

ЧЕЛОВЕКОЗНАНИЕ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, МЕТОД

ДУША: ФРАГМЕНТЫ ПАНОРАМЫ

© 2017

Е.В. Золотухина-Аболина



Золотухина-Аболина

Елена

Всеволодовна — доктор философских наук, профессор Южного федерального университета (Ростов-на-Дону). Постоянный автор журнала. E-mail: elena_zolotuhina@mail.ru

Постановка вопроса

Тема человеческой души — это тема, которая, возникнув еще в далекой древности, периодически перемещается в центр интеллектуальных дискуссий, несмотря на нарастание в эпоху модерна секуляризма, развитие науки и техники, распространение сциентизированной терминологии, заменившей слово “душа” термином “психика”. Задача нашей статьи — извлечь из широкой панорамы описаний души, имеющихся в теоретических исследованиях, отдельные значимые фрагменты, представленные взглядами философов и психологов, ибо предъявление всей панорамы потребовало бы, пожалуй, целого собрания сочинений.

Слово “душа” остается в обыденной лексике, мы говорим “душа болит”, “душа радуется”, “жить душа в душу”, “бездушный человек” и т.д. При этом душа интуитивно понимается не только как метафора, отсылающая нас к чему-то иному (предположим, к той же “психике”, тесно увязанной с физиологией), но как некая *глубинная сущность человека, оживляющая его тело, как само наше “я”, взятое с его эмоционально-волевой стороны*: желающее, стремящееся, взыскующее, способное к ненависти и любви. Душа волнуется, жаждет, грустит.

Для досекулярной эпохи было характерно представление о том, что душа переживает тело, она бессмертна и, сбрасывая тело как изношенную одежду, отправляется в иные пределы. Более того, и сегодня, как века назад, в религиозных и мистико-эзотерических учениях господствует взгляд, согласно которому душа — лишь оболочка своего ядра, бессмертного Духа. Душа в этом случае оказывается посредницей между Духом и телом, тесно связанной с умом, способностью рационального мышления, но не слитой с ним, ибо она — начало страстное, двигатель человеческой активности, источник поведенческих мотивов. И в силу того, что мотивы эти разнообразны и основаны во многом на переживании “земного”, душа всегда рассматривалась в христианстве как поле борьбы между Богом

и дьяволом, она способна быть как “светлой”, так и “темной”, стремиться как к добру, так и к злу. Это нашло отражение и в тех современных концепциях, о которых мы будем говорить далее: так, у К.-Г. Юнга архетип Анимы (души) — это что-то вроде эльфического духа, русалки или ундины. Анима — это жизнь, а в жизни ни в чем нет скромности, так как она дана и царице небесной, и гусыне. Душа и окружающая действительность, несмотря на принципиальную вечность одной и изменчивость другой, оказываются едины, душа часто выступает как синоним *жизни*, которой полон окружающий мир.

Секулярная эпоха, которая сделала безрелигиозное, атеистическое мировоззрение массовым, отвергла веру в бессмертие души и ее центра-Духа, назвав ее суеверием, душа стала пониматься как сугубо смертная, как функция высокоразвитого мозга, как следствие и атрибут стихийно сложившейся социокультурной жизни, и разговор о ней заменился в теории на разговор о “сознании”, о “психике”, в лучшем случае — о внутреннем мире. Хотя, как замечает Чарльз Тейлор, “география внутреннего/внешнего, как и разделяющая их граница, существенно важная для разumoцентрического мировоззрения, воспроизводятся в материалистическом объяснении данного вообразяемого феномена” [13, с. 41], то есть само понятие “внутреннего мира” принадлежит лексике “научного подхода”, где душа — не суть жизни, а лишь эпифеномен биологических и социокультурных процессов.

Однако душа — не абстракция, а нечто, непосредственно переживаемое каждым человеком. И целый ряд авторов — философов и психологов — заняли промежуточную позицию, либо вовсе не определяют ее онтологического статуса, либо предоставляют читателю домысливать варианты вроде: “кто его знает...”. Мы будем *описывать свойства и качества того, что зовется в просторечии душой*, дадим ей иные имена, сосредоточившись на дескрипции того, что душа переживает, с чем она справляется либо не справляется, каковы ее возможности во влиянии на нашу судьбу. *Проблема* в этом случае состоит не в том, бессмертна ли душа, а в том, *какова она здесь и сейчас*, в текущей жизни, что являют собой ее фундаментальные черты, чего нам в ней бояться и на какие ее достоинства надеяться?

Из круга современной литературы, посвященной проблематике души, мне хотелось бы выделить несколько работ, которые сыграли особую роль для моего обращения к теме. Это, во-первых, исследование Е.В. Мареевой [6], посвященное историко-философскому аспекту рассматриваемого сюжета, во-вторых, книга С.М. Климовой [5], в которой на базе обширного материала дается описание “душевных страстей”, и, в-третьих, замечательная книга В.В. Зеленского “Здравствуй, душа!” [4], в которой дается анализ и оценка работ К.-Г. Юнга.

В качестве методологического посыла для выделения значимых “фрагментов” панорамы толкований души, я хочу обра-



тяться к идее Поля Рикёра, который пишет в своих очерках о герменевтике, что "...радикально противоположные герменевтики, каждая по-своему, двигаются в направлении онтологических корней понимания. Каждая по-своему говорит о зависимости самости от существования. Психоанализ показывает эту зависимость в археологии субъекта, феноменология духа — в телеологии образов" [11, с. 35]. В предлагаемой читателю статье *проблема души как раз и является полем истолкования*, размышления о том, какая она, душа, и что может.

