

В. П. ЗИНЧЕНКО
**Психология на
качелях между
душой и телом**

Заглавие настоящей статьи — не эпатаж и не осуждение психологии и психологов, а констатация факта. К тому же пространство между само по себе плодотворно и созидательно. Об этом говорит опыт размышлений, например, М. Бубера (*между Я — Ты*), М. М. Бахтина (*Я — другой, Я — чужой, диалог*), Л. С. Выготского (опосредствованность перехода от интериндивидуального к интраиндивидуальному) и т. д. Да и душа, при всей якобы ее непространственности, находится в пространстве между духом и телом. Все вместе они обра-

зуют целостный состав человека, который постоянно разъединяется наукой и жизнью. Образ качелей не нов. Его использовал Г. Г. Шпет, размышлявший о мысли и слове. В этом же контексте его использовал В. В. Бибихин. Наконец, и для самой психологии быть между душой и телом значительно лучше, чем быть наукой об отсутствии души. Думаю, что сейчас это дело уже не только вкуса.

Конечно, можно было бы заранее согласиться с тем, что классическое разделение души и тела потеряло смысл, что невозмож-

но далее разводить культурное время души и физическое время тела, что несостоятельно субстанциальное различие души и тела, что эти два понятия уже обрели равноправность, взаимную суверенность и почти нашли консенсус в разрабатываемой новой универсальности культуры¹. Но есть один маленький нюанс. Психологи давно и прочно забыли (вытеснили?), что такое душа (а заодно, кажется, и что такое мозг), и постепенно приобретают телесную ориентацию. Последнее отрадно, они перестают смотреть на тело глазами патологоанатома, это позволяет надеяться, что за той воследует ориентация душевная. Задача настоящего доклада состоит в том, чтобы восстановить некоторые бывшие дискурсы о душе и теле и содействовать их объединению (если не души и тела, то хотя бы дискурсов о них).

ДУША — ДАР МОЕГО ДУХА ДРУГОМУ

Эта характеристика души, дана М. М. Бахтиным. Хочу сразу предупредить философски или теологически озабоченного читателя, что я не собираюсь погружаться в споры о том, является ли душа врожденной или благоприобретенной. Мне, в конце концов, довольно безразлично божественный ли она дар или человеческий, является ли дарителем абсолютный или индивидуальный, эмпирический дух. В любом случае душа является даром духовным и в любом случае должны состояться не только акты ее дарения, но и акты принятия или приятия дара. И с таких актов только все начинается: они должны накапливаться и длиться.

Чтобы не вызывать лишних ожиданий у читателя, соглашусь с В. В. Зеньковским, что учение о духовной жизни не может быть развито ни в границах эволюционной психологии, ни в одних терминах феноменологии: «Духовная жизнь в нас не только ни из чего

не выводима, но, наоборот, является источником смысловой освещенности душевной жизни нашей»². В. В. Зеньковский называет духовную жизнь производной функцией и видит ее источник в откровении об образе Божиим. Об источнике духовной жизни судить читателю, но следующее несомненно: «Мы не только не являемся собственниками духовной жизни, но наше я, наша личность жива в меру этой пронцаемости ее для безостановочного потока духовной жизни»³.

Иначе с душой. Мы можем согласиться с М. К. Мамардашвили, который сочувственно ссылается на философскую, а не поэтическую фразу Данте: «Потомство как таковое души не имеет». Мамардашвили поясняет ее на примере культуры: «Культура рождается заново (или не рождается) каждым поколением, если оно совершает какой-то акт, которым завязывается все, что было до. На его основе определяем, к какой истории мы принадлежим, что продолжаем, с чем в преемственности находимся, поскольку на этом акте завязывается и преемственность. И именно внутри таких актов существует связь со всем сущим. В них живое самого акта (его актуальность) связывает совершающего этот акт со всем живым... Живые акты восприятия, живые мысли и т. д. — живы, если потенцированы в некоей протяженности нашего сознания»⁴. И протяженности души, добавим мы. Для «живой протяженности души» время, в том числе и время содержания истории, традиции выступает как единый синхронистический акт совместного «держания времени», как сказал бы О. Мандельштам. Равным образом, есть акты держания мысли или держания себя в мысли. Это — один из постоянных сюжетов М. К. Мамардашвили. Равным образом, есть акты держания мысли или держания себя в мысли (М. К. Мамардашвили). Подобные акты составляют тайну,

¹ См. Румянцев О. Культура как место и время человека // Творение-Творчество-Репродукция. СПб., 2003. С. 41–42.

