

КОНЦЕПТУАЛЬНОЕ ПОЛЕ ФЕНОМЕНА “СОВЕСТЬ” В ПСИХОЛОГИИ

© 2013 С. А. Барсукова

*Кандидат психологических наук, доцент кафедры психологии,
Пензенский филиал Московской открытой социальной академии, г. Пенза
e-mail: sveta_barsykova@inbox.ru*

Рассмотрены и сопоставлены психологические представления о совести человека, сформулированные в рамках социоцентрического и антропоцентрического подходов. Понятие совести соотносено с такими категориями, как самосознание, долг, чувство, добро, ответственность и свобода. Сформулировано определение совести как целостного интегрированного состояния сочувствия, сопереживания, сопричастности “бытию-в-мире”, отражающее меру совпадения существования и сущности человека и переживающееся как акт самоосуществления в ситуациях нравственного выбора.

Ключевые слова: совесть, совестный акт, социоцентрический подход, антропоцентрический подход, долг, ответственность, добро, зло, свобода, личность, сущность.

Феномен совести с трудом поддается формальному определению. В нем сложным образом переплетены противоположности природного и духовного, личного и социального, интимного и общезначимого начал в человеке. Очевидны онтологические, гносеологические и аксиологические аспекты данного феномена. Несмотря на длительную историю обсуждения с совершенно разных позиций (Б. Спиноза, А. Бергсон, Н.О. Лосский, В.С. Библер и многие другие), само научное определение совести как психологического феномена и даже сам факт наличия ее как предмета наблюдения и исследования дискутируется практически до сих пор. Начнем с бесспорной констатации: теоретические представления о совести в отечественной психологии развиты довольно слабо. Реальность, скрытая за этим понятием, настолько сложна, таинственна и неуловима, что многие исследователи либо сознательно обходят ее своим вниманием, либо обесценивают ее как научно необъяснимую. А.Н. Леонтьев с горечью констатировал, что “традиционной психологии нечего делать с такими категориями, как совесть, т.к. она вообще не располагает понятиями, в которых этические категории могут быть психологически раскрыты” [26, с. 89]. Анализ психологической литературы позволил нам прийти к выводу о том, что на современном этапе термин “совесть” имеет достаточно неустойчивую содержательную характеристику: отмечается его размытость при от-

сутствии четкой выделенности сущности совести как особого явления.

Для начала попытаемся в самом общем виде очертить основное значение понятия “совесть”, а также его феноменологические референты. В этих целях обратимся к краткому этимологическому рассмотрению данного термина. В некоторых европейских языках (греч. συνείδησις, лат. *conscientia*, фр. *conscience*, итал. *coscienza*, англ. *conscience*, нем. *gewissen*) слово “совесть” образовано от корня, обозначающего “знание”, “ведание” и приставки “с” (см. [40, 49] и др.). Следовательно, этимологически понятие “совесть” в различных языках восходит к одному и тому же корню – “знать”, “ведать”. По сходному алгоритму сконструированы понятийные ряды в некоторых славянских (сравним польское – *swiadowosc*, *sumienie*) и скандинавских языках (см. [20, 25] и др.). Как отмечает Ю.А. Шрейдер, существует еще один этимологический аспект слова “совесть”: приставка “со” (равно как в латинском варианте “*con*”), указывает на совместное (не индивидуальное только!) знание, ведание, т.е. на такое знание, которое не может быть только моим, но предполагает разделенность с другим (другими) [57, с. 190]. Т.А. Флоренская также отмечает, что приставка “со” указывает на сопричастность людей чему-то одному – общности (“сообщность”), чувству (“сочувствие”), труду (“сотрудничество”) [50, с. 13]. Тем самым совесть – общее, совмест-

ное знание о поступке, слове или мысли, существующее не только для этого конкретного человека, но и для общности, единства людей и даже больше – для природы и всего сущего.

