

Духовность как потенциал свободы¹

В.Н. Порус

доктор философских наук, доцент, ординарный профессор, заведующий кафедрой онтологии, логики и теории познания факультета философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

Духовность — один из важнейших терминов культурно-исторической психологии, однако имеются значительные разногласия относительно его определения. В статье показано, что существующие подходы часто имплицитно репродуцируют понимание духовности, заимствованное у религии (в особенности, христианской). В этом понимании духовность есть атрибут человеческой сущности, нечто возвышенное и положительное, указывающее на бесконечную перспективу приближения к Абсолюту. Однако когда этому термину придается нерелигиозный смысл, его определения страдают «логическим кругом» (духовность понимается как стремление к духовным ценностям). Можно говорить о логическом круге и тогда, когда религиозное понимание духовности предпосылается научным исследованиям феноменов духовности во всех сферах человеческого бытия, чтобы эти исследования привели к результатам, подтверждающим исходные предпосылки и даже совпадающим с ними. Предлагается трактовка духовности как потенциала человеческой свободы. Положительные или отрицательные оценки результатов актуализации этого потенциала делаются по отношению не к абсолютной ценностной шкале (как при религиозной трактовке духовности), а к исторически-конкретному культурному контексту. Такая трактовка опирается на понимание культуры как системы предельных ценностей, которым люди следуют как ориентирам в жизненном пространстве. В рамках данной культуры духовность может быть оценена как положительно, так и отрицательно, равно как и культурные ценности, по отношению к которым духовность себя определяет, также могут оцениваться по-разному, вплоть до противоположности этих оценок. Это — духовность в ее субъективном значении. Объективация духовности может быть определена как потенциал культуры, актуализируемый в изменениях системы культурных универсалий. Дух культуры свободен и потому способен к этим переменам. Иначе живой культуры нет, а есть только ее формальная оболочка, которую именуют цивилизацией.

Ключевые слова: духовность, культура, цивилизация, психология, философия духа, духовные ценности, свобода, личность.

Это уже общее место: начинать рассуждения о духовности с того, что это понятие трудно, если вообще возможно, «встроить» в словарь науки (например, психологии) и философии, если только последняя не заявляет во всеулышание о своей религиозности. В.П. Зинченко не без горечи замечает, что «поскольку природа духа есть свобода («дух дышит, где хочет»), то игнорирование духа — это одна из причин, может быть, даже главная, капитуляции психологии перед явлением свободы, будь то свободная воля, свободное действие или свободная лич-

ность» [5]. Конечно, психологическая наука неоднородна, и не все ее концепции так капитулируют (например, культурно-историческая психология не только допускает «свободный дух» в свой вокабуляр, но вообще полагает «духовность» важнейшей проблемой, поле обсуждения которой — плацдарм для прорыва к новым возможностям научного объяснения психических явлений). И все же надо признать: большинство представителей так называемой «научной психологии»² предпочитают (отчасти снисходительно) помалкивать на эту тему, оставляя «духов-

¹ В данной научной работе использованы результаты, полученные в ходе выполнения проекта № 11-01-0065 «Эпистемологический анализ проблемы культурной идентичности», реализованного в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2012–2013 гг., а также в рамках исследовательского проекта «Субъект и культура: основы междисциплинарного исследования проблемы», поддержанного Центром фундаментальных исследований НИУ-ВШЭ, ТЗ 55, 2012 г.

² Под «научной психологией» понимают совокупность исследовательских направлений в психологии, которые декларируют и по возможности осуществляют переход от «свободного» и разнородного описания психических явлений (свойственного, например, «донаучной», или «народной» психологии, folk-psychology) к их точному предметному определению, к возможности методической регистрации, экспериментального установления причинных связей и закономерностей, обеспечения преемственности своих результатов (см. статью «Психология» в Википедии). О научной точности и приемлемости этого термина здесь не будем полемизировать, оставив это занятие самим психологам.

ность» священникам, поэтам, политикам и кое-кому из философов. Вольно, дескать, им смешивать разные словари, лишь бы достичь риторического эффекта, привлечь эмоционально насыщенное внимание и т. д. А коли термин не научный, то он и неуместен в научном дискурсе. И далее, по *modus tollens*: «психология — наука, рассуждения о духовности — не наука, следовательно, они — не психология». Но если ученые-психологи отказываются говорить о «духовности», пристало ли философам прибегать к этому понятию, если признать, что философия все-таки сильно изменилась, скажем, со времен Гегеля?

Не пристало, слышу я от многих, особенно молодых философов. «Дух» уже не воспринимается ими как тема для размышлений. Философия Гегеля, замечают они, проникнута теологическими мотивами. К тому же, это *устаревшая* философия, в наше время привлекающая только историков, да еще кое-каких философских «дедушек и бабушек», запомнивших, что немецкая идеалистическая диалектика была идейным источником марксизма (так уж их учили, что тут поделаться!). А в серьезных разговорах о сознании, самосознании, личности, ценностях и тому подобных предметах лучше опираться на достижения современной науки, ища в них пути к решению философских проблем. Но поскольку в них не выискать ничего, что как-то говорило бы о «духе», нужно просто отбросить устаревшую терминологию.

Нет в *научном* словаре «духа», значит, нет и «духовности». А если философские тексты продолжают что-то такое твердить об этих реликтах старой метафизики, то это их специфически характеризует: они далеки от науки.