² Зеньковский В. В. Об образе Божиим в человеке // Вопросы философии. 2003, №12. С. 160.

³ Там же.

⁴ Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М., 2000. С. 148–149.

к которой психологии не так просто подступиться.

Вернемся к дару. Известно, что дар идет от избытка: «Можно ли рабски любить? Любовь всегда *дар от избытка сердца*»¹. Или, — по М. М. Бахтину, — от избытка духа. Последний, — согласно Г. Г. Шпету, — источник всяческого, в том числе и любви. Этот дар, поскольку даритель находит благодарный отклик, оказывается взаимным и бесконечным, раскрывающим обе души. Конечно, душа и дух имеют много источников, помогающих их раскрытию и укреплению. Важнейшими из таких источников, несомненно, являются культура и искусство.

При обсуждении вечной проблемы соотношения души и тела следовало бы дать определения этих понятий. Но у меня достаточно скромности (и чувства юмора), чтобы этого не делать. Воспользуюсь приемом М. К. Мамардашвили, который обращался к собственному опыту слушателей (читателей): «Человек как человек существует или не существует в поле совести и понимания. Оно, это поле, существует независимо от человека, и он может в этом поле только возникнуть и родиться в качестве человеческого существа, узнающего о себе, например, что у него есть душа. То есть ему больно, беспричинно больно. То, что болит без причины, по определению есть душа»². Как бы ни называть это поле, именно в нем происходит рождение — второе рождение человека, после чего можно начинать разговор о человеческой душе. Многие мыслители говорили о втором, истинном рождении человека. Выше упоминался Данте, утверждавший, что душа появляется только при втором рождении. Гегель в «Философии права» в связи со вторым рождением определял задачи педагогики, которая рассматривает человека как природное существо и указывает путь, следуя которому он может вновь родиться, превратить свою первую природу во вторую, ду-

ховную таким образом, что это духовное станет для него *привычкой*»³. Значит человек — существо, не являющееся продуктом природы. Природа наша делаема, — приводит А. А. Ухтомский выражение древнего мудреца.

Вернемся к логике Мамардашвили. Философа не слишком заботит проблема местопребывания души, хотя именно в нее он помещает совесть. Относительно последней он говорит, что мы все знаем, что это такое и этим путем устанавливаем, например, что такое добро. Душа, как и многое другое в человеческой жизни, теоретически невыводима ни из каких законов, но эмпирически очевидна. Для ее возникновения или раскрытия необходимо некое поле, которое можно назвать полем совести и понимания, полем культуры, духовной атмосферой или пневматосферой. Напомню, такое поле Мамардашвили называл также коллективным «телом» истории человека. Важно, чтобы в этом поле совершались некоторые акты. К их числу относится столь же очевидный и несмотря ни на что распространенный акт дарения души. Об этом же пишет Б. Пастернак:

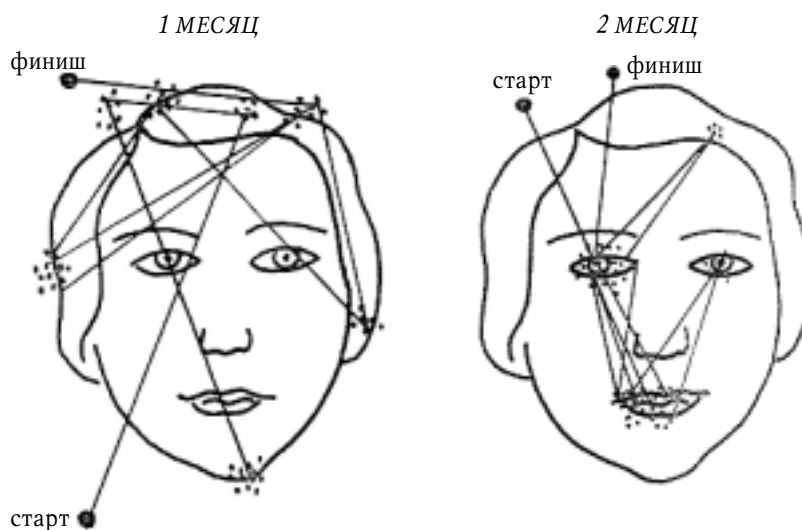
Жизнь ведь тоже только миг,
Только растворенье
Нас самих во всех других
Как бы им в даренье.

