

ТАЙНЫ ЧЕЛОВЕКА

И.О. Чугунова

ТЕМА ДУХА В ПОНИМАНИИ ОСНОВ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ

Аннотация. Статья посвящена попытке реабилитировать категорию «дух» через рассуждение о его значимости для гуманитарной исследовательской традиции. Фундаментальное, ёмкое и в то же время ставшее обыденным и консервативным, понятие «дух» сегодня может показаться исчерпанным, неактуальным. Оно не вполне вписывается в ныне доминирующие стандарты знания о человеке. Между тем, какой бы характер ни принимал современный гуманитарный дискурс, в человеческой реальности неизменно присутствует незримая основополагающая сила, именуемая словом «дух». Она не подвластна наглядной достоверности, ускользает от рационального понимания, требует для своего постижения определённых усилий и особаго рефлексивного настроения.

В статье используются методы историко-философского и философско-антропологического анализа. В ходе рассуждения раскрывается объяснительный потенциал понятия «дух», затрагиваются его трактовки, имевшие место в человекознании.

Автор статьи видит истоки и сердцевину человеческой природы, лежащими именно в плоскости духа, заключает о необходимости возвращения понятия «дух» в обиход науки о человеке. Автор связывает надежды и будущее философской антропологии с разработкой данной темы в качестве одной из центральных, интегрирующих вокруг себя и другие знания о человеческой природе.

Ключевые слова: дух, душа, природа человека, личность, свобода, трансценденция, философская антропология, психология, Бердяев, Шелер.

Abstract. This article is dedicated to the attempt to rehabilitate the category of “spirit” through the reasoning on its importance for humanitarian research tradition. The fundamental, capacious, and at the same time mundane and conservative notion of “spirit” can seem depleted and irrelevant at the present stage. It does not exactly fit into the dominating standards of anthropological knowledge. But it does not really matter which character carries a modern scientific discourse, because in human reality there is an unnoticeable, but permanent and fundamental power – the spirit. It is not subjected to the visual proof or rational understanding, as well as requires certain efforts and a specific reflexive stance for its achievement. During the course of this research the author reveals an explanatory potential of the notion of “spirit”, touches upon its interpretations which exist in anthropology. The author sees the sources and the heart of human nature that lie in the platitude of spirit, as well as concludes on the need to return the concept of “spirit” into the anthropological discourse.

Key words: Scheler, Berdyaev, Psychology, Philosophical anthropology, Transcendence, Freedom, Personality, Human nature, Soul, Spirit.

В современной гуманитарной среде понятие «дух» едва ли имеет весомый рейтинг: сегодня оно звучит несколько архаично, «затёрто» и больше ассоциируется с обыденным или богословским лексиконом, чем с понятийным аппаратом научного человекознания. В психологии и других дисциплинах, изучающих внутренний пласт человеческого бытия, ему отведено весьма скромное место. Между тем, исторически обособление гуманитарных наук, их отделение от естественных, было связано именно с понятием «дух». В XIX в. немецкий философ В. Дильтей призвал к различению «наук о природе» и «наук

о духе». Центральное место среди последних, по мнению Дильтея, предстояло занять как раз именно психологии – в её дескриптивном варианте, исходящем из полноты душевной жизни, явленной человеку в её живом, целостном переживании, а не в искусственной разложенности на элементы.

Однако, утверждаясь в статусе науки, психология всё же оттеснила трудноопределимое понятие «дух» на периферию своего языка, ассоциируя его с «вечными» философскими проблемами, не получившими за много веков своего позитивного разрешения. Поначалу научная психология была интроспективной – интересующейся внутренними

феноменами душевной жизни: переживаниями, чувствами, актами духа. Но затем, всё более ориентируясь на идеалы экспериментального познания, она отошла от интроспекции как «ненаучного» метода и двинулась к поиску своего предмета во внешней, объективированной, имманентной реальности. Новая методология, зарождавшаяся на рубеже XIX-XX вв., казалась, давала путь более прогрессивным теориям психики: она логично объясняла законы душевной жизни, наглядно описывала механизмы человеческого поведения. Но позитивистские установки молодой психологической науки не могли не сузить её ментальный кругозор, лишив его потенциально возможной глубины и склоняя к редукционистскому мироощущению. Позитивная наука стяхнула с себя избытки философской созерцательности, объявила войну метафизике, подняв на щит принципы рациональности, эмпирической доказательности и наглядной достоверности.

При этом едва ли кто-либо сегодня оспорит, что реконструкция законов человеческой души, основанная по большей части на анализе поведенческого материала, всё же часто тяготела к механицизму, сухой схематичности, либо сводила изображение человека к его биологическим, животным проявлениям. Ни бихевиоризм, ни многие школы раннего психоанализа не избежали подобного редукционизма в своих теоретических построениях. Воссоздаваемый образ человеческого существа оказался лишённым собственно человеческих черт, делающих его живым, свободным, парадоксальным, существующим во временной протяжённости и творящим собственный человеческий мир – свою культуру и историю, своё настоящее и будущее.

Лишь спустя десятилетия гуманитарная мысль снова потянулась к экзистенциальным, вершинным категориям описания человека, найдя новое дыхание в гуманистических школах, перекрывших для себя такие понятия «свобода», «смысл», «творчество», «счастье» – в лице Фромма, Франкла, Маслоу и других выдающихся мыслителей. Новые теории стремились рассмотреть поведение и мотивацию человека исходя из его целостности, креативности, интенциональности. Однако тень забвения, брошенная когда-то на категорию «дух», продолжала ограничивать интеллектуальный поиск. Этому понятию не нашлось достойного места в категориальной сетке новых психологических течений. Данный концепт и по сей день несёт на себе печать негласного табу, а ниша исследований, посвящённых духовной сердцевине человеческой природы, тайнам духа, до сих пор остаётся не заполненной.

