жонка была лепшай з жанок» [139, с. 511]. Выканаўшы Святое Пісанне адносна шчаслівага шлюбу, Гегель казаў: «Хто мае мэтау жыцця і добрую жонку, той мае ўсё» [139, с. 511].

Канфлікт філасофіі Гегеля з каталіцкім веравучэннем выцякае з адмаўлення ёю *трансцэндэнтнасці* Бога. Бог, па Гегелю, існуе

толькі ў стане станаўлення, а таму Яго Боская сутнасць аказваецца вымеральнай лёсамі супраціўнага Яму сусвету (шляхамі Бога ў свеце). У *філасофіі рэлігіі* падобная сутнасць выяўлена словамі аўтара: «Без сусвету Бог не ёсць Бог». У такім разе, схема дыялектыкі «тэзіс–антытэзіс–сінтэз» не з’яўляецца формай хрысціянскага дагмату Траічнасці, а, наадварот, неразвітай формай дыялектычнай схемы, паколькі належыць да сферы рэлігійнага духа, развіццё якога яшчэ мае адбыцца да ўзроўня філасофскай рэфлексіі. Між тым Імя Бога ў свяшчэннай тэтраграме YHWH перакладаецца як «станавіцца», азначае, што Яхве – менавіта той Бог, які дае станавіцца. Хто ж можа даць станавіцца, калі не той, які Сам па Сябе ўжо ўсталяваны, сталы – «Стары днямі» [178, Дан 7, 8]. Богаўцелаўленне таксама разумеецца Гегелем як «момант» у самаразвіцці духа. Паколькі канкрэтны дух знаходзіць сваю выяву выключна ў лоне дзяржавы, рэлігія і Царква, у яго разуменні, падпарадкаваная ў адносінах да палітыкі і дзяржавы. Ідэя асабістай бессмяротнасці, паводле Гегеля, не мае пад сабой рэальнага зместу і з’яўляецца толькі вынікам экстрапаляцыі ў сферу розуму і «фантастычных» жаданняў [56, с. 1521]. Гегель аказаў вялікі ўплыў на развіццё сусветнай рэлігійнай філасофіі, у прыватнасці ідэй А. Руге, Б. Баўэра, К. Розенкранца, Г. Гейне, А.І. Герцэна, В.Г. Бялінскага, А.С. Хамякова і В.С. Салаўёва, Б. Кроче, Ж.П. Сартра, М. Мерло-Понці, Г. Гадамэра ды інш..

3.12 Экзістэнцыяльны пратэст супраць рэлігійнага канфармізму

Схематызацыя псіхасаматычнага вопыту чалавека напрыканцы XIX — пачатку XX стст. забяспечыла далейшае памкненне да разгляду структурных сувязей і адносін псіхікі, адпавядаючых рэлігійна-багаслоўскай праблеме душы. Гэта нярэдка стварала прэцэдэнт супрацьстаўлення духоўнай сутнасці аб’екта яго псіхалагічным характарыстыкам, што фактычна давала повед абсалютаваць афіцыйны багаслоўскі, або свецка-віктарыянскі, або асабова-псіхааналітычны падыходы да чалавека. Насамрэч, іх змест не выключае адзін аднаго пры дыскурснай арыентацыі асобы на шляху духоўнай практыкі і структурнай саматоеснасці.

Развіваючы ідэі Ф. Шэлінга ў тыпалогіі быцця і культуры, Ф. Ніцшэ бачыць у іх два пачаткі — *дзіанісіійскі* (жыццёвы, оргіябуйны, трагічны) і *апалонаўскі* — сузіральны, лагічны, аднабакова-інтэлектуальны. Імкнучыся да раўнавагі паміж імі Ніцшэ прапанаваў замяніць хрысціянскую рэлігію іншай формай свядомасці — «рэлігіяй звышчалавека», згодна з якой чалавек атрымлівае магчымасць сцвярджаць сваю волю ў стыхіі вечнага станаўлення. Узамен рэлігійнага суцяшэння, ідэй ратавання і несмяротнай душы прапануецца выхад па-за межы цыклічных змен грамадскага ладу быцця, якое не можа даць нічога новага. Уяўленне аб біяпсіхічнай сутнасці рэлігіі прыводзіць да псіхалагізму Ніцшэ і да яго разумення чалавечай свядомасці як дэградуючай у пафасе «любаві да рока». Спыненне дэградацыі магчыма за конт абсалютызацыі эмацыянальнага фактару індывідуальнай свядомасці і акцэнтавання ўвагі на ірацыянальных пачатках чалавечай псіхікі. *Філасофія жыцця* як інтуітыўна спасцігаемая цэласная рэальнасць, не адпаведная ні духу, ні мацеры, выступае як творчасць, а *творчасць робіцца сінонімам жыцця*. Пантэзм, або філасофія ірацыянальнай еднасці спасцігае усё як «жыццёвы парыў» (А. Бергсан), або «міравую душу» (Ф. Шэлінг), або «зверх-Я» (Ф. Ніцшэ).

Насамрэч, у цэлым свеце няма і двух ідэнтычных людзей. С. К'еркегор (1813—1855) пастаўляе акцэнт менавіта на індывідуалізме рэлігійных пачуццяў. Крытыкуючы рацыяналізм Гегеля і Лютэранства, ён аберагае рэлігійны вопыт як імгненне асабістага даверу і згоды на рызыку. Чалавек можа знаходзіцца або ва ўпэўненасці хрысціянскага веравучэння, або мець замест традыцыйнай веры зацікаўленасць Евангеллем. Розніца тут не ў тым, у ва што верыць, але — *як верыць і каму*. Галоўнае — адносіны да Боскай ісціны, якая можа стацца прадметам веры толькі ў абсурдным сваім праяўленні. У сярэднявеччы тая ж самая думка выражалася ў сказе *credo quia absurdum*. Сапраўды, калі сцверджанне мае рацыю, дык ці можа чалавек адносіцца да яго з інтуітыўным даверам і асабістым выбарам? Калі б людзі былі толькі рацыяналістамі, дык не змаглі б ні кахацца, ні ваяваць, ні гнацца за модай, ні лазіць па гарах і скакаць з трампліна, ні збіраць маркі і лятаць у космас. Экзістэнцыяльны падыход падкрэслівае ключавую рысу рэлігійнага вопыту: адносіны паміж аб'ектам веры

і суб'ектам перажывання. Калі гэтыя адносіны спыняюцца, а аб'ект веры пачынае падвяргацца аналізу, рэлігійнае перажыванне, як каханне, губляе сэнс. Дзея веры праяўляецца менавіта ў момант, калі жыццё пазнаецца ў вопыце і адбываецца акт выбару. Гэта азначае, што Бог дзейнічае Духам Святым праз асобу Ісуса Хрыста ў момант адданасці і выбару, а не ў працэсе тэарэтычнага разважання ці практычнага посту: «Не кожны, хто кажа да Мяне, Госпадзе, Госпадзе, успадкуе валадарства Божае, але той, хто выконвае волю Айца Майго» [178, Мц 7, 21]. Небяспечнасць рэлігійнай дэфармацыі тут назіраецца ў тым, што вытанчаны рытуал ці догмат маюць справу *захавань* веру ў Бога, пры гэтым мова, на якой разважаюць аб Богу разумеецца або літаральна, або канформна. Справа экзістэнцыялізму ў тым, каб *вы-хаваць* (*existenc*) ісціну ў рызыкавай сітуацыі пратэсту і нонканфармізму, пры якім слова Бога робіцца фактам прысутнасці між людзей. Такім чынам, К'еркегор бараніў тэзіс відавочнасці Евангелля для выбраных Божых, якія змогуць рэалізаваць экзістэнцыяльную свободу на карысць Валадарству Божаму і ўласнаму шчасцю.

Экзістэнцыяльны кірунак, распачаты С. К'еркегорам, зыходзіць з феномена веры і, абапіраючыся на эмацыянальную сферу асобы, тым не менш не зводзіцца да чыстых эмоцый, але выводзіць пачуцці на ўзровень фундаментальнага прынцыпу існавання — *existential*, жыццёвы, наяўны, існы. Падсумоўваючы экзістэнцыяльны сэнс веры, ён прыходзіць да высновы, што вера супярэчыць не ведам, а толькі рацыянальнаму спосабу іх набыцця. У адрозненне ад дыскурсіўных ісцін, вера не патрабуе верыфікацыі атрыманых дадзеных. Што да эмоцый, суправаджаючых веру, дык іх аб'ект надзяляецца ідэальнымі ўласцівасцямі, і адносіны да яго робяцца асабістым духоўным пачуццём, якое, апрача перажыванняў, уключае ў сябе валявы акт. Падобнага роду пабуджэннямі ствараецца культура, цывілізацыя, асоба. Спасылаючыся на М. Шэлера, «істота разумная, яшчэ не абавязкова асоба» — гэта практ, які рэалізуецца з дапамогай экзістэнцыялаў як атрыбутаў асабістага быцця: свабоды, любові, веры, адказнасці. Пры гэтым вера з'ўляецца асновай здзяйснення анталагічнага кантакту з сусветам у нараджэнні інтэнцый свядомасці [178, с. 41].

Падчас узнікнення напярэдадні Першай сусветнай вайны ірацыяналістычнай філасофскай плыні вядомы экзістэнцыяналіст

Л. Шэстаў ставіць на вагі справядлівасці «Афіны» і «Ерусалім»: «Чалавек хоча меркаваць у тых катэгорыях, у якіх ён жыве, а не жыць у тых катэгорыях, у якіх ён навучыўся меркаваць: дрэва пазнання больш не глушыць дрэва жыцця». Так жа адвольна М. Бярдзевым вырашаецца праблема тэадыцэі як Боскай справядлівасці: «Свабода не створаная, таму што яна не ёсць прырода, свабода папераджальная свету, яна ўкаранёная ў першапачатковае быццё. Бог усемагутны над быццём, але не над ніштом, не над свабодай. І таму існуе зло» [10, с. 380].

Як філасофская плыня экзістэнцыяналізм носіць неаднародны характар. Што да праблемы інтэнцыяльнай псіхалогіі, дык да яе, апрача вышэй адзначаных, бліжэй К. Ясперс, Г. Марсель, М. Бубер. Таксама феноменалогія Э. Гусэрыля, насуперак інітэлектуальнаму традыцыяналізму, хоча зразумець быццё, як нешта непасрэднае і пераадолець рацыянальную канструкцыю, якую прапануе класічная філасофія. Гэтую больш аптымістычную плынь экзістэнцыяналізму папярэджвалі С. К'еркегор, М. Хайдэгер, якія таксама выступалі з версіямі хрысціянскага погляду на жыццё і смерць.

Але ў паваенную пару Ж. П. Сартр выказваў выразна левую версію гэтай плыні. Разам з ім Г. Арэнд, А. Камю вызнавалі экзістэнцыяналізм як філасофію самоатоеснасці, што ўзнікла з ніштом, асобы, з'яўленне якой у свеце ёсць факт, які не мае ніякага дачынення да сэнсу быцця. Чалавек не мае існасці, г. зн. прыроды, ці аб'ектыўнай маралі, папярэджваючай існаванне. Жыццё чалавека — самотная асабістасць, у якой свабода — цяжар. Творачы самую сябе, асоба адчувае страх заангажаванасці, гэтага агульнага для персаналістаў і экзістэнцыялістаў стану ірацыянальнасці. Але для персаналіста Э. Муньё заангажаванасць стала «прынцыпам здаровага жыцця», дзеяннем на карысць развіцця ўласнай асобы і адначасова для агульнага дабра [27, с. 268]. Ж. П. Сартр (1905—1980) спалучаў у экзістэнцыяналізме марксісцкі атэізм і ніцшэанскі індывідуалізм, што дало яму магчымасць задзейнічаць палітычную матывацыю ў форме ўласнага жыцця: «існаванне папярэджвае існасць». Аўтар атэістычнага экзістэнцыялізму падкрэслівае яго авангардысцкі сінтэз з

эканамічнай антрапалогіяй, фенаменалагічнай анаталогіяй Э. Гусэрля і псіхааналізам.

З’яўляючыся прычынай асобага роду, свядомасць, па Сартру, ёсць «небыццё быцця», шчыліна ў ім, «нішто», але менавіта яно — выток сэнсу гэтага абсурднага сусвету. Таму знаходжанне сэнсу адбываецца, паводле Сартра, праз ідэнтыфікацыю «нічога» і «нечага» неаформленага, але ж субстанцыянальна сігулярнага: «Анры я любіла за тое, што не цывярдзее ніколі, не падымае галоўкі, гэта мяне весяліла, і я часам цалавала... Па вечарах я брала яго маленькую штучку ў рукі, і мы так доўга ляжалі, пакуль ён не засынаў» [127, с. 83]. Так, негатыўная дыялектыка імпатэнцыі ператвараецца Сартрам у метадычныя высновы суб’екттыўнай маралі: сексуальнай блізкасці са знакам «мінус». Асноўнай катэгорыяй кахання тут выступае *адсутнасць* этычнай негатыі на падставе індывідуальнай свядомасці: «Чалавек заўжды і паўсюдна вольны, або яго няма». Этычная вольнасць асэнсоўваецца ў рэлігійным дыскурсе станам блізкасці з Богам, або іншым чалавекам. Так, стан блізкасці да немачнага мужчыны з прыведзенага ўрыўку аповесці Ж.П. Сартра «Блізкасць» мог бы ацэньвацца ў якасці рэлігійнага за конт *адваротнай сувязі* (*religio*) ахвяраванай любові да яго Люлі. Але сам Сартр не пакідае надзеі на рэлігійную аб’ектывацыю кахання, бо Люлі ў хуткім часе аддаляецца ад Анры, аддаючы перавагу сваім дзявочым *інверсіям* (лац. *inversum* — перавёртыш) адносна таго, чаго няма ў «пухленькіх святароў-цэлібатаў пад сутанай» [127, с. 81].

Такім чынам, ад пабожнага С. К’еркегора, які бачыць у асобе Ісуса Хрыста паўнату чалавечай экзістэнцыі, да атэіста Сартра, экзістэнцыялізм служыць супярэчлівым ядром чалавечага «Я» як «адкрытай магчымасці» аб’ектывацыі сваіх псіхічных патэнцый, аўтаномных ад рацыянальнага пазнання сусвету і яго сацыяльных паводзін. Як бачым, экзістэнцыялісты выводзяць «нішто» (гр. *те он*) як *ідыясынкразію* (лац. *idiosyncrasis* — особая невымернасць), пануючую над чалавекам парадыгмальную ўстаноўку самасвядомасці ў якасці неўніфікаванай, непадлягаючай агульным законам і паняццям, улады. Таму, экзістэнцыялізм як філасофія існавання — плынь ад пачатку дыскурсіўная адносна тэапісхалогіі.

3.13 Персаналісцкая тэалогія ў экзістэнцыі свабоды

Калі тэрмін *existentia* дэканструюе сваё значэнне на разнастайныя сэнсы, дык сярод іх, на нашу думку, выдзяляецца сэнс «вы-Хава-ння» як пабуджалнай інтэнцыі, вымання, выняцця, выцечкі, выпягвання — *ex*. Але выпягванне мяркуюе род, стан, асяродак. Таму філагенез *Хавы*, як Евы, або «маці ўсіх жывых» [178, Быц 3, 20] ёсць той філагенез, з якога выпягваецца, *выхоўваецца* асоба падчас свайго другога нараджэння ад Святога духа і Марыі Дзевы як сапраўднага існавання. Менавіта яна ўпаўнаважана праз Царкву ацаніць чалавека па яго *невymoўнай* (*idiosincrasis*), нябачнай, нерацыянальнай унутранай годнасці (гр. *axios*), лічачы яго за кагосьці, кім ён сам сябе яшчэ не вызнае. Усе гэтыя дыспазіцыі ўласнай неабазнанасці адмыслова перадаюцца лацінскім тэрмінам *existimo*.

Пацверджанем такой версіі можа стаць персаналізм Пія XII, які першым з папаў выказаўся на карысць дэмакратыі, прызнаючы за ёй разуменне свабоды чалавека ў свеце і грамадстве. У ходзе развіцця экзістэнцыяльнай думкі Каталіцкая Царква задзейнічала яе аптымістычны ракурс у кірунку сінтэза тамізму як афіцыйнай дактрыны і персаналізму як філасофіі асабістай годнасці, або аксіялогіі. Менавіта асоба, персана (*persona*) павінна была стаць вытокам годнага жыцця, альтэрнатыўнага бясконцаму пошуку справядлівасці, накшталт «вечнага студэнта». Персоне, па-першае, няма калі займацца гэтым пошукам, бо яна занятая сям'ёй і нашчадкамі, вольным выбарам стану жыцця, прыватным і публічным ушанаваннем Бога, працай, праваабаронай, палітыкай, уласнасцю: «ужываннем зямных дастаткаў з захаваннем сваіх абавязкаў і абмежаванняў грамадскай прыроды». Пры гэтым, пераацэньваючы энцыкліку папы Лявона XIII *Rerum Novarum* з нагоды яе 50-годдзя, папа Пій XII прызнаў уласнасць не толькі прыроджаным правам, але надаў ёй суб'ектны характар, даючы магчымасць дамагацца яго рэалізацыі. Па-другое, што да распаўсюджвання паняцця «знакаў часу», каталіцкая персана істотна экзістэнцыяльна таму, што «Мяне знайшлі тыя, хто не шукаў Мяне, я адкрыўся тым, хто не запытваўся аба Мне» [178, Іс 65, 1].

Мортан Хант раздзел 11 сваёй сусветна вядомай манаграфіі, прысвечаны персаналісцкай псіхалогіі, сапраўды, не забяспечвае пытаннем аб вытоках персаналогіі, абмяжоўваючы яе гісторыю фізіягномікай Ісуса Хрыста і адразу пераходзячы да вымярэння асобы ў біяграфічных дакументах, апросніках, праектыўных тэстах, тыпалогіі MMPI, шкале асабістых профілей, фактарным аналізе Р. Кетэла, цялесна-асабістай тэорыі Э. Крэчмара [153, с. 408–511], нічога не кажучы, такім чынам, аб заснавальніках персаналогіі.

Між тым багасловы Каталіцкай Царквы паступова, не без сур’ёзных выпрабаванняў секулярызаванай свядомасцю, уводзілі ў хрысціянскае веравучэнне тэалагічныя элементы культурнага развіцця і духоўнага прагрэсу, тлумачачы чалавека як суб’екта глабальнага працэса перамянення свету і годнага валодання ім. Тэалогія развіцця II Ватыканскага сабору выражаецца ў гуманізацыі і аднаўленні свету (*adgornomento*), які ратуе асобу пасрэдніцтвам чалавечага прагрэсу — гэта фрагмент гісторыі збаўлення, у якой веруючыя павінны прымаць актыўны ўдзел. У гэтым сэнсе паўната каталіцкасці здзяйсняецца не столькі за конт экстэнсіўнага — філасофскага, сацыяльнага, палітычнага асэнсавання догматаў, колькі за конт інтэнсіўнага — экалагічнага і псіхалагічнага пранікнення ў тайну Святой Тройцы: «Вобраз Божы прысутнічае ў кожным чалавеку. Ён з’яе ў зносінах людзей, нападабенства еднасці Боскіх асобаў» [55, кан. 1702].

Для Сусветнай Царквы Святая Тройца ёсць непахісная аснова еднасці ўсякага духоўнага вопыту, з’ядноўваючага Усход і Захад. Менавіта гэта ёсць аснова вызначэння мэты псіхалагічнага пазнання. Тройца і для навуковага пазнання ёсць першапачатковае адкрыццё, выток гіпатэтычнага і дыскурсіўнага розуму. Яе трэба прымаць як факт, даставернасць і неабходнасць якога можа быць абгрунтавана толькі ім самым. Паводле П. Фларэнскага, для таго, каб чалавечы розум набыў абсалютную ўстойлівасць, няма для яго іншага выхаду, як прыняць траічную антыномію.

«Паміж Тройцай і пеклам, — лічыць Ул. Лоскі, — няма ніякага выбару. Гэта, папраўдзе, пытанне крыжовае ў літаральным сэнсе: траічны догмат ёсць крыж для чалавечага розуму. Таму ніякая спекулятыўная філасофія не магла падняцца да тайны Святой Тройцы. Таму і чалавечыя думкі змаглі ва ўсёй паўнаце атрымаць адкрыццё Боства толькі пасля крыжа Хрыстова, перамогшага

смерць і пекла. Таму, ўрэшце, ззяе ў Царкве адкрыццё Святой Тройцы як дадзенасць чыста рэлігійная, як ісціна пераважна каталіцкая» [76, с. 150].

У сваёй каталіцкасці Тройца, тым не менш, адбываецца не толькі як чыста рэлігійная, але і як навуковая катэгорыя. Тое ж і ў адносінах да лацінскага тэрміна *persona* (гр. *prosopon*), які карыстаўся вялікім поспехам менавіта на Захадзе і выклікаў гарачыя пратэсты з боку ўсходніх айцоў. Сапраўды, гэты тэрмін, не маючы сучаснага значэння асобы, азначаў у старажытным Рыме тэатральную маску для гучання (*per son*), узмацнення голаса акцёра. Святы Васіль Вялікі ўгледжваў у прымяненні гэтага тэрміна ў дачыненні да Святой Тройцы ўласцівую для Захаду тэндэнцыю субстанцыяналізму, якая робіць з Айца, Сына і Святога духа тры мадальнасці адзінай субстанцыі. У сваю чаргу, заходнія тэолагі бачылі ў патралогіі айцоў Кападакійцаў выраз трытэізму і нават арыянства, бо грэчаскі тэрмін іпастась яны перакладалі як *substantia*.

Урэшце, непаразуменні былі згладжаны: тэрмін «іпастась» перайшоў на Захад, паведамляючы асобе яе канкрэтнае значэнне, а тэрмін «асоба» быў прыняты на Усходзе. Такім чынам, вызначае Ул. Лоскі, праявілася каталіцкасць, сусветнасць Царквы, якая збавіла розум ад яго прыроднай абмежаванасці, што залежыць ад менталітэту і розніцы культур. Такім чынам, лаціннікі выражаюць таямніцу Святой Тройцы, зыходзячы з адзінай сутнасці (*essentia*), каб ад яе прыйсці да трох Асобаў, а грэчаскія айцы прадвызначалі ў якасці адпраўной кропкі канкрэтнае — тры Іпастасі, угледжваючы ў іх адзіную прыроду. Гэта быў адзіны догмат аб Святой Тройцы, які спавядаў да свайго падзелу ўвесь хрысціянскі сусвет.

Што да псіхалогіі персаналізму, дык яна пачынаецца з «маскі» (*per son*) як узмацняльніка асабістага ўздзеяння, візуальнага і гукавога. Параўнаннем асобы з вершнікам на кані ёй дадаецца моц Божлага падабенства, з той агаворкай, што божую асобу ўжо не здымеш, як маску і не павесіш на цвік. «Маскавая» метафара асобы вядома ў трансперсанальнай псіхалогіі пад канцэптам «архетыпу» (К. Юнг), але абсалютная большасць тэолагаў, філосафаў, псіхологаў кваліфікуюць асобу як змястоўна-гнастычную катэгорыю, што адлюстроўвае суб'екттную якасць індывіда «як сукупнасці ўсіх сацыяльных адносін» (К. Маркс).

Персаналісцкае разуменне чалавека абавязкова ўключае ў сябе тэрмін *а́хю́с*, што значыць годнасць чалавека самога па сабе, без матэрыяльна-каштоўнасных карэляцый. У гэтай сувязі распаўсюджанае ў сучаснай адукацыі меркаванне аб аксіялогіі як навуцы аб каштоўнасцях, патрабуе навуковай карэкцыі вызначэння асобы, як альтэрнатывы экзістэнцыяльнаму індывідуалізму і сацыяльнаму калектывізму з характэрнай для іх каштоўнай падаплёкай. Калі, напрыклад, з гэтага пункту гледжання сям'я разглядаецца як «каштоўнасць», дык губляецца яе псіхалагічны сэнс, у выніку чаго яна камплементуецца грамадствам як «ідэальная сям'я», што не заўжды адпавядае альтэрнатыве сям'і як «Хатняй царквы» [178, 1 Кар 16, 18]. Без Евангельскага зместу грамадства не можа вылучыць параметры і рысы свайго генезісу. Трагічны лёс сям'і цара Мікалая Раманава ў гэтым сэнсе стаўся адваротным бокам гісторыі сям'і Ульянаваў, якая, прынамсі, для трох пакаленняў савецкіх людзей сталася «ідэальным» прыкладам сямейнага выхавання. Сям'я, як малая царква, псіхалагічна не падпадае пад сэнс каштоўнасці, якую можна ўяўляць толькі ў эмпірычнай адноснасці, або метафарычна, як, напрыклад, «скарб» [178, Мц 13, 87]. Сямейная ж аксіялогія цесна звязана з асобай як Божым падабенствам, ніяк не падлягаючым сэнсу адноснасці. Бог — гэта не каштоўнасць. Асабістая годнасць, насамрэч адпавядае абсалюту годнасці, *а́хю́с*, як любові да бліжняга.

Адным з першых падобную адпаведнасць прыкмеціў Л. Феэрбах, адкрыўшы важнасць «Ты» ў свядомасці «Я», складаючую супольнасць «7—Я» як аснову персоны (*personlichkeit*) і маральных патрабаванняў у адносінах да другога. Матэрыялізм не перашкодзіў філосафу ў яго «Сутнасці хрысціянства» разгадаць галоўны сэнс чалавечых зносін, хаця і не без метафары: *Любоў робіць чалавека Богам, а Бога — чалавекам, homo homeni deus* (лац.) — чалавек чалавеку бог.

Асноўныя палажэнні палітычнай персаналогіі былі пакладзены Ж. Марытэнам (1882–1973) напачатку XX ст., калі ён пачынае выкладаць нэатамісцкую філасофію ў Каталіцкім інстытуце Парыжа. Усякае палітычнае грамадства павінна быць супольнасцю вольных людзей і адпавядаць чатыром крытэрыям:

1. Карпаратыўнае грамадства, у цэнтры якога «маральная асоба». Гэта нагадвае тамісцкае вызначэнне грамадства з

той толькі розніцай, па каторай Марытэн патрабуе для карпарацыі паўнамоцтвы юрыдычнай асобы і поўнай аўтаноміі ў сваім памкненні да агульнага дабрабыту.

2. Персаналісцкая супольнасць, зыходзячая з прынцыпу арыстакратычнай працы, але без класавай структуры грамадства, у якім існуе сацыяльная іерархія, заснаваная на каштоўнасці асобы, мерай якой з'яўляецца праца, свайго роду арыстакратыя працы.
3. Плюралістычная супольнасць як уцелаўленне свабодных чалавечых памкненняў эканамічнага фармату з разнастайнацю палітычных поглядаў і сельска-гаспадарчых ініцыятыў.
4. Тэістычны характар супольнасці без каталіцкай уніфікацыі і дзяржаўнай дэкларацыі, але з грамадскім прызнаннем Бога як мэты асабістых грамадзян і наяўнасці вышэйшых, непраходзячых духоўных каштоўнасцей, зцвярджаючых годнасць асобы і яе асноўныя правы на галоснасць і дэмакратыю.

У гэтай сувязі Марытэн выдзяляе персаналісцкую канцэпцыю агульнага дабрабыту, пры якім адбываецца пераразмеркаванне каштоўнасцей паміж членамі грамадства ў духу хрысціянскай сацыялогіі з унутранай мараллю агульнага дабрабыту з поўнай адсутнасцю несправядлівых пастаноў, розных аўтарытарна-дыктатарскіх уціскаў і заклотаў, з'яўляючыхся незаконнымі [81, с. 351].

Пры дапамозе каталіцкай феноменалогіі спрабаваў пабудаваць іерархію абсалютных каштоўнасцей і Макс Шэлер (1874–1828), які разводзіць паняцці абсалютнай і эмпірычнай каштоўнасці. Апошняя — адносная, пераменная, што мае дачыненне да гістарычных форм існавання. Што датычыцца асабістай годнасці як абсалютнай каштоўнасці, дык яна ёсць акт шчаслівага быцця як жыццёвай узнёсласці. Таму феномен абсалютнай каштоўнасці змяшчае ў сабе «прырыў да рэальнасці». М. Шэлер, востра адчуваючы крызіс еўрапейскай культуры, кваліфікуе гэтую глыбіню як генетычную форму: «З гэтага падабае, каб Бог быў ва ўсіх рэчах, прычым у самай іх глыбіні. Гэта сфера Абсалютнага Быцця належыць да існасці чалавека такім жа канструктыўным чынам, як святдомасць і самасвятдомасць свету. Святдомасць свету,

самасвядомасць і свядомасць Бога адукуюць структурную еднасць» [27, с. 408,]. У рабоце «Этычны фармалізм і матэрыяльная этыка каштоўнасцей» М. Шэлер абапіраецца на Аўгусціна Аўрэлія і Блез Паскаля. Супрацьстаўляючы логіку інцялекта логіцы пачуцця, ён тлумачыць апошняю як інтэнцыяльны акт, які здзяйсняе пазнанне каштоўнасці. Любоў, згодна яго персаналістычнай канцэпцыі, ёсць акт узыходжання, які суправаджае імгненны досвед, інсайт вышэйшай каштоўнасці аб'екта. Спецыфіка любові ў тым, што яна можа быць накіравана толькі на асобу як носбіта каштоўнасці, але не на каштоўнасць саму па сабе [27, с. 410]. Каханне да жанчыны — перадусім інтэнцыяльнасць асобы, якая эмпірычна прадстаўлена ў форме інтэлекту або цялеснай эстэтыкі. Тым не менш, ні інтэлект, ні эстэтыка, ні эротыка не з'яўляюцца прычынай годнага шлюбу. Шлюб як с-люб ёсць «вялікая таямніца» падобная да еднасці Хрыста і Царквы [178, Эф 5, 32].

Творчая аксіялогія М. Шэлера папярэдзіла персаналізм М. Бубера (1878–1965), паўстаўшага супраць памылковага «вялікага чакання грамадства сваёй аўтэнтычнай рэалізацыі». Альтэрнатыву ёй М. Бубер бачыць у інтэграцыі «Мы» як сапраўднай экзістэнцыі Любові. «Дыялагічны» дух асобы супрацьпастаўляецца эгацэнтрычнаму маналагізму, агіднаму для біблейскай традыцыі Ізраіля [26, с. 65].

Выдатны каталіцкі публіцыст Э. Мунье (1805–1950), пад уплывам персаналізма Ж. Марытэна, крытыкуе свабоду індывідулізма і лібералізм як палітычнае права без эканамічнага забеспячэння, што, наадварот, вядзе да псіхалагічнай залежнасці і рабскай бездапаможнасці. З іншага боку, татальнае «кіраванне душамі» пры аўтарытарным праўленні без персаналісцкай ідэі, як ні дзіўна, прыводзіць і да такіх станоўчых момантаў развіцця супольнасці, як вывядзенне яго з пасіўнага стану і прабуджэнне энтузіязму. Гэтую, адметную рысу грамадства, можам, дарэчы, сёння назіраць на прыкладзе росквіту кітайскай эканомікі і палітычнай інтэграцыі ў Паднябеснай. Але гэты стан, паводле Э. Мунье, ёсць адначасова далейшае парабашчэнне асобы, развіццё якой стала падзвяргацца вялікай небяспечнасці, бо сістэма інстыктаў аказалася горшай турмой, чым сістэма ідэй, нават камуністычных. Марксісцкая ідэя саступіла сваё месца інсцінкту і нейкаму містычнаму, амаль рэлігійнаму культу натоўпа,

уцелаўлёнага ў правадыры. У гэтых умовах чалавеку адмоўлена не толькі ў самастойнай дзейнасці, але і ў самастойным быцці [81, с. 388].

У шэрагу найбольш выдатных прадстаўнікоў сучаснасці бачым такія імёны, як К. Вальвердэ, М. Новак, Э. Левінас, Ж. Лакруа, М. Недансель, П. Рыкер, Х. Субіры, Й. Тышнер, Д. Хільдэбрант, П. Энтральго, К. Вайтыла (папа Ян-Павел II). Рэальныя паводзіны асобы забяспечваюцца свядомасцю як ведамі, па-водзінамі (рус. *ведение* — *по-ведение*). Быццё робіцца свядомым па меры псіхалагічных ведаў глыбіні як генетычнай прадумовы. Таму быццё свядоміцца выпягненнем (*existenc*) з цемры хаоса.