Подобные реплики, конечно, можно отнести на счет недостатков или перекосов нынешнего философского образования. Но, отвлекаясь от их инфантильного максимализма, надо признать следующее. При просмотре упомянутых текстов бросается в глаза, что они указывают на трудность, с какой сталкиваются все, кто решается писать о «духовности», адресуясь к просвещенной публике, ищущей рациональных сведений о явлении, именуемом этим словом. Этот термин ускользает от дефиниций: вроде бы понятно, о чем он, но оформить эту *понятность* в *понятие* не удается. Причина в том, что термин «духовность», уходящий корнями в религию и теолого-метафизические контексты, при попытках его «секуляризации» то ли утрачивает нечто крайне важное, «ценностно нагруженное», то ли, наоборот, обрывает смысловыми нюансами, такой нагрузки не выдерживающими и сталкивающимися с этим термином в сторону иронии или метафор. Так, на «тусовочном» жаргоне (языке повседневности современных носителей высшего образования со скептическим складом ума) говорят «духовка», помечая этим словом «хорошее чтение», «настоящую музыку», рассуждения о морали или о личном переживании искусства, религии и т. п., но так, чтобы не быть заподозренным в пафосной, напыщенной серьезности. А в текстах, обычных для вполне себе академической науки, «духовность» то и дело опреде-

ляют через другие, не сказать чтобы более понятные термины, такие как «нравственность», «культура», «ценности», «идеалы», «трансцендентность» и т. п.

Возьмем наугад одно из таких определений (автор, обратив внимание, заявляет, что оно получено впервые в философской литературе — «на основе выявленных признаков феномена духовности»): «*Духовность — это атрибутивное свойство человеческой сущности, присущее субъекту умение и усилие приобщаться к культуре, востребовать и применять позитивные смыслы и опыт предыдущих поколений на практике; нравственно-этическое состояние субъекта, возникающее в процессе постоянно осуществляемого им выбора, трансцендирования к ценностям и идеалам, выходящим за пределы обыденных человеческих возможностей; процесс взаимодействия через него трансцендентного и имманентного*» [6]. Ладно, пусть впервые, что тут спорить. Не полюбопытствуем также, как это «через нравственно-этическое состояние субъекта осуществляется процесс взаимодействия трансцендентного и имманентного». Кто сегодня не щеголяет заковыристой фразой? Не в этом суть. Данное определение действительно заслуживает внимания, поскольку обозначенный путь к нему можно признать типичным: вначале рассматриваются «признаки феномена духовности» (а значит, сам феномен еще до этого рассмотрения уже считается как-то распознанным как таковой!), а затем на основании этих признаков дается его «интегративное» определение.

Разберемся. Духовность — атрибут человеческой сущности. Те, кого называют (не сторяча ли?) «бездуховными», видимо, лишены (частично или полностью, как знать!) человеческой сущности. Они, так сказать, люди номинально, но не по сути. А чего они, собственно, лишены? Умения *приобщаться* (!?) к культуре и учиться чему-то хорошему, «на старших глядя» («бездуховные» видимо, учились «не у тех старших» или оказались бездарными учениками, что обернулось их культурной *неприобщенностью*; так, стало быть, и живут — *отдельно от культуры*). Состояния, когда ощущаешь себя нравственным существом, поскольку способен выбирать и реализуешь эту способность, даже когда выбор суров: либо ориентировать всю свою жизнь без остатка на *ценности* или *идеалы*, либо признать свое несоответствие человеческой сущности («аз же есмь червь, поношение человеков», как повторял за ехидным Кутейкиным бесхитростный Митрофанушка); духовный человек потому и духовен, что, безусловно, выбирает первое, а второе брезгливо осуждает. Но... минуточку! Коль скоро ценности и идеалы «выходят за пределы обыденных человеческих возможностей», то «трансцендирование» (!) к ним — это стремление к недостижимому (либо примитивная имитация нравственности, позы и кривляние, короче, *балаган*). Оглянитесь вокруг, да и посмотрите в зеркало. Многих ли ваших знакомых характеризует это стремление к недостижимому? Выходит, что «духовность» — удел гипотетической горстки избранных, посягающих на то, что *обыденным людям* недоступно в принципе. Так все-таки обыденные люди имеют какое-нибудь отношение к человеческой

сущности или нет? Получается — нет, ибо какая же сущность без атрибута «духовности»?

Обидно, знаете ли. Себя я, признаюсь, из числа обыденных людей не исключаю. За что же меня отлучают от «духовности»?

Что-то не склеивается. То сущность без существования, то существование без сущности. «Духовность» вроде бы неотъемлема от человеческой сущности, но, оказывается, большинство из нас успокаивается в существовании без оной. В любом случае, «духовность» есть нечто высокое (даже слишком высокое, не дотянуться!) по отношению к низкой обыденности (часто уточняют) — «материальности», «озабоченности грубой вещественностью бытия», к тому, что не поднимает человека над уровнем его биологических или сугубо индивидуальных потребностей и интересов, а «приземляет», сливает с вещественной средой обитания³. Эта высота подчеркивается, на ней настаивают, порой даже не замечая логического круга, подстерегающего, когда «высоту духовности» измеряют «высотой духовных ценностей», стремление к каковым эту духовность определяет⁴.

Впрочем, психологи же резонно замечают, что «дух» и «духовность» не обязательно коннотируют с «положительной высотой», но могут иметь и «отрицательный» смысл. Дух может быть «нечистым», «злым», «нищим», а проявления «духовности», соответствующие таким смыслам «духа», суть: варварство, ложь, культ насилия или смерти, идолопоклонство и т. п. [5]. Можно, конечно, назвать такие проявления «антидуховностью», но это предвзято: извините, духовность так духовность, а «хорошая» или «плохая» — это уже оценки духовности! По сути же, положительные оценки привносятся из религии (но, кстати, не любой!): духовность связывается со Святым Духом, но не с «нечистой силой», противостоящей Ему из преисподней.

Если уж искать определение «духовности» через обобщение феноменов, относимых к сфере духа, то нельзя еще до всякого поиска уже разделять эти феномены на хорошие и дурные, высокие и низкие. Даже если согласиться, что «духовность» атрибутивна человеческой сущности, из этого еще не следует, что это атрибуция со знаком «плюс». Напротив, естественнее предположить, что само различие «плюса» и «минуса» в сфере человеческих действий, мыслей, чувств, нравственных ориентаций *предпосылается* поиску «научных» определений духовности.