Философско-антропологическая мысль представляется сегодня одной из наиболее близких к разработке темы человеческого духа. Вобрав в себя широкий спектр философских учений о человеческой природе, современная философская антропология ставит перед собой задачи углубленного изучения человека в его парадоксальной противоречивости и всеохватности: от самого дна его падения до взлетов к вершинам духа, где царит единственно возможная человеческая свобода и открывается путь к безграничности. Не исключено, что именно философской антропологии предстоит выступить интегратором знаний о человеческой сущности, объединенных вокруг таких стержневых понятий как человеческий дух. И именно возвращение к категории духа позволит возобновить традицию обращения к мудрости прошедших веков, соединяя во многом забытое знание с движением современной мысли.

Что же такое дух? Обращаясь к мировому философскому и религиозному наследию, мы обнаруживаем множество коннотаций, связанных с этим понятием. Чрезвычайно ёмкое и многогранное, оно рассыпается на большое количество трактовок, определений и синонимов. И всё же среди этого многообразия можно выделить общее концептуальное ядро. В фундаментальных философских и религиозных системах, категория духа выступает прежде всего средством наиболее широкого осмысления реальности: дух – это универсальное, активное метафизическое начало. К примеру, в античности это Нус, Логос или Единое, в древнеиндийском знании – Брахман, в Древнем Китае – Дао, в теологии и средневековой мысли – Бог, в немецкой классике – Абсолют, в русской философии – собственно «дух». При этом видение природы и сущности духа сильно зависит от конкретных мировоззренческих основ учения. К примеру, в пантеистических учениях дух предстаёт гранью или модусом вечного, непрерывного единства всего Сущего. В гегельянском панлогизме мы сталкиваемся с автономным, безличным первоначалом, процесс самораскрытия которого составляет основу нашего мира в его конкретности и многообразии. В религиозном экзистенциализме Бердяева мы находим царство собственно духа и его объективацию в мире, «вступление в историю» [1, с. 264].

Однако для нашего анализа метафизический уровень прочтения категории духа представляется слишком широким: в центре нашего внимания должны лежать антропологические вопросы. Следовательно, наше рассуждение должно попадать в плоскость духа субъектного, индивидуального, затронутого в масштабе человеческой жизни. Но

мы не можем перейти к проблеме человека, не обозначив также и контекст его существования – социум, культуру, историю. Человеческий индивид, рождаясь, попадает именно в это поле, и только через него становится человеком. И здесь, на этом уровне рассмотрения дух предстаёт уже не в абстрактном метафизическом бытии, а во вполне обозримых феноменах – явлениях общества и культуры. При этом нам следует понимать, что, говоря о категориях общества – таких как дух нации, сознание народа или ценности эпохи, – мы подразумеваем в качестве субъекта духа определённые человеческие общности, а не индивида. А говоря о культуре и искусстве, мы в первую очередь имеем в виду продукты и произведения, которые, хотя и порождены конкретными авторами, сами по себе носят внесубъектный, объективированный характер, форму застывшей проекции духа, а не характер самого духа их создателей. Безусловно, оба отмеченных измерения духа – и метафизическое, и социокультурное, будут иметь отношение к нашему предмету – антропологии духа. Но к этим связям мы сможем перейти только оттолкнувшись от самого человека, его субъектности, индивидуальности, личности.

Следует отметить, что наше рассмотрение изменений духа близко к концепции Гегеля, выделявшего три его ступени: дух абсолютный, объективный и субъективный. Напомним, что согласно его теории, абсолютный, мировой дух разворачивает себя в универсальном: в философии, религии, искусстве. Объективный дух – в категориях общественного: мораль, нравственность, правосознание. Субъективный – в антропологии, феноменологии и психологии [2]. Безусловно, гегелевская теория столь грандиозна и всеобъемлюща, что даже в «узкой» антропологической трактовке духа как субъективного образования она может дать вполне исчерпывающие ориентиры. Однако современному исследователю выпадает счастливая возможность руководствоваться и более поздними поворотами мысли, ставящими в центр внимания человека. Это и экзистенциализм, и психоанализ, и собственно философская антропология, и ряд других областей.

Итак, нам предстоит сместить фокус на человека и вглубь человека. Но прежде чем пойти в глубину, обратим внимание на обыденные явления, лежащие на поверхности повседневного языка. Наша речь и наша ментальность, пожалуй, независимо от национальных рамок, насквозь пропитаны признаками присутствия духа. Об этом свидетельствуют многочисленные фразеологизмы о духе, выражающие его значительную роль в человеческой жизни. Прибегая к подобным языковым кон-

струкциям, мы подчеркиваем те наши качества и состояния, которые связаны, если говорить на психологическом сленге, с эмоционально-волевыми и мотивационными составляющими нашей психики. Мы говорим «сила духа» или «присутствие духа», когда отмечаем человеческое упорство и способность противостоять трудным обстоятельствам. Сильные духом являются для нас образцом и обладают харизмой: для нас притягательна их сила как универсальная ценность, к которой мы тянемся и хотим приобщиться. Мы употребляем выражение «собраться с духом», когда подразумеваем переход от страха и волнения к храбрости и решимости и, наоборот, «пасть духом», когда имеем в виду утрату такой решимости, волевого настроя или надежды. Мы используем фразу «захватывает дух», когда сталкиваемся с переполненностью чувствами, с особой напряженностью момента и остротой переживаний. Выражением «испустить дух» мы констатируем наступление смерти.