Ряд важных проблем для психологического осмысления совести поставила философия. Так, анализ современной отечественной философской литературы показал, что и в этой науке нет единого понимания данного феномена. На наш взгляд, это разногласие связано, прежде всего, с неоднозначностью трактовок понятий “мораль” и “нравственность”. Приходится констатировать, что в подавляющем большинстве работ эти понятия рассматривают как синонимы (см. [6, 16, 48] и др.). Наряду с отождествлением понятий “мораль” и “нравственность”, в философской науке существует и противоположная точка зрения (см. [5, 9] и др.). Мораль рассматривается как совокупность норм и требований, предъявляемых социумом к поведению индивида и связана с внешней целесообразностью. Так как в системе морали человек оценивается по социально-ролевым функциям, то есть через отношения “полезности” обществу, следовательно, с этой точки зрения совесть – выражение мнения социума, моральный долг перед социумом. Нравственность же формируется вместе с личностью, составляет принцип ее бытия, она неотделима от содержания Я индивида и предопределена целеполаганием самого индивида, его свободой. В своем понимании нравственности мы придерживаемся позиции А.С. Арсеньева, который определял данный феномен как психологическую характеристику личности, основанную на *принятии* или *отвержении* социальных требований, реализующую самоосуществление, проявление своей внутренней, аутентичной позиции, а не ограниченной той или иной моралью [5, с. 32].

Анализ зарубежной психологической литературы по проблематике совести позволил нам выделить два основных подхода к пониманию механизмов ее проявления – морально-адаптационный, или *социоцентрический* и нравственно-реализационный, или *антропоцентрический*:

1) представители первого подхода рассматривают совесть в контексте морального сознания, существования человека в социуме, адаптации человека к социуму; в рамках данного подхода совесть предстает как интериоризированный голос значимых Других, формирующийся под влиянием либо страха наказания, либо потребности в идентификации (см. [52, 60, 61] и др.);

2) представители второго подхода придерживаются той точки зрения, что человеку недостаточ-

но решать проблемы только своего выживания, смысл человеческой жизни в целом и нравственности в частности не сводится к проблематике адаптации к социуму, но может быть понят в контексте проблемы реализации человеком своего внутреннего потенциала; совесть здесь рассматривается как голос истинного Я, связанный с проявлением родовой сущности человека, актуализирующейся в процессе индивидуации, обретения человеком своей целостности (см. [17, 29, 33, 35, 58] и др.).

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СОВЕСТИ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ПСИХОЛОГИИ

Необходимо отметить, что в ряде отечественных психологических работ (см., например, [8, 12, 43, 55] и др.) предпринимаются попытки редуцировать значение понятия “совесть”, включить его в традиционную психологическую проблематику, определить совесть либо как особое свойство личности, либо как особое ее состояние. Многие авторы (см. [2, 3, 21–23, 41] и др.) ограничиваются простым повторением философских трактовок совести, пользуясь для ее характеристики такими понятиями, как долг, честь, достоинство и т.п., никак их психологически не конкретизируя и не специфицируя.

Психологические справочные издания, как правило, наиболее ярко представляют данную преобладающую редуционистскую ориентацию. В одном из таких психологических изданий советского периода значение понятия “совесть” определялось как “способность личности осуществлять нравственный самоконтроль, самостоятельно формулировать для себя нравственные обязанности, требовать от себя их выполнения и производить самооценку совершаемых поступков; одно из выражений нравственного самосознания личности... проявляется как в форме рационального осознания нравственного значения совершаемых действий, так и в форме эмоциональных переживаний” [24, с. 825]. В этом определении совесть понимается как качество *личности* и проявление сферы ее нравственного *самосознания*. По существу, данная трактовка совпадала с определениями совести, содержащимися в философских словарях и Большой советской энциклопедии, изданных в 70-х гг. XX века.

В большинстве психологических справочных изданий постсоветского периода мы встречаем то же самое определение интересующего нас понятия (см., например, [13, 39]). Приведем лишь

один пример: совесть – “способность человека, критически оценивая свои поступки, мысли, желания, осознавать и переживать свое несоответствие должному как собственное несовершенство” [4, с. 619]. Таким образом, можно утверждать, что главная тенденция современного понимания понятия “совесть” состоит в сведении его к проявлениям, прежде всего, сферы морального сознания, замкнутым на самооценку и самоконтроль. При этом “за кадром” остается нравственное основание совести, понимание совести как проявления, голоса внутреннего Я человека, обнаружения такой его внутренней позиции, неотъемлемыми характеристиками которой являются состояния сопереживания, сопричастности и общности.

СОВЕСТЬ И САМОСОЗНАНИЕ

Необходимо отметить тот факт, что определение совести как феномена самосознания является традиционным и наиболее распространенным в отечественной психологической науке. Но установить ясные отношения между этими двумя понятиями крайне сложно.