Разные способы рассмотрения и интерпретации выявляют различные грани изучаемого феномена. *Археологией души* занимается, на мой взгляд, глубинная психология и все философские концепции, использующие понятие *глубины души* (внутреннего мира, личности, бессознательного). *Феноменология души* рассматривается в экзистенциальных штудиях, нередко уходящих корнями в феноменологию Э. Гуссерля, однако и в тех, авторы которых не считают себя связанными с наследием этого мыслителя. О наличии двух линий в толковании человека и его души — психоаналитической и экзистенциальной, — писал в свое время А. Маслоу в работе "На подступах к психологии бытия" [8]. Он подчеркивал важность контактов психологов с экзистенциальной философией, и это в том числе дает нам право выделить их как два подхода к оценке и пониманию души.

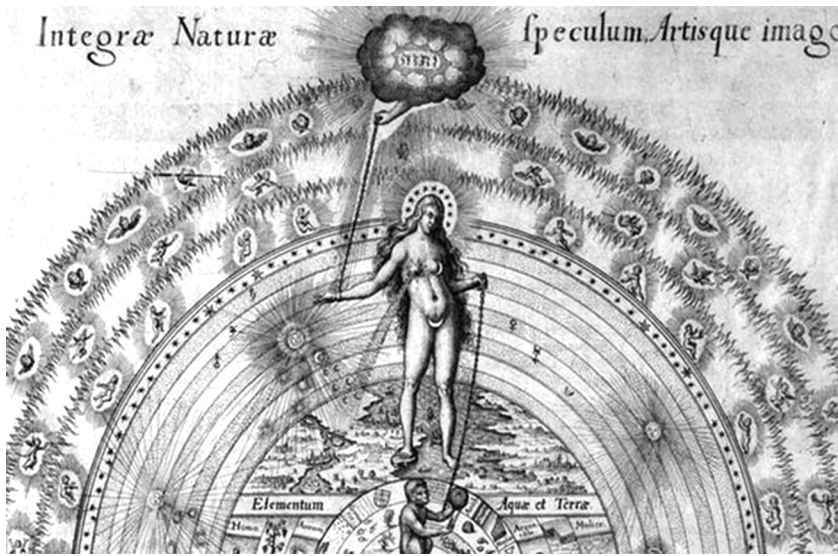
Обратимся непосредственно к тому, какой предстает душа при различной "оптике" ее видения.

Путь "археологии души"

1. "Глубокая душа"

Этот раздел статьи мне хочется начать с довольно обширной цитаты из работы В.В. Зеленского, который пишет: «Интерес как создателя психоанализа Зигмунда Фрейда, так и основателя аналитической психологии Карла Юнга был в особенности сконцентрирован вокруг понятия бессознательного. При этом внимание исследователей было перенесено с деятельности по расчленению наблюдаемых вещей к рассмотрению их в *глубине* — на смену видению пришло "проницание". "Глубина" относится к тому, что находится под поверхностью психических проявлений: поведением, конфликтами, отношениями, сновидениями, социальными, религиозными и политическими событиями, в которых отражается душевная динамика. В это "что" входят некоторые глубокие фантазии или образные системы, недоступные для ряда буквалистских подходов...» [4, с. 11]. Итак, "археологическая линия" толкования души — это представление о ее глубине и взор, бросаемый в эту глубину.

Но в чем выражено присутствие "глубины"? Во-первых, в наличии у человека рефлексии, отстояния "я" от мира, способности смотреть на себя со стороны, и, во-вторых, в существ-



Е. Золотухина-Аболина
 Душа: фрагменты панорамы

Мировая душа —
 Anima Mundi

вовании смутных пластов нерелексивности и бессознательно-сти. Можно также сказать, что глубина души во многом зависит от того, ориентируется ли человек на чисто внешние влияния или же, учитывая требования внешнего мира, он исходит из собственных “глубоких” субъективных интенций. Как раз по этому моменту К.-Г. Юнг различал интровертов и экстравертов, несомненно, полагая, что интроверты “более глубоки”, поскольку ориентируются на *голос собственной субъективности*, причем субъективности, которая может рассматриваться как связанная с иными, неэмпирическими пластами бытия, с Богом, Абсолютом. Таким, хотя и внешне активным, но все же интровертом являлся, например, Н. Бердяев, который писал: «Человек есть сложное и запутанное существо. Мое “я” переживает себя как пересечение двух миров. При этом “сей мир” переживается как не подлинный, не первичный и не окончательный. Есть “мир иной”, более реальный и подлинный. Глубина “я” принадлежит ему» [2].

Глубина это также то, что не подвластно рефлексии, что находится за ее пределами, выражая себя лишь косвенно, в поведенческих, образных и метафорических формах, в снах и грезах, смутных переживаниях и неконтрольных влечениях. И у З. Фрейда, и у К.-Г. Юнга присутствует пространственное, топологическое изображение души. У Фрейда это “дом трехэтажный” (Оно, Эго и Супер-эго), у Юнга — “четырёхэтажный” — под Оно (личным бессознательным) мы узреваем даже не море, а океан того, что называют “коллективным бессознательным”, это самый “нижний” и практически безграничный “этаж”. Океан этот бесконечно глубок, по сути неисчерпаем, хотя трудно согласиться с характеристикой его как бессознательного. У Юнга, это, собственно, образы (то есть они даны,



ЧЕЛОВЕКОЗНАНИЕ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, МЕТОД



Рисунок на древнегреческой вазе, символизирующий идею героического самопожертвования в бою. Образы призваны утвердить бессмертие души



явлены сознанию), но образы неконтролируемые, властные, которые способны “затопить” разумное “я”, утащить его в свою пучину. “Археолог души” должен спускаться в “хтоническую глубину” со страховкой, вооруженный инструментами разума и контролируемой фантазии.

