

«Духовность» в психологии: философско-методологический анализ

Л.И. Воробьева*,
ФГБНУ ПИ РАО, Москва, Россия,
lab05@list.ru

В статье проблематизируется употребление понятия «духовность» в психологическом дискурсе, которое при соблюдении требований научности утрачивает здесь свой ядерный культурный смысл. Автор показывает, что эта утрата происходит необходимым образом и связана с самими эпистемологическими основаниями современной науки, а именно — с пониманием («моделью») «истины». Следовательно, конструктивной предпосылкой для органичного включения «духовности» в какую-либо дискурсивную систему может стать иная в сравнении с наукой модель истины. М. Фуко выявляет три исторических типа дискурсивных практик, где «духовность» (в отличие от научного дискурса) не была инородным понятием: там «истина» определялась как непосредственно связанная с социокультурным производством человеческой субъективности. Здесь речь всегда шла об антропопрактике, где условием достижения истины являлось «преображение» самого ее субъекта — в таких дискурсах «истина» семантически тесно переплетена с этической категорией «блага».

Ключевые слова: духовность, модель истины, благо, субъективность, антропопрактика.

“Spirituality” in Psychology: a Philosophical and Methodological Analysis

L.I. Vorobyova,
Psychological Institute of the Russian Academy of Education, Moscow, Russia,
lab05@list.ru

The article problematizes the use of the concept of “spirituality” in psychological discourse, which loses its nuclear cultural meaning here while meeting the requirements of science. The author shows that this loss occurs in a necessary way and is connected with the epistemological foundations of modern science, namely, with the understanding (“model”) of “truth”. Consequently, a constructive prerequisite for the natural inclusion of “spirituality” in any discursive system may be a different model of truth in comparison with science. M. Foucault reveals three historical types of discursive practices where “spirituality” (unlike scientific discourse) was not a foreign concept: there ‘truth’ was defined as directly related to the sociocultural production of human subjectivity. Such discourses always implied anthropopraxis, where the condition for the attainment of truth was the “transformation” of its very subject — here ‘truth’ was semantically closely intertwined with the ethical category of “the good”.

Keywords: spirituality, model of truth, good, subjectivity, anthropopraxis.

Для цитаты:

Воробьева Л.И. «Духовность» в психологии: философско-методологический анализ // Культурно-историческая психология. 2019. Т. 15. № 3. С. 32–40. doi: 10.17759/chp.2019150304

For citation:

Vorobyova L.I. “Spirituality” in Psychology: a Philosophical and Methodological Analysis. *Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya* = *Cultural-historical psychology*, 2019. Vol. 15, no. 3, pp. 32–40. (In Russ., abstr. in Engl.). doi: 10.17759/chp.2019150304

* Воробьева Людмила Ивановна, кандидат психологических наук, старший научный сотрудник лаборатории психологического консультирования и психотерапии, Психологический институт Российской академии образования (ФГБНУ ПИ РАО), Москва, Россия, E-mail: lab05@list.ru
Vorobyeva Lyudmila Ivanovna, PhD in Psychology, Senior Researcher, Laboratory of Psychological Counseling and Psychotherapy, Psychological Institute of the Russian Academy of Education, Moscow, Russia. E-mail: lab05@list.ru

Проблема и истоки ее возникновения

Поводом к тому, чтобы обратиться к категории «духовность» и ее бытованию в психологической науке и практике, стало для меня обсуждение обоснования темы одной кандидатской диссертации, где она фигурировала как нечто, способствующее положительной динамике процесса психотерапии. Это «нечто», по еще не очень зрелому замыслу автора, было то ли движущим механизмом, то ли одним из факторов, то ли детерминантой, короче, служило объяснением позитивных изменений в психике клиента. Соискателю был задан вопрос: «Что Вы понимаете под “духовностью”?». Ответ звучал так: «Что-то трансцендентное, помогающее справиться с трудной жизненной ситуацией»¹. Реакция коллег сильно озадачила диссертанта: он пришел из психотерапевтической практики, где «духовность» обосновалась давно — она присутствует в дискурсах экзистенциальной, трансперсональной, юнгианской терапии. А вот ученые-психологи не привыкли к тому, чтобы определение понятия производилось через другое еще менее определенное понятие, взятое из философии или богословия и отсутствующее в тезаурусе категорий академической науки.

Происходящее в психологии, когда ученые стараются ввести в психологический дискурс такие слова, как «духовность» и другие, наполненные не свойственным ученым пафосом, я полагаю, требует специального анализа. С одной стороны, эмоционально я с теми, кто в позднесоветский период старался, как говорил В.П. Зинченко, «вернуть в психологию душу», с другой стороны, я отдаю себе отчет в том, что эта высокая цель вступает в противоречие с культурно-исторической определенностью психологии как естественнонаучной дисциплины, что означает ее обремененность предзаданными ей нормативными требованиями, постулатами и правилами, укорененными в некоей философско-антропологической доктрине, называемой научным мировоззрением.

Традиционно настроенное научное сообщество считает, что «духовность», равно как и «религиозность», могут быть предметом научного интереса ровно в той мере, в какой можно изучать мышление, память или мотивы деятельности человека. Однако — одно дело взять «духовность» как предмет исследования, а другое — ввести как базовый теоретический конструкт, изменяющий в целом саму научную парадигматику и расшатывающий сами философские основания научного познания. Научное сообщество не принимает самой мировоззренческой основы, на которой базируются поборники «одухотворения»

психологии, полагая, что в своей частной жизни ученый вправе исповедовать все, что его душе угодно, но в своем профессиональном статусе он должен следовать главному постулату науки как таковой, а именно искать естественные законы, управляющие человеческим поведением и деятельностью, не обращая за объяснением к «трансцендентному».