Точно так же мы говорим и о надличных категориях, где субъектом является общность. Когда мы говорим «жить в духе времени», то подчёркиваем, что нечто общее, проникая в индивида, побуждает его мыслить и вести себя «как все». Используем выражение «впитать дух народа» – ведём речь о присвоении человеком национальных черт и традиций. Фразой «пропитаться корпоративным духом» мы указываем на то, что индивид принимает нормы и правила поведения в организации.

Уже это первое приближение к некоторым явлениям духа, отражённым в материале языка, фиксирует дух как нечто динамическое: дух заряжает, оживляет, сообщает импульс к определённому поведению. Прикоснуться к духу тех, у кого он полнокровен, ярок, – означает возможность налиться энергией, ощутить драйв. Пассионарии мобилизуют огромные людские массы, транслируя им энергию и формируя тем самым движущую силу исторического процесса. Вдохновенное, страстное обращение полководца к войскам призвано укреплять боевой дух, сообщать волю к победе. Толпа заряжает единиц, заставляя их повиноваться своей власти. Дух – невидимая сила, которая объединяет и разобщает людей, побуждает к сотрудничеству и соперничеству, возвращает узы и сеет вражду.

Но тождествен ли дух энергии? Или в первую очередь мы должны говорить о содержании, которое этот дух несёт? Так, пассионарии транслируют не просто энергию, а дух свободы и перемен, полководец укрепляет не просто волю, а фокусирует сознание солдат на заветной победе, толпа не просто подчиняется – она заражает душевным состоянием: страхом, истерией или ненавистью...

Дух сообщает определённое настроение, озаряет смыслом, зажигает ориентир, формирует цель. Вдохновить – значит передать нечто ценное, которое и порождает импульс, движет и притягивает, оживляет и наполняет силой. При этом дух приходит к человеку словно извне и точно также покидает его: он внеиндивидуален. Это может быть как преходящее состояние психики, так и нечто более весомое, закрепляющееся в её фундаменте, становящееся глубоко индивидуальным, в отличие от мимолетно пришедшего настроения. «Приходя», дух охватывает человека, захватывает его силы, сообщает образ, гештальт, мыслеформу, придавая бесформенной психической энергии некое индивидуальное содержание. Вступая в сферу общественного, дух также выступает своего рода социально-историческим кодом, и формируя людские общности, и, одновременно, накладывая отпечаток на каждого отдельного человека.

Но если мы говорим о том, что дух – это содержание, то как быть с духом-энергией? Этот вопрос требует дальнейшего прояснения. В этой связи интересен взгляд на природу духа, предложенный ещё в античности, где понятие «пневмы» (в переводе – «дыхание», «дух») описывало витальную силу души, обозначая одновременно и материальное явление, и саму жизнь человека в целом. Врач и философ Гален полагал, что вдыхаемый воздух, попадая в легкие, а затем, разносясь по органам тела, преобразовывается в разные виды пневмы – жизненного духа: от низших, растительных, до высших. Будучи натурфилософом и ведя поиск субстанции духа в физиологических процессах, то есть на уровне энергии процессов движения и терморегуляции, Гален всё же признавал, вслед за Платоном, что у души есть бессмертная часть, сама по себе не связанная с телом [3]. При этом Гален сделал шаг к целостной модели человека, объединяющей и тело, и бессмертную часть души.

Сама проблема источников жизненной энергии освещалась многими великими умами. В более поздней мысли мы встречаем трактовки жизненной силы, ставящие особый акцент на природной части человека. Так, А. Шопенгауэр выдвинул понятие воли – мощного, неистового инстинкта существования, присущего всему живому. Ф. Ницше, продолжая традиции шопенгауэровского иррационализма, говорил о власти как стимуле жизни, а также о здоровой необузданной страсти к жизни как об основе первоначальной гармонии. М. Шеллер писал о «порыве» как мощном потоке жизни, пронизывающем всю природу: этот начальный импульс к движению и становлению несет в себе

любой организм, в том числе и человек как часть природного мира.

Трудно отрицать в человеке энергию биологического: она проявлена и в линии витальных инстинктов, и в примитивных формах группового поведения. Нередко она заявляет о себе со столь полнокровной силой, что может ассоциироваться лишь с животными ресурсами: примерами могут служить аффекты бешеной ярости, безумного гнева или сила волевой сверхмобилизации. Также трудно не согласиться с тем, что присутствие природной силы подтверждает себя и в индивидуальных психофизиологических различиях: у одних эта сила проявляется рельефнее, её выбросы ярче, у других – более сглажено и не так заметно.

Но возвращаясь к вопросам духа, мы вновь сталкиваемся с проблемой энергии и надстраиваемого над ней содержания, смысла, не относящегося к категории витального, природного. Ведь являясь частью биологического мира и отчасти черпая энергию природных влечений, человек всё же решительно выделен из царства животных. Его биологическая природа оказывается потеснённой со стороны побуждений иного порядка. Если животной особью с первых шагов движет адаптивно-ориентировочное поведение, то человеком – любопытство, прагматический интерес к миру, игра и творчество. Если животное запрограммировано на соблюдение видовых стандартов, то человек тянется к индивидуализации, выделению и обособлению Я, нарушению существующих стандартов, их креативному преобразованию. Другой вопрос, что человек, рассматриваемый в статистическом усреднении, предстаёт утратившим те потенции, которые на более ранних возрастных этапах могли играть приоритетную роль: это любознательность и фантазия, поиск собственного смысла и жажда творить, открытость красоте и интерес к истине. Изначальные человеческие стремления вступают в противоречие с консерватизмом социальных норм и властью шаблонов, искушениями цивилизации и давлением массового общества.