Анталагічную сувязь паміж чалавекам і Богам глыбока даследаваў Хаўер Субіры. Ён прымусіў сваіх секулізаваных сучаснікаў убачыць рэальны сэнс быцця ў кульце. Менавіта культ узвышэння Бога нараджае ў чалавеку радасную свядомасць сваёй анталагічнай сувязі з Абсалютам і немагчымасці існавання без яго. Аналізуючы персаналізм Субіры, К. Вальвердэ ўказвае на Абсалют як аснову асобы: «Ён сам не можа быць асобай, г. зн. не можа не быць любоўю. Няма сапраўднай асобы без любові, і няма паўнаты асобы без паўнаты любові. Тое, што «Бог ёсць любоў» [178, Ян 4, 16], не толькі паведамляецца ў хрысціянскім адкрыцці, але з'яўляецца анталагічнай неабходнасцю бясконцай істоты, валодаючай усёй паўнатай быцця» [23, с. 388].

Папа Ян-Павел II, будучы выдатным персаналістам, узяў на сябе абавязак засцерагаць, каб патрабаваную Паўлам VI «цывілізацыю любові» не замяніла «культура смерці» і каб «мець» не выйграла ў канчатковым змаганні з «быццём». У жыццёвым выбары паміж «этыкай» і «тэхналогіяй» папа бачыць эсхаталагічнае вымярэнне асобы. Пры гэтым аўтар падкрэслівае, што ў ягоным навучанні няма мовы пра чалавека «адцягненага», але прамаўляецца сапраўдны, кожны чалавек «канкрэтны», «гістарычны». У *Laborem exercens* Ян-Павел зводзіць уласнасць да служэбнай, працоўнай ролі — «прылада», а сама праца — «дзейная прычына», якая пануе над капіталам, як чалавек над рэччу. Пры гэтым праца ёсць асабістая вартасць, яна мае свае вытокі ў прыродзе чалавека. У энцыкліцы *Familiaris consortio* папа называе сям'ю «хатняй царквой», мостам да Божай сям'і, грамадскім арганізмам, што ўтварае асабістую годнасць [81, с. 435].

Верагоднасць *concordia discors* у псіхалагічнай намотэтыцы і персаналізме дасягаецца па меры іх звяртання да асобы Ісуса Хрыста, які ўсталяваў адзіны сэнс жыцця ў «пошуку Царства Божага і праўды яго [178, Мф 6, 33]. Найбольш блізкі да праўды навукоўца той, які пазбягае негатыўных ацэнак у імкненні спалучэння супярэчнасцей, «Бо Ісус Хрыстос, сын Божы, прапаведаны ў вас намі не быў «так» і «не», але ў Ім было «так» — і ўсе абяцанні Божыя ў Ім «так», і ў Ім амін» [178, 2 Кор 18, 20].

Такім чынам, арфіка-піфагораўская прага ратавання і гераклітаўская эпістэمالогія складаюць разам прапедэўтыку інтэнцыяльнай псіхалогіі, маючую супрацьлеглыя кірункі свядомасці: сатэрыялогія знізу ўверх — ад натуральнай патрэбы чалавека да эўдэмоніі, шчасця; эпістэمالогія — зверху ўзніз, ад рацыянальных інтарэсаў да эстэтыкі формы і індывідуальных магчымасцей. Гэтыя супрацьлегласці з'яўляюцца ў феноменалогіі крыжовай пракцыі рухаючымі сіламі развіцця асобы, яе квінтэсенцыяй і самабыццём.

Ідэалы філасофскай асветы і хрысціянскага персаналізму сыходзяцца ў інтэнцыяльнай псіхалогіі, па якой кожны індывід як асоба — гэта не проста прадукт існуючых адносін, але цэласнай гісторыі і логікі быцця. Гэта стварае ўмовы для разгляду асобы, знутры створанай Логасам, вызначаючым свабоду «жыцця ў самым сабе» [178, Ян 5, 26]. У выніку такой свабоды асоба з'яўляецца іпастасным самабыццём чалавека як антагенетычным пачаткам усіх сацыяльных і прыродных адносін свету.

3.14 Псіхааналітычны выбар духоўнага модусу

Дэкартаўскі крыжовы генезіс свядомасці разам з Юмаўскім пазітывізмам і Локаўскім матэрыялізмам заставаўся асновай асацыятыўнай псіхалогіі на працягу больш як 250 гадоў, аж пакуль напрыканцы IX — пачатку XX стст. пачалі ўзнікаць адзін за другім тэарэтычныя канцэпты асобы, якія каардынавалі сваё даследаванне не з вышыні свядомасці і шырыні эмпірычных ведаў, але з глыбіні нулявой кропкі перакрывавання фактара «Я». Выдатнейшыя з іх праз плоскасць індывідуальнага (З. Фрэйд) і «калектыўнага» (К. Юнг) бессвядомага ў дастатковай ступені дыскрэдытавалі асацыянісцкую плыню псіхалогіі, пераводзячы яе да псіхааналізу

як даследавання «археалогіі душы». Каб зразумець рэвалюцыйнасць поглядаў А. Адлера, К. Хорні, З. Фрэйда, Н. Салівэна, Э. Фрома, Ф. Сэлесніка, Ш. Александэра і інш., неабходна ўлічваць падаўляючыя рэлігійныя ўяўленні, якія існавалі да псіхалагічных тэорый асобы. Распаўсюджаным было перакананне, што прычына паталогіі паводзін — нячыстая сіла, і што правільнымі з’яўляюцца такія спосабы лячэння, якія ствараюць невыносныя фізічныя ўмовы для яе існавання. Гэты пункт гледжання служыў апраўданнем варварскіх адносін да душэўнахворых і рэлігійна апантаных людзей. Псіхааналіз набывае рацыянальна-прагматычнае значэнне для даследавання і лячэння псіхікі ўсталяваннем прычыны яе парушэння. З другога боку, псіхалогія, абмежаваная да З. Фрэйда вывучэннем сфер мыслення і паводзін чалавека, адкрыла для сябе тэарэтычны аспект даследавання эмоцый, без якіх не існуе пошук праўды, у тым ліку рэлігійнай. Дынаміка бессвядомага, відавочная ў жаданнях, палкасах, неўрозах, трывогах, з’яўляецца псіхічнай энергіяй, не ўзнікаючай з нічога і не знікаючай бяследна, але, нязменная колькасць, энергія бессвядомага якасна змяняецца па форме.

Разважаючы аб каштоўнасцях рэлігійных адносін, З. Фрэйд вызначае варожасць чалавека да культуры, выкліканую яе адмаўленнем ад першасных позываў. Але пры скасаванні культурных забаронаў «неабмежавана шчаслівым можа быць толькі адзіны чалавек, а менавіта, тыран, дыктатар; але і ў яго будучы ўсе падставы жадаць, каб астатнія выконвалі, прынамсі, наступную культурную забарону: «не забі» [150]. Калі культура паставіла запаведзь не забіваць суседа, якога зненавідзеў, дык гэта адбылося адносна інтарэсаў сумеснага чалавечага жыцця. «Гэтую рацыянальную выснову забароны забойства мы, тым часам, людзям не паведамляем, але зацвярджаем, што так паставіў Бог... Паступаючы так, мы надаем культурнай забароне зусім іншую ўрачыстасць, рызыкуючы пры гэтым, што выкананне закона будзе залежаць ад веры ў Бога... Шляхам дыфузіі, або інфекцыі, характар святасці, недатыкальнасці — хацелася б сказаць замагільнасці — распаўсюджваецца з нешматлікіх забаронаў на ўсе далейшыя культурныя паставы, законы і прадпісанні» [150]. Далей Фрэйд прыпыняе сваё рацыянальнае тлумачэнне рэлігіі высновамі татэму. «Можа быць, нашыя продкі і да гэтага часу

забівалі б адзін аднаго, каб сярод забойстваў не існавала б аднаго, менавіта забойства прайца, выклікаючага неадольную, вядучую да наступстваў, эмацыянальна-ную рэакцыю. Менавіта гэтая рэакцыя стварыла заповедзь — не забі, якая ў татэмізме абмяжоўвалася намеснікам бацькі, а потым распаўсюдзілася на іншых, але яшчэ сёння здзейснена не цалкам. Згодна з нашымі высновамі, прайцец гэты быў правобразам Бога. Гэта значыць, што рэлігійнае тлумачэнне правільнае — Бог сапраўды ўдзельнічаў у адкрыцці гэтай забароны: Яго ўплыў, а не сацыяльная неабходнасць, стварыла табу. І перанясенне чалавечай волі на Божую цалкам законнае: бо людзі ведалі, што яны насільна скасавалі айца, і з рэакцыі на гэтае зло ўзнік намер — уперад заўжды паважаць Яго волю. Такім чынам, рэлігійнае вучэнне паведамляе нам гістарычную праўду, хаця з часам замаскіраваную; наша рацыянальнае ўяўленне гэтую праўду адмаўляе» [150]. Што ж, аўтарская праўда, такім чынам, робіцца слабой і залежнай ад чалавечай сілы, а немагчымасць інтэлекту, у параўнанні з уладай, падаецца бесперспектыўнай. «Аднак немагчымасць гэтая істотная асаблівасць: голас інтэлекту ціхі, але ён не супакойваецца, пакуль яго не пачуюць» [150]. Такім чынам, «прымаць інтэлекту над верай» святога Ф. Аквінскага праз псіхааналіз дасягае тых жа мэтай, «якіх вы чакаеце ад Вашага Бога, у чалавечым маштабе, відавочна, паколькі гэта дапускае вонкавая рэальнасць — Ананке. Мэты гэтыя — любоў да чалавека і абмежаванне пакутаў. Таму мы маем права сказаць, што саперніцтва наша толькі часовае, але ніяк не непрамірымае... Наш Бог Логас, магчыма, не вельмі магутны, і ў стане выканаць толькі малую частку таго, што абяцалі яго папярэднікі. Але калі мы гэта зразумеем, дык прымем яго з пакараю» [150].

Такім чынам, псіхааналітык прыходзіць да высновы, што рэлігію можна параўнаць з дзіцячым неўрозам; і ён дастаткова аптымістычны, каб меркаваць, што чалавечтва пераадолее гэтую неўратычную фазу. Гэтыя разважанні не аднойчы суправаджалі аналогію рэлігіі і неўрозу ў індывідуальнай псіхалогіі, дзе шыкоўна ўзгадняецца тое, што набожны чалавек у высокай ступені абаронены ад вядомых неўратычных захворванняў: «успрыманне агульнага неўрозу збаўляе яго ад выпрацоўвання неўрозу асабістага» [150].

Вызначаючы ўзростава-дынамічны характар неўрозу, А. Адлер канцэнтруе ўвагу на памкненні чалавека з памылковай схемай *аперэцтцыі*, якая вызначаецца недасяжнай і нерэалістычнай мэтай перавагі над іншымі людзьмі. Каб зразумець жыццёвы стыль чалавека, трэба навучыцца бачыць свае памылкі ў штодзённых жыццёвых сітуацыях, прагназаваць наступствы сваіх паводзін. Паколькі эгаізм ляжыць у аснове большасці псіхалагічных праблем, неабходна пераадолець наяўны, або замаскіраваны «комплекс непаўнавартасці». Адлер прызнаваў за рэлігіяй права пераводзіць чалавека ад выключнай зацікаўленасці сабой да турботы пра іншага і канструктыўнай работы праз узмацненне сацыяльнага інтарэсу і кааперацыі.

Пільную ўвагу ўдзяліў псіхалогіі веры К. Юнг, падзяліўшы паняцці «вера» і «веравызнанне». Апошняя датычыцца да сацыяльных, чыста чалавечых адносін, больш таго, ляжачых у плоскасці палітыкі. У той жа час вера ёсць фундамент рэлігійнасці, які захоўвае індывідуальнасць ад яе пераўтварэння ў масу. Вера для карыфея Венскай псіхааналітычнай школы — механізм спараджэння новых, недэтэрмінаваных грамадствам сэнсаў, здольных супрацьстаяць ідэалагічнай апрацоўцы масавай свядомасці.

В. Франкл катэгорыю сэнсу суадносіў з Юнгаўскай канцэпцыяй калектыўнага бессвядомага і Кантаўскай тэорыяй трансцэндэнтнага розуму. Пошук сэнсу з’яўляецца працэсам трансцэндэнтным, а значыць рэлігійным. Вера ніколі не можа знікнуць, яна можа толькі перамяніцца, або выцесніцца (*verdrangung*). Выцесненая ў бессвядомае вера вяртаецца як суевер’е. «І гэта адбываецца менавіта там, дзе рэлігійнае пачуццё прыносіцца ў ахвяру аўтакратычнаму розуму» [149, с. 264].

Э. Фром (E. Fromm) — адзін з нешматлікіх дзеячаў ХХ ст., хто жадаў з’яднаць іўдаізм, хрысціянства, марксізм і фрэйдызм у *адзіную сацыяльную рэлігію*, зручную для ўсіх. «У жыцці няма іншага сэнсу, апрача таго, што чалавек сам надае яму, расчыняючы свае сілы, жывучы плённа». Абмяркоўваючы з псіхалагічнага пункту гледжання тыпы рэлігіі, Фром дзеліць іх на аўтарытарныя і гуманістычныя. Па-першае, Бог з’яўляецца ўладаром для чалавека, па-другое — вытокаў яго уласных сіл. Да другой тыпалогіі аўтар адносіць ранні будызм, даасізм, вучэнне прарока Ісаі, Ісуса, Сакрата, Спінозы, а

таксама рэлігію Розуму часоў Французкай рэвалюцыі. Будучы суровым крытыкам рэлігіі, аўтар уносіць значны ўклад у яе псіхалагічнае вывучэнне, асочваючы сапраўдную духоўнасць праз розныя культуры з наступнымі рысамі: унутраная арыентацыя; аўтэнтычнасць; сама-трансцэндэнцыя.

Э. Фром першым у даследчай практыцы вызначыў сацыяльныя тыпы характараў, або форм узаемадзеяння экзістэнцыяльных патрэбаў сацыяльнага кантэксту: рэцэптыўны, эксплуатацыйны, тып назапашвання, рыначны, прадукцыйны. Адаваючы перавагу апошняму, псіхалаг робіць яго інструментам дасягнення *біяфіліі*, любові да ўсяго жывога. Гэтай мэце аўтар прысвячае сваю вядомую кнігу «Чалавек для сябе», якую пачынае эпіграфам з Талмуда: «Калі я не за сябе, дык хто ж стане за мяне? Калі я толькі за сябе, дык хто ж я такі? Калі не зараз, дык калі?». Рыначны спосаб узаемадзеяння не стварае ўмовы для самарэалізацыі асобы, якая, з нагоды назапашвання, мусіць падтрымліваць стан канфармізму. Прадукцыйны шлях жыцця пачынаецца з рэалізацыі прыродна дыферэнцаванага цела чалавека. Толькі рэалізуючы свой мужчынскі і жаночы патэнцыял, чалавек можа адзначыцца ў кірунку пладаноснага жыцця асобы, генералізаванай адносна полу, нацыі, узросту. Да гэтага патэнцыялу Э. Фром далучае пяць дыферэнцаваных рысаў, у тым ліку жаночых — пладатворнае ўспрыманне, сацыяльнасць, рыгіднасць, цяпленне, мацярынства; мужчынскіх — умяшальніцтва, пранікненне, актыўнасць, дысцыпліна, авантурызм. Суадносна гендэрнай дыхатаміі Э. Фром выдзяляе пяць экзістэнцыяльных патрэбаў асобы: ва ўсталяванні сувязяў «прадукцыйнай любові»; у пераадоленні сваёй пасіўнай прыроды праз нараджэнне дзяцей, або справу навукі і мастацтва; у каранях — небяспечнасці свайго дому і свайго народа як духоўнай прасторы; у ідэнтычнасці — здольнасцю быць сабой згодна ўласнаму сцэна-рыю жыцця; у сістэме светапоглядаў і адданасці — арыентацыі ў рэальнасці пасрэдна рацыянальнага падыходу да прыроды і грамадства з захаваннем здароўя і працаздольнасці. Паслядоўна пентаграматычнай тыпалогіі, Э. Фром выводзіць пяць кластэраў людзей: *рэцэптар*, паразітуючы на вонкавым; *эксплуатар* —

бярэ ад жыцця ўсё; *накапіцель* — наіўны летуценнік; *гандляр* з лозунгам «я такі, якім мяне хочучь бачыць»; *творца*. Апошні тып чалавека Фром звязваў з яго станоўчай свабодай, пры якой асоба працягвае заставацца часткай сусвету, не залежачы ад яго.

3.15 Парадыгмальная сталасць навукі і яе сацыяльная ідэнтычнасць

Па меркаваннях Э. Бёме і іншых нямецкіх філосафаў, дабро, якое перамагло зло, ёсць найвялікшае дабро, у праўнанні з тым, якое існавала да з'яўлення зла. Таму М. Бердзяеў вядзе гаворку аб «ірацыянальнай свабодзе; не аб свабодзе ў ісціне, а аб свабодзе прыняць або адвергнуць ісціну. Другая свабода выцякае з ісціны і з Бога — свабода, прасякнутая ласкай Божай» [13, с. 21]. Біялагічную ідэнтычнасць у псіхааналізе філосаф вызначаў як «псіхалогію без душы». Выступаючы *супраць сацыяльнай ідэнтычнасці*, М. Бердзяеў абвешчае адчужэнне такой канфесіянальнасці, якая «правакуе падзенне свабоды ў неабходнасць пры яе праявах у «тутэйшым» падкім свеце мёртвых аб'ектаў, адчужаных ад суб'екта духоўнага самавыражэння. Канфлікт паміж асобай і аб'ектывацыйнай — галоўны змест антрапалагічнага вучэння Бердзяева. Аб'ектывацыйная імкненца зрабіць асобу часткай грамадства і такім чынам абрабаваць яе. Пераадоленне аб'ектывацы прадвызначае прымат індывідуальнага, асабістага над калектыўным, радавым ва ўсіх яго формах, у тым ліку канфесіянальных. Гэта не мусіць азначаць эгацэнтрызму, бо асоба па сваёй боскай прыродзе сацыяльная. Свабодны сацыяльны стан асобы ў рэлігійнай філасофіі М. Бердзяева носіць назву «саборнасці». Кенастычны (*kenosis*) тэзіс бердзяеўскага персаналізму гучыць так: «Смяротнасць цывілізацыі для асабістай арыгінальнасці». Асабісты пачатак раскрываецца толькі ў культуры. Воля да магутнасці жыцця ліквідуе асобу. Такі парадокс гісторыі... Жыццё Леанарада да Вінчы і Мікельанджала Буанароці было наўсцяж трагедыяй і мукай. І так было заўжды. Культура заўжды была вялікай няўдачай жыцця. У гэтым трагедыя культуры і трагедыя цывілізацыі.

Як бачым, філосаф прытрымліваўся сінкрэтнага разумення асобы і індывідуальнасці. Іх псіхалагічная дыферэнцыяцыя настойвае на тых асаблівасцях, па якіх чалавечае адкрыццё ў сябе самым унікальнага таленту звязана з радыкальным падпарадкаваннем патрабаванням цывілізацыі ў перспектыве прафесійнага поспеху. Аднак асоба застаецца «надпрафесійнай» якасцю ў чалавеку, мерай яго тэхналагічнага авалодання індывідуальнай прыродай, але як бы не да канца, не «магутна», сціпла. Тады актуальная арганізацыя духоўнага подзвігу будзе спрыяць задавальненню «адзінага на патрэбу» [178, Лк 10, 32]. Так, псіхалагічная культура робіць чалавека незалежным як ад фізічных умоваў існавання, так і ад «прафесійнай» адзіноты.

Прадстаўнік псіхалогіі прагматызма Уільям Джэмс (W. James) у сваёй кнізе «Разнастайнасць рэлігійнага вопыту» імкнецца экстрагіраваць з праватнай культавай традыцыі індывідуальную рэлігію праз формулы, з якімі кожны зможа пагадзіцца. У якасці крытэрыяў індывідуальнай рэлігійнасці ён выдзяляе непасрэдную ўпэўненасць, філасофскі розум і маральную пладатворнасць. Пры гэтым Джэймс грэбуе культавымі міфамі грамадскай свядомасці, якія ён адносіць да ідэалогіі як сацыяльнай рэлігіі. У якасці абаснавання свайго персаналісцкага бачання культуры У. Джэмс выдвігаў ліберальна-прагматычную канцэпцыю «волі да веры», згодна з якой чалавек пры адсутнасці рацыянальных падыходаў *мае права верыць* у тое, што ў найбольшай ступені адказвае яго эмацыянальнай прыродзе і забяспечвае душэўны камфорт. Па У. Джэмсу, рэлігійнае перажыванне падобна да ўсякага іншага псіхалагічнага вопыту, а вера з'яўляецца псіхалагічна карыснай у асабіста прагматычным апраўданні. Выстаўляючы доказ таго, што нерэлігійная, навуковая свядомасць — «гэта назва неіснуючай рэчы», Джэмс прыходзіць да ідэі самасці чалавека як «патока свядомасці», г. зн. яго сінкрэтнасці, нягледзячы на дыскрэтны характар бессвядомых псіхічных працэсаў.

Будзе несправядліва пазбавіць гістарычны бліц-аналіз персаналізму сціслых звестак аб галаве школы «патока свядомасці» ірландцы *Дж. Джойсу* (Joyce). Хаця яго часта блытаюць з амерыканцам У. Джэмсам, які, вядома, на 40 год раней запусціў гэты канцэпт, але ў адрозненне ад рэлігійна-прагматычнага настрою папярэдніка, Джойс апрабоўвае самую тэхніку патока свядомасці.

Герой аповесці «Партрэт мастака ў маладосці» (1916) вымаўляе словы, якія сталіся не толькі дэвізам школы, але *alter ego* самога аўтара, адстойваючага індывідуальнасць незалежна ад свайго ўнутранага свету: «маўчанне, выгнанне, майстэрства» [119, с. 224]. Па такой схеме рафініраваная свядомасць нясе сабой захаваным спосабам усю гісторыю і культуру чалавецтва. Экзістэнцыяльна-выхаваўчы вопыт Дж. Джойса (1882–1941) паўплываў на мастацкае, музычнае, кінематаграфічнае рашэнне праблемы персаналогіі. Каталік паводле паходжання, ён «пераплавіў» сваю тэалагічную адукацыю ў літаратурную творчасць. Вынікам ажыццяўлення літаратурнай звышмэты стала «энцыклапедыя мадэрнізму» раман «Уліс». Крытыкі назвалі гэты твор самым доўгім днём у сусветнай літаратуры: 16 чэрвеня 1804 г., калі Джойс пазнаёміўся з будучай сяброўкай жыцця доўжыцца ў сваім апісанні аж на дзесяцістах старонках раману з каментарыямі і падрабязнай картай Дубліна. Гамэраўскі план сутыкнення Уліса (Адысея) з аднавокім цыклопам Паліфемам разгортвае тэму «цыклапічнасці» як бязлітаснасці і непатрэбства антысемітызму. Каб пазбавіць гэты фанатызм рэлігійных абмежаванняў і табу, унутраны маналог Молі (Пенелопы) перасыпаны ненарматыўнай лексікай [195, с. 238]. У такі спосаб Джойс пакінуў у спадчыну інтэлектуальныя шыфры свядомасці, якія да гэтага часу чакаюць сваёй дэкадзіфікацыі і інтэпрацыі з боку псіхалагаў асацыяністаў.

Інтэлектуальны асацыянізм на працягу XX ст. заставаўся найбуйнейшай плыняй развіцця навуковай думкі, перадаючыся Э. Маху і Р. Авенарыусу ў фізіцы, а Р. Арону і К. Попэру — у гісторыі, В. Вунду і Э. Тытчэнеру — у псіхалогіі. Абапіраючыся на метафізічную тэорыю пазнання, яны ігнаравалі прынцып гістарызму і пераемнасці ведаў, сцвярджаючы ўстаноўку адносна аднаўлення прадметаў і з'яваў як выніку праізволу навукоўцы. Толькі ў сярэдзіне XX ст. Т. Кунам прапанавана мадэль гістарычнай эвалюцыі навукі, якая была накіравана супраць антыгісторыкаў і неапазітывістаў. У якасці аперацыянальнай зброі ў гэтай барацьбе Т. Кун вызначае *парадыгму* як агульнапрыняты эталон, навуковую гіпотэзу, адносна якой фарміруюцца і развіваюцца культура і тэхналогіі, стылі мастацтва і навуковы менталітэт. У межах і па-за межамі прад'яўленай мадэлі развіцця

навукі адбываецца барацьба, канкурэнцыя парадыгмаў, у працэсе якой акумуляецца вырашэнне навуковых «задач-галаваломак». Безраздзельнае дамінаванне якой-небудзь мадэлі, парадыгмы ёсць перыяд «нармальнай навукі». Гэты перыяд заканчваецца, калі адбываецца «выбух» парадыгмы знутры пад націскам «анамалій», невырашальных у яе межах праблем. Наступае крызіс, або рэвалюцыя, перыяд стварэння новых, аспрэчваючых адна другую парадыгмаў. Крызіс вырашаецца перамогай адной парадыгмы і пачынаецца перыяд новай, «нармальнай» навукі.

На думку Т. Куна, навуковы свет быў, прынамсі, тройчы скалыхнуты парадыгмамі. Першая, дынамічная парадыгма Арыстоцеля, суправаджалася сакраментальным «Платон мне сябар, але ісціна даражэй», звёўшы платонаўскую дыялектыку да ўзроўню дапаможнай эўрыстычнай дысцыпліны, замяніўшы яе аналітыкай — тэорыяй ападыктычнага, даказальнага сілагізма, які зыходзіць з даставерных і неабходных пасылак і прыводзіць да навуковых ведаў — эпістыме. Другая парадыгма звязана са скалярнай, «лесвічнай» мадэллю Эўкліда (III да н.э), які ў «Пачатках» дае матэматычную інтэрпрэтацыю рэчаіснасці, звязаную з нагляднымі ўяўленнямі пра навакольны свет. Уся яго аксіяматычная тэрміналогія сведчыць пра тое, што «паняцці геаметрычных вобразаў — абстракцыя ад рэальных прадметаў. Так, тэрмін «лінія» (ад лац. *linum* — лён, ільняная нітка). Канкрэтныя значэнні маюць і тэрміны грэчаскага паходжання: сфера — куля, шар; цыліндр — валік, каток; конус — хваёвая шышка; прызма — адпілаваная; трапеццыя — столік» [195, с. 380]. Трансдуктыўны дыскурс вядзе да пошуку найбольш агульнага дзельніка двух элементаў — фізічнага і ментальнага.

Апелюючы да трэцяй, тэарэтычна-эксперыментальнай навуковай парадыгмы, Т. Кун, а да яго яшчэ К. Левін, канстатуюць канфлікт паміж арыстоцэлеўскім і галілееўскім спосабамі разумення рэчаіснасці. У сваёй герменеўтыцы Галілей развіваў ідэю бязмежнасці эктэнсіўнага пазнання прыроды, адзначаючы магчымасць дасягнення абсалютнай ісціны праз інтэнсіўнае пазнанне, выходным пунктам якога ёсць сэнсорны вопыт. Але сам па сабе гэты вопыт не дае даставерных ведаў. Яны дасягаюцца планамерным рэальным, або тэарэтычным эксперыmentам, абапіраючыся на строгае матэматычнае апісанне. Пры гэтым, матэма-

тычная абстракцыя спрыяе ідэалізацыі і гранічнаму пераходу элементаў рэальнасці, недасягальных для непасрэднага ўспрымання (напрыклад, імгненная хуткасць, інерцыя). Даставерныя веды рэалізуюцца ў выніку тлумачальнай тэарэтычнай схемы, што аднае аналіз і сінтэз, рацыі і пачуцці, прыроду і розум.

3.16 Этнарэлігійныя карані асабістай ідэнтычнасці.

Немагчыма разважаць пра гістарычныя карані тэапсіхалогіі, не зважаючы на месца нараджэння і станаўлення асобы. Рэдкі жыхар Беларусі карыстае дакладнымі гістарычнымі звесткамі пра яе духоўнае мінулае. Між тым, апагей рэлігійнага жыцця краіны адносіцца, без сумневу, да першай чвэрці XVII ст. Рэч Паспалітая ў той час налічвала ў саставе свайго насельніцтва да 80% асобаў уніяцкага веравызнання. Яшчэ ў 1448 г. Праваслаўная Царква падзялілася на 2 незалежныя адна ад другой мітраполіі. Першая, Маскоўская, стала так называцца пасля самаабвяшчэння аўтакефаліі і ў сувязі з непрыняццем вялікім князем маскоўскім Васілём Цёмным Фларэнцыйскай уніі 1438 г., узгодненай Канстанцінопальскім патрыярхатам. Другая, Кіеўская, з цэнтрам у Наваградку з мітрапалітам Грыгорыем Балгарыным, які ў 1472 г. атрымаў кананічнае прызнанне Канстанцінопальскага патрыярха.

Невыпадкова, на наш погляд, адносіцца да гэтага часу першы ўспамін пра Жыровіцкую ікону Маці Божай. Адна з першых хрысціянскіх святынь на Беларусі ўшаноўваецца праваслаўнай і Каталіцкай цэрквамі як цудатворная. Яе Абраз знаходзіцца ў Жыровіцкім Свята Успенскім манастыры — гэта авал з яшмы з рэльефнай выявай маці Божай тыпу Замілавання з дзіцём на правай руцэ. Паводле «Гісторыі» жыровіцкага іераманаха Феадосія Баравіка (1622), а таксама гістарычных даследаванняў І. Нардзі, П. М. Жуковіча, нерукатворная святыня з'явілася пастушкам 7 (20) мая ў лесе на грушы-дзічцы напрыканцы XV ст. Абраз набыў славу цудатворнага шматлікімі выяўчэннямі і падзеямі розных людзей, у тым ліку магнатаў Солтанаў, Войнаў, Палубінскіх, Радзівілаў, Сапегаў, Слізняў, Хадкевічаў і інш.

У тую пару 15 праваслаўных мітрапалітаў ВКЛ мелі пераемны тытул мітрапаліта Кіеўскага, Галіцкага і ўсяе Русі. Але ў 1588 г. па адыёзным плане Барыса Гадунова праваслаўная царква Вялікага

Княства Літоўскага пры яўным парушэнні дзяржаўнага суверэнітэту падпарадкавалася Маскоўскаму патрыярхату, пахопна сцверджанаму (не без субсідый) Канстанцінопальскім патрыярхам Іерэміем. Пасля чаго Брэст-Літоўская унія 1596 г. сталася для большасці епіскапаў на чале з мітрапалітам Міхаілам Рагозам водараздылам паміж праваслаўем і каталіцтвам. Духавенства, не здольнае зрабіць рашучы выбар еднасці, ідэалагічна падтрыманае князем Канстанцінам Астрожскім, вымушана было ў мэтах выжывання спачатку аб'ядноўвацца з пратэстантамі, а потым прасіць дапамогі ў Масквы. Асабліва іх становішча пагоршылася пасля забойства ў 1623 г. праваслаўнымі экстрэмістамі Полацкага арцыбіскупа Язафата Кунцэвіча, калі Віцебск страціў Магдэбургскае права. Толькі ў сувязі са стварэннем у 1632 г. па ініцыятыве караля Ёладзіслава IV трох новых праваслаўных епархій (Луцкай, Пярэмысльскай і Магілёўскай) на чале з мітрапалітам Пятром Магілай, а потым у сувязі з абвяшчэннем у 1650 г. каралём Янам II Казімірам поўнай свабоды веравызнання, палажэнне праваслаўных пачало выпраўляцца.

14 сакавіка 1653 г. Свяцейшы Патрыярх Нікан благаслаўляе «Тишайшего, добрейшей русской души, благоверного царя Алексея Михайлыча» (В. Я. Ключэўскі) на «сіе благое дело», г. зн. вайну 1654—1667 гг. супраць Рэчы Паспалітай, якая ўнесла жыццё $\frac{2}{3}$ яе насельніцтва, значная частка літвінаў, асабліва рамеснікі і дойліды, былі выведзены ў маскоўскі палон. Тут трэба адзначыць, што ў 1621 г. на тэрыторыі сучаснай Беларусі было 2168 уніяцкіх і 1088 праваслаўных цэркваў. У 2-й палове XVII—XVIII стст. уніяцкія прыходы значна пераважалі ў Рэчы Паспалітай. [33, с. 116]. Паводле звестак люстрацыі за 1780 г., у 14 беларускіх паветах ВКЛ (Падняпроўе і Падзвінне) налічвалася 1188 уніяцкіх прыходаў, 143 праваслаўных, 83 рымска-каталіцкіх і 16 кальвінісцкіх, а ва ўсім ВКЛ толькі ў гарадах зарэгістравана 385 рымска-каталіцкіх прыходаў, 201 уніяцкі, 64 праваслаўных. Большасць невялікіх праваслаўных прыходаў знаходзілася ў сёлах і мястэчках [184, с. 75]. Вядома, што такая этнарэлігійная сітуацыя ў суседняй, больш культурнай краіне адбівалася імперскай зайздрасцю для Маскоўска цара, які лічыў за гонар руплівасці веры сваю вайну з «супостатамі». Уніяцкая царква апынулася на мяжы гібелі. Жыровіцкі манастыр быў спалены і абрабаваны казакамі

атамана Залатарэнкі. Пасля Андросаўскага перамір»я 1667 г. урад Рэчы Паспалітай узмацніў падтрымку Уніі. Кароль Ян Сабескі тройчы наведваў Жыровіцы, прадэманстраваўшы сваю прыхільнасць да яе пры захаванні пэўных прывілеяў праваслаўем. Потым, у час Паўночнай вайны 1700—1721 гг., уніяцкая царква значна пацярпела ад саюзнага расійскага войска. Расправа 1705 г. — сцяцце галавы пяцярых полацкіх уніятаў — суправаджалася разбурэннем у 1710 г. Полацкай Сафіі, пасля чаго польскі кароль Аўгуст II вымушаны быў заступіцца за Уніяцкую царкву перад Пятром I. Падобны рэлігійны намер ажыццяўлялі і іншыя каранаваныя асобы Рэчы Паспалітай. Пачынаючы з 1687 г. Жыровіцы наведвалі кароль Уладзіслаў IV, Ян II Казімір, Ян III Сабескі, Аўгуст II і Станіслаў Аўгуст Панятоўскі.