Хорошо, когда у дарителя есть что и кому дарить. Бывают поколения, которые не могут принять самый щедрый дар, бывают и промотавшиеся отцы. А между тем младенцы, практически, с рождения взыскуют общения с человеческой душой. Это иллюстрирует исследование Ф. Салапатека. На рисунке (см. с. 154) показаны траектории движения глаз младенцев одного и двухмесячного возраста, регистрирующиеся при рассматривании человеческого лица. Если младенец месячного возраста смотрит на лицо «как парикмахер», двигаясь по его внеш-

¹ Ухтомский А. А. Заслуженный собеседник: этика, религия, наука. Рыбинск. 1997. С. 421.

² Мамардашвили М. К. Эстетика мышления. М., 2000. С. 143.

³ Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 205–206.



Траектория движения глаза младенца при рассматривании человеческого лица
(Ph. Salpatek, 1975)

ним контурам, то всего лишь через месяц фиксации его глаз сосредоточены преимущественно на глазах и губах взрослого. Он всматривается в глаза как в зеркало человеческой души и, возможно, пытается найти в них свое отражение. Это не просто пассивное смотрение, а видение.

С глазами — понятно! Иногда по поводу результатов Салапатека возникают недоумения, почему еще и губы. Ответу на них словами И. Бродского:

По мне уже само движение губ
существенней, чем правда и неправда:
в движение губ гораздо больше жизни,
чем в том, что эти губы произносят.

У младенца к двухмесячному возрасту, наряду с пассивным смотрением, начинает складываться видение, переходящее в подмеченную А. С. Пушкиным способность:

Улыбку уст, движенья глаз
Ловить влюбленными глазами.

Надо ли говорить, что эта способность сохраняется очень надолго, скорее всего на

всю жизнь. Старое различие между «смотреть» и «видеть» Ж. П. Сартр выразил как различие между глазом и взором. В. А. Подорога поясняет это различие: «Взглядом касаются (следовательно, желают), глазом смотрят (я бы сказал, смотрят для того, чтобы удалиться от зримого на безопасную дистанцию, *обозревать* его, не сближаясь). Во взгляде есть что-то от клейкой, липучей субстанции, взглядом приклеиваются к тому, что видят, взглядом касаются. Взгляду, поскольку он проявляет себя, недостает объекта желания... т. е. недостает, если выражаться в сартрианских терминах, плоти Другого, а следовательно, недостает и собственной плоти, которая так нуждается для своего проявления в плоти Другого»¹. В этом отрывке не должно вводить в заблуждение слово «плоть». Оно не синоним слова «тело» в привычном, буквальном смысле. У Бахтина встречается «смертная плоть переживания», говорил он и о «смертной плоти смысла», о «плоти души». Это похоже на «тело желания» в том символическом смысле слова «тело», в каком о нем говорил М. К. Мамар-

¹ Подорога В. А. Феноменология тела. М., 1995.