Тем не менее этот подход привлекает не только приверженцев «научной психологии» (и, конечно, «научной философии»), но и тех исследователей, которые религиозные или богословские идеи о духовности стремятся облечь в наукоподобные формы. Это вообще один из «трендов» современности: «богословие в век науки» [8] так «онаучено», что часто его ничтоже сумняшеся помещают в ряд гуманитарных и социальных наук, а некоторые ученые (как «естественники», так и обществоведы и гуманитарии) радостно воодушевляются, когда якобы обнаруживают в основаниях научных концепций кое-что как будто подтверждающее богословские суждения. Но об этом — другой разговор.

«Духовности» посвящают внушительные (по объему) трактаты, в которых делаются попытки всесторонне описать и обосновать необходимость академического подхода, характеризующего «Spirituality in the Academy» как некую дисциплину, не сводимую ни к богословию, ни к философии, ни к истории религии, но имеющую свою предметную область, формы и методы исследования, а следовательно, и научно значимые результаты. Что же составляет эту предметную область? Конечно же, «явления духовности», в которых так или иначе являет себя «духовность».

Игра тавтологий. В логических кругах можно вращаться до головокружения. Чтобы как-то остановить вращение, К. Ваайман предлагает рассматривать «духовность» как «живой феномен», предстающий в многообразии исторически изменчивых форм [4]. Научный подход к нему невозможен без того, чтобы выстроить методологию исследования этих форм, найти в них то общее, что позволяет называть их «духовными», а не какими-то иными. И конечно же, должно быть некое «пред-научное» понимание духовности, иначе нельзя было бы не только исследовать, но даже выделить эти формы из множества социально-культурных явлений, не говоря уже об их сравнении. С этого приходится начинать: «Духовность затрагивает самую суть нашего человеческого существования — наше отношение к Абсолюту» [4]. Этим отношением проникнуты все сферы человеческого бытия, но в каждой из них оно имеет особые формы. Это и «мирская духовность» (отношение к Абсолюту, как оно проступает в повседневной жизни, в экзистенциальных переживаниях, в семейных и дружеских связях, в образовании и воспитании, в здоровье и болезни, в рождениях и смерти, в любви и вражде, в привязанности к родным местам и охоте к их перемене и т. д.). Это также

³ «Духовность — свойство души, состоящее в преобладании духовных, нравственных и интеллектуальных интересов над материальными» (Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М.: «Азбуковник», 1999). Говорят даже не о преобладании, а о противоположности: «Духовность и материальность — две стороны одной медали, и поэтому с помощью духовности можно оценить степень выраженности не одной, а двух ценностных ориентаций — духовности и материальности, так как они находятся в обратной пропорциональной зависимости. Духовность можно выразить через материальность как материальность со знаком минус» (Вальцев С.В. Закат человечества. Книга о вырождении, охватывающем все новые народы и страны. М.: «Книжный мир», 2010, Интернет-ресурс: <http://www.rusmissia.ru/>). Это уж как-то очень сурово: если я ориентирую свои житейские действия на то, чтобы не жить впроголодь, чтобы иметь лишнюю пару соточек на смену, или откладывая деньги на покупку автомобиля, значит, я тону в «материальности» и стремительно ухожу от «духовности»?

⁴ Ср.: «Духовность — высший уровень развития и саморегуляции зрелой личности, на котором основными мотивационно-смысловыми регуляторами ее жизнедеятельности становятся высшие человеческие ценности» (Краткий психологический словарь. Под общей ред. А.В. Петровского и М.Г. Ярошевского. Ростов/н/Д., 1998.). Какие человеческие ценности высшие? Разумеется, духовные! Значит, духовность есть уровень развития личности, определяемый духовными ценностями как регуляторами этого развития. *Petito principia* во всей очевидности.

«институты духовности», в которых воспитываемое и передаваемое через поколения «отношение к Абсолюту» выступает осознанной ценностью, главным ориентиром надежд и поступков, как то, чему служат и посвящают жизнь (христианское или буддистское монашество, ислам, даосизм, храмовая литургия, светские «школы мудрости», духовное искусство, учения пророков, утопии, экологические движения и пр.). В то же время это и «противодвижения», в которых духовность обретает иногда причудливые, но всегда взрывающие закостенелость традиций формы (юридические, пророки-реформаторы, анахореты, мученики, изгнанники, провозвестники «конца времен»). В них возникают, укрепляются и развиваются мысли и чувства людей, связывающие их с источником и основанием их жизни, дающим ей смысл, последнее обоснование, оправдание и утешение. Иначе говоря, в каждой из этих форм и во всей их совокупности люди находят свой путь к Богу, а значит, «очеловечиваются».

Нидерландский профессор по-своему последователен. Вначале — «пред-научное», а прямо сказать, религиозное понимание духовности. Затем — научное исследование «духовных явлений», не упускающее из виду своих религиозных предпосылок. И как цель — совпадение результатов научного исследования (в их обобщенной форме) с религиозным пониманием, которое тем самым обретает родство и сходство с научным. Это путь, который должен быть пройден учеными и религиозными мыслителями совместно. Только так, считает Ваайман, можно попытаться разрешить противоречие между «научностью» и необходимостью исследовать «живую духовность», изменчивую в человеческих делах и поступках и потому сопротивляющуюся стандартным методологиям исследования. Вера на этом пути — источник света, не угасающего и тогда, когда научное исследование заходит в тупик, а дальнейший путь скрыт во тьме незнания.