Жыровіцы ў тыя часы мелі статус мястэчка (цяпер вёска), якое ў 1652 г. атрымала Магдэбурскае права, а ў 1730 г. узнеслася да трыумфу еднасці веры пры набажэнстве абодвух абрадаў. У прысутнасці 151 тысяч вернікаў урачыстае каранаванне абраза Маці Божай Жыровіцкай здзейснілася праз прывезеныя з Рыма кароны, якія ўсклаў уніяцкі мітрапаліт Кіеўскі і Галіцкі Апанас Шапціцкі. Абраз быў аздоблены каштоўнымі камянямі, падараванымі Ганнай Радзівіл з Сангушкаў. З пачатку XVII ст. фундатарамі св. Успенскага манастыра Базыліянаў былі Ян Мелешка і Даніла Солтан, канцлер ВКЛ Леў Сапега, кароль Ян II Казімір, якія ахвяравалі Жыровіцкаму манастыру значную частку сваёй маёмасці. Менавіта для каранацыі абраза была зроблена яго жывапісная копія, якую сёння можна назіраць у алтары касцёла св. Андрэя ў Слоніме. Страчаны падчас II сусветнай вайны абраз напачатку 80-х г. XX ст. дзіўным чынам быў адшуканы пробашчам касцёла кс. Вітальдам Жэльветро сярод непатрэбных рэчаў. Цікава, што менавіта ў гэты ж час праваслаўным святаром Грыгорыем Піліпчуком у быцёнскай царкве была знойдзена другая копія каранаванай іконы Маці Божай Жыровіцкай. Як і каранаваным копіям, самаму арыгіналу абразу Маці Божай быў наканаваны суровы, але шчаслівы лёс. У 1915 г. ён трапіў у Маскву, адкуль, хаця і без большасці аздобаў, але ўсё ж вярнуўся да Жыровіц.

Трэба засведчыць, што першым ігуменам перыяду надання мястэчку сучаснага архітэктурнага выгляду быў іераманых Язафат Кунцэвіч, які прыходзіў сюды з быцёнскага манастыра Базыліянаў,

потым ушчэнт зруйнаванага ўладамі. Апрача святога Язафата, светлы цень Жыровіцкай Багародзіцы ацяняла жыццё біскупа Пінскага і Тураўскага Якіма Цеханавецкага. Ён жыў паводле суровых правіл манаскага жыцця і памёр 4 красавіка 1718 г. Шанаванне ўладыкі Якіма не перамянілася з ліквідацыяй уніі. Будучы семінарыстам, я сам не без здзіўлення даведаўся на ўзроўні чутак аб таемнай рэгулярнай паніхідзе ў крыпце Успенскага сабора, дзе ляжаць нятленныя мошчы ўніяцкага іерарха. Дарэчы, мошчы св. Язафата таксама застаюцца нятленнымі ў саборы св. Пятра ў Рыме. А яго абраз уклечання перад асвечанай ігрушай, якая амаль 350 год выклікала шчырую зацікаўленасць шматлікіх вернікаў, з прычыны канфесійных непаразуменняў кіраўніцтва семінарыі, была не так даўно знята з трэцяга яруса іканастанаса і перанесена ў загашнікі храма.

Свята-Жыровіцкі манастыр, будучы духоўным эквівалентам самой Беларусі, застаецца для нас як духоўна-культурнай спадчынай, так і «адзнакай супраціву» [178, Лк 2, 38]. Яшчэ менш за 200 год таму тут маліліся адначасова праваслаўныя і каталікі, праводзячы свае набажэнствы па двух — лацінскім і грэчаскім — абрадах. У XVIII ст. была адкрыта духоўная семінарыя, пры якой існаваў школьны тэатр з п'есамі на лацінскай, польскай, беларускай мовах. У павятовым трохкласным вучылішчы для свецкіх асобаў вывучалі філасофію, лацінскую, польскую, рускую, французскую мовы, а таксама права, алгебру, трыганаметрыю, хімію, музыку. Пры манастыры меўся арган, некалькі фісгармоніяў, аркестр з 2 фартэп'янаў, 11 скрыпак, 5 трубаў, басэтлі. Тут была вялікая бібліятэка з рэдкім рукапісам Жыровіцкага Евангелля і архіў. Да пачатку XIX ст. уніяцкая царква карысталася ў літургіі царкоўна-славянскай і старабеларускай мовай, замацаванай у 1636 г. як мова казанняў.

Пачаткам забароны дзейнасці Царквы ўсходняга грэка-каталіцкага абраду стаў 1783 г. — год далучэння ўсходняй Беларусі да Расійскай імперыі. Загад цара Мікалая I 1838 г. аб яе канчатковай ліквідацыі робіць праваслаўе пануючай дзяржаўнай рэлігіяй, уніфікуючай царкоўныя структуры, перабудоўваючай былыя ўніяцкія храмы на Маскоўскі лад. Справа «перамянення» адбылася і з Жыровіцкім Св. Успенскім Манастыром. Бясконная спадчына была рэканструявана. Самыя кштоўныя фаліянты і архіў

адпраўлены ў Вільню і Пецяўбург. У 1828 г. фасад Успенскага сабора апраметна нададзены рысы псеўдакласіцызму: збіты вежы стылю Віленскага барока, замест якіх насупраць партала праз вуліцу пабудавана няпэўнага эстэтычнага густу званіца, знесены бакавыя амбон, разабраны, уласна кажучы, паламаны арган. Усяго на Беларусі было тады «разабрана» аж 114 арганаў і 440 бакавых амбонаў. Сама назва «уніят» ганьбілася ў тыя часы як сінонім «лядашчага чалавека». Зачыненая пры саветах Духовная семінарыя пасля Вялікай Айчыннай вайны была адчынена, але падчас хрушчоўскай «адлігі» чарговы раз спынена і потым намаганнем мітрапаліта Філарэта зноў адноўлена ў 1989 г., роўна праз 150 год пасля скасавання уніі.

Здаецца, менавіта да тых падзеяў мінуўшчыны сягае сваімі вытокамі прычына культурна-гістарычнай неабазнанасці грамадства, бо, як вядома, «дом, падзелены ў самым сабе, не ўстаіць» [178, Мц 15, 25]. Трагедыя канфесіянальнага падзелу перайначыла свядомасць беларусаў аж да яе скажэння. Але цалкам знішчыць талерантны менталітэт беларусаў не ўдалося. Этна-рэлігійная сітуацыя ў краіне застаецца прывабнай для вернікаў шматлікіх канфесій, якія не толькі мірна ўжываюцца адна з адной, але наладжваюць псіхалагічны кантакт і культунае супрацоўніцтва. Экуменічная (ад гр. *oikumēna* — сусветны дом) ідэя Хрысціянства суправаджаецца лозунгам «Беларусь — хрысціянская краіна». Сваім псіхалагічным феноменам сярэднестатыстычны беларус шмат у чым адпавядае вобразу хрысціяніна: пакора, сціпласць, што перамяжаецца з годнасцю, доўгацярплівая ахвяраванасць, маўклівая спадзяванасць на лепшую долю. Без пералічаных рысаў характару немагчыма сабе ўявіць адраджэнне нацыянальнай краіны ў перамозе над паганствам, балванахвальствам, бязбожжам.

Лёсам вызнаным у сваіх сорак тры
ўзняты на Патмас журбой Язафата.
Лічбы, як дзіды, быццё, быццам фатум,
не замарудзіць выгнання пары.
Быў я зацятым слугой кабалы,
ёй жа і выпхнуты, быццам з агулу.
Крыжам латунным мяне ахінула
блажь, залаціўшы свае купалы.

Птах дзвюхгаловы, як прымхі Крамля,
блазніць карону цара Капанэя,
ён жа сякерай каметы Галея
сцяў рэферэндумна сойм немаўля.
З ранішняй зоркай, у знак «Адкрыцця»,
цэбра знікае мітрэнгаю марнай.
Боль і пакуты жанчыны цяжарнай
Сталіся праўдай і шляхам жыцця.
«Мір і бяспека» — ды гэта ж «папса»,
Не ахвяруй мы жыцця за свабоду.
Шчасце кахання — не картаў калода —
Там, дзе любоў, там цяжар да канца.
Скрозь чырвань Цмока бялее каса
Льнішчам ахайным, як суд Іяговы.
Слова спрадвечнае матчычнай мовай
Сталася целам Ісуса Хрыста.
Больш не кідайце прарока ў ваду,
Імя прарока — народная доля.
Пастыр адзіны нам ніву спатоліць:
«Wypłyń na głębie» — cum spiritu tuo.

4. ТЭАПСІХАЛАГІЯ РЭЛІГІЙНАЙ АЎТЭНТЫЧНАСЦІ

Наш Бог Логас, магчыма, не вельмі магутны і ў стане выканаць толькі малую частку таго, што абяцалі яго папярэднікі. Але, калі мы гэта зразумеем, дык прыем яго з пакораю.

3. Фрэйд «Будучыня адной ілюзіі»

4.1 Тэапсіхалагічнае тлумачэнне рэлігіі

Калі першы раздзел гэтай кнігі прысвечаны верыфікацыі псіхалогіі веры як прадмета навуковага даследавання, другі задае комплексную характарыстыку метаду, трэці раздзел адгортвае старонкі гісторыі, дык чацьвёрты тэарэтычны раздзел звязан з праблемай аперацыяналізацыі асноўных тэапсіхалагічных паняццяў. У гэтым кірунку рэлігія ёсць дадзены ў вопыце факт, які мае прыродны генезіс. Пры-род-ны, азначае тое, што суправаджае род, які прытрымліваецца вызначанай меры даверу Богу. Радавое прыносіць сваю індывідуальную матэрыю да формы веравызнання. У свеце спакон веку існуюць, множацца, распаўсюджваюцца тысячы, сотні тысяч індывідуальнасцей, але толькі некаторыя з іх атрымліваюць прыватную форму веры. Часам можна пачуць пытанне: «Калі Бог адзін, дык чаму ж столькі шмат розных рэлігіяў?». Адказ на яго відавочны: прыроднае багацце індывідуальнасці вызначае разнастайнасць адценняў формы ў адносінах да выніку духоўнай працы: «У доме Айца майго прыстанішчаў многа, а калі б не так, дык іду прыгатаваць вам месца» [178, Ян 14, 2].

Разнастайнасць спосабаў веры падаецца спрыяльным для яе рэлігійнага вызнання кожным прыродным тварэннем. У параўнанне скажам, што атэізм — гэта таксама рэлігія роду, упэўненага ў адсутнасці Бога. Відавочна і тое, што атэізм (ад гр. *atheos* — богаадсутнасць) паразітуе на першапачатковым слове, скасаваўшы з ягога этымон *theos*, атрымлівае толькі «а». Шмат хто верыць у выпадак (рус. *случай*), таму народжаныя ад «случкі», вераць, што чалавек — вынік выпадковага спалучэння абставінаў.

Выпадак датычыцца таго індывіда, які не хоча дзяліцца, або адрознівацца ад іншых: «Як усе, так і я». У скасаванасць індывідуальнай матэрыі і прыватнай формы, атэізм арганізуе спосаб загання, г. зн. уніфікаванай прыроды чалавека. Напрыклад, колькі б ні ўзнікала ў гісторыі атэістычных матываў, усе яны — ад геданізму да камунізму — групуюцца супраць індывідуальнасці: *lathe biosas* («жыві непрыкметна») (Эпікур). Зусім па-іншаму гучыць дасканалы рэлігійны лозунг: «Узлюбі бліжняга твайго, як самога сябе». Тэрмін *individual* уключае ў сябе два этыманы: *individuus* «неразлучны, непадзельны», *el* «першародны пачатак, росцік, іканічны знак» (тэрмін *іканічны* ад гр. *ikon* — імгненне). *El* валодае ўсімі ўласцівасцямі роду, незалежна ад форм яго існавання: Ізра-ель (Бог вядзе вайну), Элогім (боская эпітафія), Аллах, Эмануэль (з намі Бог), генерал (роданачальнік) і шмат іншых. Адсюль тэрмін «індывідуальнасць» можна вызначыць як «непадзельны Бог». Вызначэнне імені, або слова, як метадалагічнага пачатку даследавання, стварае задачы псіхалогіі рэлігіі ў яе розных кірунках:

– Эпікрытычны кірунак пазіцыянуе сябе з боку сацыяльна-псіхалагічнай дэтэрмінацыі; яго даследчыкі, звычайна далёкія ад рэлігійнага досведу, крытычна або паблажліва ставяцца да яго праяваў [6, 13, 23, 24, 30, 38, 47, 87, 50, 52, 63, 65, 66, 70, 82, 86, 85, 86, 101, 113, 156, 135, 145, 157, 161, 162].

– Ідыяграфічна-культурны аспект даследавання рэлігійнага суб'екта, які пазіцыянуе сябе з боку прыхільнікаў набожнасці як крэатыўнай часткі асабістай годнасці [1, 4, 11, 14, 18, 18, 20, 25, 26, 28, 33, 36, 41, 42, 45, 51, 64, 75, 78, 78, 80, 84, 87, 88, 117, 153, 155, 135, 141, 154, 155].

– Тэапсіхалагічны кірунак сумяшчае ў сабе крытычны аналіз рэлігійнай з'явы з боку багаслоўскай, філасофскай і псіхалагічнай дэтэрмінацыі з улікам яе культурна-гістрычных і этнаграфічных каранёў на аснове вытоку самасвядомасці і інтэнцыяльнай накіраванасці асобы [10, 14, 18, 24, 33, 50, 52, 61, 63, 85, 87, 100, 101, 107, 118, 155, 132, 133, 151, 157].

Зразумець сутнасць рэлігіі магчыма праз узнікненне патрэбы ў духоўным жыцці і зацікаўленасці да таямніцы смерці. У пошуку суцязнення ў пакутах і дапамогі ахвяраванай любові людзі па-рознаму праяўляюць свае рэлігійныя пачуцці і эстэтычныя эмоцыі. Гэта ўсё вядзе нас да новых размежаванняў і

ўдакладненняў. Першае, што трэба высветліць псіхолагу, гэта тое, што рэлігія не міф. Гэта вельмі істотнае размежаванне зыходзіць з іх падабенства, якое заключаецца ў тым, што абедзве гэтыя сферы адлюстроўваюць індывідуальнае быццё. Падкрэслім гэтае палажэнне ў параўнанні з філасофскай канцэпцыяй А. Ф. Лосева, які лічыў сутнасцю гэтых сфераў менавіта асабістае быццё: «Рэлігія і міфалогія жывуць самасцвярджаннем асобы» [75, с. 81]. Псіхалагічны погляд на прадмет зыходзіць з разумення асобы як іерархіі матываў, якая ў міфалогіі і рэлігіі можа змяшчацца лёсам, дэміургам, Богам, якія дзейнічаюць праз вобраз, феціш, рытуал, знак. Пры такой дэтэрмінацыі рэлігіі і міфалогіі больш прымальна кваліфікаваць іх выток як індывідуальную прыроду чалавека. Зеўс, Венера, Геракл, Апалон, Дзіяніс разам з аглятынацыяй Кентаўра, Мінатаўра, Пегаса складаюць выпаўшы з аднароднага арганізма афікс (ад лац. *affixus* — прымацаваны), або артэфакт (ад лац. *arte* — штука + *factus* — зроблены), які супрацьпастаўлены роду, але ж не на аснове іх антагенетычнага выбару, а на аснове індывідуальнага патагенезу. Між тым, далейшыя разважанні А. Лосева якраз пацвярджаюць нашу думку аб матэрыяльнай аснове рэлігіі: «Рэлігія ёсць матэрыяльная субстанцыянальнасць маралі, рэальнае сцверджанне пачуцця, прычым гэта сцверджанне — разнастайнае і, перш за ўсё, адчувальна-фізіялагічнае. Рэлігіі няма без цела, бо цела ёсць вядомы стан душы» [75, с. 82]. Рэлігія не суправаджаецца спірытуальнай метафізікай або інтэлектуальнымі абстракцыямі: «Ад малітвы адчуваюць супакой і палёжку, пра якія ужо нельга сказаць, цялесныя яны ці духоўныя. Малітва, якая засядае ў галаве і страляе ў патыліцу, — дрэнная малітва. Для сапраўднай малітвы ёсць свой пэўны фізіялагічны шлях, і яна мае сваё строга лакалізаванае месца» [75, с. 82].

Аб індывідуальнай прыродзе рэлігіі сведчыць яе ідэаграфія, выражаная сімволікай таго ці іншага ўмоўнага знака: залаты, блакітны, карычневы фон сярэднявечных мазаік, плоскасная выяўленчая тэхніка Візантыйскай іканаграфіі, гатычная архітэктура і інш.

Калі рэлігія не міф, дык яна дакладна догмат (ад гр. *dogma* — меркаванне), палажэнне, абавязковае для ўсіх веруючых

вызначанай канфесіі, або супольнасці, з фармальна-лагічным тлумачэннем веравызнання. Напрыклад, дагматыка Каталіцкай Царквы адрозніваецца ад праваслаўнай дагматыкі вучэннем аб чысцілішчы, прынятым на Фларэнцыйскім саборы ў 1438 г., вучэннем *infallibilitate* I Вытыканскага сабору 1870 г. аб беспамылковасці папы з амбона (*ex cathedra*), прызнаннем у 1854 г. папам Піем IX беззаганнага зачацця Марыі, а ў 1954 г. прызнаннем Піем XII Яе цялеснага Унебаўзяцця. Без догматаў не абыходзіцца ні адна рэлігія, у тым ліку, атэізм.

Такім чынам, рэлігія, як і міф, ёсць індывідуальнае выяўленне прыроды чалавека ў рытуальным, вобразным і дагматычным выяўленні існавання душы як формы цела. Рэлігія не ёсць міф, бо гэты апошні не адлюстроўвае субстанцыяльнага рашэння вечнасці, але толькі яе феноменальную, незалежную ад асобы, штучную эманцыю. Рэлігійны досвед абавязкова суправаджаецца догматам, які ёсць аксіялагічнае, каштоўнаснае ўяўленне чалавека аб абсалютнай ісціне і вечным быццём.

4.2 Антрапалогія рэлігійных дыспазіцый

Рэлігійная аўтэнтычнасць ахоплівае фармат адносін такіх сфер чалавечага існавання, якія ўключае ў сябе духоўна-псіхалагічны стан і кваліфікуюцца як *дыспазіцыі* (лац. *dispositio* – распалажэнне, правільнае размеркаванне), г. зн. *аднаўленне тых псіхічных функцыяў і схільнасцей асобы, якія прымаюць удзел у яе асабістым выбары*. Апошняя знаходзіць сваё апраўданне ў рэлігіі як «справе веры» [178, Як 2, 17]. Але менавіта вера (гр. *pistis fides*), на чале з іншымі звышпрыроднымі дабрачынасцямі – надзеяй і любоўю – вызначае рэлігію, а не наадварот [56, с. 823]. Таму паняцце «рэлігійная вера», як яе вызначае Г. Олпорт (G. Allport) – «утверждение или уверенность, которую мы испытываем в отношении реальности объекта чувства», тым больш вызначэнне Б. Вэлстрома (B. Wahlstrom) – «вера — это то, что постулировано в религии, к чему приходит человек, доверяясь авторитету» [15, с. 32] – не маюць у сабе дастатковай тэалагічнай падставы. Потым Г. Олпорт, падлічыўшы 87 дэфініцый рэлігіі, у 1951 годзе адзначыў два тыпа рэлігійнасці – інстытуцыянальны і інтэрыярызаваны, або «extrinsic» — вонкавая, сацыяльна апраўданая і «intrinsic» —

унутрана арыентаваная рэлігійнасць [12]. У тэалагічным сэнсе, менавіта ўнутраная рэлігійнасць матывавана Богам не за конт асобы чалавека.

Прафесар філасофіі Д.М. Угрыновіч у сваёй манаграфіі дае дастаткова падарабязную дыферэнцыяцыю «рэлігійнай» і «нерэлігійнай веры» з пазіцый марксісцкай псіхалогіі [146, с. 150].

Канстатуючы лагічную неадпаведнасць падвядзення больш абстрактнага паняцця веры пад канкрэтнае рэлігіі, у адносінах да апошняга *Фрыдрых Шлейермахер* дае псіхалагічнае вызначэнне: сутнасцю рэлігіі ёсць чалавечае перажыванне бяскончасці Бога. Падобнае перажыванне знаходзіць свой выразу пабожнасці, шаноўным здзіўленні ды глыбокім адчуванні «абсалютнай залежнасці», якая з'яўляецца сутнасцю рэлігійнага вопыту.

У іншым прадметным накірунку апісвае псіхалагічныя корні рэлігіі М. Аргайл (M.Argyle), які пералічваючы сем яе асноўных функцый: *непасрэднае задавальненне патрэбаў, у тым ліку жаданняў і ацаленняў; рэдукцыя трывогі ў сувязі з прыняццём факта смерці і павелічэннем рэлігійнасці па меры фізічнага ўзросту; вырашэнне ўнутраных канфліктаў; успрыманне Бога як айца пры інтэрналізацыі Супер-Эга, дасягненне самаідэнтычнасці праз пачуццё прыналежнасці; кагнітыўнае развіццё праз разуменне сэнса быцця; карэляцыя біяхімічных зменаў арганізма ў выніку прымянення галюцыянагенаў*. Пры гэтым аналізе, аўтар прыходзіць да высновы, што рэлігію немагчыма непасрэдна вывесці з псіхалогіі. Прымяняючы метафару садоўніка, які вырошчвае кветкі і паэта, які іх апявае [6], аўтар прызнае узаемную кампліментарнасць псіхалогіі і рэлігіі ў пэўным сацыяльна-прыродным прамежку паміж імі.

Цяжжасці эмпірычнага даследавання рэлігійнасці Д. Базінгер (D.Bassinger) бачыць у тым, што, *па-першае, аналагавая (traductio) прырода рэлігійнай мовы не паддаецца ідэнтыфікацыі; па-другое, суб'ектывуная складанасць унутраных станаў не дазваляе параўноўваць індывідуальны вопыт; па-трэцяе, існуе розніца паміж тым, як людзі разумеюць свае ўчынкі і як яны рэальна паступаюць*.

У даследаванні, прысвечанам асабістым адосінам да рэлігіі, К. Рэйган (C. Ragan) прыводзіць дадзеныя аб тым, што 43% членаў Амерыканскай Псіхалагічнай Асацыяцыі вызнаюць сябе

веруючымі, а 27% наведваюць Царкву, прынамсі, два разы на месяц. Гэтыя дадзеныя кантрастуюць з агульнай рэлігійнасцю насельніцтва ЗША — 80% [12]. Атэістычны падыход да рэлігіі сучасных навукоўцаў шмат у чым абумоўлены яе дыскрэдытацыяй З. Фрейда, Д. Уотсона, Б. Скінэра, для якіх не існавала аб'ектыўнай рэальнасці па-за межамі контураў фізічнага вопыту і рацыянальнага разліку. Усё ж сярод выбітных псіхолагаў не мала тых, хто звязваў рэлігійны вопыт з эстэтычным ацэньваннем уласных дыспазіцый, недаступных фізічным адчуванням (Г. Олпорт, Г. Мюрэй, Э. Эрыксон, Л. Кольберг); таксама трансперсанальным (К. Юнг, С. Гроф), або касмацэнтрычным (К. Роджэрс, А. Маслоу) — для каторых вышэйшыя стадыі чалавечага развіцця абумоўлены эзатэрычнымі энергіямі.

4.3 Псіха-рэлігійныя стадыі маральнага развіцця.

Значныя даследаванні праведзены ў галіне псіхалогіі развіцця былі шмат у чым звязаны з яго рэлігійнымі стасункамі на этапах ўзроставай перадыдацыі. Так Д. Вульф (D. Wulff) прыводзіць ранг суадносін уроставак стадый па Э.Эрыксону (E.Erikson) з патралагічным апісаннем палкасцей, якое яскрава адпавядае плоскасці натуальных характарыстык:

<i>Стыды развіцця:</i>	<i>— Палкасці:</i>
Немаўляці	— Абжорства
Ранняя дзяцінства	— Гнеў
Дашкольны ўзрост	— Хцівасць
Падлеткавы стан	— Зайздрасць
Юнацтва	— Пыха
Маладосць	— Распушта
Даросласць	— Сум
Старасць	— Роспач

Метафарычнае ўспрыманне рангавання Д. Вульфа адлюстроўвае псіхалагічныя характарыстыкі асобы незалежна ад яго ўзросту. Калі на карціне Фр. Гоя «Стары чалавек есць» мы бачым няшчаснага «немаўлятку», які атрымлівае апошнюю ў сваім

жыцці асалоду, а «свізна ў бараду – бес ў рабрыну» замянае справядліваму суму, дык распач юнака ўціскае яго асобу аж да смяротнай старасці, а гнеў 60-гадовага мужчыны апускае да ранняга дзяцінства.

У 1950-х гг. Л. Кольберг (L.Kohlberg) выдзяляе сёння шырока вядомыя стадыі маральнага развіцця асобы, якія пасля атрымалі рэлігійна-псіхалагічны каментар з боку Д. Кэпс (D.Capps), Р. Ноўлес і Дж. Маклен (R.Knowles & G.McLean). У гэтым аглядзе каментар прыведзены з кнігі С.А. Беларусава «Целительное событие. Искусство транс-психотерапии» [12]:

Уровень пре-конвенциональной морали: Стадия 1: Ориентация послушания и наказания. Здесь доминирует установка стремления к избеганию неприятностей, власти или престижу. Стадия 2: Наивно-эгоцентрическая ориентация. Доминирование послушания для получения награды.

Уровень конформной морали: Стадия 3: Ориентация «хороший мальчик». Ребенок слушается для того, чтобы заслужить одобрение взрослых. Стадия 4: Ориентация социального порядка. Поведение определяется пониманием долга по отношению к вышестоящим и уважением к власти.

Уровень пост-конформной морали: Стадия 5: Контрактная ориентация. Внутреннее принятие основополагающих принципов ненасилия, общественной безопасности и заботы. Стадия 6: Ориентация совести. Человек действует не столько соответственно послушанию, но способен к разрешению этических противоречий исходя из возвышенной логики.

Тэалагічнае асэнсаванне стадый маральнага развіцця А. Вэст (A.West) паказала, як шэсць перыядаў Біблейскай гісторыі ілюструюць розныя стадыі этычнага развіцця аводзін: ад Адама да патапа; ад Ноя да Якава; жыццё Язэпа; заканадаўчы перыяд, цары і прарокі; служэнне Ісуса Хрыста; ад Галгофы да Пяцідзесятніцы.

І ўсё ж упершыню прынцыпы псіхалогіі развіцця ў іх дачыненні да рэлігійнага сталення псіхалогіі развіцця непасрэдна к рэлігійнаму созреванию личности были впервые применены Дж. Фаўлэр (J.Fowler). С.А. Беларусаў у сваім аглядзе [15] прыводзіць апісанне асноўных стадый *faith development*, або развіцця веры:

Пре-стадия: НЕДИФФЕРЕНЦИРОВАННАЯ ВЕРА.

1: ИНТУИТИВНО-ПРОЕКТИВНАЯ. Относится к возрасту 3-7 лет. Основное содержание веры: имитация, воображение, фантазии. Стадия

2: МИФИЧЕСКИ-ДОСЛОВНАЯ. Относится к возрасту 7-15 лет. Характерными особенностями являются узость, буквализм, связь с семейной историей, роль в разрешении эдипальных переживаний.

3: СИНТЕТИЧЕСКИ-КОНВЕНЦИОНАЛЬНАЯ. Относится к подростковому периоду. Идеологическое содержание усваивается от внешних авторитетов. Конформное разделение установок данных старшими.

4: ИНДИВИДУАЛЬНО-РЕФЛЕКТИВНАЯ. Относится к периоду, когда человек покидает родительский дом. Здесь происходит демифологизация, образование своего собственного, незаимствованного смысла мировоззрения.

5: КОНСОЛИДАЦИИ ПАРАДОКСОВ. Относится к среднему возрасту. Человек принимает тот факт, что рациональное сознание «не всегда хозяин в собственном доме». Он принимает символизм и обретает «вторичную наивность».

6: УНИВЕРСАЛИЗИРУЮЩАЯ. На этой стадии человек воплощает в жизнь принципы своей веры, трансцендирует противоречия между образом жизни и традициями веры, его убеждения пронизывают все его существование. Высшая стадия, как описывает J.Fowler в статье «Шестая стадия и Царство Божие» включает вовлеченность в общину, подлинную верность принципам справедливости и любви, самоотреченное служение миру через принятие трансцендентного откровения. Человек на этой стадии эсхатологически ориентирован по отношению к грядущему Царству Божию. Дж. Фаулер делает здесь важное замечание, что откровение человеку ультимативной, универсальной реальности не возможно без его принадлежности к отдельной вероучительной традиции.

Падалося, што менавіта тэапсіхалагічнае вырашэнне станаўлення веры прапануюць Р. Рор і Дж. Мартас (R.Rohr & J.Martos) у артыкуле «Стадыі развіцця веры з біблейскага пункту гледжання», якая каментуецца С.А. Беларусавым:

«На первом уровне человек познает реальность Бога и Его любви. До этого, Бог для него был только названием или

концепцией. В это же время он верит, что благоволение Бога может простираться лишь на него, избранных людей или одну «истинную Церковь». *На второй* стадии человек начинает отвечать на любовь Бога. При этом он верит, что Любовь Бога к нему как то зависит от его ответа. Ему кажется что дар Благодати определяется его поведением, степенью его праведности или греховности. Он воспринимает Завет с Богом как договор о спасении, если его жизнь будет соответствовать определенным правилам. *Третья* стадия характеризуется тем, что человек начинает воспринимать любовь Бога как безграничную и безусловную. Однако милость Бога по отношению к себе, человек относит в будущее, «на Небеса», не осознавая себя вовлеченным в эту Любовь сейчас. *На последней стадии* человек чувствует любовь Бога к себе внутри себя в каждый отдельный момент и старается стать проводником Благодати в мире.» Эти четыре типа авторы сопоставляют с аллюзиями из Библии: вера и личность Авраама; вера и личность Моисея; вера и время пророков, период Христа».

4.4 Релігійная феноменалогія

Спецыфічныя з’явы рэлігійнага вопыту часта аказваліся ў фокусе крытычных заўваг псіхолагаў. Так М. Спэра (M.Spero) даследаваў Талмуд і прыйшоў да той высновы, па каторай псіхалогія неўроза з’яўляецца аналагам грэху ў юдаізме. І ў тым і другім выпадку гаворка ідзе аб растройстве *наводзін* як выніку ведаў – *па/вёдзен/не*. Грэх, як і неўроз, змяшчае ў сабе элемент паўстання, пратэсту, выдзялення прыватнага з агульнага, што прыводзіць да ганарлівага замаўзвышэння. Далей адбываецца насілле над свабодай, немагчымасць інтэграцыі бясконцага і часовага. Пры гэтым аўтар падкрэслівае, што ў сучасны «век трывогі», калі насаджаецца адчуждзенне, асабістае станаўленне магчымае толькі праз свядомасць сваіх вышэйшых абавязкаў[12].

