

**“ДУХОВНЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ” И МИРСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ  
(комментарии к статье Г.В. Ожигановой  
“Психологические аспекты духовности.  
Часть I. Духовный интеллект”)<sup>1</sup>**

© 2011 г. А. А. Фёдоров

*Старший преподаватель факультета психологии  
Новосибирского государственного университета, Новосибирск;  
e-mail: fedleks@yandex.ru*

Рассматривается понятие “духовный интеллект” и приводится его критика. С учетом отсутствия эмпирических подтверждений и ряда теоретических проблем в самой концепции духовного интеллекта ставится под сомнение необходимость введения этого конструкта в терминологический аппарат психологии.

*Ключевые слова:* духовный интеллект, духовные способности, духовность, эмпирические свидетельства.

В статье Г.В. Ожигановой “Психологические аспекты духовности. Часть I. Духовный интеллект” (см. [4]) исследуется относительно новый конструкт – “духовный интеллект”, используемый небольшой группой зарубежных психологов. Существует, однако, ряд моментов, которые, на мой взгляд, ставят под сомнение необходимость и обоснованность введения этого конструкта в терминологический аппарат психологии.

Как указывает Ожиганова, и это было отмечено самими зарубежными исследователями, *изобретение* конструкта “духовный интеллект” связано с теорией множественного интеллекта Г. Гарднера [4, 9, 12]. При этом упускается из вида существующая в адрес этой теории серьезная критика, которая может быть суммирована следующими словами: *нет эмпирических подтверждений*. Так, Л. Уотерхаус, проанализировав обширный материал, заключает: «...теория множественного интеллекта, теория “эффекта Моцарта” и теория эмоционального интеллекта не имеют надежных и последовательных подтверждающих эмпирических доказательств» [13, с. 222]. Стернберг и др., указывая, что Гарднер, помимо семи независимых интеллектов, выделяет натуралистический, экзистенциальный и духовный интеллект, пишут следующее: “Эмпирических подтверждений гипотезы Гарднера не существует со времен ее по-

явления, и поэтому статус её как научной теории до сих пор весьма неопределенный” [5, с. 35]. Г. Айзенк еще более категоричен: “Гарднер никогда не понимал общепринятой теории [т.е. теории единства интеллекта], и никогда не приводит эмпирических свидетельств в пользу своих эзотерических и довольно нереалистичных взглядов. И неудивительно, что он добился большого академического успеха и имеет верных последователей: всего то и нужно напасть на IQ, чтобы получить славу и популярность” [10, с. 109].

Нет необходимости приводить критику теорий эмоционального интеллекта, которые, как и конструкт “духовный интеллект”, берут свое начало в теории Гарднера. Её ядро остается тем же: *нет эмпирических подтверждений*. Помимо этого отмечается также существование множества конфликтующих, часто противоречащих друг другу попыток концептуализации этого конструкта.

Учитывая вышеизложенное, вполне ожидаемо, что и конструкт “духовный интеллект”, изобретенный позднее, не имеет под собой эмпирических подтверждений. Указаний на них нет ни в статье Ожигановой, ни в работах зарубежных ученых [4, 9, 12]. Тем не менее уже сконструирован ряд методик, “измеряющих” духовный интеллект (например, самоотчетный опросник духовного интеллекта Д. Кинга [11]). Несмотря на то, что конструкт “духовный интеллект” концептуализируется посредством термина “способность” и, в

<sup>1</sup> Автор выражает благодарность А.И. Васильеву и И.В. Бадиеву за помощь в подготовке статьи.

целом, рассматривается как нечто, связанное с решением определенного круга задач, измеряющие его инструменты являются методиками самоотчета (для университетской психологии это, судя по всему, не порок). Традиционные тесты измерения интеллекта, напротив, связаны с решением задач, а потому возникает обоснованное сомнение в том, измеряют ли опросники духовного интеллекта интеллект... Похожая картина наблюдается и в теориях “эмоционального интеллекта”, в рамках которых существует множество методик самоотчета, относительно слабо коррелирующих друг с другом, что ставит под сомнение их научную состоятельность [6].