«Духовность» не уместается в стандартных и претендующих на универсальность определениях. Она многообразно, неожиданно, а иногда и парадоксально «являет себя» в своих исторически и культурно обусловленных формах: например, духовность — это «предельная доброта, почтительность, сострадание по отношению ко всему живому и безграничная готовность к прощению», это «опыт безусловной Любви и Единства, который должен расширяться посредством деяний милосердия». Эти формы-явления, я бы прибавил, тем заметнее, что они резко контрастируют с немилосердной, жестокой, враждебной или безразличной к человеку действительностью, а потому и выглядят чем-то странным, даже «идиотичным», как поступки князя Мышкина в мире Рогожиных и Тоцких, как слова Иешуа о том, что «все люди добрые, злых людей нет», произносимые им уже на пороге мучительной и безвинной гибели от рук «добрых людей».

Суждения об этих формах, готовые упасть под напором фактических опровержений, сохраняют устойчивость, если опираются на смысл, заключенный в священных текстах, в свете которых духовность и предста-

ет как связь между Богом и человеком (то, что К. Ваайман называет «божественно-человеческим преображением» [4]). В то же время эти суждения создают поле напряжения между духовностью и жизненной реальностью, слишком далекой от совершенства, требуемого этой связью. Оно захватывает как «внешние», так и «внутренние» формы духовности: ведь внутренний духовный мир человека может отчуждаться от внешнего по отношению к нему мира духовных форм.

Не здесь ли, спрошу я, корень того, что ранее было названо «отрицательной духовностью»? Если так, то последняя предстает как понятная реакция на это отчуждение: когда работа внутреннего «духа» (в котором, как говорил Дмитрий Карамазов, «дьявол с Богом борется») по каким-то причинам не находит отзыва и отражения в формах духовности, которые объективированы во внешнем (культурном) мире человека. Отчаявшись, «внутренний дух» срывается в «отрицательную духовность»: «Если Бога нет, то все позволено!», и это бездонное падение может ощущаться как *подъем* на небывалую — абсолютную — высоту, куда человека якобы возносит его бунт против Абсолюта (вспомним, как этим «взлетом-падением» играл Дж. Г. Байрон в своем «Каине»).

По мнению К. Вааймана, «секуляризованные» и «объективированные» формы духовности все же могут *как-то* «оживлять» наш «внутренний дух», пробуждая в нем стремление «вобрат в себя жизнь Бога», ощутить божественный полюс прикосновением к нему, вызывающим «трепет» и т. п. Но это скорее благое пожелание, облаченное в проповедническое красноречие. Вот именно: «как-то!» Но как именно?

Ведь в том-то и дело, что преодоление отчуждения между «внутренним» и «внешним», если оно вообще возможно, то лишь благодаря внутренней работе, «интериоризирующей» сложную и противоречивую историю развития человеческой духовности, преобразующей ее в историю личного духа. «Духовность» поэтому нельзя *выучить* как таблицу умножения, *присвоить*, *заимствовать*. Ее можно ощутить в себе как силу, что не только наполняет внутреннюю жизнь страданиями и радостями, надеждами и отчаянием, болью и наслаждением, но и придает им смысл, объясняющий и оправдывающий, соединяющий все их многообразие в единое целое, которое можно назвать «Лицом», «Личностью». К. Ваайман отчасти прав: человек не одинок, ему не приходится всегда и все начинать с нуля, но совместно переживаемая с другими людьми *культура* дает ему возможность встречи с «объективированными» (в жизненных традициях, произведениях искусства, религиозных учениях, философских рефлексиях, откровениях, житиях и «нарративах») формами «духовности». Но эта встреча может стать и столкновением застывших в мертвой безразличности «объектов». Что до их «оживления», то оно не может быть не взаимным: без напряжения своих духовных сил человек отнесется к этим формам лишь как к памятникам (а то и надгробиям), вызывающим когда любопытство, а когда — скептическое равнодушие или отторжение;

но инициация напряжения проистекает извне, от объективированных форм духовности, «оживающих» во внутреннем мире человека и сообщающих ему всеобъемлющую полноту переживаний.

Активность «внутренней жизни» подчеркивал, даже отождествлял с нею «духовность», Н.А. Бердяев. «Дух и духовность перерабатывают, преобразуют, просветляют природный и исторический мир, вносят в него свободу и смысл», — писал он [3]. Но откуда сила, совершающая эту работу? Она не может развиваться в результате природной эволюции: «Рост духовности в человеке не есть закономерный эволюционный процесс. Где действует свобода, там нет необходимого процесса, где действует творчество, там нет эволюции в натуралистическом смысле слова» [3]. Значит, человеческая духовность изначально, имманентна, а это имеет смысл, если только признать: «Духовность есть богочеловеческое состояние. Человек в духовной своей глубине соприкасается с божественным и из божественного источника получает поддержку» [3]. Духовность всегда субъективна, «объективная духовность есть бессмысленное словосочетание» [3], но можно говорить об «объективированных», т. е. отчужденных или «омертвленных» формах духовности, которые хотя и необходимы для преодоления в человеке животной природы, но не достаточны для полной актуализации его духовной потенции.

Возможна ли такая актуализация? Это зависит от того, способен ли человек охранить и укрепить свою «богочеловеческую» связь. Если связь разрушена («гордыней» — иллюзией богоравности, отчаянием от невозможности найти опору духовности в вере, разочарованием, подстерегающим, когда работа «внутреннего» духа постоянно искажается или ее плоды уничтожаются сопротивлением «внешнего» мира), духовность может принять бесчеловечный, враждебный человеку характер («торжество «нечистой силы» в борьбе за душу человека). Поэтому все силы своей души человек должен употребить на поддержание в себе осознанного «богочеловечества».