У артыкуле Г. Сымані (G.Simonfay) прыводзяцца дадзеныя даследавання феномена *стыгматызацыі* з падрабязным гітарычным аглядам гэтай з’явы. Аўтар прыходзіць да высновы аб тым, што вядучымі механізмамі дадзенага псіхасаматычнага растройства з’яўляецца самаўнушэнне, канверсійныя рэакцыі элементы альтэрніруючай свядомасці. Гэтым жа аўтарам

апісваецца гласалалія (гаварэнне на іншых мовах), як феномен незвычайнай моўнай прадукцыі, які даследаваўся сацыялагічнымі, лінгвістычнымі і псіхаакустычнымі метадамі. У выніку выяўлена нейрапсіхічная сувязь паміж унутранай і вонкавай мовамі. Калі апошняя нясе вызначанае культуральна-контэкстнае значэнне, дык першая звязана з натуральнай, вобразна-прасторавай, псіхадынамічна-сэнсавай нагрузкай мовы. Да гэтага часу застаюцца актуальнымі багаслоўскія дэбаты аб тым, ці з'яўляецца гласалалія паказчыкам святасці, або рысай апантанасці. Большасць псіхолагаў зыходзяцца ў меркаванні, што гэтая з'ява, назіраемая найбольш у асяродку евангелістаў-пяцідзсятнікаў, нерелевантная ў той час, калі яна не з'яўляецца чыста духоўным феноменам, не гледзячы на тое, што можа быць следчаннем значнага духоўнага вопыту, апісанага апосталам Паўлам у 14 раздзеле 1 Паслання да карынціянаў [178, 1 Кар 14].

Цікавая спроба аналізу містычнага вопыту св. Тэрэзы Авільскай, апякункі Гішпаніі, доктаркі Каталіцкай Царквы, цяпеўшай пераслед ад інквізіцыі напрыканцы XVI ст., галоўныя працы якой «Шлях дасканаласці» і «Унутраны замак» з'яўляюцца сусветна прызнанымі шэдэўрамі рэлігійнай літаратуры [210]. Калі ў часы інквізіцыі дамінавала меркаванне адносна істэрычнай структуры яе прыпадкаў, дык з пункту гледжання трансперсанальнай псіхалогіі, асабліва пасля назірання за пацыентамі ў працэсе LSD-псіхатэрапіі, С. Гроф фармулюе канцэпцыю так званых «радзільных схваток свядомасці», пры якіх адбываецца рэінтэграцыя прымітыўных псіхалагічных сістэм, адлюстроўваючых не дэгенератыўную псіхопаталогію, а прагрэсіўны рух да вышэйшых станаў свядомасці. Аналіз дадзеных даследавання уплыву прэпарата ЛСД на свядомасць чалавека дазволіў псіхааналітыку выдзяліць 4 вобласці псіхікі: сэнсорны бар'ер; індывідуальнае бессвядомае; вобласць нараджэння і смерці (перынатальны ўзровень; трансперсанальны ўзровень. На выснове сваіх даследаванняў Гроф заклаў фундамент *прэ- і перынатальнай псіхалогіі*, якія з цягам часу развілася ў спосаб адлюстравання ўсебаковай карціны псіхікі. Працяг вывучэння змененых станаў свядомасці пасля забароны ЛСД у канцы 1960-х прывёў цяпер прафесара факультэта псіхалогіі Каліфарнійскага інстытуту інтэгральных даследаванняў ЗША

(разам з жонкай Крысцінай) да адкрыцця тэхнікі «халатропнага дыхання» — інструмента самапазнання і лячэння [194].

Успрыманню царкоўных набажэнстваў прысвечаны артыкул Дж. Куолеса (J-Y.Quellec) «Тэрапеўтычныя вымярэнні хрысціянскай літургіі», дзе разгледжваецца значэнне Еўхарыстыі, пасля якой знікае трывога, што можа тлумачыцца прысутнасцю Бога.

Абшарная літаратура прысвечана праблеме дэманаапантанасці і экзарцызма. У кнізе Д. Аўсбергера (D.Ausberger) прапануецца новы погляд на яе. По яго назіранню, у наш час дэманічныя *пасесіі* (лац. possession – авалоданне) сустракаюцца вельмі рэдка, але іх асноўнае зло ў тым, што яны прытупляюць разпазнанне больш частых «*міні-абсесій*» (лац. obsession – асада, блакада), вельмі цяжкіх для разлічэння псіхіятарам. Дэманічная *інвазія* (лац. invasio – нашэсце) робіцца магчымай наступствам «абмежаванай заняпаласці» у асабістай структуры, зламанай пыхай і распустай праз сферу ўяўлення. Пры гэтым *міні-абсесіі* характарызуюцца тонкімі скажэннямі духоўнага жыцця, такімі як *перфекцыянізм*, страта *сензытыўнасці*, *цынізм*. Адзначаецца, што сілы зла часцей уздзейнічаюць на здольных, адукаваных і нават дабрачынных людзей. Іх збаўленне ад міні-абсесій адбываецца паслядоўна, праз свядомасць уласнай звады і пры дапамозе спецыяліста, пасля чаго пацыент аддае сябе Божай міласэрнасці праз рэлігійнае перамяненне [12]. Працэс *перамянення* як звяртання да Бога, або *паклікання* з пашырэннем розуму – *мэтаноя* (гр. metanoja) – выклікае нязменную зацікаўленасць даследавацеляў. В. Кон (W.Conn) разглядае наступныя тыпы перамянення: маральнае; афектыўнае; кагнітыўнае і рэлігійнае. П. Джонсан (P.Johnson) апісвае апошняе як рэвалюцыю асобы ў выніку крызіса. Дж. Эленс (J.Ellens) адзначае перамяненне як падзею, аспісаную праз структурную мадэль асабістага развіцця ва ўмовах атрымання сацыяльнага і псіхічнага дабрабыту на фоне аўтэнтчнага характару асвятчаючай ласкі Божай. Апошнія абставіны спрыяюць, апрача станоўчых, таксама такім негатыўным наступствам, як *нэафіітва* (гр. neofit – нованавернуты), або *канверсія* (лац. conversion – пераўтварэнне, змена). Канцэптуальны падыход дадзенай праблемы прадстаўлены М. Баярд (M. Baird). У аснове канверсіі заўжды знаходзіцца

саматрансцэндэнцыя. Яе каталітычным элементам з'яўляецца аўтабіяграфічная аповесць, або наратыў [12]. Канверсійная падзея адбываецца, як правіла, у перыяд «крызісі паловы жыцця», калі ў выніку пераструктуравання безсвядомага матэрыялу жыцця адвяргаецца яе мінулы стыль. Апісанне ключавых характарыстык канверсіі можна сустрэць у розных вядомых псіхолагаў. Для К. Роджэра канверсійная асоба – «цалкам функцыянуючая», для Г.Олпорта — «зрэлая», для Э.Фрома «прадуктыўная», для А.Маслоу — «сама-актуалізаваная», для К.Юнга «індывідуалізаваная», для В.Франкла — «саматрансцэндэнтная», для Ф.Перлса — «тут і цяпер асоба». Аб аносінах да духоўнасці сведчаць погляды В.Франкла. Яго экзістэнцыяльны аналіз сфакусіраваны на свабодзе, адказнасці і «воле да сэнсу». Духоўнае вымярэнне змяшчае ў сабе шлях трансцэндэнтнасці, які выяўляе рэлігійнасць як народжаную, так і рэпрэсіраваную [12, с. 64].

4.5 Псіхіятрычны вопыт рэлігійнасці.

Супярэчнасці паміж псхалогіяй і тэалогіяй складаюць антрапалагічнае поле даследавання, якое патрабуе свабоды як ад вонкавых, рэпрэсіраваных рэлігійных станаў, так і рэдукцыйна-намацэтычных інтэрпрэтацый чалавека, паніжаючых яго да ўзроўню «душэўнай істоты» [178, 1 Кар 15, 87]. Праўда, апостал Павел, адстойваючы трыхатамічную антрапалогію, вызначае прыярытэт, па якому «не духоўнае спачатку, а душэўнае, потым духоўнае» [1 Кар 15, 51].

А. ван Кам (A. van Kaam) прыводзіць шесць антрапалагічных характарыстык «ідэальнай хрысціянскай жыццёвай формы»: дасканалая адзінства мудрасці і сціпласці; паўната трансцэндэнцыі, асвятчанасці, адкрытасці і чысціні; дасціпнасць ўдзелу ў зямным і нябесным жыцці; адносіны падзякі да створанага сусвету і за ўсё, што адбываецца; радаснае спаўненне ўнутранага сусвету; удзячнасць за дары прадвечнаму Слову – Ісусу Хрысту.

Не дзіўна, што такая аптымізацыя жыцця звяртае на сябе ўвагу шматлікіх псіхолагаў і псіхіятараў, якія прыводзяць вынікі даследавання высокай карэляцыі дадзеных ўнутранай рэлігійнасці і ўзроўня псіхічнага здароўя. Дж. Шумакер (J.Schumaker) выяўляе

сінхроннасць рэлігійных перакананняў з адпаведнымі паводзінамі ў накірунку антыцыпацыі і прагноза па-за і унутрыасабістых канфліктаў. Пры гэтым вера надаючы сэнс існаваннявня змяняе экзістэнцыяльную трывогу. Пры тым, што рэлігійны фундаменталізм а аўтарытарызм утвараюць пагрозу абсалютнай каштоўнасці сэнса, унутрана арыентаваная рэлігійнасць карэліруе са станоўчай самакаштоўнасцю і нізкім узроўнем неўратычнай віны [12].

Кніга Р. Лежэрле (R.Larzelere) «Сучасная псіхатэрапія: Цяжкасціхрысціянская ацэнка» змяшчае ў сабе «дэструктыўныя» і «канструктыўныя» мадэлі інтэграцыі псіхалогіі і хрысціянства. Пры гэтым канструктыўны падыход прадугледжвае прызнанне таго факту, што «Біблія, безумоўна, бязгрэшная, але яе звесткі абмежаваныя. Такім чынам, тое, што Бог не адкрывае ў Бібліі, можа пазнавацца праз засваенне іншых сістэм даследавання [12].

Псіхалагічнае даследаванне рэлігійнасці Дж. Гартнэра (J. Gartner), разбірае тры пазіцыі: станоўчая карэляцыя рэлігіі са станам здароўя; іх амбівалентныя адносіны; карэляцыя рэлігіяй з псіхапаталогіяй. Першы пункт гледжання адпавядае даследаванням з паводзінскімі (behavior) падыходамі, якія ўключаюць аналіз жыццёвых падзей. Астатні пункт гледжання дамінуе ў псіхалагічных тэстах з паперай і алоўкам. Адмечаны факт карэляцыі нізкага ўзроўню рэлігійнасці з растройствамі, пры якіх выяўляецца недахоп самакантроля, у той жа час, высокі ўзровень рэлігійнасці звязаны з растройствамі, пры якіх дамінуе зверх-кантроль.

Метааналіз 24-х даследаванняў дазволіў А. Бергіну (A.Bergin) канстатаваць адсутнасць падтрымкі прэканцэпцыі станоўчай сувязі рэлігійнасці з псіхапаталогіяй. Л. Янсан (L.Jensen) з групай даследчыкаў сканструіравалі анкету, з дапамогай якой апыталі 4000 католікаў і пратэстантаў, што да сувязі іх рэлігійнасці з дэпрэсіяй, эмацыянальнай зрэласцю і самаацэнкай. Атрыманыя вынікі пацвердзілі карэляцыю рэлігійнасці і псіхічнага здароўя. Вывучаючы канфесійную прыналежнасць у аспекце як карэляцыі з асобнымі псіхіятрычнымі дыягназамі, ва ўмовах эмацыянальнага стрэса, на прыкладзе 7050 пацыентаў клінікі, Л. Макдональд і Дж. Лукет (C.MacDonald & J.Luckett) таксама выявілі адсутнасць сувязі паміж дэнамінацыйнай розніцай і такімі дыягназамі як

злоўжыванне хімічнымі субстанцыямі і паранаідальнай шызафраніяй. Пры гэтым, пратэстанты не асноўных дэнамінацый (мармоны) выявілі рэактыўныя растройства і неўрозы, у той жа час, пратэстанты асноўных накірункаў выпрабавалі асабістыя растройства і вострыя шызафранічныя эпізоды; у католікаў адмячалася перавага кампульсіўных неўрозаў і ісцерычных асабістых растройстваў.

Станоўчы ўплыў рэлігіі на фактар асабістага дабрабыту пацверджаны ў даследаванні Л. Элісан (С. Ellison). Было паказана, што веруючыя індывіды адмячаюць высокую ступень жыццёвага задавальнення, асабістага шчасця і нізкія ўзроўні наступстваў траўміруючых падзей. У артыкуле «Псіхатэрапія, грэх і псіхічнае здароўе», А. Рэшнер і П. Лэвісан (А. Reisner & P. Lawson) падводзяць вынік аб немагчымасці адназначнай карэляцыі паміж рэлігійнасцю і псіхічным здароўем. Рэлігія можа спрыяць эмацыянальнай эдэкватнасці, але можа таксама абумоўліваць эмацыянальную напругу ў залежнасці ад самапрыняцця або самаадчування асобы. Асноўны эмацыянальны баланс прадстаўляе сабой супрацьстаўленне сорама, выкліканага свядомасцю граху і ўпэўненасці ў выбачэнне звышніяў. С.А. Беларус аўтамацмае гэты факт праваслаўнай устаноўкай: «дэргі ум свой во аде и не отчаивайся» [12, с. 78].

У кнізе «Псіхалогія: эмпірычны падыход» В. Спілка (В. Spilka) адмячае, што рэлігійныя людзі ўцягнуты ў прамарытальны (лац. *premaritalis*, дашлюбны) і экстрамарытальны (лац. *extramaritalis*, па-за шлюбны) секс у два разы радзей, у параўнанне з нерэлігійнымі. Згодна яго даследаванням, рэлігійнасць у высокай ступені карэлюе з неўжываннем наркотыкаў. Выкарыстанне рэлігійнасці ў стасаваных мэтах псіхіятрычнага лячэння прапануе В. Вільсан (W. Wilson). Ён адмячае, што хрысціянскія каштоўнасці, замест іх ігнаравання, або атакі, павінны падтрымлівацца. Практыка аўтара прадэманстравала паляпшэнне псіхічнага стану 16 пацыентаў, з каторых раней 14 лячыліся беспаспяхова.

У аглядзе О. Валтэрс «Рэлігія і псіхпаталогія» падрабязна разбіраецца генезіс псіхічнага захворвання Антона Бойзена (А. Boisen), піянера пастырскага акармлення ў псіхіятрычных клініках, які сам перанёс рад галюцынацый і паранаідальных

прыступаў. Але шызафранічны псіхоз, на яго думку, не можа разгледжвацца як чыстае зло ў сувязі з прысутным тут творчым патэнцыялам. Гэты вопыт, які можа як парушыць, так і стварыць асобу, вельмі ўдала паказаны ў кінафільме рэжысёра Рона Хавара «Гульні розуму», дзе галоўны герой, прататыпам якога з’яўляецца вядомы матэматычны геній Дж. Форбс Нэш-Малодшы, змог рэалізаваць *прамарбідны* (лац. *premorbus*, прадзахворванне) вопыт як рэлігійную інтэнцыю «чыстца», праходзячы яго полымя чалавек уздымаецца на новы, магчыма геніяльны ўзровень навуковай, або мастацкай свядомасці.

Вядома, што З. Фрэйд звёўшы рэлігію да агульначалавечага неўрозу, сам, у вызначанай ступені, з’явіўся яго наглядным прадстаўніком. Пасварыўшыся з усімі сваімі вучнямі, апрача адданай яму Ганны Фрэйд, ён пераацаніў сваё асабістае значэнне, асабліва што датычыць даследавання рэлігіі. Напісаўшы шмат псіхааналітычных твораў, апошні з іх, «Чалавек Майсей і манатэістычная рэлігія» доктар прысвяціў цалкам рэлігіі, якая больш за іншыя вабіла яго да сябе. Сваю «лебядзінную песню» аўтар пачынае словамі: «Першае, што вабіць нашу зацікаўленасць асобай Майсея – гэта імя» [150, с. 136]. Прынізіўшы імя Майсея дасціпным тлумачэннем, Фрэйд, хаця і не без страху перад Каталіцкай Царквой, вырабляе, як зараз кажучь, «піяр», не дзеля навуковай праўды, бо яна так і засталася недасягальнай для ганарлівага старца, а дзеля ўзвышэння ўласнага імені, сапраўды, дасягнуўшага паднябёсных перлін рэлігіі атэізма. У такі спосаб імя Зыгмунда Фрэйд, цалкам пацвердзіўшы псіхіятрычны дыягназ «зробім сабе імя» [178, Быц 11, 4], дакладна высвяціла і чалавечае вынаходніцтва ў лацінскай пагаворцы «Так праходзіць слава гэтага свету», або *sic transit gloria mundi*. У гэтай сувязі нагадваецца скептычнае выказванне Г. Айзенка адносна псіхааналітычнай практыкі: «Последствия Фрейдовской революции в психотерапии огромны и впечатляющи. Смущает лишь одна маленькая деталь — пациентам не становится лучше».

Але класік псіхааналіза мае рацыю ў тым, што неўроз, сапраўды, праяўляецца ў спробе «не вырашэння» праблем, іх пакіданне «на потым», або «на бога», пазбягаць, у такі спосаб, няўдач, або задавальняць свае жаданні сімвалічным, уласна, рэлігійным шляхам – «пастаяць, паставіць свечку». На рэлігійную

дзялему «або/або» указваў яшчэ С. Кьеркегор як на акцэнтацыю, хутчэй за ўсё дэманстратыўную. Яна адбываецца нават з веруючымі людзьмі, часам, ў выглядзе *наратафіліі* (ад лац. *narrare* – спосаб маўлення + *filum* – валас), г.зн. схільнасці да небяспечных выказванняў, у тым ліку грубых, або нецэнзурных лааянак, ад якіх наратар атрымлівае пэўную асалоду. Наратафілія мае метафарычную характарыстыку «вісець на валаску». Калі пабожны чалавек грае са смерцю, а бязбожны старанна дэманструе сябе добрым, тады, па выражэнню С. Кьеркегора, «сальная свечка» нясчаснага тухне на паветры, а «пажар гэтага роду ўсё больш распальвае моц генія» [67, с. 10].

Непрыемныя сімптомы неўроза – «бог даў – бог узяў» можна разгледжваць як саманаказанне за правіны. Не кожны грэх прыводзіць да неўрозу, але той, вызнанне ў якім адмоўнае, не маючае выхаду. Мая святарская практыка нагадвае выпадкі кантакту з людзьмі, маючымі псіхічнае захворванне. Некалькі з іх падавалі сваё шчырае жаданне дайсці да споведзі, але як толькі яны набліжаліся да канфесіянала, дык находзілі нейкую падставу, каб хутка аддаліцца. Жаданне рэлігійных перажыванняў прымушае чалавека прызнаваць дробезныя рэчы і мерканцільныя інтарэсы рэлігійнага культу, але бегчы ад сябе самога, адмаўляючы Богу і бліжняму ў пакаянным Slove. Неўзабаве наступае атаясамленне з Я-ідалам як сіндром ілжывай рэлігійнай ідэнтычнасці, або паранаідальны псіхоз. Адносна падобнага небяспечнага выпадка Блез Паскаль казаў: «той, хто грае анёла, у фінале становіцца монстрам».

4.6 Пастырскі вопыт рэлігійнай псіхалогіі

Навука пастырскага багасловаія, у першую чаргу, ўключае ў сябе выясненне і тлумачэнне ўмоваў паспяховай *фармацыі* (ад лац. *formatio* – набыццё вобраза і характара) самога пастыра, а таксама пошук сакрэтаў, спосабаў і механізмаў яго становаччага ўздзеяння на паству – так званае *душпастырства*. Але прафесар Санкт-Пецярбургскай Духоўнай Акадэміі, пратаярэў С.А. Салерцінскі (1851 – 1920) лічыў, што асноўным прадметам пастаралогіі павінна быць «пастырства Хрыста Збавіцеля». Свой аналіз «Психологии покаяния» аўтар пачынае з самага

небяспечнага, на яго думку, недахопа ў пастырскай працы – гэта фармалізм пакаяння. Метамарфозу гэтага недахопу Салерцінскі заўважае ў тым, што для нованавернутых, так званых *нэафітаў*, у большай ступені характэрная шчырая, змястоўная споведзь на фоне часта сухой, начотніцкай споведзі «свядомых хрысціянаў». Каб ахапіць пачуццём пакаяння ўсё новыя вобласці души, хваравітыя «багровым грахом» (прарок Ісая), настаўленне пастыра, несумяшчальнае з «серенькімі» сентэнцыямі, павінны быць рэўнасным і творчым. Самы «благополучный» выпадак (наколькі гэты тэрмін навогул можа быць аднесеным да хрысціянiна) для рухлівага пастыра можа стацца і самым цяжкім. Не меншым злом для справы ратавання душ людзей свяшчэннік называе так званае «лукаўство», пры якім спаведнікі, або часцей, спаведніцы, часта несвядома, выкарыстоўваюць сітуацыю як магчымасць «пространно и с аппетитом поговорить о себе» [99, с. 418]. Каб споведзь не стала шырмай эгацэнтрызму, а з другога боку, каб без раздражнення кампенсавалася для неўладкаванай души любоў Божую, пастыр павінен выканаць словы апостала Пятра: «Госпада Бога свяціце ў сэрцах вашых; будзе заўжды гатовы ўсялякаму патрабуючаму ад вас справаздачы ў вашай надзеі, даць адказ з лагоднасцю і пабожнасцю» [178, 1 Пятр 3, 15].

У сваім псіха-рэлігійным аглядзе С.А. Беларусаў мяркуе сімвалічнае параўнанне паміж праваслаўным тлумачэннем палкасцей і клінічным тыпам шызоіднай псіхопатыі. Разгортваючы старонкі гісторыі пастырскага кансультавання, аўтар спасылаецца на словы Папы Рымскага Пія XII па гэтым пытанні: «Вырашэнне грахоў ні ў якім разе не пераймальна для псіхалага. Яно выходзіць толькі праз святара падчас Таямніцы Пакаяння. У выпадку рэальнай віны псіхалагічнае ўдзеянне не можа быць аздараўляючым». Тут жа аглядальнік прыводзіць вытрымку з даклада прэзідэнта Аб'яднання капеланаў і псіхіятраў: «Духаўнік, што грае ролю псіхіятра і псіхіятар, які прыўлашчвае да сябе функцыі духаўніка – трагедыя пацыента» [12, с. 86]. Але псіхалаг можа праясніць свядомасць пацыента адносна меры вінаватасці, адраджаючы, такім чынам, яго ўласную свабоду выбара: далейшае маральнае падзенне, або любоў Ісуса Хрыста. З гэтай нагоды, В.А. Найтс (W.A.Knights) у артыкуле «Роль капелана ў псіхіятрычнай клініцы» пералічвае наступныя функцыі пастыра:

узначальваць набажэнствы; здзяйсняць таямніцы; наведваць пацыентаў; кансультаваць хворых і асочваць належны ўход за імі; арганізоўваць сувязь з іншымі прыходамі; праводзіць выкладчыцкую працу; выконваць адміністрацыйныя функцыі; кансультаваць персанал; праводзіць групавыя катэхізічныя сустрэчы з моладзю. Мы б яшчэ дадалі да гэтага спісу абавязкаў ініцыятыву лідэрства і бацькоўскую адказнасць на прыходзе. С.А. Баларусаў у сваім кніжным аглядзе асочвае чатыры функцыі пастыра ў дапамозе хвораму: ацаленне ў сэнсе адраджэння цэласнасці; падтрымка ва ў трыванні пакутаў; кіраўніцтва ў прыняцці рашэнняў ва ўмовах блакавання магчымасці выбару; прымірэнне з Богам і блізкімі людзмі. Аўтар таксама праводзіць розніцу паміж пастырскім і свецкім кансультаваннем за конт трыяды: кансультант — Бог — кліент. Пры гэтым, пастыр-консультант вызначаецца як рэлігійна-арыентаваная асоба, якая прыступае да іншых апасродкавана пачуцця таямніцы з мэтай дасягнення тэрапеўтычнай згоды і рэлігійнай інтэграцыі [15, с 147].

У артыкуле «Пастырскі ўдзел ў кансультаванні дэпрэсійных пацыентаў» Г. Бонэль (G.Bonnell) указвае на асноўныя патрабаванні для пастырскай дзейнасці: пазбягаць зверх-аптымізму і зверх-інтэрпрэтацый; выключыць свае ўласныя праблемы; ведаць уласныя абмежаванасці; заставацца церпялівым; разумець дынаміку тэрапіі як працэсу пераноса, контр-пераноса, пачуцця гнева, пакінутасці і перфекцыянізма, уласцівыя дэпрэсійным хворым. Фундаментальны дапаможнік К. Мэндэльхэля (C.Mendelhall) «Слоўнік пастырскага апякунства» датычыцца «парады» як кампанента кансультавання, якое, з пункту гледжання аўтара, можа быць апраўданым толькі ў трох выпадках: для актуалізацыі магчымасцей, якія не могуць быць разпазнанымі іншым шляхам; пры пошуку кліентам большай інфармацыі, чым уласная матывацыйна-патрэбная сфера; у выпадку рашучага блакавання дэструктыўных патэрнаў паводзін з разрывам заганных сувязей. У астатніх выпадках пастыру неабходна ўстрымлівацца ад непасрэдных парадаў.

Для пашырэння метадычнага дыяпазону пастырскага кансультавання Дж. Тайлар (J.Taylor) прапануе выкарыстоўванне снабчанняў. У гэтым накірунку ён адмячае арыгінальныя традыцыі Юдаізма, Хрысціянства і Іслама, дзе сны ўзгадваліся ў

кантэксце паглыблення і ўзбагачэння веры. Хаця сучасная царкоўная традыцыя адносіць снабачынні да паганскай практыкі, аўтар аргументуе іх пэўную адпаведнасць пастырскай псіхатэрапіі, бо яны часта з'яўляюцца ўказаннем на рэпрэсіраванне ўнутрана невырашальных канфліктаў. Да аднаго з іх адносіцца гомасексуалізм, які паддаецца псіхатэрапіі ва ўмовах харызматычных групавак Хрысціян Веры Евангельскай, або Пяцідзсятнікаў. Тут апісваецца працэс пераарыентацыі 11 эксклюзіўна гомасексуальных мужчын. На пачатку тэрапіі выяўляецца ўласцівая ім нязрэласць і беднасць інтэперсанальных кантактаў. Але сустракаючы ў групе прыняцце і адкрываючы для сябе магчымасць незратычнай любові, яны пачыналі ідэнтыфікаваць сябе з вобразамі зрэлых хрысціян і вывучаць новыя стылі міжасабовых узаемаадносін. Группы, міжыншым нагадвалі сходны ананімных алкаголікаў у практыцы Каталіцкай царквы, але з большай канцэнтрацыяй членаў на даследаванні Бібліі [12, с 187]. Роллю Царквы у зняцці стану трывогі апісвае Г. Джэксан (G.Jackson), выдзяляючы *тры формы трывогі: анталагічная як факт бессэнсоўнасці жыцця і пагрозы пустаці са страхам смерці і кампульсіўным памкненнем да авалодання рэчамі; трывога віны з пачуццём адкрытасці, бездапаможнасці і грахоўнасці перад судом Божым; трывога развіцця, абумоўленая сітуацыяй няўдачы. Гэтыя тры формы, аб'ядноўваючыся ў розныя камбінацыі, прадуцыруюць неўратычную трывогу, якая патрабуе ўжо псіхіятрычнага лячэння*. У гэтых абставінах, па рэкамендацыі П. Прайзера (P.Pruyser), капелан можа выступіць у якасці дыягносты, прапануючага сваім апекаваным наступныя тэмы разважання: прыняцце канцэпцыі Бога і вечнасці як свядомасці святога жыцця; свядомасць невыпадковасці таго, што адбываецца ў прыняцці Провіда; вопыт веры: перакананні, адданасць, адкрытасць, прыняцце парадаксальных ісцін, прабачэнне, шчырасць, здаровая залежнасць; *мэтаноя* як развіццё пакаяння наўсцяж да самаперамянення з пакліканнем да ўдзелу ў светапабудове. Развіваючы парадыгму душпастырства, В. Уайт (W.Oates) дадае да гэтай дыягностыкі новыя аспекты псіхіятрычнага лекавання і рэлігійнага ўздзеяння за конт аналізу страсавага пакушэння, кемлівасці, пачуцця гумару, эмоцыі надзеі, эмоцыі смерці [12, 167].

У кнізе «Уводзіны ў псіхалогію рэлігіі» Р. Тайлес (R.Thouless) адрознівае фактары сапраўднага рэлігійнага вопыту: сацыяльныя актары абучэння; прыродны з уплывам прыгажосці і гармоніі вонкавага сусвету; маральны з перажываннем канфлікта каштоўнасцей; эмацыянальна-афектыўны з вопытам задавальнення патрэбы бяспекі, прызнаннем самаідэнтычнасці і суцяшэння перад смерцю; інтэлектуальны з успрыманням вобраза навакольнага сусвету і прызнаннем існавання чагосьці большага па-за межамі часова-прасторавага фізічнага сусвету [12, с.168]. У артыкуле «Псіхалагічны аналіз веры» В. Лівайс (V.Lewis) таксама апісвае яе кагнітыўны, афектыўны і актыўны кампаненты, якія маюць выраз устаноў «прыняцце», «прыярытэт», «абавязак».

Падалося цікавым асэнсаванне з псіхіятрычнага пункту гледжання такіх з'яваў як рэлігійныя забабоны і трызненне. На гэты конт Т. Ханель (T.Haenel) піша: «Суеверные личности используют проективные механизмы для установления связи между двумя событиями. Суеверие может быть понято как нарциссическая попытка компенсации у личности, потерявшей доверие к себе под воздействием страха экзистенциальной угрозы. Религиозная вера есть прежде всего обязательство перед ультимативным смыслом жизни, пронизанная надеждой. Эмоциональным субстратом подлинной веры является базовая (основная) надежда. Подлинная религиозная вера характеризуется *ортотраксией* — практическим соответствием поведения убеждениям, приложимостью их к повседневным действиям. Вера не является чем-то застывшим, статичным, ее интегративность подвержена изменениям, вследствие окружающих факторов. Бред (бел. трызненне), в свою очередь, является расстройством мышления, выражающегося в виде абсолютной убежденности. Бредовая личность не сомневается, ложная вера не подвергается сомнению. Между верой и суеверием существуют переходные стадии. Суеверие (бел. забабоны) является отправной точкой для бредовых идей, однако должно быть дифференцировано от них. Одним из критериев является то, что суеверная личность ощущает себя безопасной в своем мире, в то время как личность в бреде представляет угрозу разрушения безопасности: собственной и общественной» [12, с. 170]. У гэтай сувязі Д. Вах (J.Wach) апісвае 4 фармальныя крытэрыя рэлігійнага вопыту: ультыматывная

рэальнасць таго, што адбываецца; цэласны адказ цэласнага быцця; інтэнсіўнасць падзей на столькі, на столькі чалавек у стане вытрымліваць; практычнае значэнне — пакліканне чалавека дзейнічаць [12, с. 172].

Увогуле, рэлігійна арыентаваная псіхатэрапеўтычная практыка выдзяляе ў містычным вопыце прадмет *наэмы*, або *наэтычнасці* (ад гр. nous – трансцэндэнтны розум) як сталай наварнутасці да розуму, бязгрэшнасці, святасці, станоўчасці і парадаксальнасці веры. Пры гэты здаровыя рэлігійныя адносіны ўключаюць у сябе такія якасці, як павага да іншых поглядаў, устаноўку радасці і любові, пастаянства, паўнату, цэласнасць. У якасці індикатара праўдзівых зносін з Богам псіхатэрапеўты выстаўляюць фактары залежнасці, гібкасці і годнасці. *Патрабаваннем аўтэнтычнага духоўнага вопыту для большасці даследавацелей застаецца адпаведнасць рэальнасці.*

4.7. Псеўда-рэлігійны вопыт і тэапаталагічная ўстаноўка.

У канцэпцыі «тэапаталогіі» К. Джонсан (K.Johnson) выводзіць асабістыя паводзіны і адносіны з Богам, абумоўленыя псіхапаталагічнымі растройствамі, сярод якіх найбольш распаўсюджанае дэманстратыўная пасіўнасць як непасрэднае пакаранне звышніяў з пачуццём немагчымасці прабачэння. Такое стаўленне адбываецца па меры няправільнай інтэрпрэтацыі біблейскіх вершаў аб смяротным грэху, дысцыпліны дзяцей, або ролі жанчыны ў сям’і, яно небяспечна *дэструкцыяй* асобы, сям’і, грамадства. З другога боку нездаровае памкненне да дасканаласці любой цаной (перфекцыянізм), назіраемае ў асяродку фундаменталістаў, Р. Хайсам і Д. Штайцам (R.Heise & J.Steitz) супрацьстаўляецца духоўнаму росту. Гэты апошні дасягаецца, на думку С. Тана (S-Y.Tan) праз унутрыасабістую інтэграцыю з устаноўкай слугі як найбольш зрэлай выявы веры з поўнай залежнасцю ад Бога [12, с. 168].