Между тем, духовный интеллект рассматривается как нечто, способствующее адаптации, достижению целей и, более того, имеющее врожденный характер, поэтому вполне разумно требовать указания на структуры мозга, связанные с духовным интеллектом (врожденный характер), а также проведения исследований, доказывающих большую успешность и адаптивность людей с высоким духовным интеллектом (при этом столь же правдоподобно интуитивное суждение, согласно которому то, что обозначается конструктом “духовный интеллект”, скорее мешает успешному функционированию человека в современном мире).

Естественным приемом сторонников теории духовного интеллекта является “бегство от идеалов классической науки”. Так, Дж.-К. Чен пишет о том, что не стоит заботиться об эмпирическом подтверждении теории множественного интеллекта, поскольку “абсолютная объективность любой методологии иллюзорна” [8, с. 17]. Ожиганова ищет опору в постнеклассической парадигме, позволяющей “включить исследования многообразного духовного мира личности в научное пространство” [4, с. 33]. На это можно возразить следующим. Во-первых, постнеклассическая рациональность не избавляет от необходимости поиска эмпирических доказательств. Во-вторых, постнеклассическая рациональность (понятие, практически неизвестное за пределами русскоязычного научного общества) сближается с постмодернистскими установками по отношению к научному познанию [3]. Характер такой “науки”, лишенной ответственности и, по сути, являющейся интеллектуальным мошенничеством, прекрасно показан в работе Сокала и Брикмона “Интеллектуальные уловки. Критика философии постмодерна” [7].

Оставив в стороне вопрос об эмпирических основаниях выдвижения концепции духовного интеллекта, отметим ещё три момента. Даже если признать существование духовных способ-

ностей, посредством которых концептуализируется духовный интеллект, необходимо отдельное доказательство того, что целесообразно именовать группу таких способностей интеллектом. Так, например, если пять способностей, которые Эммонс рассматривает как компоненты духовного интеллекта (способность к трансценденции, способность осуществлять добродетельное поведение и пр.), действительно определяют “духовный интеллект”, то они должны быть тесно связаны друг с другом. Таким образом, необходимо не только создать инструмент для измерения духовных способностей, не являющийся методикой самоотчета, но, измерив эти способности, доказать их взаимосвязь. Стоит также понимать, что расширение объема понятия “интеллект” делает его всё более пустым. Ещё Выготский указывал на следующую закономерность, обсуждая недопустимость сведения различных явлений к одной категории: “Объем понятия растет и стремится к бесконечности, по известному логическому закону содержание его столь же стремительно падает до нуля” [2, с. 58]. Иными словами, включение все большего количества явлений в группу “интеллектов” выхолащивает как само понятие “интеллект”, так и понятия, сводимые к нему. Как пишет Айзенк, характеризуя последователей Гарднера, к которым стоит отнести и сторонников теории духовного интеллекта, они «служат примером [...] совершеннейшего абсурда, пытаясь классифицировать практически любой тип поведения как “интеллект”» [10, с. 109]. Стоит ли называть способность грешить “греховным интеллектом”, а способность правильно завязывать шнурки – “шнурочным интеллектом”? Или, следуя Айзенку, разумно признать различие между терминами “интеллект” и “способность” и не плодить более странных гибридов?

Укажем и на то, что категория “способность” может быть не лучшим средством концептуализации духовной сферы человека (в любом случае, необходимо доказательство этого). Можно, например, предполагать, что духовность лучше связывать не со способностями, а с *умениями* (таким образом, “высокодуховный” человек отличается не определенными способностями, а, в первую очередь, определенными умениями, освоение которых связано не со специальными “духовными способностями”, а с общими способностями к познанию и пониманию).