Призыв страстный, но не ясный. Даже противоречивый. Как противоречиво понятие «свободы», на котором стоит бердяевское понимание «духовности». Путь, на который философ зовет человека, крут и пролегает в тумане, в котором можно и заблудиться. Если подлинное бытие человека — его духовная жизнь, и поиски Бога — поиски *свободные*, а значит, *не гарантированные*, — то богоподобие может быть измышлением гордыни, человекобожеством, враждебным Богочеловечеству. О человекобожестве мечтал Кириллов из «Бесов» Достоевского. Этому человеку не откажешь ни в «духовности», ни в безудержной жажде свободы. Но его жизнь и смерть — игрушки бесов, и то, что он принимает за духовное пробуждение, есть его личная гибель. Бердяев высоко ценил критику гуманизма (Достоевский, Ницше), сползающего от утверждения самодостаточности человека к отрицанию человечности. Его собственная трактовка гуманизма покоится на вере в *человечность Бога*: «Человек вкоренен в Боге, как Бог вкоренен в человеке» [2]. Но максимальное при-

ближение Бога к человеку («Бог не может жить без человека» [2]) связано с риском подмены религии гуманистической квазирелигиозностью.

Что это, вообще говоря, значит: «человек должен»? Возможно ли в модусе долженствования рассматривать стремления всех людей, всю массу человечества? В контексте философии Бердяева слово «должен» относится не ко всем, а лишь к некоторым избранным, добровольно принявшим на себя бремя свободы и не способным жить иначе. Следовательно, и духовность — удел отнюдь не всеобщий. Бердяевская «духовность» — то, что отличает «рыцарей духа», что до прочих — «обыденных» — людей, то их еще надо «втащить в свободу», превратить в совладельцев духовных богатств. Возвысить их до *своей* творческой свободы.

Вот так и делится человечество на неравные по числу и качеству части. Стадо и пастыри. Пастырь *должен* быть духовным, свободным. Стадо же примет (а примет ли?) духовность из его рук. Видимо, не замечая противоречия со своим же пониманием духовности, которая всегда *субъективна* и спонтанна, Бердяев видит в большинстве людей только *объекты*, в которые духовность еще нужно *вдохнуть*, пробудить ее в них, воззвав к их пока еще скрытому для них самих «богочеловечеству». Впрочем, предприятие это ставит целью нечто недостижимое в границах истории, в которых происходит только подготовка метаистории с ее божественным смыслом. И следовательно, «духовность» есть предчувствие этого смысла, пронизывающее ход истории как «трагическое, все большее и большее раскрытие внутренних начал бытия, раскрытие самых противоположных начал, как светлых, как темных, как божественных, так и дьявольских, как начал добра, так и начал зла» [1]. Духовность — это способность глядеть в лицо истории, не отводя глаз ни от ее красоты, ни от ее ужаса, не подчиняясь ни тому, ни другому, без умилительного словословия или отрешенной созерцательности, но и без нигилизма, прикрывающего пустоту и отчаяние; способность, благодаря которой людям — пусть не всем и не вдруг — дано осознать смысл «богочеловечества».

И все же бердяевское понимание «духовности» слишком аристократично, чтобы претендовать на всечеловеческую общность. К нему — все тот же вопрос: как быть с духовностью обыденных людей, чья вера в Бога проста как надежда на Его милость, но далека от горделивого чувства избранности на подвиг свободы? Тем паче: как быть с духовностью людей, далеких не только от веры, но и от стремления к ней? Осмысленно ли говорить о «безрелигиозной духовности», о которой надобно что-то знать еще прежде чем исследовать ее явления?

Еще раз: если «духовность» определяется через ее источник, раскрываемый верой в Бога, то религиозная предпосылка о «духовности» предшествует всякому «научному» исследованию фактов и явлений, относимых к сфере духовности. И цель такого исследования, как было показано на примере работы К. Вайсмана, заключается в обнаружении совпадения меж-

ду исходной предпосылкой и результатами исследования (найти то, что уже и так известно, но вложить в это известное новое, более богатое содержание, распространить понимание духовности на новые сферы человеческой жизни, обнаружить родство и сходство, но и различия между религиозными, научными и обыденными воззрениями на духовность, сделать это понятие более продуктивным, способным давать убедительное объяснение важным сторонам жизни).

А если идти не от веры, а от опыта и логики? Если для первичного узнавания явлений духовности как таковых брать не религиозную предпосылку, а ценностную установку, укорененную в системе культурных универсалий? Что общего у религиозного и «секулярного» пониманий духовности? Как замечает В.А. Лекторский, общее в том, что «цели и смысло-жизненные ориентиры личности укоренены в системе над-индивидуальных ценностей». Для религиозной мысли эта система берет начало в сфере «трансцендентного» и транслируется в человеческий мир благой волей Создателя. Светское же понимание духовного «обычно связывается со сферами науки, морали и искусства, ибо считается, что человек, посвятивший себя познанию мира, творению художественных ценностей, общению к этим ценностям, демонстрирующий образцы нравственного поведения, тем самым заведомо обладает чертами духовности» [7].

Здесь источники человеческой духовности (но уже не атрибутивно-сущностной, ибо далеко не всякий человек посвящает себя науке, морали и искусству ни как творец, ни как потребитель их плодов, а о демонстрации *образцов* нравственного поведения говорить применительно к большинству людей было бы совсем уж неправдоподобно!) названы вполне конкретно. Но В.А. Лекторский указывает на то, что «обычное связывание» духовности с перечисленными сферами мысли и действия встречается с трудностями. «Влиятельная традиция западной философии и западной культуры, роль которой за последние триста лет была весьма существенной, утверждает, что для понимания действительного смысла науки, искусства и морали нет никакой необходимости прибегать к понятию духовности, что это понятие не проясняет, а только затрудняет понимание реального положения вещей» [7]. Эта традиция, идущая от идей европейского Просвещения, «переводит» любые разговоры о духовности на язык рационального, прежде всего научного знания, освобождая их от постороннего влияния со стороны авторитетов, господствующих мнений, верований. И поскольку удовлетворительного перевода вроде бы не получается, сами эти разговоры утрачивают ценность и содержательность, вызывая сожаление или раздражение.