Однако куда бы ни был направлен сегодняшний общественный мейнстрим, человеческая история свидетельствует: человек сотворил культуру и цивилизацию, открыл для себя искусство и создал науку, наметил высшие идеалы и пришёл к религиозной вере. Он сконструировал абсолютно новую реальность вне и над природным миром. И эта «вторая» реальность не есть функция природы: она не вырастает из неё эволюционным путём. Эволюционистские теории антропогенеза, на которых строилась и продолжает строиться заметная часть психологических учений, не в силах объять пробле-

му природно-культурной расколотости человеческого бытия. Человек не только животное, но и не-животное. Опираясь на животную ипостась в своей витальности, базовых влечениях и биологических программах, человек также обращён к источникам иного, небологического происхождения – того, что «сверх» природы, переживается отделённым от неё. Это доказывается человеческой устремлённостью к идеальному и «недостижимому», к тем высшим потребностям, которые не только не обслуживают биологическую эволюцию, но и ортогональны её требованиям, а порой и отрицают саму суть природной программы: сохранение и выживание.

Если мы направим взгляд к истокам человечества, мы увидим, что становление культуры и сознания имели вовсе не биологический и не утилитарный характер. Более того, древний человек обнаруживает ту одухотворённость, которой не может быть у животных и, более того – её уже нет и у современного человека. Первобытные люди остро чувствовали присутствие духов в окружающем мире, свидетельства чему мы находим в знаменитом труде Дж. Фрезера о древних верованиях и обрядах [4]. Первым шагом становления человеческой культуры стал священный культ – почитание духов природы и духов умерших, вокруг чего начинали развиваться и примитивное искусство, и первые нормы морали. Древний человек обожествлял, сакрализировал предметы и явления действительности. Но не от того, что страшился природы и пытался к ней приспособиться: это стремление не носило адаптивного характера. Более того, оно было явно избыточно и биологически бесполезно. Зарождение священного отношения к явлениям мира основано также и не на «бессилии» перед природой или «попытке объяснить» её, как утверждает, к примеру, атеистическая традиция в марксистской антропологии. На заре человечества не было ни категории «объяснение», ни самой потребности что-то объяснять. Мир древних был вообще синкретичен: для них не стоял, как для нас, вопрос дифференциации на внешнее и внутреннее, объективное и субъективное, сон и явь.

Безусловно, мы можем помыслить, что первое ощущение присутствия духа возникло у дикаря как случайная надстройка над животной реакцией страха, как некий спонтанный проблеск того, что впоследствии мы назовём человеческой психикой: в эволюции ведь многое объясняется случайностью. Однако, как тогда мы можем обосновать, что на тонком стержне страха – естественной адаптивной реакции любого высшего животного – возникли столь грандиозные явления как религия и культура?

Религия и культура с самого начала не могли находиться на службе у природы и эволюции. Ещё один довод, доказывающий неприродный источник духовности – это сам путь разворачивания религиозного сознания. Когда мироощущение людей оформилось в мифы, духи окружающего мира приобрели более интегрированные очертания в виде божеств и иных идеальных сущностей. По сути, в них были запечатлены прообразы людей в их высшем выражении, «сверхверсии», отдалённой и от обычных людей, и, тем более, от дикарей, оставшихся в прошлом. Мифологические существа являли собой архетипы, эссенцию всего предельного в человеке – как идеального, высшего, так и inferнального, избегаемого. Подобный размах мы видим, к примеру, в древнегреческом пантеоне. Дети одного и того же союза, – Эрот и Антэрот, Фобос и Деймос, Гармония и Гимерот, – олицетворяют собой полярный и преувеличенный размах состояний духа, уместающихся в человеке: здесь и любовь, и ненависть, и страх, и страсть, и согласие... Когда говорят «миф антропоморфен», на наш взгляд, следуют не совсем точной логике: не миф подобен человеку, а человек стремится быть подобным мифу – тому духу, который он либо авторски сотворил и возвысил в мифологических образах, либо запечатлел на основе своего контакта с источниками, превосходящими человеческий опыт.

На смену мифу пришло ещё более интегрированное ощущение духа, сформулированное человеком в идее, имевшей много вариаций в истории мысли: единый дух, высшее бытие, субстанция, абсолютный разум и другие. Эта категория, с которой мы и начали разговор о духе, отражает общий стержень реальности и человека, надындивидуального и индивидуального, и одно здесь актуализируется через другое.

Одним из значимых выразителей этой идеи стал феномен монотеистической религии. Дух здесь понимается и как животворящая сила, и ипостась Бога, и высший вектор человеческого. Связь духа и человека отражена в идее идущего свыше одухотворения, очеловечивания: «И создал Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Книга бытия, 2:7). В рамках религиозных учений возникла трихотомическая трактовка человека: человек есть единство, разделённое на три части – тело, душу и дух [5]. Безусловно, это одна из наиболее ясных трактовок, дающих нам понимание духа как не соприродного не только биологическому телу, но и «земной» душе. Эта демаркация заставляет нас направить взгляд к трансцендентному началу. Мышление, тяготеющее к эмпиризму, не в состоя-

нии подойти к этой невысказанной, неизведанной составляющей, к этой бездне, заведомо превосходящей научные, культурные и лингвистические шаблоны. Здесь мы видим дух в отрыве от психического, земного, которое, с одной стороны, оседает внутри человеческого существа и составляет его обыденную жизнь, но, с другой стороны, изначально интегрировано с той вертикалью, которая дала начало человеческой природе.