Пункт гледжанне Р. Хэда (R.Hood) заключаецца ў тым, што псеўда-рэлігійны вопыт уключае ў сябе ліміціраваную рэальнасць з феноменам *ідалатрыі* (гр. idologlossa – балванахвальства). Гэты апошні дастаткова падрабязна разгледзіў яшчэ Фр. Бэкан,

паказаўшы тыпалогію аблудных думак і паводзін, выкліканых штодзённасцю і вобразнасцю словазлучэнняў – «ідалы плошчы» (лац. *idola fori*); індывідуальнай абмежаванасцю чалавека – «ідалы пячоры» (лац. *idola specus*); сляпым даверам аўтарытэту – «ідалы тэатра» (лац. *idola theatri*); радавой абмежаванасцю чалавека – «ідалы племені» (лац. *idola tribus*). Феномен ідалапаклонства сваім нязменным атрыбутам мае гонар, або пыху, якую Свяшчэннае Пісанне характарызуе як «пачатак усялякага зла» [178, Пс 30, 18].

Праблема суадносін пыхі і самаідэнтэчнасці ўзнікае наступствам непраўільнай інтэрпрэтацыі Свяшчэннага Пісання, яка таксама атрымала адлюстраванне ў сучаснай псіхалогіі. У артыкуле Р. Рігдан (R.Rigdon) абасноўваецца неабходнасць высокай самаацэнкі як вырэжэння любові і павагі, у той жа час пыха цэнтраваная на ідалатрыі, у тым ліку самаўсхваленні і зазнайстве.

У кнізе «Вашае найлепшае Я: хрысціянства, псіхалогія і сама-цэннасць» пад рэдакцыяй К. Элісан (C.Ellison) прыводзяцца характарыстыкі, дазваляючыя адрозніваць *пакору* і *пыху*. Пакора грунтуецца на годнасці, прызнае сілу, адкрытасць, мае адэкватную самаацэнку. Пыха паразітуе на сумненні, адкідае немач, закрытая на зносіны, мае завышаную самаацэнку. Апрача названых, згодна аўтару, існуе таксама *псеўдапакора*, якая ўзрастае на глебе самапагарды, прызнае выключна слабасці, зачыненая да станоўчай карэкцыі, мае заніжаную самаацэнку. Такую псеўдаверу С. Артэрборн і Д. Фэльтан (S.Arterburn & J.Felton) называюць «таксічнай рэлігіяй» і выкладаюць яе істотныя характарыстыкі: *зацвярджэнне асобых ведаў і магчымасцей; аўтарытарызм; менталітэт на тыпу «мы супраць іх»; дамінаванне матывацыі пакарання; неадэкватнае старанне ў служэнні; адмоўныя фізічныя і эмацыянальныя наступствы; замкнутасць камунікацый; увядзенне асобай вопраткі і правіл паводзін* [12, с. 188].

Значнае месца ў сучасных псіхалагічных даследаваннях займае апісанне разнастайных скажэнняў духоўнага вопыту. Падобныя патапсіхалагічныя з’явы ўзнікаюць, як след, унутры так званых *канвенцыянальных рэлігій* (ад лац. *conventionalis* – адпаведны дагавору), дзе ў выніку ігнаравання царкоўнай гісторыі і тэалагічнай дагматыкай ўсталёўваюцца прайзвольныя нормы і каштоўнасці псеўдарэлігійных культаў. Ацэньваючы «цёмныя бакі рэлігійных перакананняў» Р. Прайзер (P.Pruyser)

разгледжае розныя *сімптомы рэлігійнага нейратызму* ў залежнасці ад скажэння ўспрымання рэальнасці, рэгрэсіі кагнітыўных працэсаў у бок фіксацыі архаічнага разумення, перашкоды канструктыўнай перамогі агрэсіі, захрасанне на інфантальных стадыях развіцця як наступства псеўдапакоры, заахвочванне бездапаможнасці з патрабаваннем аўтарытарнага падпарадкавання, або так званая «прывучаная бездапаможнасць» М. Сэлігмана. На глебе названай сімптоматыкі скажаецца, па ацэнцы Е. Коэна (Е.Cohen), уласцівая праўдзівай рэлігіі *парадаксальнасць веры*, якая можа выклікаць у неўратычнага веруючага пачуццё ўнутранай блакады, звязанай з невырашальнасцю незразумелай сітуацыі апасродкавана «правільнага» або «паслухмянага» адказу. Гэтая сітуацыя і прыводзіць да класічнага неўратызму [12, с. 204].

Каб папярэдзіць неўратызацыю нязрэлай рэлігійнай асобы Р. Тамп (R.Timpe) адрознівае ў псіхасацыяльным развіцці працэс «рытуалізацыі» і стан «рытуалізма» [12, с. 204]. Калі першы з’яўляецца станоўчым модусам сацыяльнага ўзаемадзеяння, дык апошні – адмоўнай праявай рэлігійнай паталогіі ў выглядзе *абсэсіўна-кампульсіўнага* (лац. *obsession* – асада, блакада; лац. *compulsus* – штуршок ураджанняў) выкарыстання рытуалаў. Кампульсіўная рэлігійная актыўнасць абумоўлена ўраджаннем асабістай віны, альбо жаданнем набыць асобае распалажэнне ў вачах Бога. Кампульсіўныя людзі старанна працуюць, але схільны давераць уласным уяўленням аб Божай узнагародзе для іх як значна большай, чым для іншых.

Кніга П. Салігнаса (P.Solignac) «Хрысціянскі неўроз» яскрава ілюстравана прыкладамі рэлігійнага жыцця, пабудаванага на кансерватызме і дагматызме, прыводзячых веруючых да паталагічных патэрнаў паводзін. Для іх вызначэння, а таксама для выяўлення распаўсюджаных скажэнняў менталітэта веруючых О. Странк (O.Strunk) прапануе спецыяльны тэрмін «эклезіялагічны неўроз» з наступнай сімптоматыкай: рэлігійны садзізм са схільнасцю маралізатарства і маральны мазахізм з бессвядомым адчуваннем віны, «генералізацыя» з неапраўданым апрошчваннем складаных паняццяў (больш адпаведна, на наш погляд, было б назваць гэтую з’яву *рэдукцыяй* (лац. *reduction* – звядзенне),

інтэлектуалізацыя з адмаўленнем бессвядомых памкненняў [12, с. 206]. .

У артыкуле «Рэлігія і тэорыя мазахізма» С. Шарм (S.Charme) прыводзіць тыпалогію мазахісцкіх праяваў у рэлігійнай сферы: скажэнне любові, патрэба ў пакаранні, чаканне ўзнагароды, стратэгія слабасці і бядноты, пазбяганне сябе, памкненне быць «пакутуючым» аб'ектам для іншых. Пры гэтым падкрэсліваецца, што цэнтральная тэма хрысціянскай духоўнасці – служэнне праз пакуты да асвятчэння – можа сказацца аж да «сублімаванага мазахізма» [12, с. 207].

У манаграфіі «Праблемы пастыраў» псіхатэрапеўт М. Боверс (M.Bowers) апісвае тры вытока ўнутранага канфлікту пацыентаў, пастыраў юдэйскай, каталіцкай і пратэстанскай канфесій: святар як носьбіт архаічных сімвалаў; зверхатаясамленне асобы пастыра з ласкавым ўздзеяннем царкоўных таямніц, што прыводзіць да яго ізаляцыі і агрэсіі; з аднаго боку, *эксібіцыянізм* (лац. exhibitum – выстаўляць) і *маніфістацыя* (лац. manifestus – відавочны) як наступства жыцця на віду ўсіх, «як на экране», з другога боку ўзмацненне пачуцця *трывогі*. У выніку *свясчэннаслужыцель атрымлівае шэсць праблем*: згуба рэальнай эмпатыі, падсвядомае памкненне да ўсемагутнасці ў розных відах дзейнасці; скажэнне логікі мовы праз архаічныя канструкцыі багаслужэбных тэкстаў; канфлікт паміж ідэалізаваным вобразам служэння і актуальнай рэчаіснасцю; патрэба ў залежнасці, якая праяўляецца ў зверх-інтэнсіўнай рэлігійнай нагрузцы; *дэпрэсіўная пасіўнасць*.

Да «тэапаталогіі» (К. Джонсан) у катэксце псеўда-рэлігійнага вопыта і тэапаталагічных ўстановак трэба аднесці таксама псіхалагічныя характарыстыкі культавых квазі-рэлігійных рухаў са з'явамі «кантролю за розумам». С.А. Беларусаў у сваім аглядзе публікацый, прысвечаных аспісанню псіхалагічных механізмаў канверсіі (лац. conversion – пераўтварэнне) і функцыянерства, робіць высновы адносна умоваў дэперсаналізацыі індывіда, прыцягнутага дзейнасцю культа. Сярод разнастайных харызматычных груп найбольшае распаўсюджанне атрымалі так званыя групы *Ананімных Алкаголікаў*, або «Група АА». Чаму ж актуальнасць псіхалагічнага вывучэння культаў засяроджваецца і на групам АА? Таму што яна шмат у чым

адпавядаюць аб'екту даследавання. Па-першае, гэта зачыненыя суполкі, аб'яднаныя, па даследаванню М. Галантэра, агульнымі пунктамі веравучэння і высокім узроўнем «сліпчывасці» (М. Galanter); па-другое, пад кіраўніцтвам аўтарытэтнага лідэра групы садзейнічаюць уступленню новых сябраў, абяцаючы хуткае вырашэнне іх экзістэнцыяльных праблем; па-трэцяе, сюды прыходзяць людзі, як правіла, з флуктуацыйнымі (лац. fluctuation – хістанне, гайданне) ўстаноўкамі свядомасці і дамінуючай спажывецкай псіхалогіяй. Хаця, вядома, нельга абагульняць на сто адсоткаў, але П. Вітц і Д. Мадэст (P.Vitz & D.Modest) у артыкуле «Сацыяльныя і псіхалагічныя прычыны новых культў» у ліку першых прыводзяць культурна-рэлігійны плюралізм з распаўсюджваннем трансперсанальнай псіхалогіі, да якой яны адносяць, апрача К. Юнга і С. Грота (S. Grott), яшчэ А. Маслоў (A.Maslow). Апошняю тэндэнцыю аўтары інтэрпратуюць як «перарастанне псіхалагічнага нарцысізма ў духоўны» [12, с. 208]. З вышэйсказаным пераклікаецца меркаванне Д. Агарда (J.Aagard), паводле якога сучаснае грамадства ўпадае ў «транс-сінкрэцізм», выпячваючы самаактуалізацыю як «святасць чалавецтва». Аўтар адмячае, што гістарычна створаныя цэрквы адмяжоўваюць сябе ад «поп-рэлігійнасці» з «вольна флуктуіруючай» рэлігійнасцю і найўнай пазітывісцкай метадалогіяй. Т. Петэрс (T.Peters), пералічваючы асноўныя характарыстыкі новых сект і культў, сярод іншых выдзяляе ідэі пераўцелаўлення (лац. reincarnatio), падкрэсліванне захаваных магчымасцей чалавека, пантэізм, гнастычны манізм з яго супрацьстаўленнем ласцы Божай, евангельская эклектыка (гр. eklektikos – выбарны). Разбіраючы культ «Новая свядомасць», М. Хайс (M.Hayes) падкрэслівае тут культывацыю «Я» як першаснай рэальнасці са свядомасцю касмічнасці і ўспрыманням смерці як брамаў неўміручасці. Пры гэтым, як у ісламскім фундаменталізме, размываюцца паняцці добра і зла, адбываецца навяртанне да паганскага сусвету духаў, а індывідуальны, або калектыўны розум становіцца адзіным кіраўніком.

Асноўным фактарам шкоды, дастаўляемай культам, з'яўляецца разумовы кантроль. Р. Д. Ліфтан (R.J.Lifton) прыводзіць восем крытэрыяў падобнай практыкі: асочванне грамадскага асяродку навокал кантралюемага індывіда; містычныя

маніпуляцыі; патрабаванне чысціні (цнатлівасці); чэснае раскаянне; асвятчанае маўчанне; моўная нагрузка; дактрына перавагі над асобай; «распыленасць» (прыніжанасць) існавання. Дапаўняючы рэпертуар культавага ўздзеяння, М. Лангон (M.Langone) прыводзіць крытэрыі супрацьстаяння рэлігіі і культ:

- рэлігія паважае аўтаномію / культ фарсіруе канфармізм;
- рэлігія талерантна / культ адваргае крытычнае мышленне
- рэлігія садзейнічае містычнай інтэграцыі асобы / культ адрознівае ў асобе «харашае новае «Я» і «старое кепскае «Я»;
- рэлігія сілкуе духоўныя патрэбы / культ эксплуатае дух;
- рэлігійная канверсія мяркуе раскрыццё ўнутраных расурсаў для дасягнення асабістай ідэнтычнасці / культавая канверсія ўдзейнічае на вонкавыя патэрны паводзін, не турбуючыся аб ідэнтыфікацыі;

- рэлігія заахвочвае шлюб / культ прымушае адносіцца да членаў сям’і як да ворагаў;
- рэлігія паважна адносіцца да секса паміж сужонкамі / культ дапускае сексуальную скажонасць, або кліча да «змяртвення плоці».

Годна звярнуць увагу на тое, што, не гледзячы на плённы ўдзел псіхалогіі ў справе духоўнага станаўлення асобы, многія старшыні традыцыйных рэлігій і канфесій не давяраюць гэтай навуцы ў яе дачыненні да меры царкоўнага жыцця. У той жа час, рэлігійныя псіхалагі, у прыватнасці, С.А. Беларусаў, С.Б. Братусь, А.А. Госцеў, Л.Г. Лысюк ды інш., лічаць, што сапраўдная вера не можа заставацца «памяркоўнай», бо немагчыма шукаць Бога занадта многа. З іншага боку, адмоўнае стаўленне псіхалогіі да рэлігіі часта выяўляе сваю самастойнасць у справе ідэнтычнай духоўнасці як асабістага падабенства Богу. Псіхалагічны падыход часта змяшчае тэзісы рэлігійнай псіхалогіі і культавай псіхапаталогіі. тся, по сути, религиозной психопатологией. Так, філосаф-персаналіст Макс Шэлер лічыць, што ў рэлігіі навогул няма псіхічных феноменаў, а ў выпадку, калі яны ёсць, гаворка павінна ісці аб трызнненне (брэде) або памылцы. Той, хто спрабуе вывучаць рэлігію ва ўсёй яе ісціне і паўнаце, не павінен меркаваць, што займаецца псіхалогіяй рэлігіі. Іншымі словамі, лічыць аўтар, сучасная псіхалогія рэлігіі мае справу з анамальнымі паталагічнымі з’явамі духоўнага жыцця [206].

У якасці альтэрнатывы псіхіятрычнага падыходу С.А. Беларусаў выводзіць псіхалагічныя паказчыкі «здаровай» веры, якая: факусіравана на Боге, пастаянна ўзрастае, суправаджаецца павагай да іншых, арыентавана на свабоднае служэнне, узбагачае чалавека, суправаджаецца свядомасць уласнай недасканаласці, паходзіць з унутраных перакананняў і супрацьстаіць канфармізму, арыентавана на цёплыя міжасабовыя ўзаемаадносіны, фундуецца на асабістым вопыце зносін з Богам, анцінамічна і не паследуе псеўдапрынцыпам «або/або – яны/мы – усё/нічога», не асуджае, заснавана на пачуцці рэальнасці, вольная ад механізмаў абароны, поўная добрай волі і любові. Прыкладам такога альтэрнатыўнага падыходу аглядальнік называе фарматыўнае вучэнне доктара псіхалогіі і каталіцкага свяшчэнніка а. Андрэяна ван Каама. Распрацаваная ім на працягу 50-ці год сістэма ведаў прызнана Амерыканскай Псіхалагічнай Асацыяцыяй у якасці самастойнай дысцыпліны. Прынцыповыя адрозненні ад квантыфікаваных метадаў псіхалогіі падкрэсліваюцца ў канструктыўным кіраўніцтве а. Андрэяна ван Каама па фармацыі духоўных вымярэнняў асобы: «Трансцендентная формацыя ўключае транс-научныя подходы, которые не могут быть строго определены. Значимость формативного события в жизни личности не может быть описана с помощью только научных формулировок. Необходимо проникать за эмпирически-экспериментальный подход в случаях изменения (трансформации) личности. Существуют до-научные и после-научные аспекты формации, которые сопровождают человека в его путешествии от пре-трансцендентного к трансцендентному образу жизни» [12, с 211]. У межах нашага даследавання падалося магчымым прымяненне тэорыі духоўнай фармацыі ван Каама, у прыватнасці яго стратэгіі мэта-мовы і тэрміналагічнага апарата, набліжаючага разуменне універсальнага духоўнага вопыту [12, с. 188].

Агляд сучаснай літаратуры дэманструе існаванне псіхалагічнай рэлігіі, якая ўключае ў сябе *артапраксію* (з гр. *orto* – правільная і *praktikos* – дзейнасць) – сапраўдную веру, зададзеную тэорыяй мэтаной і практыкай адпаведнасці паводзін рэлігійным перакананням, іх аддытыўнасцю (англ. *addition*) прыстасаванасцю да штодзённай рэчаіснасці. Такім чынам, робіцца відавочным, што нейтральнае, эмпірычна-верыфікаванае навуковае даследаванне

духа магчыма толькі на навукова-тэарэтычным узроўні, або ў форме дыскурса. У той жа час, псіхалогія робіцца мэтазгоднай у прыкладным аспекце псіхатэрапіі, псіхадыягностыцы, педагогіцы, пры дапамозе працэсу пастырскага акармлення.

4.8 Аўтэнтычная рэлігія і самаактуалізацыя

Прыхільнікі як і псіхадынамічнага, так і гуманістычнага падыходаў, надаюць значэнне таму, што чалавек прыходзіць да свядомасці ўласных праблем, і што гэта, у сваю чаргу, з'яўляецца залогам становачых перамен. Але на гэтым падабенства дзвюх тэорый спыняецца. А. Маслоу, К. Роджэрс, Г. Олпорт і іншыя даследчыкі разглядаюць чалавека як носбіта прыроджанага памкнення да рэалізацыі свайго патэнцыялу. Гэтая мэта дасягаецца ў пазнанні і прыняцці сябе самога «тут і зараз». Такія індывіды, лічыць К. Роджэрс, К. Альдэрфер, Р. Асаджыолі, маюць *асабістую аўтэнтычнасць*, з'яўляюцца самімі сабой у дынамічным і сапраўдным сэнсе. К. Роджэрс, разгледжвае псіхічную свабоду як сукупнасць псіха-арганічных механізмаў, разумеючы, што ўвесь цэласны арганізм яалавека, мабыць, мудрэйшы за яго свядомасць» [4, с. 11]. На вяршыні іерархіі такой асобы, знаходзіцца, па А. Маслоу, *самаактуалізацыя* як не толькі форма саматоеснасці, але здольнасць з усёй паўнатай дзяліць жыццё з іншымі людзьмі. Іерархічная сутнасць дасягнення самаактуалізацыі ўказвае на тое, што патрэбы ніжэйшага ўзроўню задавальняюцца хутчэй, чым падаецца магчымым задаволіць патрэбы вышэйшага ўзроўню. У адваротным выпадку ўзнікае ўнутраны канфлікт, які вядзе да псіхалагічных праблемаў. Мы не можам, напрыклад, гаварыць пра Бога з галодным чалавекам, не накарміўшы яго. Таму самаактуалізацыя – гэта асабістае пераўтварэнне праз перамяненне істоты бліжняга.

Даследаванне патэнцыяла самаактуалізацыі займае вядучае месца і ў псіхалогіі рэлігіі як суб'ектта свабоднага выбару (В. А. Пятроўскі), адказнай веры і маралі (Б. С. Братусь), сэнсу (Дз. А. Лявонцёў), самарэгуляцыі і самакіравання (О. А. Канопкін, Н. М. Пейсахаў), суб'ектта самаразвіцця (Л. М. Папоў), самарэгуляцыі (Дз. А. Лявонцёў, Л. А. Карастылёва), дыскурсу (С. С. Харужы), духоўна-інтуітыўны пошук сябе (А. А. Госцеў), малітоўных

перажыванняў (Ф. Е. Васілюк), самаздзяйснення (А. Г. Асмолаў, Б. С. Братусь), В. І. Слабодчыкаў, Е. І. Ісаеў, Л. Г. Брылева, Е. Е. Вахрамаў, А. В. Лібін, В. В. Лапін трактуюць самаактуалізацыю як сукупнасць здольнасцей адносна рэсурсаў самасці з мэтай дасягнення вонкавай і ўнутранай сінергіі; шлях самараскрыцця, які вядзе да экзістэнцыяльных глыбіняў, сутнасці чалавека, яго захаванага ядра, дзе адбываецца сустрэча з абсалютам [24, с. 28].

Разуменне самасвядомасці як своечасовага выбару чалавека на карысць сваёй духоўнай сутнасці адзначана пастаноўкай агульнатэарэтычнай праблемы самаактуалізацыі. Апошнім часам рэзка ўзрос попыт на рэлігійныя самапрацэсы, з якіх самаактуалізацыя — відавочны. Але ў сваёй абстрактнай прэзентацыі само гэта паняцце адзначана, па Д. Лявонцэву, «тэарэтычнай аморфнасцю» [65]. Трэба дадаць, што і сам А. Маслоу ўказваў на неадназначнасць гэтага феномена. Так, у кнізе «Матывацыя і асоба» ён піша: «Для прадставляючых разлічныя групы аўтараў, асабліва для Э. Фромма, К. Хорні, К. Юнга, Ш. Бюлер, А. Ангяла, К. Роджэра, Г. Олпорта, рост, індывідуацыя, аўтаномнасць, самаактуалізацыя, самаразвіццё, прадукцывасць, самапознанне яўляюцца, в большай ці меншай ступені, сінонімамі, абазначаючымі скорей смутна прадставляемую абласць, чым чётка сфармуляванае паняцце» [85, с. 47]. Тэапсіхалагічны характар праблемы ў тым, што, апрача пералічаных, існуе вельмі мала прац, прысвечаных праблеме самаактуалізацыі ва ўмовах рэлігійна значных для чалавека фактараў.

Тэрмін *self-actualization*, «самаактуалізацыя» быў уведзены ў псіхалогію К. Гальдштэйнам. У яго трактоўцы паняцце самаактуалізацыі ўжывалася адносна арганізма чалавека як прадуктыўны матэрыял, заснаваны на яго біялагічнай прыродзе, пастулюючай пошук сталага запаса энергіі з тэндэнцыяй раўнамернага размеркавання. Умяшальніцтва вонкавага асяроддзя змяняе гэтае размеркаванне, але рэакцыя арганізма патрабуе вяртання да першапачатковага *сімбіёнтэ* (ад гр. *symbiontos* — суіснаванне). Дынамічны працэс тэмперацыі (ад лац. *temperatio* — правільныя суадносіны), выроўнівання, размеркавання энергіі ўяўляе сабой «цэнтраванне» арганізма, які дазваляе дзейнічаць яму найбольш эфектыўна і *самаактуальна* ў будучых іншых відах актыўнасці *суадносна прыродзе і духу*.

Самаактуалізацыя, па Гальдштэйну, асноўны і, па сутнасці, адзіны матыў чалавека. Тое, што можа здавацца іншымі матывамі, ёсць толькі праяўленне галоўнай жыццёвай сілы — самаактуалізацыі. Адсюль выснова: самаактуалізацыя ёсць дзея, накіраваная на задавальненне патрэбы жыцця, стан дэфіцыту, матывуючы яго напаўненне і задавальненне: «Калі людзі галодныя, яны актуалізуюцца ежай, калі яны прагнуць улады, яны актуалізуюцца, знаходзячы яе. Задавальненне любога асобнага запатрабавання выходзіць на сцэну тады, калі гэта з'яўляецца перадумовай для самарэалізацыі ўсяго арганізма. Самаактуалізацыя — творчая тэндэнцыя чалавечай прыроды. Яна — аснова развіцця і ўдасканалення арганізма. Невук, які імкнецца да ведаў, адчувае ўнутраную пустэчу, перажывае адчуванне ўласнай непаўнаты. Чытанне і вучоба задавальняюць патрэбу ў ведах, і пустэча знікае. Так узнікае новы чалавек, у якім вучэнне заняло месца невуцтва. Жаданне стала рэальнасцю. Любая патрэба — гэта стан дэфіцыту, матывуючы чалавека на яго задавальненне. Гэта — як яма, якую неабходна запоўніць. Гэтае напаўненне, або задавальненне запатрабавання і ёсць самаактуалізацыя або самарэалізацыя» [155, с. 242].

Гальдштэйн мяркуе, што перашкоды для самаактуалізацыі ўзнікаюць таму, што ў асяродку бракуе тых варункаў і аб'ектаў, якія неабходны для жыцця. Нармальны, здаровы арганізм — той, у якім «тэндэнцыя да самаактуалізацыі дзейнічае знутры, і які пераадолюе складанасці, што ўзнікаюць з прычыны сутыкненняў з вонкавым светам не на аснове трывогі, але дзякуючы радасці перамогі» [155, с. 238]. Гэта азначае, што прыход да згоды з асяроддзем супадае з завалоданнем ім: «І благаславіў Бог мужчыну і жанчыну, і сказаў ім Бог: плодзіцеся і множцеся, і напаўняйце зямлю, і валодайце над рыбамі марскімі, і над жывёламі, і над птушкамі нябеснымі, і над усякім быдлам, і над усёй зямлёй» [178, Быц 1, 28].

Для веруючага чалавека самаактуалізацыя не ёсць вырашэнне ўсіх праблем. Цяжасці адаптацыі да навакольнага свету, дзе веруючы заўжды як «авечка сярод ваўкоў» [178, Мц 10, 16], часта суправаджаюцца пакутамі і болем. Пераадолець іх магчыма пасрэдна здольнасцей, якія, згодна Гальдштэйну, вызначаюцца таксама патрэбай у самаактуалізацыі. Здаровы арганізм мэтанакіраваны, у першую чаргу, на «фармаванне вызначанага ўзроўню

напружання, какое зробіць магчымым далейшую ўладкаванасць дзейнасці» [155, с. 288]. У гэтым кірунку гуманістычная мадэль паводзін асобы супадае з біхевіяральнай мадэллю псіхалогіі, заўжды накіраванай на дзею. Уся культура, мастацтва і рэлігія, у трактоўках Б. Скінэра, аказваецца «хітравумна пераплеценымі падмацаваннямі». У якасці альтэрна-тывы гэтым «выдумкам чалавецтва» Б. Скінэр выдвігае тэхналогію кантролю за рэжымам падмацаванняў, якая дазваляе выключыць з рэальнага жыцця такія паняцці, як «свабода і годнасць». Прадстаўнікі менш радыкальнай плыні гэтага падыходу бачаць паводзіны чалавека, дэтэрмінаванымі хутчэй сітуацыяй (В. Мішэл), у тым ліку навучальнай (А. Бандура) або рэлігійнай (Д. Маерс, М. Аргайл), чым яго асобай. Д. Макгвайр бачыць за рэлігіяй спосаб «атрыбутыўных паводзін» як актыўнае аслабленне супярэчнасцей паміж рэальнымі ўчынкамі і суб'ектыўным меркаваннем аб іх са скасаваннем дысанансу паміж жаданнямі, думкамі і рэальнымі дзеямі. Рэлігія надзяляе гэтыя паводзіны рэчамі, якія валодаюць прызнанай і паслядоўнай узаема-адпаведнасцю.

Тым не менш, дасягненне свабоды сумлення робіцца магчымым па-за атрыбутыўнымі межамі, у кірунку «навуковай трактоўкі мудрасці», якую паклаў у аснову сваёй сацыяльна-кагнітыўнай тэорыі А. Бандура. Мудрасць, канцэнтруючы сабой разумовую і афектыўную сферу асобы, не зводзіцца іх атрыбутыкай, але абасабляецца ва ўчынку чалавека. Таму, у адрозненне ад псіхадынамічнага і гуманістычнага падыходаў псіхалогіі, біхевіяральная пасылка ўключае тут змену паводзін, ад якіх перамяняюцца думкі і пачуцці. Так, напрыклад, мы не можам весці эфектыўнае навучанне, пакуль не дасягнем стану рэлаксацыі.

Сувязь тыпалогіі паводзін і ўстановак праходзіць чырвонай ніткай ў тэорыях сацыяльнай псіхалогіі. У шэрагу найбольш уплывовых з іх знаходзіцца тэорыя *кагнітыўнага дысанансу* Л. Фестынгера [155, с. 382]. Людзі маюць патрэбу ў адпаведнасці адзін аднаму на ўзроўні іх ведаў, розных звестак аб сабе і наваколі. Успрыманне індывідамі неадпаведнасці ў пазнаннях робіцца матывамі змены ўстановак у кірунку памяншэння, або скасавання кагнітыўнага дысанансу. Пры наяўнасці разыходжання паміж учынкамі і ўстаноўкамі, апошнія змяняюцца адпаведна паводзінам. Так, устаноўка адносна рэлігійнай канфесіі змяняецца ў залежнасці ад паводзін і ўчынкаў яе носьбітаў.

Рэлігійныя ўстаноўкі дапамагаюць чалавеку пазнаваць сацыяльныя ролі шляхам іх структуравання і арганізацыі. Гэта, па З.Фрэйду, спрыяе сексуальнай затрымцы розуму. Дзякуючы рэлігійнай і звязанай з ёй прававой устаноўцы, «мы насамрэч не можам сказаць, які, уласна, чалавек сам па сабе» [150, с. 178]. Класічны псіхааналіз не давярае ў гэтым кірунку ні рэлігіі, ні праву, вызначаючы інтэлект як адзіны сродак стрымання першасных пазываў. Але і Ф. Аквінскі выдвінуў «прымат інтэлекту над верай» не дзеля таго каб упакорыць ім чалавека рэлігійным забаронам і правілам. Наадварот, чалавек — гаспадар гэтым правілам, як ён ёсць «гаспадар суботы» [178, Лк 6, 28]. Калі рэлігія арганізуе рытуальна-дагматычны прыярытэт паводзін, зацяняючых Евангелле, дык яна дэзарганізуе інтэлект, аснова якога ёсць Логас.

Кагнітыўная псіхалогія зыходзіць з пошуку інтэлектуальных спосабаў перапрацоўкі інфармацыі ў дачыненні выхаду чалавека як з незарганізаванага, напрыклад, трывожнага стану індывідуальнай прыроды, так і з арганізаваных патэрнам установак. У гэтым кірунку А. Бек прыходзіць да выніку, што прычынай дэпрэсіі з'яўляецца памылковае мысленне, штурхаючае чалавека да негатыўных высноваў аб сабе, свеце, будучым — так званая *кагнітыўная трыяда*. А. Бек з супрацоўнікамі вызначае памылку *празмернай генералізацыі*, пры якой чалавек робіць вынік аб цэлай сферы свайго жыцця на выснове адзінкавага выпадку. Падобна А. Беку, А. Эліс лічыць, што эмацыянальныя цяжкасці ўзнікаюць не таму, што вызначаныя падзеі маюць месца ў рэальным свеце, а ў вядомым спосабе іх інтэрпрэтацыі канкрэтным чалавекам. Напрыклад, у той ступені, у якой рэлігійныя перакананні нясуць сабой ірацыянальныя элементы, яны могуць з'яўляцца вынікам эмацыянальных адхіленняў. Эгацэнтрычнай ірацыянальнасцю грашаць імператыўныя месійныя перакананні з так званых «ісцінных» рэлігій: «я мушу», «я пакліканы», «калі не я, дык хто?» і г. д. Такую акцэнтацыю Эліс называе «мастурбацыйнай ідэалогіяй». Кагнітыўная мадэль вельмі каштоўная для псіхалогіі, бо яна прымушае больш дасканалым спосабам зразумець, што эмацыянальная рэакцыя на той ці іншы стымул, у тым ліку, рэлігійны, залежная ад спосабу разумення чалавекам сябе самога і навакольнага асяроддзя. Трэба дадаць, што Г. Олпорт таксама разглядаў свядомую веру (*faith*) як складаную рэлігійную пазіцыю,

якая абавязкова ўключае ў сябе кагнітыўны элемент, у параўнанні з упэненасцю (*belief*), прыватным пачуццём, дыспазіцыйным даверам.