Наконец, отметим и “культурную нагруженность” понятия “духовный интеллект”. Несмотря на то, что сторонники концепции пытаются различать духовность и религиозность, а также указы-

вают на “универсальный и врожденный характер духовности” [4, с. 31], как понятие “духовный интеллект”, так и понятие “духовность” рассматриваются ими в контексте христианской культуры (например, способность быть добродетельным связывается со смирением). Однако, как указывает, например, Бердяев, “существуют разные типы духовности” [1, с. 322]. Есть христианская духовность (в рамках которой также выделяются разные типы духовности) и внехристианская (например, духовность Индии). Более того, “возможна и бесчеловечная, враждебная человеку духовность” [там же, с. 322]. Свое содержание, отличное от христианского, “духовность” получает, например, в сообществах, практикующих каннибализм. Каким образом все эти специфические типы духовности согласуются с концепцией духовного интеллекта, в рамках которой высокий “коэффициент духовности” предполагает способность быть добродетельным, способность к эмпатии и состраданию и пр.? В рамках существующей концепции носители христианских ценностей будут обладать заведомо более высоким духовным интеллектом, нежели представители нехристианских культур. Следовательно, проблема состоит ещё и в том, можно ли разработать культурно независимую концепцию духовного интеллекта и, соответственно, культурно независимые инструменты его оценки.

Таким образом, учитывая все вышеизложенное, мы сомневаемся в том, что введение конструкта “духовный интеллект” в терминологический аппарат психологии является необходимым и обоснованным.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 254–357.
2. Выготский Л.С. Исторический смысл психологического кризиса // Психология развития человека. М.: Смысл; Эксмо, 2005. С. 41–190.
3. Огурцов А.П. Постмодернизм в контексте новых вызовов науки и образования // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия “Философия. Философия”. 2006. № 1 (4). С. 3–27.
4. Ожиганова Г.В. Психологические аспекты духовности. Часть I. Духовный интеллект // Психол. журн. 2010. Т. 31. № 4. С. 21–34.
5. Практический интеллект / Р. Дж. Стернберг, Дж. Б. Форсайт, Дж. Хедланд и др. СПб.: Питер, 2002.
6. Робертс Р.Д., Мэттьюс Дж., Зайднер М., Люсин Д.В. Эмоциональный интеллект: проблемы теории, измерения и применения на практике // Психология: Журн. Высшей школы экономики. 2004. Т. 1. № 4. С. 3–24.
7. Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика философии постмодерна. М.: Дом интеллектуальной книги, 2002.
8. Chen J.-Q. Theory of Multiple Intelligences: Is It a Scientific Theory? // Teachers College Record. 2004. V. 106. P. 17–23.
9. Emmons R. A. Is Spirituality an Intelligence? Motivation, cognition, and the psychology of ultimate concern // The International Journ. for the Psychology of Religion. 2000. V. 10. P. 3–26.
10. Eysenck H. Intelligence: A New Look. New Brunswick: Transaction Publishers, 2000.
11. King D.B., DeCicco T. A Viable Model and Self-Report Measure of Spiritual Intelligence // The International Journ. of Transpersonal Studies. 2009. V. 28. P. 68–85.
12. Vaughan F. What is Spiritual Intelligence? // Journ. of Humanistic Psychology. 2002. V. 42. № 2. P. 16–33.
13. Waterhouse L. Multiple Intelligences, the Mozart Effect, and Emotional Intelligence: A critical review // Educational Psychologist. 2006. V. 41. № 4. P. 207–225.

## “SPIRITUAL INTELLIGENCE” AND SECULAR PSYCHOLOGY (commentary on G. V. Ozhiganova’s article “Psychological Aspects of Spirituality. Part I. Spiritual Intelligence”)

A. A. Fedorov

*Senior lecturer of the department of psychology of Novosibirsk State University, Novosibirsk*

Concept of “spiritual intelligence” is considered in the article and its criticism is adduced. Having regard to the lack of empirical evidences and a number of theoretical problems within the conception of spiritual intelligence, necessity of bringing this construct into terminological apparatus of psychology is challenged.

*Key words:* spiritual intelligence, spiritual ability, spirituality, empirical evidences.