Действительно, замечает В.А. Лекторский, занятия наукой, с точки зрения этой традиции, не носят на себе следов того, что когда-то на ныне устаревшем языке философской метафизики называлось «духовностью». Они требуют развитого интеллекта и профессионализма, но «в них нет ничего такого, что противоречило бы пониманию человека как эгоистичного и своекорыстного существа» [7]. Такие слова, как «истина» или

«объективность», хотя еще встречаются в эпистемологических или философско-научных словарях, но собственно над-индивидуальной ценностной нагрузки не несут, а обозначают лишь методологические ориентиры, которых по тем или иным соображениям придерживаются ученые (социологи науки выясняют и классифицируют эти соображения, часто приходя к выводам, что они связаны с весьма прозаическими целями и мотивами работы ученых — материальной выгодой, стремлением к высокой планке престижа, к доминированию в научном сообществе и пр.). Рассуждения в духе А. Пуанкаре или А. Эйнштейна о высокой духовности и нравственной высоте науки относятся к области прекраснословных преданий, но к нынешней реальности отношения не имеют. Наука — одна из многочисленных профессий или форм бизнеса. Все прочее, как говорил Лаван Иакову в знаменитом романе Т. Манна, «чепуха и пустое мудрствование».

То же самое можно сказать и об искусстве. Оно может пониматься по-разному: в духе фрейдизма — как сублимация сексуального либидо, как компенсация несбывшихся мечтаний, как реализация неугомонного эстетизма, как сфера развлечений и досуга, как разновидность «символического обмена» (по Ж. Бодрийяру), участники которого помимо того что «развлекаются», еще и удостоверяют уровень социального престижа, как безотчетная жажда творческой личности овладеть самой жизнью, подчинив ее фантазии и заставив подражать себе. Произведения искусства могут исследоваться методами структурной лингвистики, семиотики, теории информации, герменевтики, да бог весть еще какими инструментами науки, например, социологией искусства, социальной психологией, сравнительной культурологией и т. д. При всем при том нет надобности связывать искусство с «духовностью» (разве что с «духовкой»!). И нет причин разделения искусства на «высокое» (то бишь «близкое духовности») и «массовое» («низкое», приуроченное ко вкусам черни, не способной на внутреннее, часто болезненно-мучительное напряжение «духа», а ждущее от искусства примерно того же, чего ждут от вкусной пищи или занимательного досуга вроде «дайвинга» или «шопинга»). Как всякий товар, искусство находит своего потребителя-покупателя: одним по вкусу сонеты Шекспира, другим — романы Поль де Кока или Дарьи Донцовой.

Тот, кто возжелал бы вмешиваться своими поучениями и рассуждениями о «духовности» в этот всеохватный процесс производства-обмена-потребления явлений искусства, заслуживает, чтобы его назвали «несносным занудой» и выпроваживали из приличных дискуссий об искусстве и его роли в современной культуре. Что до нравственно-воспитательной функции искусства, она еще кое-как признается, но лишь в форме распространения некоторых правил общежития, но даже и здесь, заметим, правила могут быть очень разными; одни читатели станут подражать симпатичным героям «Московской саги» В. Аксенова, другие — брутальным персонажам Л.-Ф. Селина, третьи, познакомившись с романами Е. Косинского или

Дж. Литтелла, вообще с отвращением отвернутся от самой идеи общечеловеческих правил жизни, за которой, как за ширмой, скрываются беспредельное насилие, жестокий цинизм, ничем не обузданное зверство.

«Духовность» не обнаруживается и в сфере морали. Она также насквозь проникнута рациональным расчетом. Морально приемлемым называют поведение, которое наиболее выгодным и дальновидным способом связывает человека с его окружением. «Другой человек существует для меня, таким образом, только постольку, поскольку он помогает или мешает реализации моих собственных интересов» [7]. Утилитаризм в его современных рафинированных формах вытесняет в глухие закоулки сознания попытки связать мораль с «духовностью» или какими-то другими философскими «реликтами», вроде категорического императива И. Канта.

Что же получается? Попытка связать определение «духовности» с такими сферами человеческой жизни, в которых, казалось бы, только и искать «проявления духовности», оказывается неудачной как раз потому, что в этих сферах уже нет никакой «духовности» (или по крайней мере, многие считают, что нет!). Нет чего? Не того ли, что видела в духовности традиция, возводящая ее к религиозным основам? Иначе говоря, «обмирщенное» представление о духовности, не обретая самостоятельности и апеллируя к тому, от чего пытается уйти, понятное дело, не находит точки опоры и повисает в пустоте. И значит, чтобы «секулярная духовность» обнаружила себя в указанных сферах, она должна искать и найти эту свою самостоятельность. Чтобы узнать себя в «духовных явлениях», она должна прежде всего понять, чего искать, знать свое лицо.

По мнению В.А. Лекторского, причина неудачи в том, что псевдо-понятия «науки», «искусства» и «морали», на которых основывается современное недоверие к «духовности», ущербны. Это проистекает из гипертрофии черт «технологической цивилизации», например, стремления к рационализации всех сторон человеческого бытия, к «расколдовыванию мира» (М. Вебер), к устранению из его описаний неясности и таинственности, окутывающих его «духовные измерения». Я бы сказал несколько иначе: система ценностных универсалий культуры, оболочкой которой является «технологическая цивилизация», центрируется вокруг «рациональности» как системообразующей ценности, те же ценности, которые искони относились к духовным, «переоблачаются», «переводятся» на язык рациональных описаний, вбирают в свою сердцевину рациональность, что позволяет им как-то сохранять свое место в этой системе. Поэтому и оказывается: все, что не поддается такому «переводу», выглядит несовместимым с рациональностью и должно быть девальвировано. Иначе система утратит свое единство и будет разъедена противоречиями, а потому рассыплется. Отсюда альтернатива: либо стройная и гармоничная система ценностей без «духовности», не поддающейся переводу на язык рациональных описаний и объяснений, либо крах системы с неясными последствиями.