И мы оказываемся на перепутье: перед нами два далеко расходящихся пути — пойдешь внедрять в научный дискурс такой объяснительный принцип, как «духовность», придешь к невообразимой эклектике, либо к наукообразной публицистике, будешь продолжать строить безукоризненно «научную», отвечающую всем требованиям научности психологию, придешь к плоской, потерявшей человеческую душу, бездуховной науке о человеке. И оба эти варианта развития психологии в нашей профессиональной действительности нам хорошо известны. В.П. Зинченко предостерегал: «Можно ли на основании идей, опыта, имеющихся в христианской антропологии, в религиозно-философских трудах, более конкретно представить себе проблематику развития человека? Едва ли следует сомневаться в полезности для науки этого опыта, хотя на протяжении десятилетий наша психологическая наука к нему не прикасалась. Причины этого кроются не только в идеологическом табу, но и в том, что решение подобной задачи крайне сложно. Здесь велика опасность профанирования как теологии, так и науки» [5, с. 8].

Зачем я хочу обсудить эту проблему? Передо мной не стоит цель найти третий путь развития психологии, интегрирующий оба направления, — я считаю такую цель утопической. Но и теперешний «схизис», как и всякая вытесняемая проблема, не может остаться для отечественной психологии без последствий. В нашем сообществе установилась совсем не свойственная науке «толерантность», которую вернее назвать безразличием друг к другу представителей этих двух ветвей. Ветер перестроечных перемен принес в страну религиозное возрождение, санкционированное государственной властью; ученым не хотелось дуть против ветра, и они стали смотреть на религиозное обновление психологии сквозь пальцы. Кроме того, многие психологи, движимые благородными мотивами, считали, что «одухотворение» психологии вполне возможно путем простого приплюсовывания «духовности» к категориальному аппарату традиционной психологии. Между тем всякая «языковая игра» обладает системной организованностью и, следовательно, предполагает наличие защитных барьеров против инородных агентов².

¹ Очевидно, что «трансцендентное» в данном контексте просто эвфемизм «божественного» — Бога. И то, что соискатель использовал именно эвфемизм, само по себе показательно — он интуитивно искал выход, пытаясь обойти возникающее противоречие между требованиями ВАКа к научности диссертации и желанием не изменить своей вере и жизненным принципам.

² Поясню: мое осмысление затронутой проблемы движется в русле «лингвистического/дискурсивного поворота» постклассической философии. В противоположность классической, полагавшей за языком в его связи с «реальностью» отношение копии и оригинала, этот «поворот» переворачивает отношения: именно языком сконструирован наш человеческий мир. Пересматривается представление о том, что «вещи», «объекты», конструируемые как предметы познания или праксиса, существуют до и независимо от того дискурса, в котором обитает исследователь: они появляются в человеческом мире, только будучи поименованными, артикулированными словом: дискурс — система, порождающая объекты, о которых в нем говорят.

Я поднимаю эту проблему вовсе не затем, чтобы наше сообщество разделилось на два непримиримых лагеря — я с глубоким уважением отношусь к тому, что сделали В.П. Зинченко, Б.С. Братусь, В.Э. Чудновский, Ф.Е. Василюк, В.И. Слободчиков, чтобы продвинуть психологическую науку ближе к подлинным проблемам человеческого существования. С другой стороны, мне понятны и мотивы ученых-пуристов, с пренебрежением смотрящих на попытки внедрить категорию духовности в психологию как не соответствующие научной рациональности. Но мне кажется, что настало время подумать над таким положением дел, проанализировать существующую проблему, а не подавлять и вытеснять ее, для чего надо выявить и осмыслить истоки ее происхождения. Ибо только исторический подход — культурно-исторический и историко-философский — позволят сконструировать ту призму, через которую мы сможем увидеть саму суть существующих противоречий и понять, можно ли синтезировать эти два направления в единое внутренне непротиворечивое целое. Чтобы реально и конкретно подойти к анализу данной проблемы, я предлагаю использовать вариант дискурс-аналитического подхода М. Фуко, который основан на историко-философской реконструкции разных дискурсивных систем [11] с целью выявления их потенций в реализации задачи органичной ассимиляции понятия «духовность». Задача данной статьи ограничена выявлением главного условия для этого.

Начну с постулата историчности и культурной обусловленности всякого явления из сферы человеческого опыта (т. е. когда речь не идет о всеобщих и неизменных законах природы): он столь же часто декларируется отечественными психологами, сколь часто игнорируется в их конкретной исследовательской деятельности. Это относится и к употреблению термина «духовность», которому, согласно отнюдь не культурно-исторической парадигме, а естественнонаучной, дают такое определение, будто та реальность, которую он описывает, имеет некую всеобщую и неизменную «сущность» — аналогично сущности физических или химических явлений. Тогда как любой феномен из сферы человеческого бытия может быть адекватно рассмотрен только в контексте современной ему исторически конкретной ситуации, так или иначе отображенной в дискурсивном пространстве самой эпохи. Задаваясь вопросом об определении слова «духовность», необходимо было бы поместить его рассмотрение в контекст разных исторических эпох, опираясь на бытовавшие в них дискурсы, где так или иначе оно присутствовало. Только так мы сможем найти путь к осмыслению целого комплекса его значений, а не того якобы «единственно верного», которое определяет некую «сущность». У этого фено-

мена нет «сущности», у него масса «лиц», каждое из которых рисует то или иное время с присущими только ему культурой, социальным устройством, религией, философско-антропологическими воззрениями — всем, что находит выражение в совокупности того, о чем и как говорят люди данной эпохи.