Уже Б.Г. Ананьев указывал на то, что именно из-за недостаточной разработанности проблемы самосознания в отечественной науке не определен и психологический статус совести [2, с. 122]. Сам Б.Г. Ананьев рассматривал совесть как эмоциональную оценку человеком собственных поступков и связывал данный феномен с переживаниями долга и чести. В дальнейшем ведущие отечественные исследователи самосознания подчеркивали его нравственную природу (см. [23, 47, 54] и др.). Однако при этом можно обнаружить существенные различия в понимании взаимосвязи самосознания и совести в работах данных авторов. И.И. Чеснокова считает совесть нравственно опосредованной формой самоотношения и помещает ее в центр психического мира человека наряду с такими феноменами, как долг и гордость [54]. И.С. Кон определяет “совесть как механизм, обеспечивающий соблюдение моральных принципов” [23, с. 327]. В.В. Столин проводит различия между ожиданием негативного мнения как внешней социальной санкцией и совестью как личностной структурой, полагая, что совесть связана прежде всего с идеалом Я [47, с. 136].

Общей характеристикой позиций данных авторов является когнитивная трактовка совести. В вышеобозначенных работах отсутствует четкое различие “морали” и “нравственности”, соответственно, и не проведены границы между понятиями: нравственное сознание, моральные

принципы, социально-нормативное поведение, моральный поступок. В целом совесть вновь редуцируется до одного из аспектов самосознания личности, определяется ее способностью осознавать мораль, нормативные требования общества и соотносить их с собственным поведением. Следует подчеркнуть, что традиционно (начиная уже с работ Л.С. Выготского) в отечественной психологии самосознание рассматривается как культурно-историческая форма овладения человека собственным поведением, как форма самоконтроля и саморегуляции человека в обществе.

Социоцентрический подход к пониманию совести преобладает и в большинстве диссертационных работ постсоветского периода, не разводящих мораль (должное) и нравственность (принятое). Так, например, Л.Н. Антилогова предлагает рассматривать совесть в качестве элемента нравственного сознания, содержание которого вбирает в себя ответственность за поведение индивида перед другими людьми, нравственную самооценку, волевой самоконтроль личностью своих поступков, мыслей и чувств с точки зрения моральных норм и принципов общества [3, с. 134]. В.В. Комаров определяет совесть как меру значимости нравственной ценности в ситуации морального выбора, выделяя в структуре совести такие компоненты, как честь, долг, достоинство, справедливость [22]. На наш взгляд, подход к пониманию совести в качестве аспекта морального сознания приводит к неизбежному отрицанию ее универсального характера и очевидной связанности с бессознательным. А характеристики внутреннего мира человека в их уникальности и глубине уходят на второй план, уступая место социальным аспектам личности.

В рамках антропоцентрического подхода к совести внимание акцентируется на эмоциональных аспектах совестных проявлений, а сама совесть трактуется как чувство, существующее в контексте внутреннего опыта эмоциональных переживаний. Прежде чем мы подойдем к анализу работ, представляющих данный подход, нам хотелось бы зафиксировать следующий момент: слово “чувство” производно от старославянского “чуть”, где оно выступало в значении “слушать”, “понимать”, “воспринимать что-либо” [15]. Следовательно, данный подход к пониманию совести предполагает значительное изменение и расширение границ ее научного анализа. Такая позиция представляется нам наиболее оправданной в частности потому, что эмоциональные проявления человека в гораздо большей степени (чем его рациональные проявления) есть проявления не социального

и сознательного, но индивидуального и бессознательного начал в его психике. К сожалению, проблематика эмоций оказалась относительно слабо разработанной в культурно-исторической психологии, несмотря на отчетливое понимание отечественными психологами (начиная с Л.С. Выготского) всей ее значимости для построения новой психологической науки. В результате рассмотрение совести в данном контексте в отечественной психологии XX века оказалось ограничено рамками социоцентрического подхода. Вот почему в первых работах, раскрывающих совесть с эмоциональной точки зрения, акцентировалась феноменология “угрызений совести”, связь совести со страхом наказания и чувством ответственности перед обществом. А проблематика переживания согласованности человека с собственным Я, ответственности перед собой при совершении поступков в соответствии с голосом совести фактически игнорировалась. Так, А.Г. Ковалев, рассматривая совесть как эмоционально-оценочное отношение личности к собственным поступкам, отмечает: “Это отношение возникает вследствие глубокого усвоения и принятия норм нравственности, как результат превращения объективных требований общества к поведению личности в личную потребность субъекта в определенном образе жизни” [21, с. 158–159]. Основываясь на работах А.Г. Ковалева, О.П. Рылько отмечает совесть в качестве эмоционального нравственно-оценочного отношения личности к собственным поступкам, мыслям и чувствам, а также к поступкам других людей, за поведение которых личность несет ответственность как член коллектива [41, с. 20]. В работе данного автора была предпринята попытка выделить основные структурные компоненты совести: нравственный долг; самооценка своего поведения с позиций нравственного долга; побуждение к нравственному поступку. С учетом ограничений, присущих социоцентрическому подходу, на наш взгляд, данная структура оказывается упрощенной и, по существу, дублирующей представления о совести, рассматриваемой в качестве аспекта самосознания и результата интериоризации общественных моральных ценностей и норм.