Згодна кагнітыўнай тэорыі Дж. Кэлі (Kelly), кожны чалавек — даследчык, ён стварае вызначаную сістэму пазнавальных «персанальных канструктаў» як спосабаў успрымання і інтэрпрэтацыі падзей [110, с. 387]. Разумець, прадбачыць і кантраляваць будучыню — вось кагнітыўнае канструяванне рэальнасці, стварэнне і перасатварэнне сябе ў межах вызначаных, даступных катэгорый. «Менавіта будучыня мучыць і спакушае чалавека, а не мінулае» [110, с. 387]. Кагнітыўная тэорыя рэагуе на асабістае значэнне падзеі, каб не бездапаможна падпарадкоўвацца ёй. Мы спыняем стан ахвяры гісторыі, калі не захочам інтэрпрэтаваць сябе ў адпаведнасці з ёй. «Рэп(ертуарны)-тэст» ёсць альтэрнатыўны спосаб пазнання таго, як людзі канструююць сусвет з дапамогай генерацыі ролевых канструктаў. Тое, што ў вачах рэспадэнта з'яўляецца родным для двух тэрмінаў трыяды, называецца полюсам лучнасці, а тое, чым адрозніваецца ад іх трэці — полюс кантраста, напрыклад «Маці — жонка — царква», «Бацька — сын — кніга». Чалавечыя ролі прадвызначаны чаканнем падзей, іх кагнітыўная складанасць, між іншым, перад пачаткам войн паніжаецца. Адсюль «Тэорыя асла»: чалавек не мае патрэбы ў матывацыі, узамен якой «канструкт праходзіць праверку з пункту гледжання яго прадказальнай моцы» [110, с. 382]. Гэта вучоныя распрацоўваюць больш верныя тэорыі з эфектыўным прагназаваннем падзей, а звычайныя людзі стараюцца палепшыць сістэмы канструктаў, выбіраючы альтэрнатыву дасягнення жаданага. «Трывога» — прызнанне таго, што падзея, з якой прыходзіцца сустракацца, ляжыць па-за межамі канструктаў. «Страх» — з'яўленне новага канструкта. «Пагроза» — свядомасць непазбежных зменаў у сваіх «ядровых», цэнтравых канструктах. З пункту гледжання Дж. Кэлі, «Пагроза смерці высокая, калі чалавек не здольны кантруіраваць смерць у сувязі з самім сабой». Па выніках вымярэння з дапамогай «індэкса пагрозы» індывіды ацэньвалі сябе і сваю смерць у канструктах «здоровы-хворы», «моцныны-слабы», «прадказальны-выпадковы», «карысны-дарэмны». Пры гэтым, пагроза смерці ніжэй у індывідаў, адкрытых пачуццям, у параўнанні з тымі, хто

ўціскае свае пачуцці, таксама ніжэй у самаактуалізуючыхся асобаў [110, с. 387].

Такім чынам, тэарэтычныя падыходы і канцэптуальныя мадэлі рэлігійнага жыцця асобы часта абмяркоўваюцца як перцептыўна-кагнітыўныя схемы і псіхатэрапеўтычныя працэдуры, якія датычацца спосабаў вырашэння псіхалагічных праблем. Аднак на практыцы многія псіхалагі вызнаюць не адзіны толькі падыход, але мяняюць метады работы, аб'ядноўваюць іх у залежнасці ад канкрэтных праблем пацыента або вучня. Менавіта гнуткасць і эклектызм характарызуе працу па інтэграцыі і вар'іраванні падыходаў да вырашэння складаных псіхалагічных праблем сучаснага чалавека.

4.9 Рэлігійныя прадумовы шчасця

Адносіны чалавека да шчасця маюць найвышэйшы сэнс, паколькі гэтым вызначаецца яго асноўная патрэба жыцця. Скажам больш таго, шчасце — гэта права чалавека. Але справядлівасць патрабуе намаганняў. Дзевяць заповедзяў блажэнстваў з Нагорнай пропаведзі [178, Мц 5] насамрэч уяўляюць сабой лесвіцу ўзыходжання чалавека да шчасця, што пачынаецца з духоўнай убогасці і плачу, пераходзіць да стану ціхай лагоднасці, прагі праўды, міласэрнасці і чысціні сардэчнай, вядзе да міратворчасці, якая, як правіла, заканчваецца паклёпам і несправядлівым выгнаннем, але дасягае сваёй узнагароды на небе. У якой ступені гэтыя пераменныя божага шчасця карэлююць з псіхалагічнымі даследаваннямі нашых дзён?

М. Аргайл у сваёй кнізе «Псіхалогія шчасця» прыводзіць агульныя вынікі даследаванняў, паказваючых, што рэлігія дастаткова вызначана, хаця і слаба ўплывае на адчуванне шчасця. Д. Энгельгарт (Ingehart), выкарыстоўваючы дадзеныя «Эўра-барометра», ахапіўшага 163 000 чалавек з 14 краін, усталяваў тэндэнцыю, па якой 85% з наведальнікаў царквы адзін і больш разоў на тыдзень «вельмі задаволеныя жыццём», сярод наведальнікаў царквы «час ад часу» такіх аказалася 82%, а сярод тых, хто туды наогул не ходзіць — 77%. Падобныя сходныя пазітыўныя тэндэнцыі выяўлены Уітэрам (Witter) пасля метааналізу 64 амерыканскіх даследаванняў. Разам з тым Аргайл

канстатуе той факт, што ў гістарычнай перспектыве роль рэлігіі слабне, а яе значэнне для авалодання шчасцем ўзмацняецца, калі гаворка датычыцца ў большай ступені да царкоўна-грамадскай дзейнасці, чым да вызначаных аспектаў рэлігійнасці [6, с. 182].

І.Венховен (Veenhoven), абагульніўшы вынікі навуковай працы ва ўсім свеце, заўважыў, што амерыканскія даследаванні дэманструюць больш важнае ўздзеянне веры на авалоданне дабрабытам, чым еўрапейскія, асабліва ў групах пажылых людзей, чарнаскурых, жанчын і пратэстантаў. Ім жа ўказваецца на рэлігійнасць як дамінуючы стан сацыяльна ізаляваных людзей. Відавочна, што царкоўная група — магутная інтэграцыя падтрымкі з сацыяльным падмацаваннем і ўзаемным адчуваннем блізкасці да Бога [6, с. 183]. Г. Элісан (Ellison) прыходзіць да высновы, што на адчуванне шчасця ўздзейнічаюць, апроча наведвання царквы, малітвы, вымаўляемыя на самоце, але не проста, а праз перакананне [6, с. 183].

Аргайл разглядае таксама «духоўны дабрабыт» як рэлігійную пераменную праз даследаванне Г. Элісан у 1882 г. Экзистэнцыяльны дабрабыт датычыцца жыццёвай мэты існавання дзеля еднасці з Богам. Такое існаванне, па дадзеным К. Джэніа (Genia), моцна карэлюе з унутраным рэлігійным пачуццём — шчырай верай — успрыманне рэлігіі як самацэннасці [6 с. 183]. Прычым даследаванні Д. Полнэра (Pollner) паказалі высокую карэляцыю «блізкасці да Бога» і «адчування шчасця» і не вельмі высокую карэляцыю гэтага паказчыка з пераменнай «наведвання царквы». Г. Элісан, М. Аргайл, К.Хілс (Hills, 2000) пасрэдна фактарнага аналізу шкалы рэлігійных перажыванняў выявілі высокія карэляцыі адчування шчасця ў сувязі з такімі пераменнымі, як адносіны да Бога (0,82), асалода ад сяброўскіх зносін (0,81), пачуццё еднасці (0,78), адчуванне сябе часткай сям'і (0,75). У праўнанні з імі пераменная «задавальнення ад выканання вядомых рытуалаў» адзначана больш сціплым, хаця і дастаткова высокім паказчыкам (4,57).

Што датычыцца негатыўных эмоцый, такіх як «страх смерці», «пачуццё віны», «дэпрывацыя», «стрэс», дык шматлікія даследаванні па дадзеных пытаннях усталявалі наступнае: сіла веры адмоўна карэлюе са страхам наогул і страхам смерці, у прыватнасці; у той жа час вонкавая рэлігійнасць станоўча карэлюе з названымі пераменнымі. Разам з тым, няма дастатковых доказаў

аб тым, што менавіта праз рэлігійны вопыт страх смерці ліквідуецца [6, с. 206]. Навукоўцы правялі рад уражваючых эксперыментаў, у якіх падобны страх выклікаўся штучна: людзям паказвалі слайды з выявамі трупаў, давалі слухаць пахавальную музыку, распавядалі гісторыі смерці ад няшчасных выпадкаў і хваробаў. Вынікі ўпэўнена сведчаць, што веруючых людзей гэты вопыт толькі ўмацаваў адносна іх рэлігійнай перакананасці, у тым ліку, упэўненасць у загробным жыцці. У няверуючых ніякіх зменаў не назіралася [6, с. 206]. Такі эксперымент, праведзены *Osarchuk & Tate* у 1873 г., сёння ўжо немагчымы па прычыне сваёй неэтычнасці.

4.10 Рэлігійная дэпрывацыя, пачуццё віны і стрэс

Асновай хрысціянскага жыцця з'яўляецца пакаянне ў грахах, якое суправаджаецца пераменай розуму (гр. *metanoja*) і набыццём пачуцця любові (ад гр. *agape*). Такі набытак не мусіць пакідаць веруючаму пачуццё віны. Калі гэтае пачуццё існуе, яно азначае, што веруючы яшчэ не перарадзіўся і не дасягнуў больш дасканаласці пачуцця да бліжняга. Але атрыманыя вынікі даследавання прыводзяць да замяшальніцтва. З аднаго боку, у веруючых пачуццё віны вельмі моцнае, тым больш, што значная іх частка перажыла моцныя псіхічныя трашмы. Апрача таго, веруючыя выпрабавуюць жах ад думкі аб пекле. У той жа час рэлігійныя паслядоўцы характарызуюцца аптымізмам і высокім узроўнем духоўнага дабрабыту, звязанага з цвёрдасцю перакананняў (M Seligman). Пры гэтым, згодна з апытваннем, 100% людзей пасля 80 год вераць у рай, а няўхільныя рэлігійныя адэпты ў сталым узросце мараць аб смерці, пасля якой «усё будзе чудаўна» (M. Swenson).

3. Фрэйд і К. Маркс прытрымліваліся думкі, што рэлігія ёсць практычная рэакцыя на цяжкасці і страты жыцця — *дэпрывацыі*. Нямала вынікаў даследаванняў, пацвярджаючых дадзеную трактоўку. Рэлігійнай актыўнасцю адрозніваюцца, у першую чаргу, бедныя неадукваныя людзі, падстаўнікі меншынстваў, адзінокія, састарэлыя, хворыя, галадаючыя. Асноўным прычыннем на гэты конт з'яўляецца той бясспрэчны факт, што існуе шмат квітнеючых людзей, не меўшых значных цяжкасцей або страт, але набожных.

Апрача таго, выдзяленне выбаркі мусіць адбывацца на аснове рэлігійнасці, а не, скажам, нейратызму. Так, Аргайл прыводзіць дадзеныя даследавання, па якім больш моцная вера жанчын тлумачылася іх прыналежнасцю да групы, якая падвержана дэпрывацыі [6, с. 206].

Даследуючы анталогію віны Р. Мэй, усталёўвае тры яе характарыстыкі. Першая — *Guilt* — зыходзіць з сацыяльных гатункаў і патэрнаў навакольнага асяроддзя; другая — *Mitwelt* — складаецца з нашай схільнасці да своеасаблівага разумення сусвету; трэцяя — *Eigenwelt* — адлюстроўвае адмоўнае бачанне сваіх уласных здольнасцей.

Рэлігійныя перажыванні здольныя як узмацніць дадзеныя характарыстыкі, так і прывесці іх да рэмісіі. Усім вядомы феномен змякчэння дэпрывацыі і стрэсу ва ўмовах рэлігійнай дзейнасці. Так, Р. Парк (Park) устанавіў: студэнты з моцнай унутранай верай не адчувалі дэпрэсіі і трывогі, у іх не зніжалася самаацэнка, калі раптам узнікалі адмоўныя падзеі. Пры гэтым пратэстанты праяўлялі ў гэтым кірунку паслядоўнасць, нават калі сітуацыя прымала нечаканы паварот; у той жа час католікі паспяхова спраўляліся са стрэсам толькі тады, калі сітуацыя заставалася падкантрольнай. «Дзівосна тое, — сведчыць Парк, — што пратэстанты адчувалі менш выражаную дэпрэсію у час стрэсавых падзей, чым да той пары, калі яны адбыліся» [6, с. 188].

Без сумневу, рэлігійнаць садзейнічае пераадоленню стрэсу, асабліва ў сітуацыях, дзе чалавек не ў сілах справіцца сам. Мак-Інтош абследаваў 154 чалавекі, у якіх памерлі дзеці. Людзі, што рэгулярна наведвалі царкву, мелі моцную падтрымку, кажучы аб тым, што іх гора не бессэнсоўнае. Выяўлена, што цяжкая страта, якая суправаджаецца моцнай дэпрэсіяй у мужчын, перажываецца імі лягчэй з прычыны прыналежнасці да царкоўнага брацтва. Даследчыкі адзначаюць выкліканае горам асабістае ўдасканаленне з пераасэнсаваннем жыцця, духоўнай пакорай, эмацыянальнай падтрымкай іншых у пераадоленні няшчасця. Такое дасканаленне назіраецца ў людзей, вера якіх моцная (Park).

Апісаную сітуацыю можна параўнаць, з аднаго боку, са сведчаннем гісторыі Савецкага Саюза перад Другой сусветнай вайной, якая на пачатку прыдала шматлікім юнакам і дзяўчатам унутраны сэнс жыцця і прыліў патрыятызму на фоне

неабмежаванага стрэсу сталінскіх рэпрэсій. З другога боку, аналізуючая сітуацыя можа быць далучана да вонкавай матывацыі тых няўрымслівых вынаходнікаў, што характарызуюцца так: «Каму вайна, а каму дык маці родная».

Нельга тут не звярнуць увагі і на прадстаўнікоў навачасных сектаў. «Гэтыя людзі могуць сказацца вар»ятамі, але ў той жа час прыналежнасць да такіх групавак — сведчыць М. Аргайл, — падчас станоўча ўплывае на іх псіхічнае здароўе» [6, с. 201]. Па нашых назіраннях, людзі, якія належалі раней да маргінальнага кантынгенту, але прыняўшы пакаянне з водным хрышчэннем у царкве пяцідзсятнікаў, атрымлівалі разам адчуванне асабістай годнасці, прыбежышча ад мірскіх турботаў і моцную сацыяльную падтрымку з патрабаваннем жорсткай дысцыпліны. Асабліва гэта датычыцца алкаголікаў і наркаманаў, якія падымаліся са смяротнай апраметнай бездані да ўзроўню жыццёвага шчасця і дабрабыту.

4.11 Рэлігія, вера і стан здароўя

Першыя вопыты вылячэння чалавека былі звязаны з рэлігіяй, якая і да гэтага часу для многіх застаецца надзейнай плыняй ратавання ад хваробаў і нават ад смерці. Па ацэнцы М. Аргайла, узровень смяротнасці з'яўляецца адным з асноўных крытэрыяў няшчасцяў. У сваёй кнізе ён прыводзіць дадзеныя даследаванняў Г. Комстак і К. Патрыдж (Comstock & Patridge), якія выявілі залежнасць узроўню смяротнасці ад шэрагу прычын, што да людзей, наведваючых царкву раз на тыдзень і часцей, а таксама тых, што ходзяць у яе радзей за адзін раз на тыдзень. Дадзеныя табліцы 1 красамоўна сведчаць аб больш нізкім узроўні смяротнасці па ўсіх пералічаных паказчыках для першай групы рэспандэнтаў. М. Хамэр (Hummer) правёў апытанне 22 800 чалавек на працягу 8 год. За гэты час памёрла 2 016 рэспандэнтаў. Выявілася, што ў часта наведваючых царкву ва ўзросце 20 год чакаемая працягласць жыцця на 7 год больш, чым у астатніх груп людзей. Аналагічная розніца для афраамерыканцаў саставіла 14 год. Ва ўсёй выбарцы прагназуемая працягласць жыцця наведвальнікаў царквы радзей за адзін раз на тыдзень і тых, хто наогул не меў рэлігійнага вопыту, адрознівалася на 4,4 гады. Перавага першых абумоўлена, у прыватнасці, іх больш здаровым ладам жыцця і сталай сацыяльнай падтрымкай. «Рэлігійнасць, як і сацыяльна-

эканамічны статус, верагодна разумець як фундаментальную выснову, па якой лепш за ўсё тлумачыць забеспячэнне доступу да важнейшых рэсурсаў» [6, с. 188].

У іншых навуковых працах паказана розніца паміж рэлігійнымі канфесіямі. Найбольш моцна рэлігійны вопыт адбіваецца на стане здароўя адвентыстаў сёмага дня, мармонаў і артадаксальных яўрэяў. Гэта абумоўліваецца большай патрабавальнасцю пералічаных суполак да вядзення здаровага ладу жыцця [6, с. 188]. Аднак сказанае не мае пэўнай заканамернасці ў адносінах да традыцыйных канфесіяў, якія не прад'яўляюць такіх жорсткіх патрабаванняў да ладу жыцця і не маюць яскрава выражанай сацыяльнай падтрымкі [6, с. 188]. У той жа час яшчэ Э. Дзюркгейм (Durkheim) заўважыў больш высокі, у параўнанні з католікамі, узровень самагубстваў у пратэстантаў, выяўляючы іх меншую кансалідацыю. Але падобныя назіранні адбываліся ў самых ранніх еўрапейскіх даследаваннях, цяпер жа ўказаныя адрозненні сцерліся — рэлігійная вера ўвогуле звязана з нізкім паказчыкам самагубстваў (табл. 2).

Што да ўплыву рэлігійнага вопыту на псіхічнае здароўе, дык у большасці праведзеных даследаванняў выяўлена станоўчая карэляцыя паміж ім і ўнутранай верай. У той жа час вонкавая рэлігійнасць (рытуальныя, фасілітацыйныя, утылітарныя матывы) адмоўна карэлюе з псіхічным здароўем [4, с. 200]. Выяўлены вялікія адрозненні ў здароўі асобаў, якія знаходзяцца на лячэнні ў сувязі з такой рэлігійнай пераменнай, як сямейны стан.

У 1972 г. 100 000 пацыентаў псіхіятрычных шпіталяў, сярод каторых 1441 разведзеных і толькі 260 тых, хто ў шлюбе, 890 аўдавых і 870 адзіночых былі даследаваны адносна таго, як сямейнае палажэнне і рэлігійная канстанта ўплываюць на стан здароўя. [6, с. 86]. Аўтарам прыведзены толькі некаторыя дадзеныя ўзроўню смяротнасці сярод 100 000 дарослых, маючых розны стан шлюбу. Толькі рак прадстацельнай залозы не залежыць ад шлюбнага стану мужчын, астатнія паказчыкі хваробаў выяўляюць упэненую тэндэнцыю зніжэння для жанатых [6, с. 87].

Што да такога рэлігійнага паказчыка, як каштоўнасць дзетанараджэння, дык тут таксама відавочная тэндэнцыя адрознення пры апытанні рэспандэнтаў маючых і не маючых дзяцей. Вынікі апытання сведчаць аб той ролі, што выконваюць

дзеці адносна чаканняў дарослых. Найбольшай перавагі тут дасягаюць такія фактары, як жыццёвае ажыўленне і суцяшэнне, таксама сацыяльная ідэнтычнасць. Што да развіцця асобы і маралі, дык тут не знойдзена значымых паказчыкаў. Затое бяздзетныя жанчыны і мужчыны больш значна праяўляюць сябе ў эканамічных і крэатыўных адносінах, чым маючыя дзяцей. Гэта адбываецца, на наш погляд, у сувязі з тым, што творчая і эканамічна незалежная індывідуальнасць, характэрная для дадзенага кантынгенту, мае большую каштоўнасць, чым ахвяруючая сваё жыццё дзецям асоба. Апошняя, як правіла, пазбаўлена такой магчымасці, у сувязі з недахопам часу і сродкаў. Хаця сучасная тэндэнцыя да крэатыўнасці падаецца больш станоўчай, у параўнанні з мінулымі часамі выжываемасці, калі жанчыны былі рэлігійна падпарадкаваныя мужам, эканамічна залежныя ад іх і надзеленыя неабходнасцю нараджаць дзяцей столькі, колькі дае Бог.

Вынік аб пазітыўным рэлігійным вопыце М. Аргайл сумяшчае з рэлігійным копінгам — якаснай стратэгіяй паводзін веруючых людзей, іх вобразам думкі, які дапамагае знізіць узровень перажываемага стрэсу. Ён прааналізаваў 130 навуковых прац, дзе разглядалася пытанне копінгу, і ўсталяваў тэндэнцыю, па якой у 38% выпадкаў паведамляецца аб дасягненні станоўчых вынікаў стрэсу. Найбольш эфектыўныя формы рэлігійнага копінгу — гэта адчуванне блізкасці Бога, яго сталай дапамогі; «супрычасце» Бога да прыняцця рашэнняў; «дабрабытная перабудова» з бачаннем негатыўных падзеяў у станоўчым ключы; імкненне знайсці падтрымку з боку духавенства або царкоўнай супольнасці.

Такім чынам, як тэалогія, так і псіхалогія, гавораць аб чловеку ў яго адносінах да Бога, самага себе, іншым, цэламу сусвету. Тэалогія мае патрэбу ў псіхалогіі, па меры разумення таго бяспрэчнага факта, што Бог асвятляе чалавецтва мовай розных народаў і інфармуе яго зместам розных галін ведаў. Псіхалогія таксама патрабуе тэалагічнай яснасці ў вымярэнні суб'ектыўных станаў асобы праз аб'ект веры — Бога і Яго Слова. На наш погляд, тэапсіхалогія як спосаб самапазнання ў сабе самым Божага падабенства можа атрымаць статус верыфікаванай галіны навукі, бо выяўляе альтэрнатыву ўспрымання псіхічнага здароўя людзей, зніжэнні іх смяротнасці праз слова Божага з чысцінёй веры.

СПАДКАЕМЦА,

Чалавек — з санскрыту «чэла» (вучань) і «век» — заўзяты вучань веку, «вечны студэнт». Гэтая крыжова-аптымістычная цяга да шчасця адмыслова акрэсліла далучэнне беларуса да надзеі атрымання ўласнай краіны ў духоўную спадчыну. Калі ў студэнцкай аўдыторыі трапляецца пара «разумова-джынсавых» вачэй, дык робіцца балюча за тых, хто вымушаны сузіраць чалавека як цела без твару, чыя пара вушэй вымушана рэпрадукаваць такое вучэбнае мноства, якое ніколі не супадзе з асабістым сэнсам жыцця. Карэспандэнцкія стандарты, як флексія боскай адсутнасці, усё яшчэ прыпадаюць да суролага прыгавору Шалвы Аманашвілі: «На старонках падручніка педагогікі дзеці маўчаць». Рэжым маўкліва-лінгвістычнай абязлічанасці псуе слух і вусны юнака, падзяляючы адмысловую еднасць мовы і асобы рэлігійна-марксісцкім сімулякрам: «Призрак ходит по Европе, призрак коммунизма». Постпартар (лац. *postpartor*), або спадкаемца, годны любові і свабоды, перш за ўсё свабоды выбару. Не навука і рэлігія выходзяць чалавека, а народ Божы, дзяля яго будучыні вялікі польскі педагог Януш Корчак выбраў смерць разам з дзецьмі з Яўрэйскага гета. Старонкі яго кнігі – узнёслы дыялог настаўніка і дзіцяці, якія ўваскрэслі тут у любові дасканалай, бо «у кожным немаўляці ёсць першае звяно несмяротнага ланцуга пакаленняў» [179, с. 14].

Псіхалагічная кампетэнцыя *дыялогу* зыходзіць не ад чагосьці, але ад кагосьці, бо *дыялог* з грэцкай мовы перакладаецца яшчэ і як «паводле слова». Слова *Тэаса*, як адухаўлены «псіхалогас», ужо не мера навукі, мастацтва, права ці рэлігіі, бо «...не мераю дае Бог Духа. Айцец любіць Сына і ўсё аддаў у руку Яго» [178, Ян 3, 38]. Праўдзівы дыялог айца і сына, сястры і брата, мужа і жонкі інтэгруе этнарэлігійнае вызначэнне кожнага народа ў народ Божы, які на ўласнай мове «прыносіць да Яго сваю славу і гонар» [178, Адкр 21, 22]. Аб гэтым праракуе апостал Ян у 21 раздзеле Апакаліпсіса. Зыходзячы з імпліцытнай трансдукцыі, містыка лічбы «21» у вызначанай ступені адпавядае псіхалагічнаму настрою 21 стагоддзя, дакладней, яго носьбіту, «псіхалогасу», якому сёння столькі ж, колькі самой *Еўропе*. Між іншым, этымонам *Eu* (гр., дар жыцця) + *rope* (з англ. канат, або мера даўжыні 6,096 м) [135], сімвалічна адпавядае лічбавая

метафара *finis saecularis*, канца 20 ст. ($6 + 0 + 8 + 6 = 21$). Лёсавызначальныя падзеі 1996 г. суправаджаліся рэферэндумам, вынікі якога былі ў містычны спосаб адзначаны відовішчам «валасатай» (гр. *kometes* – валасатая) зоркі — каметай Галей. Менавіта ў гэтым годзе *Дух часу* адгукнуўся 1900-годдзем Адкрыцця св. Яна-Багаслова, 900-гадовай гісторыі Крыжовых паходаў, 400-годдзем Берасцейскай Уніі, 400-годдзем Р. Дэкарта, 100-гагодвым юбілеем Л.С. Выгоцкага, Ж. Піажэ ды яшчэ «Псіаханаліза» З. Фрэйда [2, с. 282]. Міжволі да гэтага года далучаецца першая публікацыя па тэапсіхалогіі пад супярэчлівай рубрыкай *pro et contra* [86, с.105]. Такім чынам, «горкая пупавіна 6, 096», або *амаркорд* сімвалізуе шлях (лічба «6») ад пачатку («0») да канца («9»). Сімвалічна, што 96-гадовае жыццё і смерць 21 ліпеня 2011 г. «Няўхільнага кардынала», як называлі ксяндза архіепіскапа Казіміра Свёнтка, суправаджаліся лічбай «21», бо нараджэнне ў кастрычніку 1914 г., рукапалажэнне ў святары, архіярэйская хіратанія ды шмат якія паважныя падзеі яго служэння былі адзначаны менавіта гэтай лічбай. Царква нараджае нацыю (лат. *natio* – нараджэнне, род) у пляюшках усходняй эзатэрыцы сімвалаў і заходнім інтэнцыяльным дыскурсе «шляху, праўды і жыцця» [160, Ян 14, 6]. Гэты дыкурс адбываецца не без удзелу Ватыкануса у антычным пантэоне боства «першага крыку і членараздзельнай мовы немаўляці». Матчына мова праходзіць горкі шлях свайго прызнання. Марыя, Маці Божая вядзе за руку свайго немаўляці ад парога рэлігійна-моўнага жыцця аж да яго асабіста-прававой галоснасці. Дарэчы, імя Марыя перакладаецца з габрэйскай мовы як «Горкая». Верагодна, горкі (лац. *amarus*) шлях фармавання роднай мовы Немаўляці налічвае 21 *Сусветны сабор*, здаецца, як 21 год. Так што яно, па цывілізаваных мерках, паўнагадовае «немаўля мужчынскага роду» [178, Адкр 15, 5], што да вымаўлення сваёй годнасці — *homo amans* — чалавек закаханы. Кожны закаханы мусіць прайсці шлях выпрабаванняў. Пачынаючы з 1996 чатырнаццацігадовы шлях выпрабаванняў на нацыянальную вартасць выглядае для беларуса як крыжовая дарога з 14 стаяцямі (лац. *statio* – стаянне на пазіцыі, на варце). Урэшце Мікола зімні 2010 стаўся тым «рубіконам», які дапамог вялікай частцы беларусаў зрабіць свой рашучы выбар,

прыняўшы бескампраміснае рашэнне адносна маралі і годнасці. Дарэчы, імя святога Мікалая Мірлікійскага перакладаецца з грэцкай мовы як «перамога народа». Снежанскія падзеі 2010 г. адмыслова падпадаюць пад суровы прыгавор прарока Ісаі: «Мы здрадзілі і зманілі перад Госпадам... І суд адступіў назад, і праўда стала здалёку, бо ісціна спатыкнулася на плошчы, і сумленнасць не можа ўвайсці» [178, Іс 58, 14]. Гэтыя падзеі вартыя рэлігійна-псіхалагічнага асэнсавання ў сувязі з прароцтвам Ёіля, імя якога азначае «Яхвэ ёсць Бог» (па сэнсаўтварэнню аўтэнтчнае імені Ілля). Згодна тэксту кнігі, суд Божы суправаджаецца «адзнакамі на небе і на зямлі: кроў, агонь і курадым. Сонца пераўтварыцца ў цемру, а месяц у кроў, перш чым настане Дзень Яхвэ, вялікі і страшны. І будзе: кожны, хто пакліча *Hash Shem* (яўр. *імя*), Імя Гасподняе, уратуецца» [178, Ёіль 3, 32]. Цікава, што за ўсе часы прароцтва, пачынаючы ад V ст. п. н.э. аж да сёння, «крывавае» зацменне месяца ў дзень зімовай «стацыі», калі сонца, сапраўды, перамяняецца на цемру, назіралася астраномам і толькі двойчы: у 1568 і 2010 г.г.. На маё пытанне да аўдыторыі, што азначае першая лічба, утварылася цішыня непаразумення, і толькі адзіная студэнтка Людміла здагадалася, што гаворка ідзе аб Люблінскай Уніі 1569 г., напярэдадні якой і адбывалася першая нябесная адзнака. Такім чынам, два зацменні, як дзве адзінкі адзінаццатага году абрамляюць гісторыю Беларусі ў рэлігійна-псіхалагічным спосаб. Паводле ўласнай гісторыі шукаем спосаб навуковага дазнання, без якога немагчыма адолець шлях асабістага злічэння права, каментуючы якое яшчэ ў 1931 г., К. Ясперс адзначае: «Без захавання ў сусветна-царкоўнай традыцыі рэлігіі няма філасофскага самабыцця, а без яго як супраціўніка і пабуджальніка няма і праўдзівай рэлігіі. У асобным чалавеку не змяшчаецца ўсё» [17, с. 85]. Усеагульны аўтарытэт пагражае чалавеку выпадкам, у якім сам жа траціць свае сілы. Каб выйсці з пад пагрозы, чалавек пачынае ўзбраенне псіхалагічным прагнозам, якім аўтарытэт не можа валодаць. Толькі жывы, закаханы чалавек (*homo amans*) можа далучыць да колькаснай навукі якасць першапачатковага памкнення да бліжняга. Пры гэтай навуцы мастацтва відовішчаў саступае першынства трансцэндэнцыі хараства, а псіхалагічная рэлігія становіцца прыарытэтнай адносна культавай дэкламацыі, каб адкрыць у чалавеку яго ж самога, г. зн. спадкаемцу жыцця.

ГЛАСАРЫЙ

АБДУКЦЫЯ (ад лац. *abductum* — адводзіць, адхіляць) — спосаб разважання, якое часова адхіляе апавяданне ад вызначанага лейтматыву. У псіхалагічным сэнсе абдукцыя вызначаецца як схопліванне кода эмпірычных дадзеных пры немагчымасці іх дасканалай праверкі.

АБЕРАЦЫЯ (ад лац. *aberration* , адхіленне, блуканне) — з’ява *дэфлексіі*, якая робіцца прыкметнай у адсутнасці выразных вербальных і невербальных праекцый пры смутным абрысе выявы, або яе скажэнні.

АБЭСЭСІЎНЫ НЕЎРОЗ (лац. *obsession* – асада, блакада) рэлігійная паталогія ў выглядзе асацыяльных паводзін аўтарытарнага, або канвенцыяльнага (з пагаднення) тыпу з выкарыстаннем навязаных рытуалаў і культаў.

АГАПЕ (ад гр. *αγάπε*) — ахвяраваная братэрская любоў.

АДАПТАЦЫЯНІЗМ (ад лац. *adoptio*, усынаўленне) — іспанская ерэсія VIII ст., якая прапаведвала разрыў паміж боскай прыродай Ісуса Хрыста і Яго чалавечай прыродай як усынаўлёнай толькі Божай міласэрнасцю.

АКСІМАРОН (з гр. *οχιμωρόν*) — спалучэнне супрацьлеглых значэнняў.

АЛЕАТОРЫКА (з лац. *alea, aleatorius* – выпадак, рызыка, азарт) – у постмадэрнізме, разлад вызначэнняў і заканамернасцяў за конт адносін выпадку ў гульнёвым стане індывіда.

«АМАРКОРД» — назва кінастужкі Фр. Феліні, як метафара (з лац. *amare cordictus* — сардэчныя карані горкай слодычы прыроды.

АНТАГЕНЕЗ (з гр. *αντογενες* — існае быццё) — асабістае развіццё індывіда ад нараджэння да смерці.

АРТАПРАКСІЯ (з гр. *orto* – правільная і *ptaktikos* –дзеяснасць) – сапраўдная вера, якая характарызуецца практычнай адпаведнасцю паводзін рэлігійным перакананням, іх аддытыўнасцю (англ. *addition*) прыстасаванасцю да штодзённай рэчаіснасці.