Научная психология и философская антропология о «духовности»

Начнем со знакомого нам научно-психологического дискурса и с попыток разных его субъектов говорить о такой реальности, как «духовность». В психологии в конце XX в. появились два таких способа. Первый — описательно-феноменологический, при котором ученый беспристрастно описывает разные проявления духовной реальности, духовной жизни, опираясь на самопрезентацию респондентов. Такой подход не требует какого-то «сущностного» определения духовности — она есть то, как ее понимают ее носители [4 и др.]. Такая ассимиляция «духовности» не претендует на построение ее психологической теории, избегает ее определения.

Второй подход можно назвать функциональным, здесь о духовности говорят, понимая ее аналогично всем другим психическим «функциям», служащим «адаптации» индивида к условиям среды обитания, а также «регуляции поведения и жизнедеятельности». «Духовность» здесь тестируется на функциональность — в случае ее эффективности она служит для увеличения продуктивности жизнедеятельности, делая человека более счастливым, благополучным и здоровым [16 и др.]. Исследователи констатируют, что обращение к «трансцендентному» может не только иметь «позитивный» эффект, но и приводить к «негативным» результатам — к неврозам и другим нарушениям психики [17 и др.]. «Позитивное—негативное» определяются все в тех же натуралистических координатах — с точки зрения адаптационных и регулятивных потенциалов.

Этими двумя способами, собственно, и ограничивается корректная научно-психологическая ассимиляция «духовности». Однако в противоположность первому функциональный подход при определении «духовности» имплицитно делает отсылку к понятию «функция», т. е. помещает ее в естественнонаучный контекст, ибо у него просто нет других возможностей. Научно-психологический дискурс базируется на том, что «психический аппарат» имеет приспособительную «функцию» — это обязательная предпосылка всякой науки «о живом», помещающей свой предмет в эволюционный контекст, и психология — не исключение³. И сегодня, спустя много лет

³ Даже отечественная культурно-историческая психология, используя понятие «психическая функция», закладывает его в фундамент своей системы. Ведь «знаки» как культурные средства «овладения» натуральными психическими функциями понимаются тоже лишь как новые (более мощные) средства жизнеобеспечения по сравнению с «натуральными», унаследованными человеком в процессе эволюции. Революционность культурно-исторической психологии для меня вне сомнения, но сегодня мы должны, я думаю, сделать гораздо более радикальные шаги в заданном Л.С. Выготским направлении — подвергнуть деконструкции сами естественнонаучные основания психологии. Сделать это непросто — здесь не обойтись прибавлением новых понятий или расширением предметного поля — нужно изменить само «существо истины», что приведет к полному преобразованию познавательного праксиса — деконструкции декартова гносеологического пространства. Проект гуманитарной психологии, к которому я в свое время приложила руку, столкнулся с этой, пока не решенной, проблемой.

после Л.С. Выготского, когда смыслы жизни делают предметом психологического исследования, они делятся на «оптимальные» и «неоптимальные» — т. е. помещаются все в тот же натуралистической контекст [6; 13]. Исследователи понимают, что выйти за эти рамки — значит выйти за рамки научного дискурса как такового.

Оба способа ассимиляции «духовности» как будто бы достигают поставленной цели, однако психологи при этом не замечают, что происходит существенная трансформация значения слова: при такой операции исчезает нечто самое главное, что содержится в себе слово «духовность» в других дискурсивных системах — философских и религиозных. А разве то, что исчезает, не есть самая главная культурная ценность, от которой мы отказываемся? Сделаем вывод о последствиях: слово, выдернутое из «родного» контекста употребления, что-то утрачивает в своей семантике, а вместе с тем приобретает нечто чуждое. Следовательно, производя подобную интеллектуальную операцию, нужно отслеживать семантическую трансформацию слова, ибо если этого не заметить, то можно упустить некий его ядерный смысл, в сущности, подменив понятие. В качестве примера приведу подвиг Януша Корчака, который пошел в газовую камеру вместе со своими маленькими воспитанниками, хотя нацисты предлагали оставить ему жизнь. Этот поступок никак не вписывается в то, что подразумевают понятия успешной адаптации и саморегуляции жизнедеятельности, зато как-то само собой — а на самом деле вовсе не само собой, а в силу нашей причастности к христианской культуре — сочетается с представлением о высочайшей духовности этого человека. Другой вывод еще радикальнее, он ставит нас перед вопросом: а способна ли такая, какая она есть, психология в принципе ассимилировать «духовность», не утрачивая ее ядерного смысла? И, наконец, третий — сугубо прагматический: стоит ли делать объектом научной диссертации «духовность», если мы не хотим жертвовать ее ядерным смыслом?

Приведенный пример с Я. Корчаком — всего лишь один из тех, которые интуитивно воспринимаются нами как проявление духовности. Он полезен нам тем, что обнаруживает связь феноменов духовности с культурным контекстом — в частности, с христианством (не обязательно с религией, поскольку христианскими ценностями пропитана вся европейская культура). Следует ли из этого вывод о том, что проявления духовности всегда производны от какой-то религиозной системы? Думаю, да, если понимать под религией не только веру в Бога или богов, но и систему неких «высших» ценностей, которые могут и не способствовать успешной социальной адаптации, однако почему-то так привлекают тех, кто им служит.

Такой ценностью может оказаться и наука: вспомним Дж. Бруно или ученых-медиков, испытывавших

на себе оспенную вакцину. Здесь получение позитивного научного знания равноценно для личности достижению высшего блага. При этом важно отметить, что происходит как бы удвоение личности — человек, борющийся за победу научной картины мира, с пылкостью религиозного фанатика готов ради нее жертвовать своей жизнью, не замечая в себе этого «схизиса». «Объективное» знание, которое всегда должно быть ценностно нейтральным, согласно научному этосу, воспринимается Дж. Бруно как «высшая истина», наделяется субъективной ценностью. Здесь есть над чем поразмыслить, ища ключ к нашей проблеме, поскольку заставляет задуматься над вопросом о том, как устроено человеческое бытие, если человеку «нудительно», как говорил М.М. Бахтин, потребна «высшая ценность».