Но верна ли эта альтернатива? Хочется сказать, нет. Слишком уж она жестко ставит перед, казалось бы, невозможным выбором: рациональность или духовность. В.А. Лекторский пытается ее смягчить: все-таки ни наука, ни мораль, ни искусство не делятся без остатка на свои «рациональные описания». Есть и бескорыстная любовь к истине, и любовь к людям, есть неподвластные расчету человеческая доброта и красота отношений между людьми, которым продолжает служить искусство, и моральные подвижники. Иначе культурная (а я бы сказал, антикультурная!) традиция, которая все это ставит под знак сомнения, к счастью, не единственна и не заполняет собой все пространство человеческого бытия.

Может, оно и так, но заглянем в перспективу: какова тенденция развития «технологической цивилизации»? Если пресловутая традиция развивается быстрее и активнее других, оттесняя их на периферию бытия или вовсе уничтожая, то сказанное — не более чем слабое утешение. Не сегодня, так завтра в «технологическом мире» все равно не останется места духовности.

Но ведь есть предел, в который уже уперлась «технологическая цивилизация»: она стоит перед неизбежностью антропологической катастрофы, о чем свидетельствуют экологические, экономические, политические, военные кризисы, охватывающие не только внешнюю среду обитания людей, но и их внутреннее, душевное состояние. И, следовательно, эта цивилизация должна быть реформирована: необходим поворот к «духовности». «При этом, если этот “поворот” не означает простого отказа от всех приобретений, достигнутых на пути технологического развития, а их включение в преобразованном виде в состав новой целостности, то он должен мыслиться не как возврат к архаическим и мифологическим ценностным установкам, а как переход к новой системе отношений человека и природы, человека и человека» [7]. Какова эта «новая система», пока не совсем ясно, но некоторые ее черты уже понятны: смена «преобразовательных» установок по отношению к природе на «коэволюционные» (Н.Н. Моисеев), «диалогический» подход к межличностным связям (М.М. Бахтин), «мультикультурализм», уважение к истории и признание неисчерпаемости инициированных ею смыслов, сохраняющих потенцию актуализации в настоящем и будущем и т. д. Процесс перехода к этой системе можно кратко выразить так: «он состоит в признании Иного, неподвластного мне ни посредством грубой силы, ни с помощью хитрых рациональных уловок: природной реальности, другого человека, иной культуры, прошлого. С Иным можно лишь вступить в коммуникацию, в диалог, в ходе которого меняется каждый его участник. Вот эта совокупность духовных ориентиров и выступает как система высших над-индивидуальных ценностей, которым подчинены все остальные (в частности, утилитарные) ценности» [7]. Развитие этого процесса необходимо повлечет изменение оценок науки, искусства и морали как резервуара «духовности», из которого

го будут подпитываться усилия, необходимые для того, чтобы трансформация цивилизации не останавливалась, ибо это путь ее спасения от катастрофы. Изменяясь и представления о «рациональности»: они не будут противопоставлять ее «духовности»⁵.

Заметим, что к размышлениям В.А. Лекторского, как они изложены в его статье, также можно предъявить логические претензии. Разве «новые отношения», связывающие человека с другими людьми, с обществом и природой, так уж неподвластны «рациональным уловкам»? И разве в коммуникации и диалоге люди не стремятся достичь вполне определенных условий взаимного понимания, хотя бы они и признавали, что такое понимание требует от них изменения своих изначальных позиций? Неужели мы вынуждены допустить, что это стремление приостановится, если коснется над-индивидуальных ценностей? Допущение слишком сильное, чтобы быть вероятным.

Я думаю, что названные или намеченные черты новой системы отношений между Человеком и Миром — это не что иное, как приступ к иной конструкции системы ценностных универсалий культуры. Эта система такова, что она не сосредоточена вокруг некоего центра (например, вокруг «рациональности»), а скорее напоминает «ризому», в которой все связано, но не образует иерархию: культурные универсалии равноправны и равноценны. Такая система свободна в перемене конфигураций: связи подвижны и переменчивы, их значимость, как и «ценностный ранг» участвующих в них универсалий, относительны. Иначе говоря, культура — живая связь предельных ценностных ориентаций людей, благодаря усилиям которых (как сознательным, так и неосознанным) эта связь то поддерживается в относительной стабильности, то приходит в движение (даже разрушительное), чтобы затем обрести новую устойчивость.

Если так, мы подошли к ответу на вопрос, что такое «духовность», если пытаться определить это понятие не через религиозные основания и не через определенные сферы человеческой деятельности. И получим не одно, а два определения, дополнительные друг к другу.

Эти определения опираются на понимание культуры как системы предельных ценностей (универсалий), которым люди (по крайней мере большинство из них), признающие эти ценности и их власть над своими действиями и мыслями, следуют как ориентирам в жизненном пространстве. Тогда по отношению к определенной культуре духовность есть способность поддерживать или, напротив, расшатывать эту власть. Это есть потенция согласия или протеста, реализация которой обнаруживает человеческую свободу как необходимое условие духовности. Перефразируя известный афоризм Ж.-П. Сартра, скажем: человеческий дух всегда свободен или его нет. Естественно, поэтому в рамках данной культуры духов-

ность может быть оценена как положительно, так и отрицательно, равно как и культурные ценности, по отношению к которым духовность себя определяет, также могут оцениваться по-разному, вплоть до противоположности этих оценок. Духовность есть актуализация человеческой свободы, в том числе и в первую очередь — по отношению к культуре. Это — духовность в ее субъективном значении.

Объективация духовности (вопреки Н.А. Бердяеву, я не считаю, что эти термины образуют противоречие, если им не придавать религиозного смысла) также может быть определена как потенциал культуры, реализуемый в переменах системы культурных универсалий. Дух культуры свободен и потому способен к этим переменам. Иначе живой культуры нет, а есть только ее формальная оболочка, которую именуют цивилизацией.