Стоит заметить, что проблема глубины души не осталась без внимания в философско-эстетической литературе, рассматривающей выражение “глубоких личностей” в творчестве. Ей посвящали свои штудии такие авторы, как М. Гайгер, М. Дюфрен, Р. Бернет, Ж.-Л. Марьон.

Согласно этим авторам, первая черта выражения внутренней глубины художника, *это переход от бесформенности к форме*. Внутренний мир в отличие от внешнего не несет в себе ясности и четкости, чеканности слова и определенности образа, он многопланов и текуч, он темен как всякая глубина, он — только потенциальность, в которой созревают те моменты, которые потом смогут быть предьявлены чужим глазам. Невидимое должно превратиться в видимое. Ж.-Л. Марьон пишет об этом: “Картиной художник, подобно алхимику, превращает в видимое то, что без него наверняка осталось бы невидимым. Мы назовем это *l'invis* (невиданное)” [7, с. 55]. И далее: “Глубину... следует понимать как глубины (*fundus*, поместья, скрытые или подземные запасы). Из глубин невиданного (как из запасников ...) появляются эктипы¹. Глубины напоминают об аристотелевском *φύσις*: резерв, который и уклоняется от визуального... и возносит его до желаемой формы” [там же, с.79].

Вторая черта произведения искусства, в котором художник выводит наружу глубины своей субъективности, это его *странность*. Подлинные шедевры никогда не становятся привычными и банальными именно потому, что они несут в себе глубину души творца. “Странность эстетического объекта, — пишет

¹ Эктипы — “оттиски” (Е.З.-А.).

М. Дюфрен, — призывает нас лучше воспринимать его самого по себе, и она не рассеивается, потому что странное является аспектом глубины, а не свойством, которое рефлексия может заставить исчезнуть...” [3, с. 373]. В то же время М. Дюфрен подчеркивает, что произведение — лишь частичное воплощение внутреннего мира: “Различие между сознанием и эстетическим объектом в том, что сознание неисчерпаемо и поэтому непостижимо...” [там же, с. 378], — пишет он. Глубина произведения искусства производна от глубины души и духа, излучающих собственные смыслы, которые нельзя редуцировать к внешним отношениям. *Археология души* усматривает ее глубину и как возникшую в прошлом, и как актуально наличествующую, признание этой глубины обязывает нас быть внимательными и осторожными с душой — как своей, так и чужой.

Хорошо или плохо — “быть глубоким”? На этот вопрос трудно ответить, потому что само наличие душевной глубины в чем-то не зависит от нас, оно просто есть или нет. Наверное, можно сказать, что глубина хороша всегда, когда она не замкнута в себе, а хотя бы отчасти открыта другим таким же глубинам.

2. Единство и множественность глубокой души

Второй важной “археологической проблемой” при попытке рассмотреть душу в аспекте ее внутренних измерений оказывается неожиданный на первый взгляд вопрос о том, кто же выступает субъектом и владельцем души? И сама душа — это единство или множество? Что за силы, отличные от самосознющего “Я”, господствуют над нами, когда инстинкты, страсти и страхи овладевают человеческим сердцем?

3. Фрейд, строя топологическую модель внутреннего мира, уже закладывает основы возможной дискуссии о множественности действующих в душе сил. Конечно, в его концепции речь не идет о содержании в психиатрическом или религиозно-эзотерическом смысле, но для него разумное “я” — несчастное я, потому что им играют бессознательные инстанции низшего и высшего порядка. Так едина ли душа?

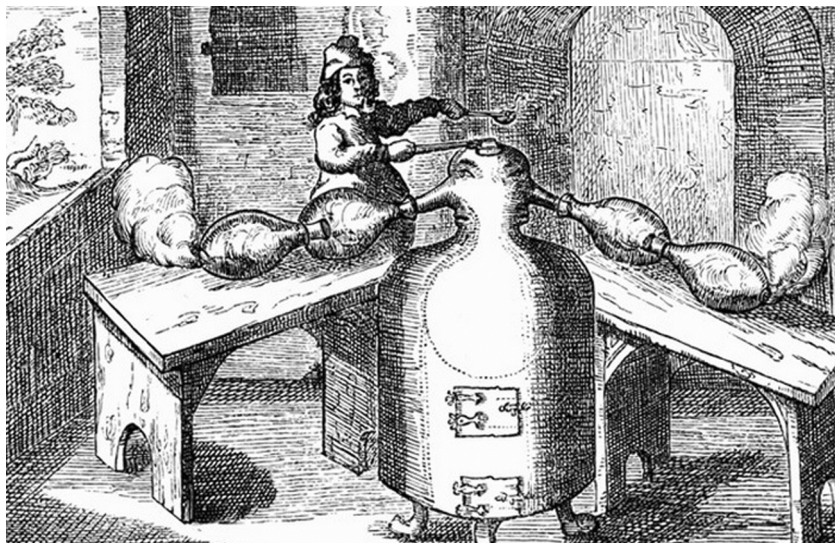
К.-Г. Юнга вопрос о душевной целостности тоже глубоко волновал, потому что к нему приходили пациенты, утратившие единство своего внутреннего мира, не имеющие доступа к собственным эмоциям, не понимающие своих подлинных желаний. Это были растерявшиеся люди, не способные контролировать самих себя и свои отношения с другими. Юнг, с одной стороны, утверждает существование множества архетипов, скрытых древних матриц восприятия и переживания, которые могут быть выделены из “океана бессознательного” (Анима и Анимус, Персона, Тень, а также Великая мать и Великий отец, Трикстер, Мудрый старик и т.д.), но, с другой стороны, он убежден, что лишь интеграция разрозненных архетипических влияний в единство и целостность могут принести челове-