В связи с этим нам хотелось бы подчеркнуть, что принцип интериоризации, составлявший для Л.С. Выготского психологический механизм развития высших психических функций [11], обеспечивающий переход от внешнего, интерпсихического плана действий к внутреннему, интрапсихическому плану, послужил на том этапе основой для объяснения процесса “формирования совести” человека. Анализируя эту концеп-

цию, К.А. Абульханова-Славская отмечает, что “предметная концепция психического незаменима для понимания развития ребенка, усваивающего опыт и культуру человечества в их всеобщих, обязательных и потому константных формах, но эта концепция не объясняет, как справляется психика взрослого человека со всей противоречивостью объективного мира” [1, с. 155]. Соглашаясь с данным замечанием, мы считаем, что выстраивать концепцию совести исключительно в логике интериоризации – это значит упрощать и обесценивать нравственный мир человека, делать его совесть производной от социальных санкций и не признавать ее трансцендентный характер.

Переход к постсоветскому этапу развития отечественной психологии связан с пересмотром и переоценкой методологических позиций и установок. Существенным фактором формирования новой этической парадигмы на современном этапе развития российской науки стало и обращение к религиозно-философскому наследию М.М. Бахтина, Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, И.О. Лосского, В.С. Соловьева, С.Л. Франка и др. В работах современных отечественных исследователей все отчетливее проступает антропоцентрический подход к проблеме совести, отдающий приоритет сфере чувств в ее работе (см. [1, 10, 36, 45, 50] и др.). Так, например, Т.А. Флоренская понимает совесть как одно из проявлений духовного Я человека, как нравственную интуицию. Развитие совести, с ее точки зрения, базируется на сочувствии и сопереживании, которое связано с родством, единством всего живого и основано на сострадании другому из-за себя, виновника его страдания [51]. Интересную аргументацию в пользу антропоцентрического подхода к изучению совести можно обнаружить в современных лингвосемантических исследованиях. В частности, анализ семантико-смысловых концептосфер позволил А.И. Яндиевой установить, что в качестве основных компонентов, структурирующих инвариантные значения ядерных зон абстрактного понятия “совесть”, в русском языке выступают: чувство, нравственность, ответственность, свобода [59].

Исследователи антропоцентрического направления полагают, что источники нравственных норм следует искать в самой человеческой природе, и используют такое определение в отношении совести, как “сверхприродное явление”, выходя тем самым на проблему индетерминации или самодетерминации человека. М.К. Мамардашвили утверждает в частности, что “понятие совести описывает те моральные акты и явления, кото-

рые для своего существования и свершения не имеют причин вне себя. Они беспричинны. Совесть – причина самой себя” [31, с. 31].

Далее рассмотрим те понятия, которые чаще всего упоминаются при анализе феномена совести.

ФЕНОМЕН СОВЕСТИ И СМЕЖНЫЕ С НИМ ПОНЯТИЯ

Долг. Как было показано выше, многие сторонники социоцентрического подхода к совести выходят на проблему осознания или переживания долга, часто идентифицируя совесть и долг. В русском языке “долг” (“долженствование”) всегда предполагает обязательства человека перед кем-либо или кем-либо. Долг предусматривает ответ перед общим правилом, задаваемым с точки зрения конкретной социальной группы. Если исходить из понимания совести как представления человека о своем несоответствии должному, собственном несовершенстве (см., например, [4]), то придется свести совесть лишь к превентивной санкции. Однако, в отличие от долга, совесть всегда ситуативна и индивидуализирована, она не существует в плане должного, правильно для всех вообще, ее голос обращен не к “городу и миру”, а к конкретному человеку. П.В. Симонов отмечает, что совесть и долг имеют разное происхождение: “Долг социален. Он исторически детерминирован нормами поведения, принятыми в данной группе. Норм и порожденных ими представлений о долге может быть много. Но нельзя представить несколько совестей” [43, с. 105]. Ситуативное переживание истинно правильного, основанное на сочувствии и понимании другого, а не внеситуативное, общее правило, содержащее готовый ответ на вопрос и игнорирующее сопереживание, – вот что лежит в основе совести.