Исторически все существовавшие до Нового времени дискурсивные системы были структурированы не иначе, как включая в себя этическое измерение, т. е. на основании неких ценностных ориентиров⁴. Элиминация ценностного (этического) измерения из научного дискурса при конструировании его субъекта классической философией в эпоху модерна была необходимым условием получения «объективного» знания [см.: 3 и др.]. Однако на деле оказывается, что некоторые ученые наделяют полученное ими объективное знание статусом «высшей истины» (понимай — «верховного блага») — для «оправдания» своей жизни, и это заставляет предположить, что «духовность» укоренена в самой конституции человеческого бытия. Парадоксальность/«схизисность» самой экзистенциальной ситуации, в которой пребывает ученый, не так очевидна физикам или биологам, наверное, потому, что они «оправдывают» свою жизнь в опоре на некие идеологические клише атеистической культуры модерна — «метанарративы», в которых повествуется о том, что достижения науки в конечном итоге приведут к всеобщему счастью и благоденствию [7]. Она делается непреодолимой проблемой лишь для некоторых отечественных психологов, кладущих свою жизнь на дело «одухотворения» любимой науки. Это происходит в силу неких их культурных особенностей — причастности русской религиозно-философской традиции.

Это богатая традиция, и упомянуть имена тех, кто ее представляет, нет возможности; здесь же достаточно вспомнить об М.М. Бахтине, ставшем популярным в психологических кругах постсоветской России. Есть еще одна причина, по которой я обращаюсь именно к нему, для того чтобы подступиться к пониманию «духовности» как конститутивной характеристики человеческого существования. Бахтин развивает свою философско-антропологическую концепцию, не употребляя слова «духовность» и не делая никаких отсылок к религии. Это страхует нас от того, чтобы блуждать по поверхности различных

⁴ В истории до Нового времени «этика» — это не «наука о должном», не наука о системах морали и вообще не наука, это пространство человеческой субъективации, которое структурируется категорией «блага»; в культуре модерна оно утратило этический смысл, а пространство «этики» структурируется теперь категориями «нормы» и «правила».

культурно-исторических проявлений духовности вместо того, чтобы напрямую обратиться к ее бытийно-антропологическим корням.

М.М. Бахтина можно с полным правом назвать экзистенциальным философом, поскольку его наследие не ограничивается литературоведческими и культурологическими работами о диалоге и карнавальной культуре, он писал об архитектонике человеческого бытия, и в этом встал вровень с самим М. Хайдеггером. Человеческое существование, по Бахтину, характеризуется незавершенностью и открытостью, которая для человека выступают как озадаченность собственным бытием [1]. Бытие — задача для самого себя, оно «нудительно» требует смысла и оправдания. Такая архитектоника бытия связана с тем, что человеческая субъективность — это область, которая отмечена *внутренним* онтологическим провалом. Этот онтологический провал постклассической философией осмысливается как сущностное место обитания человека — его свобода, в которую человек «заброшен» без каких-либо гарантий в порядке бытия [14]. Негарантированность бытия, его проблематичность, «не данность» — источник человеческого отношения к бытию как задаче, требующей постоянного усилия по овладению им, его завоеванию. Реализация такого отношения к бытию означает, что тот, кто хочет владеть своим существованием (ведь можно и отказаться от «бремени свободы»), должен выбрать жизненный путь и полностью отождествиться со своим фундаментальным назначением. Здесь выбор — это не выбор между какими-то наличными — социальными, профессиональными, гендерными и прочими «бытовыми» (а не бытийными) альтернативами, это даже не поиск собственной идентичности, истолковываемой в психологии согласно этим и другим, поддающимся операционализации «параметрам». Выбирая свой путь, человек выбирает свободу от случайного сцепления обстоятельств, от случайности своего рождения, социальных связей и пр., он ищет смысла и оправдания (ибо у него нет «алиби-бытия») своего земного существования.

Экзистенциальной психологией предложено понятие самоактуализации, которое часто толкуется как достижение социального успеха и прочих благ, получаемых в случае эффективной саморегуляции жизнедеятельности. Между тем сам А. Маслоу имел в виду нечто другое: «Глядя на самоактуализированного человека, который исполняет вполне конкретную работу, служит закону, семье, науке, психиатрии, преподаванию или искусству, т. е. подчиняется конвенциональным требованиям профессии или призвания, мы не сможем не заметить, что на самом деле его мотивы к работе более сущностны, более высоки, чем, собственно, необходимо, что служба для него лишь средство достижения некоей иной высшей цели. <...> ...они работают ради истины и красоты, во имя добродетели и законности, во благо порядка и справедливости, в стремлении к совершенству. Действительно, все сводится к десятку или около того высших ценностей (или ценностей Бытия)» [9, с. 327]. Духовность человека, таким образом, вовсе не есть

нечто экзотическое и редкое, ее легко не заметить. Если бы не чрезвычайные обстоятельства, толкнувшие Януша Корчака на подвиг, духовность этого человека могла остаться скрытой от нас.