Мы не случайно завели разговор о религии: ведь она составляет архаичный фундамент всей человеческой культуры. Религиозное начало дало жизнь и секулярному современному миру. Вспомним вновь о той россыпи устойчивых выражений о духе, которые словно нарушают жёсткий строй современного рационализованного языка. Их корни гораздо глубже и древнее неологизмов: и отчасти в этом проявляется их связь с религией – в частности, со Священным Писанием. Фразеологизмы языка есть кристаллизация житейской мудрости о духе и не только о нём, с веками не утрачивающей глубины и актуальности. Тем самым мы подошли к той мысли, что повседневность отделена от сферы духа довольно тонкой гранью. Даже в самой обыденной жизни человек остаётся потенциально близким к ощущению духа как непрерывной основы, ткани своего существования. Неочевидная, неуловимая рациональным сознанием, она не готова быть вычеркнутой – хотя бы из категорий бытового сознания, из обыденного лексикона, а также – из непрерываемой традиции обращения людей в религиозную веру.

Понятно, что повальная религиозность ещё не означает массового духовного поиска: как писал Н.А. Бердяев, «социальный характер религии искажает дух, подчиняет бесконечное конечному, <...> отводит от истоков откровения, от живого духовного опыта» [6, с. 35]. Однако религиозная преемственность всё же маркирует неугасимость самой духовной потребности, её зачатков и смыслов, пусть хотя бы архаичных и ныне, увы, утративших первоначальные трепет и глубину.

Итак, дух залегает в недрах человеческого существа, в глубинах тайного, нуминозного контакта человека с тем, что внутри него и что больше него. Один из основателей философской антропологии, немецкий мыслитель Макс Шелер выдвинул одно из наиболее объёмных, на наш взгляд, представлений о том, что есть человек, дух и человеческая душа. Говоря о человеческой сущности, Шелер делал широкий заход: фундамент человека строится на онтологически противоположных потенциях. Первая, о которой мы писали выше, это природная стихия, «порыв», поток жизни, дающий силу и дви-

жение в материальном конечном мире. Это великое начало бытия, субстрат для многообразия его реальных воплощений. Вторая – это дух, который, согласно Шелеру, принадлежит миру идеальному, бесконечному, является бестелесным, лишённым энергии, бессильным. Наш вопрос о тождественности энергии духу получает здесь однозначный отрицательный ответ.

Дух, по М. Шелеру, определяется как мир ценностей, способный обрести своё движение внутри человеческого существа. Человек, его душа – это место их самообнаружения, воплощения и укоренения, другими словами – место «животворения духа», придания ему мощи, деятельного характера, в чём Шелер и видел предназначение человека [7, с. 175]. Имея особую онтологию, выраженную в идее интенциональности – способности притягивать к себе человека, – дух призван открыть человеку мир идеального, всё далее раздвигая для него горизонты постижения реальности и притягивая к главному, но бесконечному и потому недостижимому источнику духовной гравитации: Богу.

Притяжение духа открывает в человеке его способность к трансценденции, выходу за пределы личного бытия, категорий конечной жизни. В этом и усматривается водораздел между психическим – в понимании тех традиций психологической науки, о которых мы писали в начале, – и духовным, что, казалось бы, не входит в компетенцию психологических наук и многих других областей человекознания. Однако способность к трансценденции – это ключевая человеческая характеристика, это антропогенетический и сугевоый стержень его природы. Это та его незаменимая составляющая, которая делает его человеком – существом неисчерпаемым, незавершённым, имеющим перед собой бесконечный горизонт самораскрытия и творчества.

Идею трансцендентности человека развивал и русский философ Николай Бердяев, создавший развёрнутую концепцию экзистенциального персонализма. Он также, как и Шелер, ставит в центр внимания человека и даёт нам глубокое и развёрнутое понимание того вопроса, как возможно существование и раскрытие духа через человеческое существо.

По Н.А. Бердяеву, дух лежит в глубине человеческого существа, его экзистенции. Один из главных акцентов его концепции в том, что дух не есть нечто пассивно данное человеку: он проходит драму становления через личную судьбу индивида, его внутренний рост, борьбу с самим собой. Чтобы выразить эту идею, Бердяев вводит понятие личности, отличное от понятия «индивидуум». Личность – это характеристика не всякого индивида.

Она происходит от высшего начала (по Бердяеву – Бога), в отличие от любого индивида, рожденного в мир. Личность есть универсум и «точка пересечения двух миров» [6, с. 28] – мира духа, свободы и мира природы, необходимости. Личность есть «свобода в человеке, возможность победы над детерминацией мира» [6, с. 28].

Дихотомия «личность-индивид», введенная Бердяевым, охватывает широкий круг вопросов, связанных с судьбами духа и судьбами современного человека. Он пишет: «Человек-индивидуум переживает изоляцию, эгоцентрически поглощён собой и призван вести мучительную борьбу за жизнь, защищаясь от подстерегающих опасностей. Он выходит из затруднения через конформизм, через приспособление. Человек-личность, тот же человек, преодолевает свою эгоцентрическую замкнутость, раскрывает в себе универсум, но отстаивает свою независимость и своё достоинство по отношению к окружающему миру» [6, с. 28-29].

Бердяевская трактовка личности, опять-таки, заметно отличается от взглядов современной психологии, использующей конструкт «личность» применительно к организации психики вообще, т.е. к любому человеку. Так это происходило, к примеру, в традициях советской психологической школы. И хотя последнюю от Бердяева отделяют всего несколько десятилетий, она несла совершенно иную ментальность, основанную на идеологии «воспитания личности» в духе классового равенства, табуируя оценочность и дискриминацию.