Добро. Некоторые авторы вводят в дефиницию совести ориентацию человека в дихотомии “добро–зло” (см. [27, 32, 45] и др.). И действительно, нет другого такого психического феномена, который отчетливее высвечивал бы полярность души, нежели совесть. Несомненную ее динамику, чтобы вообще понимать, следует представлять энергетически, т.е. как некий потенциал, возникающий из противоположностей.

В отечественных словарях дореволюционного периода совесть определяется как “внутреннее знание добра и зла” [15, с. 477] и “нравственное сознание человека, выражающееся в оценке собственных и чужих поступков, на основании опре-

деленного критерия добра и зла” [30, с. 1518]. Эти два аспекта связи совести с понятиями “добро–зло” получили свое дальнейшее развитие. Впервые данную тему в советской психологии затронул К.К. Платонов: совесть – это “понятие морального сознания, *убежденность в том, что есть добро и зло*, сознание и чувство ответственности человека за свое поведение” (курсив наш. – С.Б.) [37, с. 134].

Для многих современных отечественных исследователей соотношение совести и добра – одна из ключевых тем. Так, например, С.К. Бондырева и Д.В. Колесов определяют совесть как психический механизм самооценки и самоконтроля, самопрощения и самопорицания индивида *с позиции добра и зла в том их понимании, которое он для себя принял* (курсив наш. – С.Б.) [8, с. 143]. Здесь неизбежно встает вопрос об источнике представлений о том, откуда индивид черпает информацию “что есть добро?” и “что есть зло?”. С точки зрения В. Лефевра [27, с. 1] бинарная структура “добро–зло” является ядром этического сознания индивида, при этом специфика выбора в данных координатах достаточно жестко соотносится с конкретной социальной группой, а сама оценка отношений между добром и злом полагается как нормативная для определенной культуры.

Принципиально иная точка зрения на соотношения совести и оппозиции “добро–зло” оформляется в работах зарубежных представителей антропоцентрического подхода к пониманию совести (см. [17, 29, 33, 35, 51] и др.): голос совести не произведен от социальных контекстов, он не сопоставим с суждениями рассудка и не сводим лишь к альтруистической реакции. Отечественные философы начала XX века высказывались за то, что совесть связана со способностью человека выходить за пределы наличного Я в процессе внутреннего соединения с истинно-сущим через приобщение его к абсолютному, трансцендентному (см. [7, 19, 28, 46] и др.). Весть, которую голос совести несет человеку, всегда существует одновременно и в ситуации, и вне ситуации. А.Б. Орлов [36] приходит к мнению, что истинный совестный акт проявляет себя в ситуации, когда человек выходит из интерперсонального плана действительности, на котором он функционирует в качестве личности (персоны), и переходит в трансперсональный план реальности, на уровень самоосуществления; поскольку совестный акт не обусловлен потребностями личности, природа совести соотносима не с планом существования личности в мире, а с планом сущности человека, ее осуществления в мире.

Многие современные авторы единодушны в том, что “добро” и “зло” являются сильнейшими детерминантами развития человека и его поведения [8, 12, 32, 38]. В наиболее обобщенной форме точку зрения относительно соотношения понятий “добро” и “совесть” высказал А.А. Гусейнов: “Если сконструировать иерархию бытия, нижней точкой которой является природное существо, а верхней некое бесконечное, бессмертное, тождественное самому себе абсолютное начала, то человек находится посередине... Движение снизу вверх придает человеческому бытию нравственное качество, составляет вектор добра. Степень ориентированности по этому вектору как раз и фиксируется совестью” [14, с. 179].