дашвили. Вновь обратимся к объяснению В. А. Подороги: «Допустим, мы видим глаза тех, кто заточен в собственные тела. Я хочу сказать, что выражение лица, сосредоточиваясь вокруг глаз и по сути дела как бы «свертываясь» в интенсивности взгляда, освобождают эти глаза от тела, как если бы они «случайно» разместились именно в этом своем симметричном порядке по обе стороны от вертикальной линии носа, и что они, эти глаза, суть души существа, насильственно заточенного в телесную оболочку, которую это существо никогда не выбирало. Глаза, обладающие взглядом, уже принадлежат не видимому образу тела, но некоему существу, некоей — так и не обретшей соответствующее себе тело — душе. Страдание заточенного существа. Это существо смотрит из «своего» тела, оно видит нас и мир из другого тела, которое остается для нас непостижимым и, вместе с тем, очевидность его присутствия кажется нам бесспорной. Обратите внимание на собственное лицо или на любое другое лицо: как только в нем проявляется взгляд, обращаясь к себе или к вам, телесная оболочка исчезает, уступая место одушевленному взгляду... *Взгляд, который обращен к нам, где бы мы его не находили, не соотносим с телом, которое его несет и физически выражает — реальным (животным, божественным, человеческим) телом*»¹.

Прервем пояснения Подороги и прислушаемся к тому, кто сумел всмотреться и поймать *взор-взгляд* ребенка: «Однажды... я пережил встречу перекрестными взорами и ощущение, что меня взор пронизывает насквозь, до самых сокровенных тайников моего существа. И это был взор приблизительно двухмесячного ребенка, моего сына Васи. Я взял его ранним утром побаюкать полусонного. Он открыл глаза и смотрел некоторое время прямо мне в глаза сознательно, как ни он, ни кто другой в моей памяти; правильнее сказать, это был взгляд сверхсозна-

тельный, ибо Васиними глазами смотрело на меня не его маленькое, несформированное сознание, а какое-то высшее сознание, большее меня, и его самого, и всех нас, из неведомых глубин бытия. А потом все прошло, и передо мною снова были глаза двухмесячного ребенка»².

Конечно, придирчивый читатель может подумать, что это о. Павел вчитал свой взор, свое сознание во взгляд Васи, что само по себе замечательно, и свидетельствует о высшем доверии отца к сыну. Но я склонен воспринимать его наблюдение буквально, с доверием. В наблюдении П. А. Флоренского поразительно то, что взгляд младенца желает не плоти Другого, пусть и в сартровском понимании, а души Другого. Замечу, что Вася обратился по точному адресу.

Приведу еще одно не столь яркое, но аналогичное по смыслу наблюдение родителей: «Вот когда родилась Лиза, она открыла глазки и посмотрела на нас с Джимом таким прекрасным долгим взглядом, — и очень разумным — точно узнала нас по голосам или как-то еще. Это было поразительно. Ее просто нельзя было не принять». Такая реакция матери на взгляд Лизы вполне согласуется с «этикой лица», о которой говорит Э. Левинас: «Я встречаю лицо, и оно врывается в мой мир... Я уже связан обязательством»³.

Вернемся к объяснению В. А. Подороги: «Что же хочет сказать Сартр? Он хочет сказать, что *глаз становится взглядом, когда он желает плоти Другого*. ... Ведь желающий взгляд не просто смотрит, он касается взглядом, он достигает нас, и что-то с нами происходит; конечно, не всякий взгляд осязатим и настойчив, не всякий взгляд мы замечаем как на нас направленный. С нами что-то происходит *без нас* и скорее происходит для того, кто нас захватывает взглядом. Взгляд ищет *плоти*. И части этой пары — бросаемый взгляд и плоть Другого — неразличимы. Обмен взглядами (неважно — нена-

¹ Подорога В. А. Феноменология тела. М., 1995. С. 43.

² Флоренский Павел, священник. Детям моим. Воспоминания прошлых дней и др. М., 1992. С. 88.

³ Бергум В. Моральный опыт беременности и материнства // Человек. 2000. №2. С. 22.