«Благо» — категория, мало зависящая от преходящих общественных устройств, не поддающаяся институционализации, она имеет *универсально-человеческий культурный смысл*, хотя каждый человек и каждая культура трактуют эти универсальные ценности по-своему. Ценности не действуют подобно природному или социальному закону или норме, неким натуральным или квазиестественным образом, поскольку обитают в символическом/герменевтическом языковом пространстве. «Добро», «истина», «красота», «совершенство», «святость», «добродетель», «богатство» и даже «здоровье» (если его трактовать не в терминах медицинской нормы, а как «благо») требуют от человека всегдашнего ситуативного социокультурного и надситуативного личностно-духовного толкования, прежде чем он совершает нечто для воплощения их в жизнь. От человека требуется усилие, отменяется автоматизм подчинения общепринятому правилу поведения/норме, обнаруживается, по крайней мере, две возможности для свободы/автономии: в понимании (интерпретации) символа и в самом выборе — образуется герменевтическое дискурсивное пространство — собственное пространство этоса.

Следуя определению М. Фуко, будем понимать под «этосом» культурное пространство для самостоятельного ценностно-смыслового самоопределения — образования собственной субъективности. Этическое измерение человеческой экзистенции с необходимостью опирается на *телеологическую связь* между человеком и той идеальной формой — высшей ценностью, к которой он *интенционально* (а не каузально) привязан и которую стремится воплотить в жизнь. При этом этическое пространство в силу своей символической/герменевтической природы (множественности возможностей понимания) предполагает перманентное движение в нем — постоянную работу над осмыслением того, в правильном ли направлении я иду по жизни и правильно ли я сориентировался в выборе «высшего блага» для себя, а главное — что мне надо сделать с самим собой, чтобы получить доступ к моей «высшей истине». А.А. Пузырей определяет «духовное существо» как «человека пути», т. е. такое, «... условием существования которого является <...> работа над собой» [10, с. 34]. А «путь» — это собирание частиц живого (т. е. подлинного) из всего автоматически проживаемого (т. е. «неподлинного») человеческого опыта, — пишет другой наш великий философ — М.К. Мамардашвили [цит. по: 8, с. 6]. «Живой опыт» держится только усилием самого субъекта, ибо только так ему становится доступной полнота присутствия в бытии. Д.А. Леонтьев в посвященной М.К. Мамардашвили статье пишет об этом: «В той мере, в какой мы стремимся жить реально, мы не можем опереться и на прошлое, потому что истина, красота, добродетель существуют в той мере, в какой они воспроизводятся усилием в каждый данный

момент» [8, с. 7]. К сожалению, на этих страницах нет места, чтобы упомянуть труды многих других философов и психологов, так или иначе связанных с нашей темой.

Теперь вернемся к нашей проблеме и поставим вопрос: возможна ли некая «иная» психология, способная ассимилировать «духовность», не утратив ее ядерного смысла? Признаюсь, я этого не знаю, но можно попытаться поискать и сформулировать некие (эпистемологические, философско-антропологические, социальные, культурные и др.) условия и предпосылки для того, чтобы такая психология стала возможной. Это неподъемная задача — попытаюсь обозначить только один из отправных пунктов движения к цели, исходя из понимания «духовного существа» как «человека пути». Для этого воспользуюсь историко-философским анализом концепта «истина» в его сущностной связи с концептом «субъект» в разных, известных из истории дискурсивных — научной и вненаучных — системах. Ибо то, каким образом в них осуществляется связь между субъектом и истиной, откроет нам путь к пониманию разных форм духовности, при этом мы поставим под вопрос безальтернативность научной модели истины.

«Истина» и «субъект» в научном дискурсе — элиминация «духов»

Проблематизация представления об истине и ее субъекте, которое впитано всеми нами со школьной скамьи, возможна только через обращение к культурно-историческим истокам новоевропейской науки — к классической европейской философии. Ее деконструкция, предпринятая философами постмодерна, начинается с критико-рефлексивного осмысления ее метафизических оснований: берется под сомнение само существо истины, то, что принимается за истинное. М. Хайдеггер говорит о том, что истина неотделима от устанавливающей ее процедуры, что самого по себе существа истины не бывает, его всегда устанавливают «законодательно» [15, с. 238]. Введенные М. Фуко понятия «эпистема» и «режим/модель истины» означают правила интерпретации «истинного» и «ложного», которым подчинены практики той или иной исторической эпохи или сообщества [11].

Декартово «*cogito ergo sum*», субъект-объектная гносеологическая структура как матрица познания Нового времени, понимает истину как соответствие фактическому положению дел в мире, — пишет М. Хайдеггер [15, с. 173]. Подобное установление истины как фактичности имеет под собой философский фундамент и функционирует только при условии соблюдения неких философских предпосылок, связывающих нерасторжимой связью понимание субъекта такого — модернистского — типа познания с пониманием истины. Новоевропейская истина и «... всякое сознание вещей и сущего в целом возводится к само-

сознанию человеческого субъекта как неколебимому основанию всякой достоверности. Действительность действительного определяется впоследствии как объективность, как такое, что понимается через субъекта и для него в качестве предметного и преднесенного ему» [там же]. Онтологическим фундаментом такого рода познания становится «измысленная» классической философией категория *природы* как объективной реальности, предстоящей субъекту для исследования, завоевания и покорения.

В декартовом конструкте объект — это всегда объект природы в некотором очень существенном для понимания дела смысле — нечто, лишенное свободы проявления, личностного начала, подчиненное лишь «естественным законам». Это не отменяет того факта, что натурализации, т. е. рассмотрению наподобие природных, постоянно подвергаются феномены, формально относимые к «человеческим». «Оестественление» — это не «биологизация» или «физикализация» предмета в противопоставлении «культуре», суть дела — глубже, в самой гносеологической матрице естествознания. Познание в таком ракурсе сводится к «исследованию», методологически нормативно конструирующему свой предмет как «объект». Беря человека и человеческое в качестве объекта, ученый не замечает, что при этом человек утрачивает характер субъектности, дан взгляду исследователя как не обладающий ни автономией, ни свободной волей. Конечно, как человек он понимает, что имеет дело с равным себе, однако, став в исследовательскую позицию, он неминуемо вынужден обращаться с человеком как с «вещью».