Итак, если в социоцентрической трактовке совесть интерпретируется, в конечном счете, прагматически, как средство для достижения “добра”, то в антропоцентрической – наиболее органичной для исследования ее подлинной специфики – она представляет, эксплицирует само добро. Так, например, в концепции В.С. Соловьева человек через свою совесть выступает как внутренняя форма для содержания добра: «нравственность вместо всегда сомнительного “хорошего поведения” становится жизнью в самом добре» [46, с. 270–274]. М.К. Мамардашвили, рассуждая о становлении данных категорий, отмечает, что впервые само это различие на уровне “психологического языка, осмысленного, дающего возможность для высказывания чего-то, появляется только тогда, когда появляется система отсчета внутри самой реальности, и эту систему отсчета составляет совесть” [31, с. 31].

С нашей точки зрения, большое значение для понимания совести имеет не антитеза добра и зла как таковая, а внутренняя аутентичность и целостность человека. В этом вопросе мы разделяем позицию Э. Нойманна: “Добро есть все то, что приводит к целостности, а зло – к разделению, дезинтеграции” [35, с. 38]. Считаем уместным сослаться на мнение Б.С. Братуся: “...муки совести – это, в конечном счете, муки разобщения с родовой сущностью, с целостным общечеловеческим бытием” [10, с. 100].

Ответственность. Соотношение понятий “совесть” и “ответственность” также во многом определяется методологическими подходами исследователей. В соответствии с социоцентрической трактовкой, чувство ответственности рассматривается в качестве ядра структуры совести (см. [18, 28, 56] и др.), а сама совесть выступает в качестве субъективной составляющей моральной ответственности индивида [34].

В этом случае, как было отмечено выше, понятие “совесть” редуцируется до понятия “долг”. Ответственность как долженствование есть проявление, прежде всего, персонального в человеке, есть следствие, результат интерперсональных влияний.

Антропоцентрический подход предполагает совершенно иное понимание соотношения совести и ответственности. Так, по М. Хайдеггеру, человек ответствен только перед своей совестью, содержание которой всецело обусловлено самим индивидом [53]. В этом случае взаимосвязь совести и ответственности рассматривается на трансперсональном уровне бытия человека. Тот, кто берет на себя ответственность сам, обладает возможностью сам же, в ее пределах и направлениях, контролировать, организовывать все свои действия, отношения, снимая тем самым внешний контроль и принуждение, обретает независимость и свободу. Таким образом, ответственность человека за свое самоосуществление как личности совпадает с ответственностью за все, что находится в сфере его свободы. Именно совесть взывает к ответу, иницируя ответственность, однако механизм последней задан человеческой свободой.

Свобода. Как известно, свобода имеет две ипостаси: свобода “от...” и свобода “для...”. Внешней свободы “от...” недостаточно, чтобы быть внутренне свободным “для...”. Тенденция к свободе “от...” проявляется тогда, когда человек бежит от долженствования, игнорирует ответственность не только перед другими, но и перед собой как персоной. Ориентация личности на свободу “от...” может привести к уходу не только от любой морали, но и от нравственности. В этом случае совесть умолкает. Свобода “для...” – это свобода человека, достигаемая им в процессах преодоления плана своего существования в трансцендировании – выходе за пределы границ эмпирического Я в поисках самобытия. Согласно Ж.-П. Сартру, быть свободным – значит быть самим собой [42]. В выборе себя происходит переживание ответственности. Проявление совести как свободного самоизъявления человека возможно только при условии его выхода за пределы интерперсональных отношений. С точки зрения М. Хайдеггера [53], понимание зова, идущего из глубины “сущего моего”, есть выбор совести как таковой свободы. Таким образом, если совестный акт осуществляется свободно, и человек находится в ответственном диалоге со своей совестью, то он аутентичен и проживает свою собственную, а не чужую жизнь, то есть являет миру самого себя, свою сущность.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Обобщая все вышесказанное, необходимо признать, что совесть принадлежит сверхсознанию. А сверхсознание не апеллирует к сознанию, рациональным доводам и мотивам, оно использует иррациональные мотивы, игнорируя практические соображения здравого смысла. При совершении совестного поступка именно сверхсознание выступает в качестве базы для принятия решения, причем могут возникать такие рекомбинации фрагментов накопленного опыта, которые не встречались ранее ни в жизни данного конкретного человека, ни в опыте предшествующих поколений.