ЧЕЛОВЕКОЗНАНИЕ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, МЕТОД



Алхимики —
искатели души



ку чувство гармонии и покоя, способность к целенаправленной деятельности и разумному самоконтролю. Отметим, что Юнг так же, как и Фрейд, не является адептом и пропагандистом “темных глубин души”, напротив, его главный пафос — это динамичное равновесие сознательных и бессознательных сил, образов и разумных суждений, осуществление сознательного водительства над стихией архетипических энергий. Юнг ищет единства, целостности души, хотя сама эта целостность выступает у него двойственной, ни в коем случае не сводится к самосознательному центру, к “Я”.

Интегратором души у К.-Г. Юнга служит архетип Самости, именно к Самости ведет практически бесконечный и всегда открытый процесс индивидуации — поиска уникального и неповторимого единства, в которое интегрируются архетипы, нередко неузнанные, не понятые и забытые современным человеком. Юнг пишет: “Никогда мы не придумаем миру другое лицо, чем наше собственное, и именно поэтому мы должны это делать, чтобы найти самих себя. Ибо выше, чем самоцель науки или искусства стоит человек, создатель своих орудий. Нигде мы не стоим так близко к самой возвышенной тайне всех начал, как в познании собственной Самости, которая по извечному нашему заблуждению всегда кажется нам уже известной. Однако реально глубины мирового космоса известнее нам, чем глубины Самости, где мы, правда, сами того не ведая, можем почти непосредственно украдкой наблюдать за творческим бытием и становлением” [16, с. 244]. То есть, по Юнгу, душа, если актуально и не едина, то естественно влечется к единству и целостности, хотя целостность эта не чисто рациональная. В своей работе, посвященной теме энергетики души, К.-Г. Юнг подчеркивает, что сознательное “Я” не должно ни пытаться подчинить себе Самость, ни подчиниться полностью

ей, потому что Самость — это тоже бессознательное начало, очень мощное, обладающее гигантской силой, и оно способно буквально смыть самоотчетное рациональное Эго, которое мы ощущаем как ядро своей социокультурной личности.

Однако уже один из последователей Юнга Джеймс Хиллман отказывается от представления о душе как единстве. Душа множественна. Стремление к целостности и индивидуации — ошибка Юнга. Спускаясь в глубины своего психического универсума, мы встречаемся, согласно Хиллману, с множеством сил, которые он, пользуясь античной традицией, называет “даймонами”. «Максима “Познай себя” в понимании Юнга означает установление знакомства с даймонами, — пишет Хиллман, — восприятие и слушание даймонов, то есть познание и различение даймонов... Нам приходится сталкиваться с лицами, чья независимость может коренным образом изменить и даже поработить наши мысли и чувства, причем мы не помыкаем ими и не даем им полной власти. Вымышленные и реальные, они и мы соединяемся, как нити в мифе, сюжете, пока не разлучит смерть» [17, с. 160]. Постигание глубины души в этом случае — не ее интеграция, а бесконечный диалог с ее обособившимися составляющими, усиление переживаний, прохождение через многоголосицу, хаос, тяжелые деструктивные страсти. «Для Хиллмана, — отмечает В.В. Зеленский, — не существует единой, реальной, глубокой самости. Существует столько “самостей”, сколько имеется архетипов, с которыми можно конstellлировать² “самость”» [4, с. 96]. Разноголосый архетипический мир, живущий в глубине личности, находится как бы вне времени, и разговор с архетипами увлекает нас в измерение вечности. Стоит заметить, что идею “множественности души” не как патологии, а как нормы, мы находим также у отечественных авторов М.М. Бахтина и у В.В. Налимова, хотя и того, и другого никак нельзя отнести к юнгианцам. Тема множественности души, правда, в другой терминологии, получила яркое выражение в постмодернизме, склонном оставлять “многое без единого” (например, у Делёза и Гваттари, которые видят “шизополюсы” как нечто принципиально не целостное). Однако во всех подходах к душе как диалогической, населенной разнородными образными фигурами, двойственной, множественной, разъятой неизбежно ставится вопрос о единстве и последовательности поведения человека, наделенного душой. Может ли такой человек быть ответственным за себя? Способен ли он вести себя социально-адекватно, осуществлять акты свободы, требующие центра? Видимо, нет, поэтому происходит возврат к теме единства, без которого душа просто превращается в поле случайных событий.

Обратимся теперь к иной модели души, развивавшейся одновременно и параллельно с темой “души глубокой”. Это описание ее “феноменологии” — ее приключений, связанных с ее свободой и темпоральным существованием.

² Конstellляция (лат. constellatio) — исходно астрологическое понятие, обозначающее взаимное положение небесных тел, образование созвездий; у Юнга — любые психические образования, обычно связанные с комплексом и сопровождающиеся паттерном или набором эмоциональных реакций.