Гносеологический смысл декартовой дихотомии состоит в абсолютности противопоставления «*res cogitans*» — «*res extensa*»⁵, за счет чего и появляется возможность для такого метода исследования, суть которого состоит в том, чтобы убрать из того, что познается, все признаки «одухотворенности», «свободной воли». Такова «природа» в новоевропейском понимании, которая строго подчинена принципу каузальности именно вследствие того, что из нее теперь изгнаны все «духи» средневекового мировосприятия — гилозоизм — остатки мифологического и религиозного сознания. Такое устройство эпистемологической ситуации открывает доступ к познанию в специфически новоевропейском смысле. Естествознание реализует эти предпосылки, превращая все познаваемое в объект; цель и смысл такого познания — поиск закономерностей, знание которых позволяет управлять этими «объективными» процессами.

Абсолютность изгнания «души» из объекта на другом конце отношения коррелятивно соответствует принципу абсолютного самосознания субъекта. Почему? Устройство декартовой эпистемологической ситуации основано на постулате идеального/трансцендентального субъекта, обладающего способностью к абсолютной и безграничной саморефлексии, которая уходит в (неоплатониче-

⁵ «Вещь мыслящая» — «вещь протяженная» (лат.).

скую в истоке) «идею», что и абстракция «идеальной прямой» или «идеального числа» в математике. Эта абстракция обеспечивала саму возможность независимого от эмпирических условий существования познающего субъекта и объективного знания. Экспериментальная ситуация (а эксперимент — это практическая реализация декартовой гносеологической конструкции) не должна быть замутнена чем-то от эмпирических свойств познающего, поэтому субъект безличен и анонимен. Природа, взятая как объект, требует от познающего начала не быть ничем, кроме как чистой способностью познания; «субъект» категориально лишен каких-либо экзистенциальных атрибутов, характеризующих его принадлежность человеческому существу, более того — каких-либо эмпирических качеств вообще. Образ идеального ученого как раз и говорит нам о том, к чему должен стремиться человек, чтобы достичь истины: он должен воплотить эту безличность и анонимность, дабы не привносить в экспериментальную ситуацию чего-то «слишком человеческого», как говорит Ф. Ницше.

Онтология субъект-объектного философского концепта — это онтология, на одном конце отношения мыслящая реальность как «природу», которой противопоставлен «субъект» — сознание, стянутое в одну самосознающую точку, — абсолютно саморефлективное, ибо если сознание не прозрачно для самого себя, оно не может быть гарантией контролируемости эпистемологической ситуации. Отношение субъекта и объекта не симметрично, членов категориальной пары нельзя поменять местами, нельзя сделать субъекта, сознание, объектом познавательного интереса, да и зачем — он центр самоочевидности, единственная твердая опора, позволяющая все остальное взять как объект исследования.

В таких жестких эпистемологических условиях и оказалась психология как наука, претендующая, с одной стороны, на научный статус, а с другой — на познание человеческой «души» или даже «духовности», выброшенных из естествознания за ненужностью. «Душу» пришлось заменить на «психику», что потом вынуждало ученых искать различия между «психикой» человека и «психикой» животных⁶. Очевидно, выход из этого тупика возможен только при условии создания какой-то иной дискурсивной практики — и вряд ли это будет наука в новоевропейском смысле, поскольку ее нужно будет построить на ином основании, нежели субъект-объектная матрица. Философы постмодерна взяли на себя задачу ее деконструкции, метафорически обозначив ее «смертью субъекта», и сделали ряд попыток сконструировать иное основание для осмысления человеческого бытия.

Духовность в многообразии ее форм

Эти философы выяснили, что во все исторические времена до Нового времени «истина» была непосредственно связана с человеком, с его субъективностью. «Если решающим для сущностного определения субъективности оказывается не концепция человека, а то или иное «существо» истины, то из существа истины, всегда законодательного, должна поддаться определению и всякая субъективность», — пишет М. Хайдеггер [15, с. 238]. М. Фуко ищет и находит древние (дохристианские) истоки духовности в отношениях между субъектом и истиной, полагая, что в европейской истории до Нового времени существовало характерное понимание связи субъекта и истины. Он предлагает называть «философией» форму мышления, которая задается вопросом о том, что открывает субъекту доступ к истине. Тогда «... можно было бы назвать "духовностью" те поиски, практику и опыт, посредством которых субъект производит в себе самом изменения, необходимые для того, чтобы получить доступ к истине» [12, с. 27]. И далее: «Постулат духовности гласит, что истина никогда не дается субъекту просто так. <...> Считается, что нужно, чтобы субъект менялся, преобразовывался. <...> Истина дается субъекту только ценой введения в игру самого существования субъекта. Ибо такой, какой он есть, он не способен к истине. Я думаю, что это самая простая, но и самая основательная формулировка, с помощью которой можно определить духовность <...> Для духовности истина — это не просто то, что дано субъекту как некая компенсация познавательных усилий и как их результат. Истина — это то, что озаряет субъекта, истина — это то, что дает ему блаженство, истина — это то, что приносит покой его душе. Короче, есть в истине и приближении к истине что-то такое, что придает завершенность самому субъекту, что позволяет ему сбываться или преображает его» [12, с. 29].