Времена меняются, однако идеал социально-равенства в наше время остаётся неизменным. Н.А. Бердяев не принимал этот идеал, развивая «философию неравенства»: смысл человеческого существа – в его собственной экзистенции, не подлежащей никакому сравнению и уравниванию. Он противопоставлял личность обществу, вскрывая трагические противоречия между этими феноменами: свободное становление личностного духа вступает в конфликт с социальной адаптацией, подлаживанием под нормы общества. Личность и её потенциальная глубина – это резервуар духа, его хранитель и субстрат. Никакие категории «общественного духа» или «духа эпохи» не могут сравняться с ним по глубине и сакральности, по скрытому потенциалу творчества, по пространству свободы.

Один из парадоксов феномена личности, раскрытый Бердяевым, состоит в том, что, идя вглубь личности, человек соприкасается со сферой универсальных ценностей: он находит в себе альтруизм, великодушие и другие общечеловеческие добродетели. И наоборот, парадокс общества состоит в том, что общество, которое мы знаем, ещё

не означает «общее», универсальное. Человек, захваченный ценностями, бытующими в обществе, становится склонным к эгоизму, властолюбию и иным порокам.

Обратной стороной государства и изнанкой демократии становится искажение подлинного смысла таких понятий как «свобода» и «счастье». Вопреки декларируемому идеальному образу человека, последний здесь лишён свободы. Сколь бы не изображалась личность целостной и открытой миру системой, остаётся вопрос: какому именно миру она открыта, каким ценностям и смыслам.

Ж. Бодрийяр в этой связи писал о современном мире как обществе самообмана, дающем человеку иллюзию самостоятельности и потребительские суррогаты счастья. Общество, создающее искусственные потребности и мнимое экономическое изобилие, маскирует реальный предметный мир и подлинную человеческую жизнь за фасадом отчуждённых абстракций, симулякров – знаков, за которыми нет другого содержания и смысла, кроме воспроизводства глобальной системы потребления [8].

Критический взгляд Н.А. Бердяева на общество не менее радикален. Он говорил о принципиальной природе общества, государства, денег как о являющих собой форму насилия над духом, часто незаметную и «утончённую» [6, с. 47]. В метафизическом смысле он видел общество как царство объективации, экстерииоризации внутреннего: во внешнем есть многообразие и изобилие, но нет самого духа, нет свободы. Социальные институты, даже такие как церковь, лишь искажают дух. Личность же, в трактовке Бердяева, это есть вместилище духа – та тайна, которая скрыта в глубине человеческого существа, в его экзистенции. Личность – это преодоление себя: но не путём объективации, выхода в общество, где человек сам становится безличным объектом, подверженным детерминации со стороны внешних сил, а через трансцендентный переход к сверхличному – в плоскость подлинной экзистенции, где возможна свобода, встреча с Богом и подлинное общение с другим человеком.

Идея глубинной связи человека с надличным духовным источником глубоко прорабатывалась и в трансперсональном направлении психоанализа. Среди наиболее ярких и значительных представителей, а также пионеров этого течения, был швейцарский психолог и философ К.Г. Юнг. Согласно его теории, человек, через архетипы коллективного бессознательного, оказывается напрямую причастным к массиву культурно-исторического опыта, коллективному духу всего человечества. Архетипы, по сути, есть образования духа: их носителем является одновременно и коллективный универ-

сум, и индивид, включённый в социум и культуру. Неся в себе эти сгустки энергии, индивид пропитывается их содержанием, начиная жить, ощущать и действовать согласно их духу и образу.

Но ещё более далеко идущей, на наш взгляд, является юнговская идея центрального архетипа – Самости. Юнг выдвинул её, подпитываясь идеями индуистских учений, христианских мистиков и другими древними ресурсами мудрости. Самость – это глубинный стержень индивидуальной психики, центр её интеграции и идеал целостности. Она является источником индивидуального развития, становления неповторимой личности. Юнг писал, что в Самости парадоксальным образом соединяется индивидуальное и общее, неповторимое и универсальное, определённое и беспредельное, сознание и бессознательное [9]. Это есть пространство индивидуальной души, и в то же время оно надлично и неисчерпаемо. Переживание и реализация Самости – это конечная и при этом недостижимая цель индивидуального развития. Юнг также называл Самость «богом в нас» [10, с. 219]. Существование самости представляется возможностью расширения горизонта развития духа. Ведь, если мы продолжим мысль Юнга, коллективный дух – это история, прошлое человечества, т.е. то, что уже зафиксировано. Индивидуальный же дух – это потенция, неизвестность, будущее. Он направлен в сторону недостижимого центра притяжения, к тому, что внутри нас, но больше нас.

Юнгианская теория вдохновила целую плеяду исследователей. Продолжаемая традиция оказалась продуктивной также и в исследовании личностных травм. Юнгианский аналитик Д. Калшед писал о драме духа, обнаруживающего свою хрупкость, но в то же время неуничтожимость. Тяжёлая травматизация психики оборачивается защитным отщеплением духа и его «инкапсуляцией» в её глубинах. Как пишет Калшед, в таких условиях главным стремлением психики становится не индивидуация, как в классической теории Юнга, а выживание. И тогда срабатывающие защитные силы «спасают» жизнь, однако далее в течение жизни эта защита «ошибочно принимает “каждую вспышку света” за ту самую когда-то пережитую катастрофу и компульсивно разрывает цепь. При этом платится чудовищная цена – потеря духа» [11, с. 117]. Дух оказывается запертым, и отрезанность от этого животворного источника порождает защитные компенсации: соматические недуги, бесплодное фантазирование, выхолощенную рационализацию и другие «изобретения» психики, отводящие опасность от личностного духа. Кроме того, травмированная психика начинает «притягивать» к себе

другие формы духа, в качестве защит: это могут быть демонические архетипы, которые, атакуя психику, тем самым уводят психическую энергию вовнутрь, в мифологический, оторванный от жёсткой реальности мир. Глубоко травмированный дух так и остаётся узником фантастического, иллюзорного внутреннего пространства.