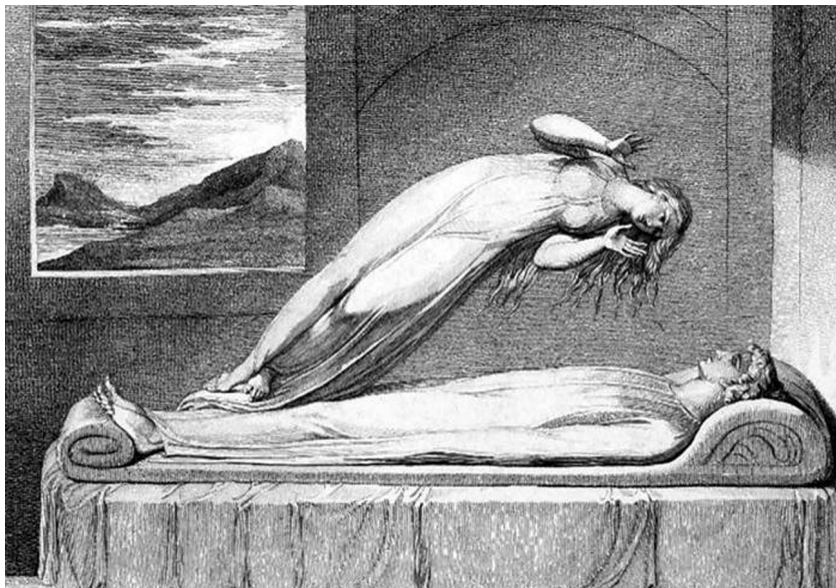
Путь “феноменологии души”

1. Душа, устремленная вперед

В философии, восходящей по своим идеям к Э. Гуссерлю, душа зовется порой экзистенцией. Во всяком случае, так называет ее К. Ясперс [19, с. 3]. И экзистенция эта, принадлежащая человеку земному и подчиненному времени, все время рвется вперед. Она потому и экзистенция, что экзистенцирует, трансцендирует, опережает сама себя, от самой себя отрывается, забегает за пределы наличного момента. Фиксируя непрерывный опережающий бег человеческого сознания, немецкий философский антрополог Х. Плесснер печально констатировал, что человек по сути своей “стоит на ничто”: он все время то над собой, то впереди себя, он самому себе не равен. Для М. Хайдеггера экзистирование, опережение текущего “здесь и сейчас” и заглядывание “за черту” — в смерть и ничто — важнейшее достоинство человека. И это потому, что Хайдеггер не привлекает безличный мир повседневно существующего, где души становятся похожи одна на другую, а порой копируют способ существования предметов, где они самостоятельны, но временны и очень склонны подражать себе подобным. Хайдеггер ищет Бытие, в котором отдельная душа, по сути, должна раствориться, исчезнуть, во всяком случае, перестать быть значимой, и *ничто*, к которому она рвется, — это как раз и есть божественное Бытие (и здесь мы не можем не замечать влияния идей М. Экхарта).

Однако совсем иной пафос присущ мысли Ж.-П. Сартра. Его *ничто* — это не грустное безопорное ничто Плесснера и не хайдеггеровское Бытие, это бытие самого человека, его принципиальная устремленность и открытость переменам. “То, что обычно открывается сознанию, — пишет Сартр, — и есть *будущий мир*, без того, чтобы оно принимало во внимание, что этот мир, поскольку он появляется перед сознанием, полагается как будущее через присутствие будущего Для-себя. Этот мир имеет смысл как будущее, только поскольку я в нем являюсь настоящим как *другой*, которым я буду, в другой физической, аффективной, социальной и т.д. ситуации. Однако как раз мир находится на краю моего настоящего Для-себя и по ту сторону бытия-в-себе, и именно поэтому мы имеем склонность представлять вначале будущее как состояние мира и обнаруживать себя потом на фоне мира. Если я пишу, то имею сознание о словах как написанных и перед тем, как они будут написаны. Только слова показывают будущее, которое меня ожидает” [12, с. 156–157].

Обратим внимание на два момента в процитированном фрагменте. Во-первых, радикальное отличие “феноменологического подхода” от “археологического” в том, что все разговоры о глубине души связаны с либо с прошлым (фрейдовская “археология психики”), либо с вечным и вневременным. Сартр же видит в человеческой душе не пропасть без дна, возникшую



*Е. Золотухина-Аболина
Душа: фрагменты
панорамы*

Душа, поднимаясь над телом, неохотно расстается с земной жизнью. Гравюра Л. Скиавонетти по рисунку У. Блейка

в мифические времена, а словно пущенную стрелу, которая летит одновременно в пространстве и времени — “вперед” и в смысле расстояний, и в смысле открывающегося темпорального горизонта. Важнейшая характеристика человека — “быть проектом” — означает его принципиальную динамичность, его независимость от прошлого, от всего, что может сковывать, тормозить, быть препятствием. Все препятствия видятся Сартром как зависящие от самого проекта: я либо настаиваю на своем и преодолеваю препятствия, либо по собственному почину меняю проект, и тогда даже гора мне не помеха: как она может быть помехой, если я решил, что мне не надо ничего из того, что находится за горой? “Глубина души” Сартра не волнует вообще, как если бы ее и вовсе не было. Он не обращает внимания на внутренний мир с его рефлексиями и сомнениями, для него значим только поступок, только поведение, совершаемое в немалой мере спонтанно, “сам собой”. Только в своем поступке мы узнаем свою душу, кто мы есть на самом деле, лишь в поведении выявляется содержание всех наших “глубин” — в зависимости от того, что из них вышло на свет в минуту испытаний: храбрость или трусость, жестокость или жалость.