Однако при всей глубине исследования, в частности, бессознательного и сознательного, проблем нерешенных в научном осмыслении гораздо больше, чем решенных. Соотнесение бессознательного с совестью не позволяет еще в настоящее время отследить такой момент, как механизм снятия “разрыва” индивидуального содержания совести и одновременно проявления ее как свойства универсального мира ценностей, присущего природе человека. Возможно именно сложные, еще не познанные в полной мере связи надсознательного (как трансформатора всеобщего) и подсознательного (как индивидуально усвоенного опыта) обеспечивают особую работу совести в ситуациях нравственного выбора. Человек не может заранее знать все верные решения для огромного множества ситуаций, с которыми он сталкивается в жизни, к тому же часто на анализ ситуации и принятие решений просто нет времени. В критические моменты лишь такая интуитивная способность, как совесть, позволяет человеку найти уникальный смысл, который кроется в каждой ситуации, и принять наиболее верное решение.

Сформулируем итоги проведенного анализа феномена совести в рамках концептуального поля антропоцентрического подхода:

- совесть – выражение сущности человека, совестный акт – акт самоосуществления;
- совестный акт предполагает открытость и принятие человека в отношении к собственному внутреннему опыту;
- совесть – целостное интегрированное состояние сочувствия, сопереживания, сопричастности “бытию-в-мире”, отражающее меру совпадения существования и сущности человека и переживающееся как акт самоосуществления в ситуациях нравственного выбора;
- бессовестность представляет собой не просто некий дефицит, несформированность того или

иного качества (атрибута, способности, компетентности) человека, а свидетельство его отчужденности от собственной сущности, предельную степень расчеловеченности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Абульханова-Славская К.А.* Психология и сознание личности. М.: Моск. психол.-соц. ин-т; Воронеж: МОДЭК, 1999.
2. *Ананьев Б.Г.* К постановке проблемы развития детского самосознания // Известия АПН РСФСР. Сб. ст.: Вып. 18. М., 1948. С. 101–124.
3. *Антилогова Л.Н.* Психологические механизмы развития нравственного сознания личности: Дис. ... д-ра психол. наук. Новосибирск, 1999.
4. *Апресян Р.Г.* Совесть // Психологический словарь / Под общей науч. ред. П.С. Гуревича. М.: ОЛМА Медиа Групп, ОЛМА ПРЕСС Образование, 2007. С. 619.
5. *Арсеньев А.С.* Научное образование и нравственное воспитание // Психологические проблемы нравственного воспитания детей / Под ред. Ф.Т. Михайлова и др. М.: Педагогика, 1977. С. 30–58.
6. *Архангельский Л.М.* Социально-этические проблемы теории личности. М.: Мысль, 1974.
7. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М.: АСТ: Хранитель, 2006.
8. *Бондырева С.К., Колесов Д.В.* Нравственность. М.: Изд-во Московского психолого-социального института; Воронеж: Издательство НПО “МОДЭК”, 2008.
9. *Библер В.С.* Нравственность. Культура. Современность. М.: Изд-во политической литературы, 1990.
10. *Братусь Б.С.* Аномалии личности. М.: Мысль, 1988.
11. *Выготский Л.С.* Развитие высших психических функций. М.: Изд-во АПН РСФСР, 1960.
12. *Герасимов С.А.* Совесть как феноменология духа // Московский психотерапевтический журнал. 2007. № 3 (54). С. 88–103.
13. *Головин С.Ю.* Словарь практического психолога. Мн.: Харвест, 1998.
14. *Гусейнов А.А.* Язык и совесть. М.: ИФ РАН, 1996.
15. *Даль В.В.* Толковый словарь русского языка. Современная версия. М.: Эксмо, 2002.
16. *Дробницкий О.Г.* Моральная философия. М.: Гардарики, 2002.
17. *Дюркхайм К.* О двойственном происхождении человека. СПб.: Импакс, 1992.
18. *Изард К.* Психология эмоций. СПб.: Питер, 1999.

19. Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1994.
20. Киклевич А.К. Польский язык. Мн.: ТетраСистемс, 2005.
21. Ковалев А.Г. Психология личности. М.: Просвещение, 1970.
22. Комаров В.В. Совесть как фактор нравственной саморегуляции личности: Дисс. ... канд. психол. наук. Тамбов, 2003.
23. Кон И.С. В поисках себя. Личность и ее самопознание. М., 1984.
24. Краткий психологический словарь / Под ред. А.В. Петровского, М.Г. Ярошевского. М.: Политиздат, 1985.
25. Крымова Н.И. Большой датско-русский словарь. М.: Живой язык, 2004.
26. Леонтьев А.Н. О формировании способностей // Вопросы психологии. 1960. № 1. С. 87–94.
27. Лефевр В. Алгебра совести. М.: Когито-Центр, 2003.
28. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики. М.: Политиздат, 1991.
29. Лэнгле А. Person: Экзистенциально-аналитическая теория личности: Сборник статей. М.: Генезис, 2005.
30. Малый энциклопедический словарь / Под ред. Ф.А. Брокгауза, И.А. Ефрона. Т. 4. М.: Терра, 1994.
31. Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. М.: Аграф, 1999.
32. Манеров В.Х. Совесть: теоретическая плюралистичность и феноменологическое многообразие // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. Сборник докладов Покровских чтений. 2004–2005 гг.
33. Маслоу А. По направлению к психологии бытия. М.: ЭКСМО-Пресс, 2002.
34. Муздыбаев К. Психология ответственности Л.: Наука, 1983.
35. Нойманн Э. Глубинная психология и новая этика. СПб.: Азбука-классика, 2008.
36. Орлов А.Б. Психология личности и сущности человека: Парадигмы, проекции, практики. М.: Академия, 2002.
37. Платонов К.К. Краткий словарь системы психологических понятий. М.: Высшая школа, 1981.
38. Попов Л.М., Голубева О.Ю., Устин П.Н. Добро и зло в этической психологии личности. М.: Институт психологии РАН, 2008.
39. Психологический лексикон. Энциклопедический словарь в шести томах / Ред.-сост. Л.А. Карпенко. Под общ. ред. А.В. Петровского. М.: ПЕР СЭ, 2006.
40. Рыжак Е.А. Афоризмы и крылатые латинские выражения. Краткий толковый словарь. М.: Астрель, АСТ, ВКТ, 2010.
41. Рылько О.П. Становление чувства совести у подростка: Дисс. ... канд. психол. наук. Л., 1972.
42. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2004.
43. Симонов П.В. Между долгом и совестью // Человек. 1995. № 4. С. 105–109.
44. Симонов П.В. Сознание и сопереживание // Психологический журнал. Т. 17. № 3. 1996. С. 3–8.
45. Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Основы психологической антропологии. Психология человека. Введение в психологию субъективности. М.: Школа-Пресс, 1995.
46. Соловьев В.С. Оправдание добра: Нравственная философия. М.: Республика, 1996.
47. Столин В.В. Самосознание личности. М.: МГУ, 1983.
48. Титаренко А.И. Структуры нравственного сознания. Опыт этико-философского исследования. М.: Мысль, 1974.
49. Толкачев А.И. Толковый немецко-русский словарь. М.: Менеджер, 2002.
50. Флоренская Т.А. Диалог в практической психологии: наука о душе. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2001.
51. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990.
52. Фрейд З. “Я” и “Оно”: Сборник. СПб.: Азбука-классика, 2007.
53. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: Наука, 2006.
54. Чеснокова И.И. Проблемы самосознания. М.: Наука, 1977.
55. Шадриков В.Д. Покаяние как фактор формирования совести // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2006. № 4. С. 3–13.
56. Шимановский Д.С. Моральное сознание (этико-философский аспект). Киев: Вища школа, 1986.
57. Шрейдер Ю.А. Этика: введение в предмет. М.: Текст, 1998.
58. Юнг К. Аналитическая психология. М.: Мартис, 1995.
59. Яндиева А.И. Лингвосемантическая концептосфера абстрактного имени со значением “честь, совесть” в разносистемных языках: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2010.
60. Kohlberg L. Moral stages and moralization: the cognitive-developmental approach // Moral development and behavior: theory, research, and social issues. New-York etc., 1976. P. 31–53.
61. Mawerer O.N. Theory and Personality Dynamics. N.Y., 1950.

CONCEPTUAL FIELD OF “CONSCIENCE” PHENOMENON IN PSYCHOLOGY

S. A. Barsukova

*PhD, assistant professor, psychology chair, Penza branch
of Moscow Open Social Academy, Penza*

Psychological notions about person's conscience formulated in the frameworks of sociocentric and anthropocentric approaches are considered and compared in the article. The “conscience” notion is compared with such categories as self-consciousness, duty, feeling, good, responsibility and freedom. Definition for “conscience” as complete integral state of sympathy, empathy, participation in “being-in-world” reflecting the measure of coincidence between person's existence and essence and experienced as self-realization action in situations of moral choice is formulated.

Key words: conscience, conscience action, sociocentric approach, anthropocentric approach, duty, responsibility, good, evil, freedom, person, essence.