Развивая гипотезу архетипических защит, Д. Калшед ставит главной целью исцеление пациентов и посвящает этому годы кропотливой работы. Нам же, на теоретическом уровне работы, здесь в первую очередь интересны те аспекты личностной сущности, которые отражают незаменимость связи человека и духа – т.е. того глубинного животворного источника, который находится за пределами его самого, вне границ его Я, его сознательной психики и, вероятно, его индивидуального бессознательного. В здоровом варианте личность черпает из источника духа ощущение полнокровности, своего присутствия в жизни, достатка энергии и спонтанности, тяги к творчеству и самореализации. В варианте травмы душа оказывается отрезанной от главного животворного источника, скованная защитами, в тяжёлых случаях – чрезвычайно болезненными и аутоагрессивными. В этих случаях индивид страдает от безжизненности, дефицита энергии. Спонтанность оказывается под запретом, творчеству не остаётся места.

Если брать случаи не клинические, а обыденные, то здесь картина поначалу не выглядит столь драматичной. Нехватка духовного начала у многих людей едва ли вызывает острые страдания, превосходящие по масштабу повседневные заботы. Однако под определённым углом зрения мы обнаруживаем здесь иную драму – драму упразднения духа. Духа оказывался исторгнутым из сакральных глубин, выброшенным на поверхность, под лучи надменного и насмешливого рассудка. Человеку достаточно симулякров духа – пустых деклараций, декоративных чувств. Субстанция духа сегодня оказалась раздробленной и выхолощенной, подменённой суррогатами и «записанной» на электронные носители, «выложенной» в глобальные сети. Человеку стало трудно выдерживать бесконечность: его больше привлекает ограниченный, уютный и предсказуемый мир, каким его делают грёзы цивилизации и мифы массового общества. Пугающая вертикаль духа устранена: человек, если пользоваться выражением Г. Маркузе, стал одномерным. Гуманитарная наука, в свою очередь, подчас не замечает подмены: её тоже начинает устраивать столь плоский предмет.

Порой кажется невероятным, но, похоже, нет универсальной меры той потребности в духе, кото-

рая приносила бы в индивидуальную жизнь переживание её осмысленности и полноты. У каждого индивида эта мера своя. И каждый творит свою историю становления собственного духа, от момента вступления в жизнь и до последнего вздоха. Это вопрос судьбы духа в его вступлении в индивидуальную жизнь, его «приключении» в человеческом мире, где идеальное встречается с материальным, безграничность – с границами, свобода – с необходимостью, абсолют – с миром относительности.

Индивид, вступая в жизнь, открывает начальные страницы своей духовной истории. С первых контактов с миром духа, – к примеру, через игру и слушание сказок, – он уже обнаруживает восприимчивость к ценностям и открытость идеальному, вымышленному миру. Если позволить себе порассуждать в редукционном духе, то можно сказать, что детская сензитивность является основой адаптивного индивидуального механизма, как и во всём природном мире. Любой животный детёныш более восприимчив, любопытен и гибок, чем взрослая особь. Через игру он достигает той вариативности поведения, которая даёт ему гарантию приспособления к не вполне предсказуемой среде. Для человеческого социума это ещё и статистический механизм: общество имеет шанс получить определённый процент тех его членов, чьи познавательные способности, фантазия и креативность выльются в инновации и общественные достижения. Но рискнём также предположить, что за банальной адаптацией и механизмами социальной статистики стоит и некое индивидуальное таинство, мудрость бытия: человек, сталкиваясь с миром духа на этапе ещё не вполне «обработанного» культурой сознания, имеет шанс быть притянутым, очарованным этим миром, установить с ним глубокие связи. Впоследствии они могут стать источником и глубоких жизненных исканий, и душевных опор – если, к примеру, мы говорим о травме. «Работа» духа образует в душе индивида больше пространства – и для обретения личностной свободы, и для душевного исцеления.

* * *

Тип мировоззрения, ставящий в центр внимания проблемы духа, сегодня отгеснён за пределы основного круга влияния даже в гуманитарной среде. Как мы уже говорили в начале статьи, учёный, выросший в культуре эмпирического познания, наглядных измерений и прагматических задач, с уважением отнесётся лишь к такому предмету изучения, который попадает под строгие критерии научности. Дух не вписывается в рамки данного интереса. Его неуловимость, неочевид-

ность, неизмеримость оборачиваются разочарованием для исследователей. Ведь действительно – пространство духа лежит вне эмпирии. Именно поэтому дух как предмет рационального понимания ускользает, теряется. Неудивительно, что даже среди гуманитариев не является редкостью интеллектуализированное отрицание духа или, как минимум, в его умаление и отказ в праве быть серьёзной познавательной категорией. Таков общий тренд современного человекознания, увлечённого возможностями позитивной науки. Оно почти полностью элиминировало понятие духа. За этим фактом стоит также и надменность, ощущение власти над природой и человеческой психикой, что за последний век особенно сильно пропитали научный и житейский менталитет.

Трудности постижения духа состоят ещё и в том, что дух, говоря языком гегелевской теории, являет собой непрерывный процесс, текучесть, становление. Его не застать в застывшем, потухшем состоянии. Всё больше имея дело с объектами, отчуждёнными от своей изначальной природы, и их производными, мы всё дальше уходим от глубин духа. Всё, что лежит в плоскости языка и предметной среды, – это не сам дух, а его косвенные свидетельства и окаменелые следы. Дух едва ли можно «онаучить», втиснуть в рамки объективности. Как говорил Н. Бердяев, в царстве объектного мира нет духа. Человеческая повседневность – это лишь отголосок духа, вступившего в мир [6].