Второй момент, важный для сравнения двух “парадигм души”, — это акцент, который Сартр делает на роли слова. Слово — воплощение сознания, его объективация, именно сознание и слово отличают для Сартра человека, делают его тем самым Для-себя в отличие от косного и бессмысленного В-себе. Эта тема прекрасно прописана Сартром в его романе “Тошнота”. И хотя Сартр не пытается идти в глубины сознания, а, напротив, обращается к его объективированию в действии и в слове, само сознание, активно придающее всему смыслы,



для него очень важно. Конечно, и для З. Фрейда, и для К.-Г. Юнга вербализация душевных порывов тоже играет важную роль, но там слово — лишь средство для выражения *иного* — прежде всего, образа. Стихия воображения, к которой постоянно обращается в своих работах Дж. Хиллман, это именно стихия, где образы самовластно являются человеку, а он должен принимать их, не “человек воображает”, а “воображение владеет” индивидом, поставляя ему ослепительный образный ряд, в котором трудно отличить подлинное от неподлинного, реальное от выдумки. Пафос экзистенциальных философов принципиально иной: душевные порывы — это порывы того, кто полагает смыслы, кто наделяет ими вещи и события, кто является в этом отношении творцом и самого себя, и еще только возникающего мира. «Жизнь — это акт, устремленный вперед, — пишет Х. Ортега-и-Гассет. — Мы живем из будущего, ибо жизнь непреложно состоит в деянии, в становлении жизни каждого самою собой. Называя “действием” дело, мы искажаем смысл этой серьезной и грозной реальности. “Действие” только начало дела, момент, когда мы решаем, что делать, момент выбора» [10, с. 434]. И с этим высказыванием Ортеги мы переходим еще к одному пункту, характерному для “феноменологии души”: к теме “душа свободна”.

2. Душа свободная и ответственная

Если “глубинная философия”, вырастающая из психологии, не отрицая свободы, все же подчеркивает захваченность человека неконтролируемыми психическими силами (образами, эмоциями, страстями, влечениями), то феноменологически-экзистенциальный взгляд усматривает в свободе коренное исконное свойство самого человека и его души. И юнгианство, и экзистенциальные философы существенно противостоят классике, просвещенческому господству разума (а по большей части — рассудка), но противостоят по-разному. В “археологической линии” это противостояние выражено во внимании к до-разумному и над-разумному, в “феноменологии души” — в постулировании свободы, которая, хоть и бывает связана с разумом (К. Ясперс отмечал, что свобода без разума вырождается в своеволие), но является принципиально иной, чем разум: это контингентность (не-предопределенность), способность *иначе-действия*.

В вопросе о том, что душе присуща свобода, сходятся даже те экзистенциальные мыслители, которые во всем другом стали бы отрицать друг друга. Широко известна приверженность идее свободы Жана-Поля Сартра, завязатого атеиста, полагающего, что сознание-ничто отрицает (неантизирует, ничтожит) любую детерминацию и любое ограничение, его настойчивость в утверждении, что в любой ситуации человек свободен — во всяком случае, свободен внутренне: может по-своему отно-



ситься к ситуации и придавать ей собственные смыслы. Но не меньшую страсть к свободе питает христианский автор Николай Бердяев. Правда, в отличие от атеиста Сартра, не видящего свободе вообще никаких препон, Бердяев понимает душу как свободную настолько, насколько она укоренена в собственно-свободном начале — в духе. “...душевная действительность, — пишет он, — все еще скреплена с действительностью материальной, с жизнью тела, и в ней продолжают еще действовать внешние причины... В душевной действительности раскрывается свобода в меру раскрытия в ней духовного мира. Душа человека есть арена взаимодействия и борьбы свободы и необходимости, мира духовного и мира природного. В душевном действует духовное, и тогда раскрывается свобода духа... Человек самоопределяется изнутри, из глубины в меру победы в нем духа над душевно-природными стихиями. В меру вбирания души в дух и внедрения духа в душу...” [1, с. 90–91]. И далее: “Свобода духа, из себя порождающая последствие, творящая жизнь, раскрывается нам как бездонность, безосновность, как сила, идущая в бесконечную глубину... Свобода духа есть бездонно глубокий колодезь” [там же]. То есть быть свободной — это тоже результат свободного выбора души, ее направленности к духу как средоточию свободы.

Как видим, Бердяев в русле христианского мировоззрения указывает могучие истоки способности души к свободе, и эти истоки также именуется словом “глубина”. Та ли это глубина, о которой пишут аналитические психологи? Толкования могут быть различны. Если речь идет о Юнге, то, скорее всего, это та же глубина Духа с большой буквы, глубина Божественного начала, мирового творческого источника. Если говорит о Хилл-



ЧЕЛОВЕКОЗНА- НИЕ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ, МЕТОД



На грани жизни
и смерти. Рисунок
с сайта: [http://
lidorg.ru/post/
russkaya-identich-
nost-krov-i-dusha](http://lidorg.ru/post/russkaya-identichnost-krov-i-dusha)



мане, то это иная глубина, потому что даже весьма пестрый хоровод “даймонов” не может одарить нас свободой, это, скорее, хтонические, низкие силы, способные заморочить, опутать, но не возвысить.