Он развивает эту мысль в «генеалогическом» анализе практик производства и самопроизводства субъективности, выделяя два типа таких практик, развитых Западом. С одной стороны, модерном созданы практики производства и коммуникации, в основу которых заложено знание, полученное позитивными науками, исследующими человека. Эти знания, которые привели к элиминации «души» и «духовности» в науках о человеке, реализуются в новой форме власти («власти-знания»), когда управление человеческими ресурсами осуществляется с помощью техник подчинения и дисциплинирования, используемых соответствующими институтами — «тюрьмой—школой—клиникой» [см: 3].

С другой стороны, в истории существовали практики, которые позволяют самим индивидам осуществлять операции на своем теле, душе и мыслях

⁶ Я вовсе не хочу сказать, что «психика» не имеет права на существование в науках о человеке. Разумеется, человек обладает психическим аппаратом наравне с животными, я только хочу сказать, что познание *специфически* человеческого существования не имеет перспектив в рамках данного дискурса. Проблему специфики познания человеческого в человеке начали разрабатывать еще в конце XIX в. неокантианцы — В. Виндельбанд, В. Дильтей, Э. Кассирер и др., однако, не сумев проблематизировать самого картезианства с его «гносеологизмом» как исходного пункта «метафизики», как это называет М. Хайдеггер, решивший эту задачу.

[12]. Эти практики он называет практиками заботы о себе, или практиками себя, они являются практиками свободы, техниками создания субъективности: «Под этим следует понимать продуманные и добровольные практики, посредством которых люди не просто устанавливают для себя правила поведения, но стараются изменить самих себя, преобразовать себя в собственном особом бытии и сделать из своей жизни произведение, несущее в себе определенные эстетические ценности и отвечающее определенным критериям стиля» [12, с. 17–18].

Эти «искусства существования», которые знал и практиковал Запад до Нового времени, включают три великие формы осуществления связи между моделью истины/блага с процессом субъективации. Во-первых, *припоминание*. По Платону, — умное зрение (умо-зрение) — способность видеть (припоминать) божественные эйдосы — истину. Для этого нужно отвернуться от видимости, что предполагает констатацию собственного незнания и решимость повернуться к себе. Здесь главенствовала тема высвобождения души из-под власти тела, говорит М. Фуко. Субъект оказывается измененным, поскольку в акте припоминания происходит его освобождение, он возвращается на родину и к своей подлинной сущности.

Другая ветвь, с которой мы встречаемся в *эллинистической и римской культуре себя*, — пишет М. Фуко, — также развивает тему *обращения*, но если у Платона обращение возносит нас из мира дальнего в занебесную область, то тут оно обращает нас от того, что от нас не зависит, к тому, что зависит от нас. «Речь идет, скорее, об освобождении, достигаемом на оси имманентности, мы освобождаемся от того, что не в нашей власти, чтобы обзавестись, наконец, тем, чем мы можем распоряжаться. <...> ... это уже не освобождение от тела, но, скорее, обретение цельного, завершеного, адекватного отношения к себе самому» [12, с. 236]. Здесь «... на первом месте — проверка того, что мыслится, испытание себя самого как субъекта, который на самом деле думает то, что думает, и который действует так, как он думает; испытание, нацеленное на некоторое преобразование субъекта, учреждающего его в качестве, так сказать, морально-го субъекта истины» [12, с. 500].

Христианская metanoia (покаяние) отличается и от платоновской формы обращения, и от эллинистической тем, что предполагает внезапную перемену, является неким драматическим событием, знаменует разрыв со старым существованием, переход от грешной жизни к спасению; в самом субъекте происходит

радикальный разрыв с прежним собой, акт жертвоприношения. М. Фуко подчеркивает различия между христианской формой духовности и той, что практиковали в позднеантичной философии: «Если обращение (христианская или пост-христианская metanoia) случается как разрыв с собой <...> что-то вроде транссубъективации, то <...> обращение, о котором идет речь в философии первых веков нашей эры, — никакая не транссубъективация. Это не способ расщепления субъекта, не сущностный разрыв. Обращение — это долгий непрерывный процесс, которому, по-моему, гораздо лучше, чем «транссубъективация», подошло бы название «самосубъективация». Как достичь, поставив себе целью самого себя, адекватного и полного отношения к самому себе? Вот что решается в этом обращении» [12, с. 241].

Завершив анализ разных форм духовной жизни, М. Фуко с горечью констатирует, что в Новое время было утеряно нечто существенное в самом представлении об истине: «... нынешняя эпоха началась (я хочу сказать, история истины вступила в свою современную фазу) в тот самый день, когда решили, что познание и только познание открывает доступ к истине <...> ... необходимость иметь доступ к истине уже не ставит под вопрос бытие субъекта <...> И следствие этого, или, если хотите, другая сторона, это то, что доступ к истине, единственным условием которого отныне является само познание, не откроет в познании в качестве компенсации и осуществления ничего иного, кроме бесконечного продвижения познания. Этой точки озарения, исполненности, момента преобразования субъекта “обратным действием” истины, которое он испытывает на себе и которое встряхивает, пронизывает, преобразует его бытие, — всего этого больше нет. <...> Истина, как она есть сама по себе, больше не спасает субъекта» [12, с. 31–32].

Таким образом, адресуясь к исследованиям М. Фуко, мы можем говорить о трех разных формах духовности в истории Запада — двух философских и христианской. Как и ранние философские, христианская духовность, в которой высшей истиной является любовь, находится под угрозой исчезновения вследствие тотальности научной модели истины в современном мире. И от того, удастся ли сохранить эти и другие — не западные — формы духовности, зависит, произойдет ли предвиденная М. Фуко «смерть человека» — ведь духовность укоренена в самой конституции его бытия. Значит, проблема «одухотворения» психологии приобретает масштабы, отнюдь не внутридисциплинарные.