Разумеется, сфера духа, является предметом гуманитарного, а не научно-естественного и эмпирического познания. Но и те науки о человеке, которые занимают промежуточное положение, например, психология, не должны игнорировать это важнейшее измерение человека. Если психика, душа в её узком понимании – это феномен, который может являться прямым предметом чувственного познания, то дух – это ноумен, который может лишь просвечивать через феномен. Феномен здесь является лишь внешней формой, оболочкой, поверхностью ноумена, который уходит в глубину и образует корни, содержательное, смысловое измерение бытия. Ноумен – это чистый дух. Мы можем его только постичь, умозрачительно достроить, представить в сознании. Он является предметом сверхчувственного и иррационального постижения, где заканчиваются возможности рассудка и начинается сфера интуиции, внутреннего созерцания и усилий философской мысли.

Несмотря на все перечисленные трудности изучения духа, на его сверхэмпирический характер, наука о человеке крайне нуждается в этой категории. Исключение этого понятия из научного обихо-

да лишает смысла саму модель человека: человек теряет главное, что выделяет его из остального мира и делает человеком. Дух – это вершинное измерение человека, сердцевина его природы, антропогенетический стержень. Это выход человека из пространства необходимости в пространство свободы, источник его самодетерминации, творче-

ского поиска и преодоления себя. Если бы мы помыслили высший «проект» бытия, то его центром оказался бы именно человеческий дух: трансцендентное, бесконечное начало, способное укорениться и обнаружить себя только в человеческом существе – как источник свободы и безграничности горизонтов его становления.

Список литературы:

1. Бердяев Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. 680 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Академический проект, 2014. 494 с.
3. Балалыкин Д.А. Первая книга трактата Галена «О доктринах Гиппократ и Платона» // Вопросы философии. 2015. № 8. С. 124-132. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1230&Itemid=52 (дата обращения: 20.10.15).
4. Фрээр Дж.Дж. Золотая ветвь. М.: Изд-во политической литературы, 1986. 704 с.
5. Святитель Лука Крымский (Войно-Ясенецкий). Дух, душа и тело. М.: Дарь, 2014. 320 с.
6. Бердяев Н.А. Творчество и объективация. Мн.: Экономпресс, 2000. 304 с.
7. Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избр. произв. М.: Гнозис, 1994. С. 129-193.
8. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Республика, 2006. 269 с.
9. Юнг К.Г. Введение в религиозно-психологическую проблематику алхимии // Юнг К.Г. Архетип и символ. М.: Канон+, 2015. С. 248-282.
10. Юнг К.Г. Аналитическая психология. Прошлое и настоящее. М.: Мартис, 1995. 320 с.
11. Калшед Д. Внутренний мир травмы: архетипические защиты личностного духа. М.: Академический проект, 2001. 368 с.
12. Гуревич П.С. Философская антропология. М.: Омега-Л, 2012. 608 с.
13. Гуревич П.С. Культурология. М.: Омега-Л, 2010. 427 с.
14. Шмаков В. Основы пневматологии. Теоретическая механика становления духа. Кн. I-II. К.: София Ltd, 1994. 704 с.

References (transliterated):

1. Berdyaev N.A. Dukh i real'nost'. Osnovy bogochelovecheskoi dukhovnosti // Berdyaev N.A. Dukh i real'nost'. M.: AST; Khar'kov: Folio, 2003. 680 s.
2. Gegel' G.V.F. Fenomenologiya dukha. M.: Akademicheskii proekt, 2014. 494 s.
3. Balalykin D.A. Pervaya kniga traktata Galena «O doktrinaх Gippokrata i Platona» // Voprosy filosofii. 2015. № 8. S. 124-132. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1230&Itemid=52 (data obrashcheniya: 20.10.15).
4. Frezer Dzh.Dzh. Zolotaya vetv'. M.: Izd-vo politicheskoi literatury, 1986. 704 s.
5. Svyatitel' Luka Krymskii (Voino-Yasenskii). Dukh, dusha i telo. M.: Dar", 2014. 320 s.
6. Berdyaev N.A. Tvorchestvo i ob'ektivatsiya. Mn.: Ekonompress, 2000. 304 s.
7. Sheler M. Polozhenie cheloveka v kosmose // Sheler M. Izbr. proizv. M.: Gnozis, 1994. S. 129-193.
8. Bodriiyar Zh. Obshchestvo potrebleniya. Ego mify i struktury. M.: Respublika, 2006. 269 s.
9. Yung K.G. Vvedenie v religiozno-psikhologicheskuyu problematiku alkhimii // Yung K.G. Arkhetip i simvol. M.: Kanon+, 2015. S. 248-282.
10. Yung K.G. Analiticheskaya psikhologiya. Proshloe i nastoyashchee. M.: Martis, 1995. 320 s.
11. Kalshed D. Vnutrennii mir travmy: arkhetipicheskie zashchity lichnostnogo dukha. M.: Akademicheskii proekt, 2001. 368 s.
12. Gurevich P.S. Filososfskaya antropologiya. M.: Omega-L, 2012. 608 s.
13. Gurevich P.S. Kul'turologiya. M.: Omega-L, 2010. 427 s.
14. Shmakov V. Osnovy pnevmatologii. Teoreticheskaya mekhanika stanovleniya dukha. Kn. I-II. K.: Sofiya Ltd, 1994. 704 s.