И Ж.-П. Сартр и Н. Бердяев — философы, но не терапевты, непосредственно работающие с человеческими душами.

Для нас в данном случае интересно, что душу полагают, если и не совсем свободной, то обладающей высокой степенью свободы представители психотерапевтической профессии, практики. Яркий пример являет собой Виктор Франкл, человек, прошедший через фашистские концлагеря, на себе испытывавший воздействие принуждения, голода, издевательств. При таком непростом личном опыте Франкл всегда оставался активным борцом с пандетерминизмом, полагая, что человек сам определяет, позволить ли, чтобы условия вызывали его однозначные реакции. Свобода выбора по отношению и к обстоятельствам, и к нашим собственным психологическим состояниям — неотъемлемая способность человеческой души. «Зигмунд Фрейд однажды сказал, — пишет В. Франкл, — “Давайте попробуем поставить некоторое количество самых различных людей в одинаковые условия голода. С возрастанием голода все индивидуальные различия сотрутся, и вместо них появится однообразное выражение неукротимого побуждения”. В концентрационных лагерях, однако, истинным было противоположное. Люди стали более различными. Маски были сорваны с животных — и со святых. Голод был одним и тем же, но люди были различны. В счет шли не калории» [14, с. 77–78]. Человеческая свобода, полагал Франкл, это способность отделяться от самого себя, и эта способность сопровождается ответственностью за все, что сделано, помыслено и пережито свободно.

Ответственность души — обратная сторона ее свободы.

На этом настаивает Сартр, презирающий тех, кто пытается винить других в своих собственных неудачах. В. Франкл, подчеркивая, что свобода не равна всемогуществу тем не менее говорит о ее наличии, замечая, что мы свободны по отношению к своим влечениям, к наследственности и среде, а, значит, ответственность распространяется на все эти сферы. Когда человек поддается своим влечениям, говорит Франкл, то он именно *поддается* им, это значит, что он свободно отрекается от свободы. Человек сам принимает решение быть ли ему только таким, как есть, или же стать иным, и это значит, что он несет ответственность за свою жизнь, за свое бытие как таковое. Мы несем ответственность прежде всего перед своей совестью, за которой стоит божественное, трансцендентное Ты. Мы ответственны за то, как распорядились своей свободой. В этом отношении даже патологические, поломанные, невротические души способны отвечать за себя и, более того, участвовать в улучшении своего состояния.

Этому сюжету — ответственности за собственную душу — посвящены главы работы практического психотерапевта Ирвина Ялома. Там даже есть фрагмент под названием “Вредит ли избегание ответственности психическому здоровью?”. Автор высказывает мысль о том, что, например, депрессия как тяжелое душевное состояние, нередко оказывается результатом “выученной беспомощности”, когда люди, чьи усилия не увенчались успехом, пришли к выводу, что не отвечают за сложившуюся ситуацию, и опустили руки. Ялом не отрицает значимости для душевной жизни среды, наследственности и случайности, ограничивающих обстоятельств, но он считает, что “мы остаемся ответственными за то, что делаем с нашими ограничениями, за наши чувства по отношению к ним — горечь, гнев или депрессию... Когда все тщетно и коэффициент неблагоприятности превосходит все мыслимые пределы, мы, тем не менее, ответственны за свою позицию по отношению к неблагоприятным обстоятельствам — за то, будем ли мы жить, испытывая горькие сожаления, или найдем способ подняться над своими ограничениями и, несмотря на них, сделаем свою жизнь осмысленной” [18, с. 308]. Таким образом. Душа отнюдь не полностью спонтанна, она вполне в состоянии регулировать себя, игнорируя одни свои “глубины” и опираясь на другие.

3. Душа щедрая

Завершая наш небольшой обзор, хотела бы подчеркнуть еще одно возможное, но не всегда присутствующее свойство души, которое отчасти соотносится с ее глубиной (как бы она ни была понята), а отчасти является самостоятельным. Это *ее щедрость*, основанная на *богатстве*. У разных авторов это свойство называется по-разному, но экзистенциальное философствование ее так или иначе касается, будь то работы психологов или филосо-



фов. Примеры щедрости души приводятся авторами прежде всего из сферы коммуникации, а точнее любви (примечательно, что именно из сферы любви, а не творчества, чего можно было бы ожидать). Характерна в этом отношении позиция А. Маслоу, который говорит о дефицитарной и бытийной любви. Дефицитарная любовь оказывается, условно говоря, связана с нашей внутренней бедностью, неудовлетворенностью, стремлением к опоре на других, в то время как бытийная любовь исходит из души удовлетворенной, устойчивой. Маслоу пишет: «Совершенно бескорыстное и объективное — холистское — восприятие другого человеческого существа становится возможным только тогда, когда нам от него ничего не нужно, только когда сам он не есть нечто нужное нам. К идеографическому, эстетическому восприятию личности в ее целостности гораздо более способны люди, достигшие самоактуализации (или пребывающие в процессе самоактуализации). Более того, они гораздо более способны на одобрение, восхищение и любовь, в основании которых лежит не столько благодарность за полезные качества той или иной личности, сколько постижение объективных, внутренних ее качеств. Восхищение вызывают объективно достойные восхищения качества личности, а не то, что она отвечает на похвалу похвалой. Ее любят за то, что она достойна любви, а не за то, что она отвечает любовью на любовь... Межличностная психология “высокого полета”, то есть понимание высших форм человеческих взаимоотношений, не может основываться на теории “дефицитной” мотивации» [9]. Таким образом, в основе “щедрости души” у Маслоу находится всесторонняя удовлетворенность человека, которая не приводит к застою, скуке и лени, а, напротив, толкает к тому, чтобы бескорыстно поделиться внутренним богатством.