АСЭРТАР (з гр. *assertor*) — правааабаронца.

АЎТАРКІЯ (з гр. *αυτάρκηζα*) — асабістае, або дзяржаўнае абасабленне, герметычная ўстаноўка на грамадска-палітычную ізаляванасць.

АНАНКЕ (з гр. *Ανανκε* – неабходнасць) — вызначанасць, лёс, дэтэрмінаванаць жыцця..

АПЕРЦЭПЦЫЯ (ад лац. *ad perception*) — асабістая маніфестацыя працэса ўспрымання.

АРТЭФАКТ (ад лац. *artefaxus* – зроблены факт) — з пункту гледжання культуралогіі, афектацыйна-тэктанізаваны аб’ект, створаны пазапрыроднымі працэсамі індывідам-соцыумам і можа эксплікавацца як

специфічны прадукт культуры; у археалогіі А. — спецыфічны аб'ект-твор, дыферэнцаваны ад мастацкага жанру.

АРХЕТЫП (ад гр. *archetypus* – старажытны вобраз) — згодна з тэорыяй калектыўнага бессвядомага К. Юнга, духоўная спадчына (рэлігіі, казанні, міфы), якія перадаюцца ад пакалення да пакалення паралельна з цялеснымі характарыстыкамі.

АФЕКТЫЎНАЯ РЭФЛЕКСІЯ — індывідуальна-эмацыянальнае следчанне агульнай матывацыі дасягнення, уяўляючае спосаб развіцця фенатыповых задаткаў у культурных, мастацкіх, рэлігійных інтэракцыях.

БІХЕВІЯРЫЗМ (з англ. *Behavior* – паводзіны, манеры) — найбольш распаўсюджаны кірунак сучаснай псіхалогіі з выяўленнем паводзінных рэакцый індывіда як асноўным метадам яго даследавання.

ВАТЫКАНУС (лац. *Vatycanus*) — у антычным пантэоне божства першага крыку і зараджэння членараздзельнай мовы немаўляці.

ВЕРБАЛЬНЫ (ад лац. *verbum* — слова) – словесны.

ГЕРМЕНЕЎТЫЧНАЕ КОЛА (з гр. *hermeneia* — тлумачэнне) — у філалогіі Шлейермахера метафара, якая апісвае прадуктаваны рух сэнсаў у змястоўна-граматычнай працэдуры тэксту мэтазгодна словаўжыванню на ўзроўні эмпатыі і ідэнтыфікацыі.

ДЭПРЭКАЦЫЯ (з лац. *deprecation, ora mortem* — маленне аб прабачэнні) — малітва аб заступніцтве Багародзіцы і святых у стане сардэчнай скрухі аб граху.

ДЭТЭРМІНІЗМ (ад лац. *Determinare* – вызначаць) — метадалагічны прынцып, які забяспечвае ўключэнне індывіда ў сукупнасць жыццёвых абставінаў, сацыяльных і іншых прычын.

ДЭФЛЕКСІЯ (ад лац. *deflexi* — ухіляцца, адступаць) — прэвентыўнае, або канфармісцкае зняцце напружання за конт іроніі, пазбягання кантакту вачэй, дэмагогіі, рэплік, жартаў як спосабаў псіхалагічнай абароны.

ДЫСПАЗІЦЫЯ (лац. *disposition* – распалажэнне, правільнае размеркаванне), аднаўленне тых псіхічных функцыяў і схільнасцей асобы, якія прымаюць удзел у яе асабістым выбары.

ДЫЯТРОПІКА (з гр. *diatropos* – два абароты мовы) — форма дыялогу, мяркуючая рытарычныя ўстаўкі, секвенцыі, якія надаюць парадыгмальным ведам эмацыянальны каларыт.

ДЫФЕРАНЦ (ад фр. *Differance* – падзел) — панавачасная дэканструкцыя Ж. Дэрыда ў стратэгіі «першапісьма», папярэдняга мове і культуры, у метафары «*след следу*».

ДЭКАНСТРУКЦЫЯ (ад гр. *dekonstrukcja* — аналіз) – арганізаваны распад, «нешта тое, што адносіцца да граматылогіі» (Ж. Дэрыда); метафізічная негатыўная быццёвая як яго абсалютнае знікненне.

ДЫСКУРС (ад лац. *discurro* – блуканне) — у постмадэрнізме адмысловая практыка мовы, рэгулюемая не фармальнымі граматычнымі

ўстановамі, але аўтахтоннымі вытокамі асабістага пачуцця рэальнасці ў аб'ектывацый свядомасці.

ЕЎХАРЫСТЫЯ (ад гр. *evharystyja* – святой дар) — удзячны дар, царкоўная таямніца прычасця.

ЕКЛЕЗИЯ (ад гр. *ekklezia* — скліканне) – сабор выбранага народа для рэлігійных мэтай, царква; аналаг яўр. *Kahal*.

ЕПІТРАХІЛЬ — (з гр. — *epitrachil*) – дэталі святарскіх строяў.

ІСТАЎРАТАР — па граматыцы М. Фуко, чалавек, які арганізуе дыскурс у полі фундаментальнай тэкставай парадыгмы, напрыклад, Бібліі.

ІКАНОМІЯ (з гр. *οικονομία*) — царкоўны чын домаўладкавання, дабрабыту.

ІНВЕРСІЯ (ад лац. *inversare* – перавёртаць, хваляваць, скажаць) — альтэрнатыва, або камплементарная парадыгмальная значэння дыскурсу.

ІНДЭТЭРМІНІЗМ (ад лац. *indeterminare* — невызначаны) — дыскурсная ініцыятыва ўваходжання ў аб'ект спасціжэння ў сітуацыі маніпулявання сэнсаў, падыход, супрацьлеглы дэтэрмінізму.

ІНТЭНЦЫЯ, ІНТЭНЦЫЯЛЬНАСЦЬ (ад лац. *intentio* – імкненне) — намер, мэта, кірунак напружанага перажывання, засяроджанага на прадмеце быцця, або «свядомасці чагосьці» (Э. Гусэрыль).

КАМПУЛЬСІЎНЫ НЕЎРОЗ (лац. *compulsus* – штуршок ураджанняў) рэлігійная акцэнтацыя, абумоўленая ўраджаннем асабістай віны, альбо жаданнем набыць асобае распаляжэнне ў вачах Бога. Кампульсіўныя людзі старанна працуюць, але схільны давераць уласным уяўленням аб Божай узнагародзе для іх як значна большай, чым для іншых.

КАНАТЫЎ (ад лац. *conative* – памкненне) — узмоцненае старанне, спроба, фінальны намер, намаганне.

КВІНТЭСЕНЦЫЯ-Ψ (ад лац. *quintessentia* – пятая сутнасць) — тэапсіхалагічная парадыгма духоўнай прысутнасці і кросдыскурсны спосаб вымярэння асабістай ідэнтычнасці індывіда праз фрэймінг навукі, мастацтва, рэлігіі і права.

КЕРЫГМА (з гр. гр. *Κερύγμα* – абвясчэнне) — духоўнае абвясчэнне Евангелля.

КАГНІЦЫІ (ад лац. *cognition* – спасціжэнне) — пазнавальная актыўнасць чалавека, дэтэрмінаваная свядомасцю як агульнаадукацыйнай прычынай быцця.

КІНОНИЯ (ад гр. *κοινωνία*;) — эўхарыстычныя паводзіны хрысціян; лац. аналаг *communia* (прычасце).

КАБАЛА (ад ст. яўр. , літ. – паданне), містычная плыня іудаізму; з'яднанне пантэістычнага, нэаплатанічнага вучэння аб эманцыі з ідэямі гнастыцызму і іўдзейскай традыцыі тлумачэння біблейскага тэксту. Канчаткова сфармавалася на прыканцы XIII ст. у Андалузіі («Зогар» і «Кніга ззяння» на арамейскай мове). Практычная Кабала, або кабалістыка

заснавана на веры ў тое, што пры дапамозе спецыяльных рытуалаў і малітваў чалавек можа актыўна ўплываць на касмічны працэс жыцця, перамяняючы яго да лепшага, справядлівага суіснавання людзей у Божым свеце.

КАЛАЖ (з фр. *collage* — наклеиванне) — у дыскурсе: спантаннае спалучэнне стылістычна несумяшчальных вобразаў мэтазгодна ўнікальнаму падабенству арыгінала.

КАН'ЕКТУРА (ад лац. *conjectura* — здагадка, меркаванне) — рэфэрэнцыя вобраза, якая не падлягае чытанню, або зусім адсутнічае ў арыгінале тэксту.

КЕНОЗІС (з гр. *Κενosiς* — пустыня) — духоўнае шэсце па пустыні пры матэрыяльным спусташэнні, пустыннае жыхарства.

КРЭАЦЫЯ (з лац. *creatio* — тварэнне) — сатварэнне, выбранне (аб свеце і чалавеку).

ЛОГАС (з гр. *Λογος* — слова) — слова спрадвечнае, уцелаўлёнае і прысутнае.

МАНДАЛА (ад санскр. *Mandala* — квадратура кола) — у будызме і індуйскай міфалогіі — містычная фігура, вобраз сусвету, у цэнтры якога знаходзіцца Сумеру, гара бога як вось сусветнага яйка, матэматычнае цела якога інкруставана крышталём, золатам, рубінамі, ізмуродамі — камянямі чатырох сусветных элементаў.

МЭТАНАРАЦЫЯ (з гр. *meta* і лац. *narrare*) — звышапавяданне, феномен існавання канцэпцыі, што прэтэндуе на ўніверсальнасць, дамініруе ў культуры, робіць легітымным веды, розныя сацыяльныя інстытуты, лад разумення.

МЕТАНІМІЯ — у дыскурсе перайменаванне прадмета па прынцыпе сумежнасці паняццяў, узмацняючае намінацыйную функцыю мовы.

МЕТАФАРА (з гр. *μεταφορα* — перанос) — перанос уласцівасцяў аднаго прадмета ці з'явы на іншыя па прынцыпе іх падабенства і кантраста.

МЕТАНОЯ (ад гр. *μετάνοια* — унутраны пераварот, змена розуму — сутнасць таямніцы пакаяння ў хрысціянстве).

МУНДУС (з лац. *mundus* — адтуліна, кола) — першая баразна (*urbo-urbis- orbis*) Рыма, пабудаванага на камяні з рэліквіямі Ромула, што стварае пункт *Quadrata Roma*, вакол якога, згодна рымскаму канону геаметрыі, паўстае чатырохчастковы горад.

НАРАТЫЎ (з лац. *narrare* — разгавор) — моўны акт, паведамленне, якое, у адрозненне ад зададзенага ўяўлення, фіксуе самаздзяйсненне тэксту.

НАРАТАФІЛІЯ (ад лац. *narrare* + *filum* — метафарычна «вісець на воласе», спосаб выражэння) — пры дэманстратыўнай акцэнтацыі

характару пэўная асалода пры вымаўленні грубых, або нецэнзурных слоў.

НУС (з гр. *νόος* — Вышэйшы розум) — Сусветная душа ў еднасці быцця і свядомасці, у адрозненне ад *ψυχή* — душы смяротнай.

НЕАФИТ — (ад гр. *neofitus* — наванавернуты) — наванавернуты ў вызнанні веры.

ПАЙДЭЯ (ад гр. *Παιδεία* — гармония) — грэчаскі ідэал гарманічнага выхавання асобы.

ПАРАДЫГМА (ад гр. *paradigma* — прыклад, узор) — метадалагічная сістэма форм, спосабаў аднаго і таго ж значэння, у прыватнасці, яго аналаг у выглядзе знака, сімвала, табліцы; у філасофіі постмадэрнізму гістарычны прыклад, або Дух часу, адабраны для доказу сістэмы.

ПАРУСІЯ (ад гр. *Παρυσία* — другая сутнасць) — непрыкметная, як быццам адсутная ў матэрыяльным свеце, але духоўная прысутнасць Слова ў асобе Ісуса Хрыста і яго Царкве.

ПАСЕСІІ (ад лац. *possession* — авалоданне) — рэдкае псіхічнае захворванне, так званая «дэманская апантанасць».

ПЕРФЕКЦЫЯНІЗМ (ад лац. *perfectus* — дасканалы) — псіхічнае захворванне, якое суправаджаецца пачуццём уласнай дасканаласці, выдатнага адрознення ад іншых, безпамылковасці і місійнай годнасці.

ПОСТМАДЭРНІЗМ (ад лац. *post i modern* — панавачассе) — характэрны для сучаснай філасофіі тып меркавання, якое дыстанцуе класічную і неакласічную традыцыю рэфлексавання і канстатуе сябе ў дэканструкцыі як завершанасці гісторыі. Вядучыя прадстаўнікі: Р. Барт, Ж. Бадрыяр, Ж. Дэлэз, Ж. Дэрыда, Фр. Джеймісон, М. Фуко, Ф. Гваттары, У. Эко, М. Мерло-Понці і інш.

ПОСТПАРТАР (з лац. *post-partor* — нашчадак) — духоўны спадкаемца.

ПРАМАРБІДНЫ ВОПЫТ (з лац. *premorbus*, прадзахворванне) вопыт раміссіі (лац. *remissio* — адпусканне, збаўленне) хваробы, праходзячы які чалавек уздымаецца на новы ўзровень свядомасці і жыццёвага ўладкавання.

РЭІФІКАЦЫЯ (ад лац. *reificare* — другаясная матэрыялізацыя) — уцелаўленне дыскурсу ў тэкставых наратывах услед за вуснымі наратывнымі меркаваннямі.

РУДЫМЕНТ (ад лац. *rudimentum* — неапрацаваны зачаток) — першая спроба усялякага выканання справы.

РЫЗОМА (фр. *rhizome* — карань дрэва) — у постмадэрнізме прынцыпова неструктурны і нелінейны спосаб арганізацыі цэлага, што дае падставы для ўнутранай, аўтахтоннай падзеі жыцця з яго крэатыўнай самаканфігурацыяй.

РЫТУАЛ (лац. *ritualis* – абрадавы) – вызначаная традыцыйй мадэль паводзін у сувязі з дотыкам чалавека да сакральнага часу першапачатковай духоўнасці.

САБОРЫ ЦАРКОЎНЫЯ — апошні, 21 Сусветны, адбыўся ў Ватыкане ў 1863—1865 гг.

САТЭРЫЯЛОГІЯ (з гр. *σπεριολογη*, – слова аб ратаванні) — хрысціянская навука аб збаўленні чалавека Богам.

СЕКВЕНЦЫЯ (ад лац. *sequential* – паслядоўнасць) — форма сярэднявечнай паэзіі IX ст., служачая ўстаўкай, падтэкстам у кананічна-літургічных спевах «алілуя», мае тры формы: простую, антыфонную і новую, адлюстраваную з XII ст. у паэзіі вагантаў, трубадураў, мінэзінгераў.

СЕМАНТЫКА — сэнс і значэнне слоў.

СІМУЛЯКР (ад лац. – *simulacrum* — цень памерлага) – небачныя і нездэзвольныя думкі, летуцені. Яким надаецца мистычнае значэнне, напрыклад, цытата К. Маркса і Ф. Энгельса: «Призрак ходит по Европе, призрак коммунизма»

СІНГУЛЯРНЫ (ад лац. *singularis* – унікальны) — адзіны ў сваім родзе, выключны; аб асобах з унікальным спалучэннем, канфігурацыяй ведаў, пачуццяў, задаткаў, учынкаў.

СІНЕРГЕТЫКА (ад гр. *sinergia* — сумесная дзея, супрацоўніцтва) — адзін з кірункаў вядучых напрамкаў сучаснай навукі, рэпрэзентуючай натуральны вектар развіцця тэорый нелінейных дынамік, што датычыцца, у тым ліку, культуры і адукацыі.

СЕГРЭГАЦЫЯ (ад гр. *segregatio* — адасабленне) – абасабленне рэчаў і з’яваў.

СТАЦЫЯ (ад лац. *statio* – стаянне на пазіцыі) – у літургіі рымакаталіцкай алтар, статуя, абраз, перад якім затрымліваецца працэсія для малітоўных адпраўленняў; Стацыя кальварыйская ўключае 14 абразаў, уяўляючых сцэны Крыжовай дарогі Ісуса Хрыста да Галгофы.

ТЭОЗІС (з гр. *θεωσις* – абожанне) — абагаўленне чалавека праз кантакт з Богам; лац. аналаг *deificatio*.

ТРАНСАКТ — вербальны, невербальны кантакт двух і больш індывідаў, створаны, згодна з Э. Бернам, са стымула і рэакцыі трох эгастанаў: «дзіця, бацька, дарослы».

ТРАДУКЦЫЯ (ад лац. *traductio* – выснова ад прыватнага да прыватнага) — у фармальнай логіцы выснова, пры якой пасылкі і заключэнні з’яўляюцца меркаваннямі аднаго абагульнення.

ТРАНСДУКЦЫЯ (ад лац. *transductio* — выснова ад прыватнага да прыватнага, апрацоўка) – перанос генетычнага матэрыялу (патрэбаў) з адной жыццёвай сферы — біялагічнай, у іншую — культурную, духоўную

праз дыялог.

ТРАПАР (ад гр. *tropos* — паварот, абарот) — кароткі прыпеў да вызначаных месцаў праваслаўнай службы, як музычна-паэтычны каментар да свяшчэннага або літургічнага тэксту.

ТРИАНГУЛЯЦЫЯ (ад лац. *triangulum* – трохкутнік – падзел паверхні на крывалінейныя трохкутнікі), вызначаецца як узгадненне дадзеных, атрыманых рознымі варыяцыямі квантыватывых (колькасных) і квалітыватывых (якасных) метывдк з выкарыстаннем дадзеных з разнастайных культурна-псіхалагічных вытокаў.

ТЭАПСІХАЛАГІЧНЫ ДЫСКУРС (гр. *theos* – Бог + псіхалогія + дыкурс) – адукацыйная норма вымаўлення, пры якой самарэалізацыя навукова-свяшчэннага тэксту аб’ектывуецца патокам свядомасці ў моўнай фармацыі псіхалагічнай культуры.

ФАЛЛІБІЛІЗМ (лац. *fallibile* – памылка), прынцып, высунуты Ч. Пірсам, пагрэшнасці ўсіх ведаў, якія заўжды плаваюць у кантынууме недаставернасці і нявызначанасці.

ФАНТТ (абр.) — фрэймінг абдукцыя наратывнай трыангуляцыі тэкста: метывдыка спантаннага прамаўлення дыскурсанта, праходзячага тры феноменалагічных аперацыі: тэст, тэкст, традукцыю, г. зн. пераклад са стану рэцыпіента ў стан наратара.

ФАСЦЫНАЦЫЯ (ад лац. *fas* і *fascinare*) — заповітная таямніца, варажба, зачараванасць — эмацыянальна падмацаваная і семантычна значная інфармацыя з наступствамі яе ўздзеяння на рэцыпіента.

ФІЛАГЕНЕЗ (ад гр. *φίλογενες* — сыноўняе быццё) — гістарычна-эвалюцыйнае развіццё псіхікі, або сацыяльных установаў розных тыпаў, класаў, родаў і відаў; існуе непарывуна з антагенезам.

ФІЛАКТЭРЫП — у яўрэяч павязка на галаве са словамі Закона.

ФЛЕКСІЯ (ад лац. *flexi* – выгін, росцік) — канчатак слова, які змяняецца пры скланенні, мадулюючы ў транслітэрацыі нацыянальных моваў пры захаванні карэннага саставу, этымона.

ФРЭЙМ (ад англ. *Frame* – рама, каркас) — альтэрнатыўны метад, інструмент вымярэння і інтэрпрэтацыі ўнікальных асаблівасцей даследчага феномена, які верыфікуецца тыповымі абставінамі і каўзальнымі схемамі, абставінамі, падзеямі.

ХАБІТУС (з гр. *habitus* — знешняе аблічча) – звычайнае становішча, вопратка каталіцкіх манахаў, законных братоў і сёстраў.

ЭКСПЕКТАЦЫЯ (з лац. *expectatio* – чаканні) — сацыяльныя чаканні.

ЭЎДЭМОНІЯ (ад гр. *evdemonia* – асалода) — патрэба чалавека ў шчасці як у галоўнай прадумове жыцця.

ЭТЫМОН (гр. *Etia* – прычына) — выходная семантычная форма і моўная адзінка слова.

ЭКУМЕНА (ад гр. *Αἰκμήνα* — населенная частка сушы) — Зямля, сусвет чалавекў.

ЭЛІМІНАЦЫЯ (ад лац. *eliminare* — выключаць, выносіць за ганак дому, разгалашваць яго тайну) — у *мат.* выключэнне невядомага з сістэмы значэнняў, у *палеант.* выбарчае выдаленне груп арганізмаў ў выніку натуральнага адбору.

ЭПІСТЭМАЛОГІЯ (ад гр. *πίστις* — вера, давер і *λόγος* — слова) — тэорыя пазнання, або вучэнне аб праўдзівасці ведаў, іх рэальнай суаднесенасці з рэчаіснасцю.

ЭПІФЕНОМЕН (ад гр. *ἐπι* — па-над, зверху, пасля і *φαινόμεν* — з’яўленне) — прыдатак да прадмету, пазабакавая з’ява, якая суправаджае іншыя працэсы і станы, але не аказвае на іх істотнага ўплыву.

ЭКЗЕГЕТЫКА (ад гр. *ἐξέγερσις* — тлумачальнік) — раздзел багаслоўя, у якім тлумачацца біблейскія тэксты.

СПІС ВЫКАРЫСТАНЫХ КРЫНІЦ

1. *Адам, К.* Иисус Христос / К. Адам. — Брюссель : Жизнь с Богом, 1991. — 300 с.
2. *Александр, Ф.* Человек и его душа / Ф. Александр, Ш. Селесник. — М. : Яхтсмен, 1995. — 608 с.
3. *Англо-русский словарь по психологии* / Сост. Е.В. Никошкова. — М.: РУССО, ИП РАН, 1998. — 352 с.
4. *Анцыферова, Л.И.* Гуманистически-экзистенциальный подход к мудрости: способ постижения истинного я и призвание человека / Психологический журнал № 3, Том 26, 2005. — С. 5 – 14.
5. *Апулей.* Золотой осел / пер. с лат. М. Кузьмина. — М. : Машиностроение-Аспект, 1990. — с. 103.
6. *Аргайл, М.* Психология счастья / Майкл Аргайл ; [пер. с англ. А. Лисицыной]. — 2-е изд. — СПб. : Питер, 2003. — 270 с.
7. *Асмолов, А. Г.* По ту сторону сознания : Методологические проблемы неклассической психологии / А. Г. Асмолов. — М. : Смысл, 2002. — 270 с.
8. *Бандура, А.* Теория социального научения / А. Бандура. — СПб. : Евразия, 2000. — 320 с.
9. *Барт, Р.* Избр. Работы : Семиотика : Поэтика / Р. Барт. — М. : Прогресс, 1989. — 616 с.

10. *Бахтин, М. М.* К переработке книг о Достоевском / М. М. Бахтин. — Витебск : Диалог. Карнавал. Хронотоп, 1994. — 58 с.
11. *Бедуэл, Г.* История Церкви / Г. Бедуэл. — М. : Христианская Россия, 1996. — 290 с.
12. *Белорусов, С.А.* Целительное событие. Искусство транспсихотерапии / С.А. Белорусов. — Ростов-наДону: Феникс, 2007. — 278 с.
13. *Бердяев, Н. А.* О русской философии / Н. А. Бердяев. — Свердловск : УГУ, 1991. — 288 с.
14. *Берн, Э.* Трансакционный анализ и психотерапия / Э. Берн. — СПб. : Братство, 1992. — 403 с.
15. Библейский справочник Геллея / Х. Гелей ; под ред. О. С. Кравченко. — СПб. : Библия для всех, 2008. — 784 с.
16. *Библер, В. С.* От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в Двадцать первый век / В. С. Библер. — М. : Полит. лит., 1991. — 420 с.
17. *Бодрийар, Ж.* Фантомы современности ; Ясперс К., Бодрийар Ж. Призрак толпы. — М. : Алгоритм, 2008. — 269 с.
18. Большой психологический словарь / сост. и общ. ред. Б. Мещеряков, В. Зинченко. — СПб. : Прайм-ЕВРОЗНАК, 2004. — 672 с.
19. *Борев, Ю. Б.* Эстетика : в 2 т. / Ю.Б. Борев. — Смоленск : Русич, 1997. — 2 т. — 638 с.
20. *Ботух, Л. М.* Религиозное сознание: возможности структурного анализа / Л. М. Ботух // Психологический журнал. — 2006. — № 3. — С. 94—99.
21. *Брайан, Д. О.* Святой Фома Аквинат / Д.О. Брайан. — Киев : КАЙРОС, 1998. — 75с.
22. *Братусь, Б. С.* К проблеме человека в психологии / Б. С. Братусь // Вопросы психологии, дискурса / отв. ред. Н. Д. Павлова. — М. : ПЕСЭ, 2002. — С. 5—12.
23. *Братусь, Б. С.* Нравственная психология возможна / Б. С. Братусь // Этика и психология / под ред. Б. Братуся. — Самара : БАХРАХ, 1999. — С. 29—48.
24. *Брушлинский, А. В.* Призыв к союзу этики и психологии весьма актуален? / А. В. Брушлинский // Этика и психология

- / под ред. Б. Братуся. — Самара : БАХРАХ, 1999. — С.78—84.
25. *Брылёва, Л. Г.* Мир взрослого. Культурологическая типология самореализации человека и онтообразовательная реальность / Л. Г. Брылёва. — СПб. : ГНУ ИОВ РАО, 2004. — 56 с.
26. *Бубер, М.* Два образа веры / М. Бубер. — М. : Республика, 1997. — 464 с.
27. *Вальверде, К.* Философская антропология / К. Вальверде. — М. : Христианская Россия, 2000. — 411 с.
28. *Василюк, Ф. Е.* Молитва и переживание в контексте душепопечения себя / Ф. Е. Василюк // Москов. психотерапевт. журн. : Спец. выпуск по христиан. психологии // под ред. Т. В. Снегиревой, Ф. В. Василюка. — 2003. — № 3 (38). — С. 114—130.
29. *Вахромов, Е. Е.* Понятие «самоактуализация» в психологии : реферат / Е. Е. Вахромов. — М. : [б. и.], 2000. — 298 с.
30. *Веллер, М.* Всеобщая теория всего М. Веллер. — М.: «АСТ МОСКВА», 2004. — 383 с.
31. *Велигурский, В.* Ислам / Христианство и другие религии мира // Пер. с пол. Н.Л. Косман. — Минск: Ред. Журн. «Тест», 1993. — С. 87–94.
32. *Вишнякова, Н. Ф.* Креативная психопедагогика : [в ? ч.] / Н. Ф. Вишнякова. — Минск : ПОЛИБИК, 1995. — 240 с. — Ч. 1.
33. *Выготский, Л. С.* Исторический смысл психологического кризиса / Л. С. Выготский // Психология. — М. : Олма-Пресс, 2000. — С. 14—121.
34. *Выготский, Л. С.* Мышление и речь / Л. С. Выготский // Собр. соч. — Т. 3. — 420 с.
35. *Гегель Г. Ф.* Философия права / Г. Ф. Гегель. — М. : Наука, 1990. — 578 с.
36. *Гостев, А. А.* Образная сфера личности в познании духовных смыслов / А. А. Гостев // История психологии в Беларуси: состояние и перспективы : материалы II Междунар. науч. конф. 17 – 18 апреля 2003 г. / Под ред.

- Л.А. Кандыбовича — Минск : БГПУ им. М. Танка, 2003. — С. 184—187.
37. *Гуардини, Р.* Господь / Р. Гуардини. — Брюссель : Жизнь с Богом, 1995. — 816 с.
38. *Гуссерль, Э.* Картезианское размышление / Э. Гуссерль. — Минск : Харвест, 2000. — 752 с.
39. *Давыдов, В. В.* Психология должна быть связана с этикой / В. В. Давыдов // *Этика и психология* / под ред. Б.Братуся. — Самара : БАХРАХ, 1999. — С. 58—62.
40. *Де Шарден, Т.* Феномен человека / Т. Шарден. — М. : Наука, 1987. — 240 с.
41. *Деррида, Ж.* Оставь это имя (Постскрипtum), Как избежать разговора, денегаций / Е. Гурко // *Деконструкция: тексты и интерпретация*. — Минск : Экономпресс, 2001. — 198 с.
42. *Джеймс, У.* Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс. — СПб.: Андреев и сыновья, 1993. — 440 с.
43. *Джусани, Л.* Религиозное чувство / Л. Джусани. — М. : Христианская Россия, 2000. — 365 с.
44. *Дильтей, В.* Описательная психология / В. Дильтей // *История психологии: тексты* / под ред.: П. Я. Гальперина, А. Н. Ждан. — 3-е изд. — Екатеринбург : [б. и.], 1999. — С. 404—441.
45. *Дюркгейм, Э.* Социология и теория познания / Э. Дюркгейм // *История психологии: тексты* / под ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждан. — 3-е изд. — Екатеринбург : [б. и.], 1999. — С. 345—378.
46. *Жильсон, Э.* Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского / Э. Жильсон. — М. : СПб. : Университет. кн, 1999. — 406 с.
47. *Зейгарник, Б.В.* Патопсихология / Б.В. Зейгарник. — М.: МГУ, 1986. — 320 с.
48. *Зеньковский, В.В.* Основы христианской философии / В. А. Зеньковский. — М. : Канон, 1996. — 560 с.
49. *Зинченко, В. П.* Человек развивающийся / В.П. Зинченко, Е. Б. Моргунов // *Очерки российской психологии*. — М. : Тривода, 1994. — 333 с.
50. *Ильин, А. И.* Одинокий художник / А. И. Ильин. — М. : Смысл, 1993. — 230 с.

51. *Иоанн Павел II. Переступить порог надежды / Иоанн Павел II.* — Рим : Люблин : Минск : [б. и.], 1997. — 240 с.
52. Исследование мира и миротворческий дискурс в системе образования : материалы III Междунар. конф. 23 – 25 сентября 2008 г. / науч. ред. И. А. Бердникова. — Томск : Дельтаплан, 2008. — 396 с.
53. *Камю, А. Творчество и свобода / А. Камю.* — М. : Радуга, 1990. — 608 с.
54. Кант, И. Критика практического разума. Соч., т. 4, ч. 1. / И. Кант. — М.: Наука, 1963. — 468 с.
55. Катехизис католической церкви // Апостольская конституция *Gaudeum et spes*, 25. — М. : EDITRICE MIMET-DOCETE, 1996. — 757 с.
56. Католическая энциклопедия в 3-х тт / Ред. о. Григорий Цёрох, В.Л. Задворный, А.В. Юдин и др.. — Т. 1. — М.: Изд-во Францисканцев, 2002. — 1907 с.
57. Классики мирового религиоведения : Антология / сост. и общ. ред.: А. Н. Красников [и др.]. — М. : Канон, 1996. — 496 с.
58. *Ключевский, В.О. Соч. в 9-ти тт. Т. 6 Специальные курсы / В.О. 58евский.* — М.: Мысль, 1989. — 476 с.
59. *Козлов, В. В. Психотехнологии изменённых состояний сознания./ В. В. Козлов* — М. : Ин-т психотерапии, 2005. — 544 с.
60. *Козубовский, В. М. Общая психология: методология, сознание, деятельность : учеб. пособие для вузов / В. М. Козубовский.* — 2-е изд. — Минск : Амалфея, 2005. — 256 с.
61. *Коломинский, Я. Л. Психологическая культура или психологическая цивилизация / Я. Л. Коломинский // Психалогия.* — 2001. — №№ 3, 4.
62. *Коломинский, Я. Л. Социальная психология школьного класса : науч.- метод. пособие для педагогов и психологов / Я. Л. Коломинский.* — Минск : Аинформ, 2003. — 312 с.
63. *Коломинский, Я. Л. Человек-психология / Я. Л. Коломинский.* — М. : Просвещение, 1986 — 420 с.
64. *Корнилова, Т. В. Методологические основы психологии / Т. В. Корнилова, С. Д. Смирнов.* — СПб. : Питер, 2009. —

320 с.