видящими или любящими) — это всегда пробуждение плоти тел. В таком случае для Сартра плоть — это всегда некий избыток тел, то, во что они простираются, чтобы стать материей исполненного желания. Вот почему он так настаивает на *касании* (нужно обязательно коснуться тела Другого, чтобы его плоть возродилась и побудила к действию другую плоть). Плоть — это не тело, плоть — это *клеевая прослойка* (Сартр) между двумя телами, образующаяся в результате обмена касаниями, как если бы она могла инкарнировать одну плоть в другую, как если бы и сама плоть была каким-то странным раздражением эпидерм, кожей язвой, ушибом, опухолью, «гусиной кожей». Плоть проступает на поверхности тела, или, если быть определеннее, плотью можно назвать состояние тела, когда оно проступает на собственной поверхности»¹. В. А. Подорога замечает, что мы научимся именно так понимать плоть, если не будем сводить кожный покров к физиологическому и биоанатомическому строению тела. Забегая несколько вперед, скажем, во-первых, что плоть, в понимании Сартра, можно назвать функциональным, а не анатомическим, как кожа, органом индивида (в понимании А. А. Ухтомского). Во-вторых, обратим внимание на характеристику плоти как на *избыток* тела. Оно нам понадобится при обсуждении плоти или ткани, из которой соткана душа.

Ж. П. Сартр и В. А. Подорога сосредоточили свое внимание на роли взгляда в порождении непостижимого и в то же время очевидно присутствующего существа, которое они называют душой. В их размышлениях даже проскользнула идентификация глаза-взгляда и души этого существа, близкая к идентификации Флоренским взгляда его сына Васи с сознанием. Раз так, то и взгляд, взор этого существа может желать не только плоти, но и души Другого и даже, может быть, преимущественно души, что, видимо, и происходит уже в младенческом возра-

сте. Соответственно, инкарнация одной плоти в другую можно понимать и как слияние душ. Большое внимание Сартр и Подорога уделили взгляду-касанию в порождении плоти, понимаемой как *избыток* тела, плоти — как функционального органа. Правда, на сей раз плоти не символической, а вполне реальной. Соглашаясь с ними, к ищущему плоти Другого взгляду, можно добавить ищущую плоти Другого руку. С данными Ф. Салапатека о взгляде младенца коррелируют данные японских психологов о том, что ручка младенца в таком же нежном возрасте начинает искать (желать касания) руку матери (устное сообщение К. Аmano). Удача в этом, в конце концов, делает руку ребенка как бы зрячей (ср. с метафорой О. Мандельштама: *И зрячих пальцев стыд*). Важно подчеркнуть, что порождение, как таинственного, обладающего взглядом существа, называемого душой, так и не менее таинственной плоти происходит в пространстве *между* людьми. Кстати, авторов не волнует локализация этих событий во времени. Обмен взглядами или обмен дарами, в том числе порой весьма сомнительными, между двумя душами возможен в любом возрасте. В конце концов, *любви все возрасты покорны*. И все же обратимся к младенцам.

Еще раньше, чем поиск взглядом или рукой плоти Другого, появляется улыбка. Во-первых, она легче наблюдаема. Во-вторых, улыбка не только ищет плоти, но и желает и ожидает ее. Наконец, разговор об улыбке более эстетичен и не требует привлечения жутковатых метафор: «кожная язва», «опухоль» и т. д., которые привлекает Подорога для характеристики собственной плоти или плоти Другого. По многочисленным данным разных авторов первая *человеческая* улыбка появляется у младенцев на 21 день от роду. Детская улыбка — это благодарный отклик на душевное расположение взрослого. К большому сожалению, последнее не всегда встречается. Но зато, когда встречается, благо-

¹Подорога В. А. Феноменология тела. М., 1995. С. 43–44.

дарность, даже благоговение остаются на всю жизнь:

Я был только тем, чего
ты касалась ладонью,
над чем в глухую, воронью
ночь склоняла чело.
Я был лишь тем, что ты
там, внизу, различала:
смутный облик сначала,
много позже — черты.
Это ты, горяча,
ошую, одесную,
раковину ушную
мне творила, шепча.
Это ты, теребя
штору, в сырую полость
рта вложила мне голос,
окликавший тебя.
Я был попросту слеп.
Ты, возникая, прячась,
даровала мне зрячесть.
Так оставляют след.
Так творятся миры.
Так, сотворив, их часто
оставляют вращаться,
расточая дары.
Так, бросаем то в жар,
то в холод, то в свет, то в темень,
в мирозданьи потерян
кружится шар.