Близкое представление содержится в работах Э. Фромма, пишущего о продуктивности и непродуктивности отношения людей к миру и друг к другу. Продуктивное отношение, по Фромму, — отношение оживляющее, одухотворяющее, оно происходит от избытка сил, добрых стремлений, от внутренней наполненности, которой не трудно делиться. Продуктивная любовь, это любовь бытийная, не стремящаяся к обладанию, но дающая, дарующая, милующая любимого. Только поистине богатая душа способна на такую самоотдачу, при которой дающий ничего не теряет, а только приобретает. В отличие от Маслоу Фромм не указывает, что именно выступает источником внутреннего богатства и душевной щедрости (как их приобрести), зато он указывает на прямую связь наших позитивных состояний с проявлением недостатка или избытка. “Во всех сферах деятельности, — пишет Э. Фромм, — различие между недостаточностью и избыточностью определяет качество доставляемого этой деятельностью удовольствия. Каждый человек переживает удовлетворение, иррациональные удовольствия и радость. Относительный вес каждого из этих типов удо-

Е. Золотухина-Аболина
Душа: фрагменты панорамы



Кайли Спarr.
Мрачно-таинственный автопортрет

вольствия, собственно говоря, и создает определенные различия между людьми. Удовлетворение и иррациональное удовольствие требуют не эмоционального усилия, а только способности создавать условия для снятия напряжения. Радость — это достижение, она предполагает внутреннее усилие, усилие продуктивной активности” [15, с. 101].

На самом деле щедрость и богатство души в немалой степени остаются загадкой. И Маслоу, и Фромм исходят в своих размышлениях из позитивной оценки человеческой природы и, стало быть, человеческой души, хотя вовсе не очевидно, что удовлетворение большинства потребностей однозначно и неминуемо ведет к душевной щедрости, открытости, радушию и бытийной любви. Впрочем, так же, как потенциальная глубина души не всегда выражает себя актуально, в жизни встречаются души и примитивные, и мелкие, и плоские, образно говоря, “одно-клеточные”. В любом случае, глубина и щедрость — не одно и то же. Можно быть очень глубоким человеком, переживать сильные и сложные страсти, но при этом оставаться скупым, мелочным, завистливым. Никто из крупных авторов XX века не дал нам рецепта того, как же сделать душу человека свободной и ответственной, глубокой и щедрой в лучшем смысле слова.

Краткое заключение

Попытка дать “фрагменты панорамы” размышлений о душе с выделением двух “оптических систем видения”, условно говоря, археологической и феноменологической, привели, как мне кажется, к тому, что две оптики пересеклись. К.-Г. Юнг и Э. Фромм, с одной стороны, Ж.-П. Сартр, Н. Бердяев, Х. Ор-



тега-и-Гассет — с другой, исследуют и описывают по существу одни и те же проблемы душевной жизни, но со значительными различиями в акцентировках. Что касается А. Маслоу, то он стремится занять промежуточное место между двумя этими подходами. Всеми названными мыслителями душа рассматривается, прежде всего, в ракурсах глубины и устремленности, свободы и зависимости, множественности и единства, силы и слабости, хотя каждый из них наиболее подробно останавливается на особо интересной для себя проблеме. И, несомненно, говорить о душе можно только говоря о человеке как о целом, в контексте его деятельности, коммуникации, целей и фантазий. Душа — вечная тема, и есть еще много ее граней, о которых идет речь в других течениях и при других подходах.

Литература

1. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.
2. Бердяев Н.А. Самопознание // URL: <http://www.rulit.me/books/samopoznanie-read-80710-6.html> (дата обращения: 08.01.2017).
3. Дюфрен М. Глубинное основание эстетического объекта // Ежегодник по феноменологической философии М.: РГГУ, 2015.
4. Зеленский В.В. Здравствуй, душа! Работы разных лет. М.: Когито-центр, 2009.
5. Климова С.М. Феноменология святости и страстности в русской философии культуры. СПб.: Алетейя, 2004.
6. Мареева Е.В. Проблема души в классической и неклассической философии. М.: Академический проект, 2017.
7. Марьон Ж.-Л. Перекрестья видимого. М.: Прогресс-традиция, 2010.
8. Маслоу А. На подступах к психологии бытия // URL: <http://psylib.org.ua/books/masla02/txt02.htm> (дата обращения: 08.01.2017)..
9. Маслоу А. Психология бытия // URL: <http://www.duhrost.ru/index.php/textbooks-on-psychology/psihologia-bitia.html> (дата обращения: 08.01.2017).
10. Ортега-и-Гассет Х. В поисках Гёте // Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991.
11. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Academia-Центр, Медиум, 1995.
12. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000.
13. Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017.
14. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990.
15. Фромм Э. Человек для самого себя // Психоанализ и этика. М.: Республика, 1993.
16. Юнг К.-Г. Аналитическая психология и мировоззрение // Проблемы души нашего времени. М.: Прогресс, Универс, 1994.
17. Хиллман Дж. Архетипическая психология. М.: Когито-центр, 2006.
18. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. М.: Независимая фирма “Класс”, 1999.
19. Ясперс К. Философия. Книга вторая. М.: Канон+, 2012 .