65. Куломзина, С. С. Наша Церковь и наши дети / С. С. Куломзина. — М. : Когелет, 1994. — 240 с.
66. Кучинский, Г. М. Психология внутреннего диалога / Г. М. Кучинский. — Минск : БГУ, 1988. — 206 с.
67. Кьеркегор, С. Несчастнейший / С. Кьеркегор. — М. : Библейско-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2002. — 370 с.
68. Лагонда, Г. В. К проблеме создания психологической теории брака / Г. В. Лагонда // Бел. психолог. журн. — 2007. — №2. — С. 72—81.
69. Леви—Брюль, Л. Первобытное мышление / Л. Леви—Брюль // История психологии: тексты / под ред. П. Я. Гальперина, А. Н. Ждан. — 3-е изд. — Екатеринбург : [б. и.], 1999. — С. 378—403.
70. Левин, К. Конфликт между аристотелевским и галилеевским способами мышления в современной психологии / К. Левин // История психологии: тексты / П. Я. Гальперин, А. Н. Ждан. — 3-е изд. — Екатеринбург : ЕГУ, 1999. — С. 6—100.
71. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность / А. Н. Леонтьев // Избр. психологич. произведения : в 2-т. — М. : Педагогика, 1983. — Т. 2. — С. 94—232.
72. Леонтьев, Д. А. Жизненный мир человека и проблема потребностей / Д. А. Леонтьев // Психолог. журн. — 1992. — № 2. — С. 107—116.
73. Лефрансуа, Г. Прикладная педагогическая психология / Г. Лефрансуа. — СПб. : Прайм-ЕВРОЗНАК, 2003. — 420 с.
74. Ломов, Б.Ф. Методологические и теоретические проблемы психологии / Б.Ф. Ломов. — М. : Наука, 1984. — 444 с.
75. Лосев, А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. — М. : Изд-во полит. лит., 1991. — 525 с.
76. Лосский, Вл. Очерки мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие / Вл. Лосский. — Киев : Путь к истине, 1991. — С. 95—261.
77. Лысюк, Л. Г. Христианская модель семьи как основа семейного консультирования / Л. Г. Лысюк // Христиан. культура. — 2002. — № 1. — С. 24—33.
78. Льюис, К. С. Любовь. Страдание. Надежда : пер. с англ. / К. С. Льюис. — М. Прогресс. Культура, 1992. — 430 с.

79. *Майендорф, И.* Византийское богословие: Исторические направления и вероучение / И. Майендорф. — М. : Когелет, 2001. — 432 с.
80. *Майерс, Д.* Психалогия / Д. Майерс. — Минск : ЛЕКЦИЯ, 1997. — 332с.
81. *Майка, Ю.* Социальное учение католической церкви / Ю. Майка. — Рим : Люблин : Изд-во св. Креста, 1994. —480 с.
82. *Майсюк, А. В.* Христианство глазами студентов / А. В. Майсюк // Хрысціянства ў гісторыі і лёсе беларускага народу : сб. навук. арт. / рэдкал: С. В. Марозава [і інш.]. — Гродно : ГрГУ ім. Я. Купалы, 2008. — С. 339—347.
83. *Маклаков, А. Г.* Общая психология : учеб. для вузов / А. Г. Маклаков. — СПб. : Питер, 2004. — 583 с.
84. *Малиновский, Б. К.* Магия, наука и религия. Религиоведение : хрестоматия / Б. К. Малиновский. — М. : Университет, 2000. — 800 с.
85. *Малиновский, Е. Л.* Теопсихология / Е. Л. Малиновский. — Барановичи : БГВПК, 2004. — 329 с.
86. *Малиновский, Е. Л.* Экспериментальное моделирование в психологическом исследовании личности / Е. Л. Малиновский // Псіхалогія. — 1996. — Вып. 2. — С. 105—112.
87. *Мамардашвили, М. К.* Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили. — М. : Прогресс. культура, 1992. — 180 с.
88. *Маничев, С. А.* Мифология в политических технологиях / С. А. Маничев // Общество и политика : Современные исследования, поиск концепций / под ред. В. Ю. Большакова. — СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2000. — С. 144—191.
89. *Марсель, Г.* К трагической мудрости и за ее пределы. Самосознание европейской культуры XX в. / Г. Марсель. — М. : Политиздат, 1991. — С. 352—365.
90. *Марцинковская, Т. Д.* История психологии : учеб. для студ. высш. учеб. заведений / Т. Д. Марцинковская. — М. : Академия, 2001. — 544 с.
91. *Масару, Э.* Энергия воды / Э. Масару. — М. : София, 2006. — 95 с.

92. Маслоу, А. Мотивация и личность / А. Маслоу. — СПб. : Евразия, 1999. — 446 с.
93. Мень, А. Исагогика : Ветхий Завет / А. Мень. — М. : Общедоступ. православ. ун-т, 2000. — 630 с.
94. Мень, А. Сын человеческий / А. Мень. — Гродно : ГРКД, 2000. — 320 с.
95. Мещеряков, Б. М. Л. С. Выготский и современная культурально-историческая психология / Б. М. Мещеряков, В. П. Зинченко // Вопросы психологии. — 2000. — № 2. — С. 102—116.
96. Милош, Ч. Второе пространство / Чеслав Милош. — М.: «Азбука—классика», 2010. — 208 с.
97. Мирзаянова, Л. Ф. Упреждающая адаптация к студентов к педагогической деятельности / Л.Ф. Мирзаянова. — Минск : Бел. наука, 2003. — 271 с.
98. Можейко, М. А. Между Афинами и Ерусалимом: имманентный дуализм оснований европейской культуры / М. А. Можейко // Культура. Хрысціянства. Адукацыя : зб. навук. прац / пад рэд. В. А. Салеева. — Мн. : НІА, 2003. — С. 42—47.
99. Настольная книга священнослужителя в 8-ми т. Т 8: Пастырское богословие / По благосл. Святейшего Патр. Моск. и всея Руси Пимена. — М.: Изд-во Московской патриархии, 1989. — 800 с.
100. Начала христианской психологии : учеб. пособие для вузов / Б. С. Братусь, В. Л. Войков [и др.]. — М. : Наука, 1995. — 236 с.
101. Ничипоров, Б. Введение в христианскую психологию / Б. Ничипоров. — М. : Наука, 1994. — 210 с.
102. Общая психодиагностика. Основы психодиагностики, немедицинской психотерапии и психологического консультирования : учеб. пособие для студентов ун-тов / под ред.: А. А. Бодалева, В. В. Столина. — М. : МГУ, 1987. — 304 с.
103. Олифирович, Н. И. Психологический анализ сказочных историй: клинико-феноменологический подход : сб. ст. : в 2 ч. / Н. И. Олифирович, Г. И. Малейчук ; под ред. И. А. Погодин. — Минск:Бизнесофсет, 2009. — 122 с. —

Ч. 1.

104. *Омэнн, Дж.* Христианская духовность в католической традиции / Джордж Омэнн, О.Р. — Рим—Люблин: Изд-во Святого Креста, 1994. — 420 с.
105. *Оргиш, В. П.* Античная философия и происхождение христианства / В. П. Оргиш. — Минск : Наука и техника, 1986. — 180 с.
106. *Павлова, Н. Д.* Коммуникативная парадигма в психологии речи и психолингвистике / Н. Д. Павлова // Психологическое исследование дискурса : сб. науч. ст. — М. : ПЕСЭ, 2002. — С. 5—12.
107. *Павлова, Н. Д.* Психологическое исследование дискурса / Н. Д. Павлова. — М. : ПЕСЭ, 2002. — 240 с.
108. *Панофский, Э.* Готическая архитектура и схоластика / Э. Панофский // Богословие в культуре средневековья / под ред. Л. Лутовского. — Киев : Путь к истине, 1992. — С. 49—79.
109. *Парандовский, Я.* Алхимия слова. Петрарка. Король жизни / Я. Парандовский. — М. : Правда, 1990. — 656 с.
110. *Первин, Л.* Психология личности. Теории и исследования / Л. Первин, О. Джон. — М. : Аспект Пресс, 2000. — 607 с.
111. *Пергаменичик, Л. А.* Психологические механизмы адаптации мигрантов / Л. А. Пергаменичик. — Минск : НИО, 1996. — 153 с.
112. *Перлз, Ф.* Внутри и вне помойного ведра / Ф. Перлз. — СПб. : XXI в. 1995. — 430 с.
113. *Петрученко, О.* Латинско-русский словарь / О. Петрученко. — СПб. : Лань, 2001. — 704 с.
114. Пифагор. Золотой канон. Фигуры эзотэрики. — М. : Эксмо, 2004. — 448 с
115. Платон. Диалоги / сост. А. В. Лосев. — М. : Наука, 1985. — 610 с.
116. Полный церковно-славянский словарь / Сост. Прот. Г. Дьяченко. — М.: Изд-во Московского патриархата, 1993. — 1120 с.
117. *Попова, М. А.* Критика психологической апологии религии : (современная американская психология религии) / М. А. Попова. — М. : Мысль, 1972. — 185 с.

118. *Поснов, М.* История Христианской Церкви / М. Поснов. — Киев : Путь к истине, 1991. — 614 с.
119. Постмодернизм : энцикл. / А. А. Грицанов, М. А. Можейко. — Минск : Интерпрессервис, 2001. — 1038 с.
120. Психологическое исследование дискурса : межвузовский сборник научных статей // Отв. ред. Н. Д. Павлова. — М. : ПЕСЭ, 2002. — 208 с.
121. Психология и философия: возвращение души : сб. ст. / под ред.: Б. С. Братуся [и др.]. — М. : Рос. гос. гуманит. ун-т, 2003. — 200 с.
122. Психология: комплексный подход / М. Айзенк. — Минск : ЭКОПЕРСПЕКТИВА, 2002. — 680 с.
123. *Реан, А. А.* Социальная педагогическая психология / А. А. Реан, Я. Л. Коломинский. — СПб. : Питер, 2000. — 416 с.
124. *Рерих, Н. К.* О вечном / Н. К. Рерих. — М. : Смысл, 1991. — 480 с.
125. *Розенцток-Хюсси, О.* Коперниковский переворот в грамматике / О. Розенцток-Хюсси ; пер. с нем. А. И. Пигалева // Диалог. Карнавал. Хронотоп. — 1996. — № 1. — С. 82—149.
126. *Самыгин, С. И.* Религиоведение: социология и психология религии / С. И. Самыгин, В. И. Нечипуренко, И. Н. Полонская. — Ростов н/Д : Феникс, 1996. — 460 с.
127. *Сартр, Ж. П.* Бытие и ничто / Ж. П. Сартр // Философский поиск. — 1995. — № 1. — С. 79—97.
128. Священное Писание Ветхого и Нового Завета : Библия. — Брюссель : Жизнь с Богом, 1989. — 2535 с.
129. *Сикари, А.* Портреты святых / А. Сикари. — Изд. 2-е. — Милан : Sorupright, 1991. — 221 с.
130. *Симонов, П. В.* Происхождение духовности / П. В. Симонов, П. М. Ершов, Ю. П. Вяземский. — М. : Наука, 1989. — 351 с. — (Серия «Общество и личность»).
131. Симфония на Ветхий и Новый Завет : [в 2 ч.] / репр. ст. цензор архимандр. Владимир. — СПб. : тип. А.П. Лопухина, 1900. — Ч. 1. — 810 с.

132. *Слободчиков, В. И.* Очерки психологии образования / В. И. Слободчиков. — Биробиджан : БГПИ, 2005. — 310 с.
133. *Слободчиков, В. И.* «Психология человека» только начинает складываться / В. И. Слободчиков // *Этика и психология* / под ред. Б. Братуся. — Самара : БАХРАХ, 1999. — С. 62—67.
134. *Словарь библейского богословия* / под ред. К. Леон-Дюфура. — Брюссель : Жизнь с Богом, 1990. — 1300 с.
135. *Словарь иностранных слов* / спец. науч. ред.: А. Г. Спиркин [и др.]. — М. : Рус. яз., 1980. — 624 с.
136. *Соколов, Б. Г.* Постструктурализм, постмодернизм и восточная философия. Постструктурализм Ж. Деррида и восточная мысль / М. Я. Корнеев // *История современной зарубежной философии: компаративный подход*. — СПб. : Лань, 1997. — С. 42 – 112.
137. *Соловьёв, В.Н.* Тайны старой Коптяковской дороги / В.Н. Соловьёв. — Екатеринбург: Достоинство, 2010. — 80 с.
138. *Соловьёв, В. С.* Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьёв. — 2-е изд. — М. : Мысль, 1990. — 822 с. Т. 2.
139. *Соловьёв, Е.* Гегель, его жизнь и философская деятельность : биограф. очерк / Е. Соловьёв // *ЖЗЛ : Биографическая библиотека Ф. Ф. Павленкова* : (репр. изд-е). — Челябинск : Урал, 1996. — С. 391—480.
140. *Сонин, В.А.* Личность. Поведение. Смысл бытия / В.А. Сонин. — СПб.: Речь, 2006. — 254 с.
141. *Тайлор, Э. Б.* Первобытная культура // Э. Б. Тайлор. — М. : Полит. лит., 1989. — 573 с.
142. *Тейяр де Шарден* Феномен человека / Т. Шарден. — М.: Наука, 1987. — 240 с.
143. Тертуллиан. Жизнь. Творения. Библиография. Апология // *Антология. Отцы и учителя Церкви III века* : в 2 т. / под ред. И. Алфеева. — М. : Либрис, 1996. — Т. 1. — С. 300—378.
144. *Толковая Библия* : в 3 т. / А. П. Лопухин. — Брюссель : Жизнь с Богом, 1988. — Т. 3 – 609 с.
145. *Томпсон, М.* Философия религии / М. Томпсон. — М. : ФАИР-ПРЕСС, 2001. — 384 с.
146. *Угринович, Д. М.* Психология религии / Д.М. Угринович. — М.: Политиздат, 1986 – 352 с.

147. *Усманова, А. Р.* «Инновация и повторение, между эстетикой модерна и постмодерна» / А. Р. Усманова, А. А. Гришанов, М. А. Можейко // Постмодернизм. Энциклопедия. — Минск : Кн. Дом, 2001. — С. 323—328.
148. *Флоровский, Г.* Пути русского богословия / Г. Флоровский. — Париж : YMCA PRESS, 1983. — 596 с.
149. *Франкл, В. Э.* Психотерапия религии / В. Э Франкл. — СПб. : Речь, 2000. — 420 с.
150. *Фрейд, З.* Будущее одной иллюзии / З. Фрейд // Психология масс и анализ человеческого «Я». — СПб. : Азбука- классика, 2010. — 147 с.
151. *Фрейдджер, Р.* Большая книга психологии : Теории, упражнения, эксперименты / Р. Фрейдджер, Дж. Фейдмен. — СПб. : ЕВРОЗНАК, 2008. — 705 с.
152. *Фуко, М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. — СПб. : А-cad, 1994. — 410 с.
153. *Хант, М.* История психологии / Мортон Хант; пер. с англ. А.В. Александровой. — М.: АСТ МОСКВА, 2009. — 863 с.
154. *Хейзинга, Й.* Homo Ludens. В тени завтрашнего дня : пер. с нидерл. / Й. Хейзинга. — М. : Прогресс-Академия, 1992 — 464 с.
155. *Холл, К.* Теория личности / К. Холл, Р. Гарднер. — М. : Проспект, 1997. — 606 с.
156. *Хоружий, С. С.* Дискурсы внутреннего и внешнего в практике себя / С. С. Хоружий // Москов. психотерапевт. журн. Спец. вып. по христиан. психологии // под ред.: Т. В. Снегиревой, Ф. В. Василюка. — 2003. — № 3 (38). — С. 5—25.
157. *Христианство и другие религии мира* // Пер. с пол. Н.Л. Косман. — Минск: Ред. Журн. «Тест», 1993. — 110 с.
158. *Чурсанов, С.* Богословское понимание личности как методологическая основа современной православной антропологии / Развитие личности № 3, 2006. — С. 115 — 135.
159. *Шкуратов, В. А.* Историческая психология / В. А. Шкуратов. — М. : Смысл, 1997. — 505 с.
160. *Шпенглер, О.* Закат Европы / О. Шпенглер. — М. : Мысль, 1993. — С. 478.

161. *Шпидлик, Т.* Путь Духа / Т. Шпидлик. — Полоцк : Брест : София, 1999. — 176 с.
162. *Щитова, Л. Г.* Экзистенциальный смысл веры / Л. Г. Щитова, П. Я. Макутон // Чалавек. Грамадства. Свет. — 1999. — № 4. — С. 31—42.
163. *Эйништейн, А.* Собр. науч. тр. : [в 6 т.]. — М. : Наука, 1967. — 480 с. — Т. 4.
164. *Юнг, К.* Ответ Иову / К. Г. Юнг. — М. : КАНОН : Реабилитация, 2006. — 351 с.
165. *Юнг, К. Г.* Психологический комментарий к «Тибетской книге мертвых» / К. Г. Юнг. — М. : Двойная звезда, 1995. — 224 с.
166. *Юнг, К. Г.* Символическая жизнь / К. Юнг. — М. : Когито-Центр. — 302 с.
167. *Юнг, К. Г.* Душа и мифы / К. Г. Юнг. — М. : К. : Порт-Рояль-Совершенство, 1997. — 384 с.
168. *Юрчук, В. В.* Общая психология в схемах и моделях : Научное обоснование, комментарии / В. В. Юрчук. — Минск : Кн. Дом, 2004. — 400 с.
169. *Янчук, В. А.* Методология, теория и метод в современной социальной психологии и персонологии: интегративно-эклектический подход / В. А. Янчук. — Минск : БЕСТПРИНТ, 2000. — 410 с.
170. *Янчук, В. А.* Социокультурная индетерминистская диалогическая перспектива изучения культурного фрейминга / В. А. Янчук // Современное состояние и перспективы развития психология общения: материалы : Междунар. науч.-практ. конф., Гродно, 8—9 окт. 2010 / отв. ред.: Л. М. Даукша [и др.]. — Гродно : ГрГУ, 2010. — С. 381—385.
171. *Ясперс, К.* Призрак толпы / К. Ясперс, Ж. Бодриар // Фантомы современности. — М. : Алгоритм, 2008. — С. 5—185.
172. *Акудовіч, В.В.* Код адсутнасці. Асновы беларускай ментальнасці / Валянцін 171овіч. — Мінск : Логвінаў, 2007. — 196 с.

173. *Арлоў, У.* Краіна Беларусь / У. Арлоў — Мн. : ANGLOPROJECT CORPO-RATION LIMITED, 2003. — 318 с.
174. *Баршчэўскі, Л.П.* Беларуская літаратура і свет: ад эпохі рамантызму да нашых дзён: папулярныя нарысы / Л.П. Баршчэўскі, П.В. Васючэнка, М.А. Тычына. — Мінск: Радыёла-плюс, 2006. — 596 с.
175. Беларуская літаратура і свет: выбраныя тэксты для чытання і аналізу / Уклад. Л.П. Баршчэўскі,. — Мінск: Радыёла-плюс, 2006. — 496 с.
176. Беларуская міфалогія: Дапам. / Уклад. У.А. Васілевіч. — 2 выд. Мн.: Універсітэцкае, 2002. — 208 с.
177. Вялікае Княства Літоўскае : энцыкл. у 2 т. / рэд. кал: Г. П. Пашкоў [і інш.]. — Мн. : Бел. энцыкл., 2006. — 790 с. — Т. 2.
178. Кнігі Святога Пісання Старога і Новага Запавету. Біблія. — USA : WORLD WIDE PRINTING DUNCANVILLE, 2002. — 1535 с.
179. *Корчак, Я.* Як любіць дзіця / Я Корчак. — Мінск: Про Хрысто, 2006. — 340 с.
180. *Купала, Я.* Выбраныя творы / Я. Купала. — Мн. : Беларускі кнігазбор, 2002. — 640 с.
181. *Лыч, Л.М.* Уніяцкая Царква Беларусі / Л.М. Лыч. — Мінск: Кнігаабзор, 2010. — 126 с.
182. Матэматычная энцыклапедыя / гал. рэд. В. Бернік. — Мн. : Тэхналогія, 2001. — 496 с.
183. Рэлігія і Царква на Беларусі : энцыкл. даведнік / рэд. кал. Г. П. Пашкоў [і інш.]. — Мн. : Бел. энцыкл., 2001. — 365 с.
184. *Сагановіч, Г.* Невядомая вайна 1654—1667 / Г. Сагановіч. — Мн. : Навука і тэхніка, 1995. — 148 с.
185. *Салееў, В. А.* Хрысціянства і шляхі развіцця культуры на беларускай зямлі / В. А. Салееў // Культура. Хрысціянства. Адукацыя / пад рэд. В. А. Салеева. — Мн. : НІА, 2003. — С. 7—32.
186. *Сартр, Ж.П.* Мур / Ж.П. Сартр. — Мінск: Мастацкая літаратура, 1991. — 231 с.

187. *Сініла, Г. В.* Біблія як феномен культури і літаратури : [в 2 ч.] / Г.В. Сініла. — Мн. : Бел. навука, 2004. — Ч. 2 — 360 с.
188. *Шамякіна, Т. І.* Міфалогія Беларусі / Т. І. Шамякіна. — Мн. : Маст. літ., 1998 — 400 с.
189. Энцыкліка Deus caritas est Святога Айца Бэнэдыкта XVI. — Гродна : Гродз. рыма-катал. дыяцэзія, 2006. — 126 с.
190. *Bruner, H.* Die Phänomenologie Ed. Husserls und ihre Bedeutung fur soziologische Theorie / H. Bruner. — Meischein am Glan, 1978. — 268 s.
191. *Chojnicka, Krystyna.* Historia doktryn politycznych i prawnych : Podręcznik akademicki / Henrich Olszewski, Krystyna Chojnicka. — Poznan: Ars boni et aequa, 2004 — 312 s.
192. *Eco, U.* Filozofia friwolna / U. Eco ; Przekład, wstęp I opracowanie M. Wozniak. — Krakow : Wydawnictwo im. W.L. Anczyka, 2004. — 91 s.
193. *Forsted, D.* Swiat Symboliki Chrtzescijnski / D. Forsted. — Warszawa : [s. n.], 1990. — 544 p.
194. *Grof, S.* The Psychology of the Future» / Stanislaw Grof. — MA: Garward University Press, 200/ — 258 s.
195. *Gaarder, Jostein.* Swiat zofii. Cudowna podroz w głąb historii filozofii. Wydanne IV / Jostein Gaarder. — Warczawa : JACEK SANTIRSKI & CO, 1995. — 555 s.
196. *Gelner, E.* Postmodernizm, rozum i religia / T. Gelner.— Warszawa : Medisont, 1997. — 180 s.
197. *Lefebvre, Arcybiskup Marcel.* List do zagubionych katolików / Arcybiskup Marcel Lefebvre. — Warszawa : Te Deum, 2006. — S. 107.
198. *Miłosz, Czesław.* Innego końca świata nie będzie. Utwory wybrane / Czesław Miłosz ; Wybor i redakcja Andrej Chadanowicz. — Wrocław : Kolegium Europy Wschodniej im. Jana Nowaka-Jeziorańskiego, 2006. — 352 s.
199. *Mandelstam, O.* Hufeisenfinder / Ossip Mandelstam. — Leipzig: Verlag Pphilipp Reclam jun., 1987. — 200 s.
200. New World Translation of the Holy Scriptures. — USA : Brooklin : New York : WATCHTOWER BIBLE AND TRACT SOCIETY OF NEW YORK, INC., 1999. — 1787 s.

201. *Novak, Michael*. The Spirit of Democratic Capitalism / Michael Novak. — New York : Simon & Schuster, 1982. — 522 p.
202. *Parandowski, J.* Mitologia. Wierzenia I podania Greków i Rzymian / J. Parandowski. — Londyn: wydawnictwo Puls, 1992. — 370 s.
203. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu / Red. Naukowa o. Augustyn Jankowski OSB, ks. Lech Stachowiak, ks. Kazimierz Romaniuk. — Poznań – Warszawa, 1990. — 1440 s.
204. *Rogers, C. R.* On becoming a Person: a therapist's wiew of psychotherapie / C. R. Rogers. — Boston : MA : Houghton Mifflin, 1961. — 480 s.
205. *Rusecki, M.* Istota i geneza religii / M. Rusecki. — Warszawa : VERBINUM, 1989. — 268 c.
206. *Scheler, M.* Die Stellung des Mensch in Kosmos, Gesamelte Werke / M. Scheler. — Bern : [s. n.], 1976. — B. IX.
207. Skót zarysu teologii (sumy teologiczne) św. Tomasza z Akwinu OD / Skrótu dokonał Wojciech Bednarski OD. — Warszawa : Fundacja pomocy Antyk. Wydawnictwo Antyk — Marcin Dubowski, 2000. — 991 s.
208. Słownik grecko-polski : w 2 t. / Składalnik Oktawiusz Jurewicz. — Warszawa : WYDAWNICTWO SZKOLNE PWN., 2000. — T. 1. — 570 s.; T. 2. — 545 s.
209. *Snow, D. A.* Frame / D. A. Snow // The Blackwel enciclopedia of sociology / ed. by George Ritcer. — [S. l.] : Blackwell Publiszing Ltd, 2007. — P. 1778—1779.
210. *Teresa od Jesusa*. Dzeła. Tom 3/ św *Teresa od Jesusa* // Przeł. z hiszpan rs. Biskup Henryk Kossowski. — Kraków: Wydawnictwo Karmelitów bosych, 1997 — 552 s.
211. *Wróblewski, W.* Arystokratyzm Platona / W. Wróblewski. — Poznan : Uniwersitet, 1972. — 130 s.

ЗМЕСТ

АБ'ЕКТ ВЕРЫ І ГІПОТЭЗА НАДЗЕІ.....	5
1. ПСІХАЛАГІЧНАЯ КУЛЬТУРА ЯК КОД ПРЫСУТНАСЦІ ДУХА.....	7
1.1 Экзістэнцыя любові і быццёвая самаць.....	7
1.2 Інтэнцыяльная прысутнасць ў феноменалогіі свядомасці....	16
1.3 Тэарэтычная псіхалогія ў дазнанні кода прысутнасці.....	18
1.4 Тэапсіхалагічная ініцыятыва любові.....	20
1.5 Выхаванне парусіі.....	22
1.6 Культурная дэтэрмінацыя і «культуральная псіхалогія».....	30
1.7 Наратыўная стратэгія ў парадыгме псіхалагічнай культуры	33
1.8 Мэтаноя як псіхалагічная мэтазгоднасць.....	38
1.9 Наратыўныя намаганні псіхагісторыі.....	41
1.10 Асэртыўная інтэнцыя прысутнасці.....	46
2. КРОСДЫСКУРНЫ МЕТАД У ТЭАПСІХАЛАГІЧНЫМ ДАСЛЕДАВАННІ.....	51
2.1 Навукова-рэлігійная дыспазіцыя ў псіхалогіі асобы.....	51
2.2 Вера, веды, шлях і метад.....	53
2.3 Гіпатэтыка-дэдуктыўная парадыгма і валідзізацыя рэлігійнага дыскурсу.....	57
2.4 Герменеўтыка крыжовага пераходу.....	73
2.5 Інавацыя як псіхалагічная дэсакралізацыя.....	73
2.6 Сакральная фантастыка тэалогіі крыжа.....	78
2.7 Постмадэрнісцкі прадэтэрмінізм дыскурсу.....	84
2.8 Вольная дэканструкцыя і навуковая мудрасць.....	92
2.9 Сістэма каардынат як кросдыскурсны фрэйм.....	95
2.10 Крыжовае сячэнне і Ψ — квінтэсенцыя асобы.....	102
2.11 Кросдыскурснае праектаванне.....	106
2.12 Методыка фрэймінг-абдукцыя-наратыўнай трыангуляцыі тэкста (ФАНТТ).....	109
3. ГІСТОРЫКА-ТЭАРЭТЫЧНЫЯ ВЫТОКІ ТЭАПСІХАЛОГІІ.....	118
3.1 Тэапсіхалагічнае тлумачэнне рэлігіі.....	202
3.2 Гісторыя прадмета «Псіхалогія рэлігіі».....	118
3.3 Схаластычная дысцыпліна дыскурсу.....	126
3.4 Метафарызацыя тварэння праз тлумачэнне тэксту.....	133
3.5 Этнапсіхалагічная фальсіфікацыя атэістычнай гіпотэзы....	139
3.6 Этнарэлігійныя карані асабістай ідэнтычнасці.....	156

3.7 Патралагічная пераемнасць антычнай псіхалогіі.....	158
3.8 Ад тэалагічнай трыхатаміі асобы да <i>self-</i> квінтэсенцыі.....	160
3.9 Матэматычныя суадносіны быцця і свядомасці.....	166
3.10 Рэлігійны рэлятывізм і саліпсізм душы.....	170
3.11 Субстанцыянальная дыялектыка рэлігіі.....	177
3.12 Экзістэнцыяльны пратэст супраць рэлігійнага канфармізму.....	184
3.13 Персаналісцкая тэалогія ў экзістэнцыі свабоды.....	189
3.14 Псіхааналітычны выбар духоўнага модусу.....	196
3.15 Парадыгмальнае сталасць навукі і яе сацыяльная ідэнтычнасць.....	201
3.16 Этнарэлігійныя карані асабістай ідэнтычнасці.....	205
4. ТЭАПСІХАЛАГІЯ РЭЛІГІЙНАЙ АЎТЭНТЫЧНАСЦІ.....	211
4.1 Тэапсіхалагічнае тлумачэнне рэлігіі.....	14311
4.2 Антрапалогія рэлігійных дыспазіцый.....	214
4.3 Псіха-рэлігійныя стадыі маральнага развіцця	216
4.4 Рэлігійная фенаменалогія.....	219
4.5 Псіхіятрычны вопыт рэлігійнасці	157
4.6 Пастырскі вопыт рэлігійнай псіхалогіі.....	226
4.7 Псеўда-рэлігійны вопыт і тэапаталагічная ўстаноўка.....	231
4.8 Аўтэнтычная рэлігія і самаактуалізацыя.....	238
4.9 Рэлігійныя прадумовы шчасця.....	180244
4.10 Рэлігійная дэпрывацыя, пачуццё віны і стрэс.....	246
4.11 Рэлігія, вера і стан здароўя	248
СПАДКАЕМЦА	357
ГЛАСАРЫЙ.....	360
СПІС ВЫКАРЫСТАНЫХ КРЫНІЦ.....	372

Скарачэнні

Аб	–	Аббакум
Адкр	–	Адкрыццё апостала Яна-Багаслова (Апакаліпсіс)
Ам	–	Амас
Англ.	–	Англійская мова
Быц	–	Быццё
г.	–	Год
Гал	–	Пасланне да Галатаў апостала Паўла
г. зн.	–	Гэта значыць
Вульг.	–	Вульгата
Выс	–	Книга Выслоўяў (Прытчаў)
Гр.	–	Грэцкая мова
Дз	–	Дзеі апосталаў
Дан	–	Даніла
Эк	–	Эклезіаст
Эст	–	Эстэр
Зах	–	Захарыя
Іез	–	Іязыкіль
Іер	–	Іерэмія
інш.	–	Іншыя
Ёв	–	Книга Ёва
Ёіль	–	Ёіль
Лк	–	Евангелле ад Лукі
Мц	–	Евангелле ад Мацвея
Мр	–	Евангелле ад Марка
Мудр	–	Книга Мудрасцей Саламона
Іс	–	Ісая
Кал	–	Пасланне да Калосцаў апостала Паўла
1 Кар	–	1 Пасланне да Карынціянаў апостала Паўла
2 Кар	–	2 Пасланне да Яўрэяў апостала Паўла
Лац.	–	Латынская мова
п.н.э.	–	Перад нашай эрай
1 Пётр	–	1 Пасланне апостала Пятра
2 Пётр	–	1 Пасланне апостала Пятра
Пс	–	Псалтыр

Рут	–	Книга Руты
Рым	–	Пасланне да Рымлянаў апостала Паўла
Сір	–	Кніга мудрасці Ісуса сына Сіраха
Суд	–	Книга Судзей
Фр.	–	Француская мова
Фес	–	Пасланне апостала Паўла да Фесаланікійцаў
1 Цім	–	1 Пасланне да Цімафея апостала Паўла
2 Цім	–	2 Пасланне да Цімафея апостала Паўла
Ціт	–	Пасланне да Ціта апостала Паўла
Эф	–	Пасланне да Эфэсцаў апостала Паўла
Як	–	Пасланне да Якава апостала Паўла
Ян	–	Евангелле ад Яна
1 Ян	–	1 Пасланне апостала Яна
2 Ян	–	2 Пасланне апостала Яна
Яўр	–	Пасланне да Яўрэяў апостала Паўла

Навуковае выданне

Маліноўскі Яўген Лявонцьевіч

ТЭАПСІХАЛОГІЯ

Манаграфія

Тэхнічны рэдактар *Н. В Іванова*

Адказны за выпуск *А. Г. Хахол*

Падпісана ў друк.

Фармат 60 x 84 1/16. Папера афсетная.

Гарнітура Таймс. Аддрукавана на рызографе.

Ум. друк. арк. 14,11. Ул.-выд. арк. 13,38.

Заказ . Тыраж экз.

ЛИ 02330/0552803 от 08.02.2010

Выдавец і паліграфічнае выкананне:
установа адукацыі

«Баранавіцкі дзяржаўны ўніверсітэт»
225404, г. Баранавічы, вул. Войкава, 21.