В этих строках содержится нечто большее, чем оживление нелепой статуи Кондильяка. У поэта речь идет об *одухотворении* младенца, о даре материнской души своему чаду, когда действия и чувства матери вызывают ответные чувства, а затем искательные движения и действия ребенка. Это стихотворение можно прочесть и как обращение И. Бродского к Музе, относившейся к поэту в высшей степени благосклонно, на что он отвечал ей доверием. Наконец, учитывая посвящение, его можно прочесть и как обращение к любимой женщине.

Одухотворение это нечто большее, чем «очувствление» (этот термин принят в робототехнике). Одухотворение связано не столько с рождением ощущений или способностей к движению, сколько с рождением

смысла, которое для психологии остается тайной. Тайна смысла, возможно, проступает уже в улыбке младенца. Рождение первой улыбки — это не только начало духовного контакта со взрослым. Оно имеет далеко идущие следствия, которые замечательно выразил О. Мандельштам в стихотворении «Рождение улыбки»:

Когда заулыбается дитя
С развилкой и горечи и сласти,
Концы его улыбки, не шутя,
Уходят в океанское безвластье.
Ему непобедимо хорошо,
Углами губ оно играет к славе —
И радужный уже строчится шов,
Для бесконечного познания яви.
На лапы из воды поднялся материк —
Улитки рта наплыв и приближенье, —
И бьет в глаза один атлантов миг
Под легкий наигрыш хвалы и удивленья.

А вот еще на близкую тему:
Я в зыбке качаюсь дремотно,
И мудро безмолвствую я:
Решается бесповоротно
Грядущая вечность моя!

Едва ли можно возразить, что на самом деле особенно в случае взаимоотношений ребенка и взрослого происходит, как минимум, обмен дарами. В пользу этого говорит активность младенца, вначале приглашающего взрослого своей улыбкой или плачем, а затем ищущего ответного взгляда или прикосновения. Вообще ситуации, связанные с возникновением первой младенческой улыбки, с возникновением ищущего взгляда и ищущего движения руки и т. п. — это ситуации общения. М. И. Лисина называет время с 21 дня жизни ребенка (появление первой улыбки) и примерно до конца первого полугодия *золотым веком* общения. Он золотой потому, что за общением еще нет никаких задних мыслей, умыслов, помыслов. Оно еще не опосредовано посторонними потребностями и мотивами. Оно само есть все: потребность и мотив, цель, действие и страсть. Лисина называет его «чистым общением», которое осуществляется в диапазоне одних

только *положительных эмоций*¹. Своеобразие такого общения состоит в том, что оно с самого начала целостно, контекстуально и не нуждается до поры до времени в специальных знаках. В нем весь человек — взрослый выступает для ребенка как (простите за прозаизм) знак. Такое предположение соответствует психологическому, а не семиотическому пониманию знака и его роли в психическом развитии, принадлежащему Д. Б. Эльконину: «Знак — нечто вроде подарка. Ведь подарок — напоминание о том, кто его сделал. Именно поэтому знак социален, именно поэтому он организует поведение. В истории культуры (ритуал, миф, даже религия) знак имеет такой же смысл и значение»². Золотой век общения — это взаимное дарение, о механизме которого интересно размышляет К. Н. Поливанова: «Проще всего было бы трактовать первую улыбку в терминах знака (улыбка) и денотата (общность, удовольствие). Но язык семантики оказывается недостаточным для описания этой ситуации, поскольку здесь нет коммуникации в привычном значении этого термина. Есть некоторое общее психологическое (лучше бы сказать — душевное. — В. З.) пространство, впервые возникающее как внезапное (или дознаковое). Улыбка же также не может быть понята как знак, поскольку сама становится смыслообразующей наряду с другими элементами ситуации взаимности. В целостной ситуации встречи ребенка и взрослого один из элементов — улыбка — удерживается, втягивается в орбиту этой ситуации, при этом не исчезают и другие элементы. Применительно к этой ситуации трудно говорить об интериоризации, об опосредствовании (орудием или знаком), можно — об обнаружении собственной эмоции. Ребенок, улыбаясь матери, открывает для себя собственное состояние. Мы здесь имеем дело с особым синкретом, в котором

субъективно слиты внешняя ситуация общности и переживание этой общности»³. Удивительно тонкий и правдоподобный анализ рождения переживающего индивида, — индивида, открывающего для себя в пространстве *между* существование аффективно-смысловой сферы. А может быть это и есть рождение души?