Литература

1. Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М.: Наука, 1986. С. 80–160.
2. Белорусов С.А. Психология духовности, веры и религии // Журнал практического психолога. 1998. № 6. С. 21–43.
3. Воробьева Л.И. Философия гуманитарной практики // Труды по консультативной психологии и

References

1. Bakhtin M.M. K filosofii postupka [To the philosophy of the act]. *Filosofiya i sotsiologiya nauki i tekhniki. Ezhegodnik 1984–1985* [Philosophy and sociology of science and technology. Yearbook 1984–1985]. Moscow: Nauka Publ., 1986, pp. 80–160.
2. Belorусov S.A. Psikhologiya dukhovnostI, very i religii [Psychology of spirituality, faith and religion]. *Zhurnal*

- психотерапии. Вып. 2. Психотерапия, Сознание. Культура. М.: МГППУ; ПИ РАО, 2009. С. 105–143.
4. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. 432 с.
5. Зинченко В.П. Культурно-историческая психология: опыт амплификации // Вопросы психологии. 1993. № 4. С. 5–19.
6. Карпинский К.В. Неоптимальный смысл: психологические тупики жизненного пути личности. Гродно: ГрГУ, 2016. 539 с.
7. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.
8. Леонтьев Д.А. Философия жизни М. Мамардашвили и ее значение для психологии // Культурно-историческая психология. № 1. 2011. С. 2–12.
9. Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики. СПб.: Евразия, 1997. 430 с.
10. Психология и новые идеалы научности. Материалы круглого стола // Вопросы философии. № 5. 1993. С. 3–42.
11. Фуко М. Археология знания. СПб.: Университетская книга, 2004. 416 с.
12. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007. 677 с.
13. Чудновский В.Э. Психологические составляющие оптимального смысла жизни // Вопросы психологии. 2003. № 3. С. 3–14.
14. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
15. Хайдеггер М. Ницше и пустота. М.: Алгоритм; Эксмо, 2006. 304 с.
16. Эммонс Э. Психология высших устремлений: мотивация и духовность личности. М: Смысл, 2004. 416 с.
17. Schumaker J. (ed.) Religion and Mental Health. NY: Oxford, University Press, 1992. 320 p.
- prakticheskogo psikhologa [Journal of practical psychologist], 1998, no. 6, pp. 21–43.*
3. Vorob'yeva L.I. Filosofiya gumanitarnoi praktiki [Philosophy of humanitarian practice]. *Trudy po konsul'tativnoi psikhologii i psikhoterapii. Vyp. 2. Psikhoterapiya, Soznanie. Kul'tura [Works on consultative psychology and psychotherapy. Issue 2. Psychotherapy, Consciousness. Culture]*. Moscow: MGPPU; PI RAO Publ., 2009, pp. 105–143.
4. Dzheims U. Mnogoobrazie religioznogo opyta [Variety of religious experience]. Moscow: Nauka Publ., 1993. 432 p. (In Russ.).
5. Zinchenko V.P. Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya: opyt amplifikatsii [Cultural-historical psychology: the experience of amplification]. *Voprosy psikhologii [Questions of psychology]*, 1993, no. 4, pp. 5–19.
6. Karpinskii K.V. Neoptimal'nyi smysl: psikhologicheskie tupiki zhiznennogo puti lichnosti. [Suboptimal Sense: Psychological Deadlocks of a Person's Life Path]. Grodno: GRGU Publ., 2016. 539 p.
7. Liotar Zh.-F. Sostoyanie postmoderna [The state of postmodern]. Saint-Petersburg: Aleteiya Publ., 1998. 160 p. (In Russ.).
8. Leont'ev D.A. Filosofiya zhizni M. Mamardashvili i ee znachenie dlya psikhologii [M. Mamardashvili's life philosophy and its importance for psychology]. *Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya [Cultural-historical psychology]*, 2011, no. 1, pp. 2–12.
9. Maslou A. Dal'nie predely chelovecheskoi psikhiki [Far limits of the human psyche]. Saint-Petersburg: Evraziya Publ., 1997. 430 p. (In Russ.).
10. Psikhologiya i novye idealy nauchnosti. Materialy kruglogo stola [Psychology and new ideals of science. Roundtable materials]. *Voprosy filosofii [Questions of Philosophy]*, 1993, no. 5, pp. 3–42.
11. Fuko M. Arkheologiya znaniya [Archeology of knowledge]. Saint-Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 2004. 416 p. (In Russ.).
12. Fuko M. Germenevtika sub'ekta: Kurs lektsii, pročitannykh v Kollezh de Frans v 1981–1982 uchebnom godu [Subject Hermeneutics: Course of lectures given at the College de France in the 1981–1982 school year]. Saint-Petersburg: Nauka Publ., 2007. 677 p. (In Russ.).
13. Chudnovskii V.Em. Psikhologicheskie sostavlyayushchie optimal'nogo smysla zhizni [Psychological components of the optimal meaning of life]. *Voprosy psikhologii [Questions of psychology]*, 2003, no. 3, pp. 3–14.
14. Khaidegger M. Bytie i vremya [Being and time]. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997. XL+452 p. (In Russ.).
15. Khaidegger M. Nitshe i pustota [Nietzsche and Emptiness]. Moscow: Algoritm Publ.; Ehksmo Publ., 2006. 863 p. (In Russ.).
16. Ehmmons Eh. Psikhologiya vysshikh ustremlenii: motivatsiya i dukhovnost' lichnosti [Psychology of higher aspirations: the motivation and spirituality of the individual]. Moscow: Smysl Publ., 2004. 416 p. (In Russ.).
17. Schumaker J. (ed.) Religion and Mental Health. New York: Oxford, University Press Publ., 1992. 320 p. (In Engl.).