Если принять эти определения (памятуя, что от них не следует требовать «научной строгости», поскольку они являются философскими предпосылками научной работы с понятиями «культуры» и «духовности»), то очевидно, что они дополняют одно другому. Понятно, что «духовность» в ее субъективном значении осмыслена только в том случае, если полагается «объективированная духовность» культуры и, наоборот, «духовность культуры» определяется через «субъективную духовность» человека. Но эти полагания и определения таковы, что ни одно из них не может быть элиминировано или сведено к другому. Они осмыслены только совместно.

При таком понимании духовность не есть «титул», который присваивают человеку или обществу за некие заслуги и достоинства. Это не похвала или знак избранности. Этим словом именуют способность, вытекающую из сущности свободы. Положительные или отрицательные оценки этой способности, как и результатов ее актуализации, делаются не по отношению к абсолютной ценностной шкале (как при религиозной трактовке духовности), а конкретно-исторически и, следовательно, они подвержены изменениям. Последнему утверждению не следует приписывать излишний релятивизм. Знаки «плюс» или «минус» на проявлениях свободной духовности, конечно, расставляет культура, полагая свои оценки универсальными. Но и сама она меняется, и значит, меняются ее оценки.

Поэтому «поворот к духовности», о котором говорит В.А. Лекторский, есть выстраданное современной культурой признание необходимости ее изменения. Осуществится ли этот «поворот», достанет ли на это ее духовного потенциала, покажет время. Для оптимистических прогнозов сегодня оснований мало. Но, возможно, осознанная опасность антропологической и культурной катастрофы, о которой напоминает статья В.А. Лекторского, создаст такое напряжение свободного духа, какое сможет разрядиться новыми преобразовательными усилиями.

⁵ Эволюция этих представлений — предмет отдельного рассмотрения. Здесь отмечу, что поиски так называемой «гибкой рациональности» диктуются не только потребностью ответить на вызовы истории науки или культуры в целом, но и подспудным стремлением придать «рациональности» «духовное измерение»: трудно и даже невозможно увидеть «духовность» в жестких, застывших формах.

Литература

1. Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990.
2. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1991.
3. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993.
4. Ваайман К. Духовность. Формы, принципы, подходы. Т. 1–2. М., 2009.
5. Зинченко В.П. Живое Знание. Психологическая педагогика (Материалы к курсу лекций). Самара, 1998.
6. Коневских Л.А. Духовность как предмет философско-культурологического анализа: Автореф. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2008.
7. Лекторский В.А. Духовность и рациональность // Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001.
8. Пикок А. Богословие в век науки. Модели бытия и становления в богословии и науке. М., 2004.

Spirituality as Potential for Freedom¹

V.N. Porus

PhD in Philosophy, associate professor, tenured professor, head of the Department of Ontology, Logics and Theory of Knowledge, Faculty of Philosophy, Higher School of Economics

Spirituality is one of the key concepts in cultural-historical psychology; however, its definition remains the subject of controversy. Most approaches simply reproduce the meaning of spirituality adopted in various religions (especially in Christianity). In this case spirituality is understood as a feature of human beings, something high-spirited and positive, implying the infinite perspective of approximating the Absolute. Yet, when this concept is used in a non-religious sense, its definitions reveal circular reasoning (spirituality is understood as an aspiration for spiritual values). One can also speak of circular reasoning when the religious understanding of spirituality is prefaced with scientific researches of spiritual phenomena in all spheres of human existence, so that the outcomes of such researches would confirm the initial premises, or even coincide with them. The author suggests that spirituality be understood as the potential for human freedom. Actualization of this potential can thus be positively or negatively evaluated with regard to the historically relevant cultural context (and not according to the absolute scale of values as it happens when spirituality is understood in the religious sense). The suggested interpretation implies the understanding of culture as the system of ultimate values that people accept as guidelines in their lives. Within this culture spirituality can be evaluated both positively and negatively, and so do cultural values that spirituality refers itself to. This is spirituality in its subjective meaning. Objectivation of spirituality can be defined as the potential for culture that is being actualized in the changes in the system of cultural universals. The spirit of culture is free and thus capable of such changes. Otherwise, there is no culture, but only its formal outer shell called civilisation.

Keywords: spirituality, culture, civilisation, psychology, philosophy of spirit, spiritual values, freedom, personality.

References

1. Berdyaev N.A. Smysl istorii. M., 1990.
2. Berdyaev N.A. Samopoznanie (Opyt filosofskoi avtobiografii). M., 1991.
3. Berdyaev N.A. Ekzistencial'naya dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo // Berdyaev N.A. O naznacheni cheloveka. M., 1993.
4. Vaaitman K. Duhovnost'. Formy, principy, podhody. T. 1–2. M., 2009.
5. Zinchenko V.P. Zhivoe Znanie. Psihologicheskaya pedagogika (Materialy k kursu lekcii). Samara, 1998.
6. Konevskikh L.A. Duhovnost' kak predmet filosofsko-kul'turologicheskogo analiza: Avtoref. ... kand. filos. nauk. Ekaterinburg, 2008.
7. Lektorskii V.A. Duhovnost' i racional'nost' // Lektorskii V.A. Epistemologiya klassicheskaya i neklassicheskaya. M., 2001.
8. Pikok A. Bogoslovie v vek nauki. Modeli bytiya i stanovleniya v bogoslovii i nauke. M., 2004.

¹ This work is based upon the research project № 11-01-0065 "Epistemological Analysis of the Problem of Cultural Identity" conducted within the Scientific Foundation of the Higher School of Economics programme in 2012–13 and within the research project "Subject and Culture: Foundations of Interdisciplinary Research" conducted with the assistance of the Basic Research Centre at the Higher School of Economics (TZ 55, 2012).