Если воспользоваться понятием «совокупное действие» ребенка и взрослого, которое в детскую психологию ввел Д. Б. Эльконин, то резонно предположить, что ситуацию, описываемую К. Н. Поливановой, можно назвать «совокупным духовным действием» или «совокупной духовной деятельностью», т. е. развитие начинается с совокупного духовного дела. То, что психология прошла мимо этого, не беда. Печальнее то, что она пренебрегла душой и духовностью, изучая и более поздние стадии развития ребенка и взрослого.

Надо ли говорить о тоске по золотому веку общения, которая сопровождает, к сожалению, слишком многих людей всю их дальнейшую сознательную жизнь. Возможно, следующее предположение покажется слишком смелым, но трудно удержаться от его высказывания. В золотом веке общения начинает складываться невербальный язык души, позволяющий позднее, почти по А. Фету, *сказаться душой без слова*. И. Бродский дал заслуживающее внимания объяснение того, почему из всех языков, которыми изъясняется душа, речь стоит на последнем месте:

ибо душа, что набрала много,
речь не взяла, чтоб не гневить Бога.

Не знаю, как к этому относится Бог, но человек своей души голоса не лишает и нередко к нему прислушивается. Итак, душа, конечно, есть дар, но не должно быть эйфории. Он не обязательно светлый и радужный. Прислушаемся к одному из драматиче-

¹ Лисина М. И. Общение, личность и психика ребенка. М., 1997. С. 368.

² Эльконин Д. Б. Избранные психологические труды. М., 1989. С. 514.

³ Поливанова К. Н. Периодизация детского развития: опыт понимания // Вопросы психологии. 2004. №1. С. 112.

ских стихотворений И. Бродского — «Разговор с небожителем»:

... тебе твой дар,
я возвращаю — не зарыл, не пропил,
и если бы душа имела профиль,
Ты б увидал,
что и она
всего лишь слепок с горестного дара,
что более ничем не обладала,
что вместе с ним к тебе обращена.

Поэт не сетует на судьбу, но и безропот-но не принимает ее, а бросает вызов:

Там на кресте
не возоплю: «Почто меня оставил?!»
Не превращу себя в благую весть!
Поскольку боль — не нарушенье правил:
страданье есть
способность тел,
и человек есть испытатель боли.
Но то ли свой ему неведом, то ли
ее предел.

Вот и характеристика тела, определяемого, подобного и душе, через страдание и боль. Душа — «лишь слепок с горестного дара» — видимо, все же поэтическая гипербола. Да и в стихотворении, обращенном к матери, мы встретились с другими мотивами. Разные мотивы и в «Рождественских стихах» поэта. Во втором отрывке разговор с небожителем ведет не столько любящая или страдающая душа поэта, сколько его несгибаемый дух. Сочетание страдающей души и несгибаемого духа — само по себе большая редкость. В следующих строках дух поэта признает пользу душевных страданий:

Отче! Каждая страсть, коей меня пытаешь,
душу мою, меня — вдале разгоняет больше.

В одном из первых стихотворений Рождественского цикла («1 января 1965 года») И. Бродский пишет как бы о пределе духовного развития, достигнутого к смертному часу:

И взгляд подняв свой к небесам,
Ты вдруг почувствуешь, что сам
— чистосердечный дар.

В борениях с собой поэт, в конце концов, оказывается победителем. Не то в трагических стихах и в трагическом конце М. И. Цветаевой. Ее борения начались слишком рано и оказались пророческими:

Люблю и крест, и шелк, и каски,
Моя душа мгновений след...
Ты дал мне детство — лучше сказки
И дай мне смерть — в семнадцать лет.

И спустя 30 лет, в «Стихах к Чехии»:

О, черная гора
Затмившая весь свет!
Пора — пора — пора
Творцу вернуть билет...

Разумеется, «дарение» души чаще всего произвольно и поневоле не может быть полным. Даже продавая душу, человек кое-что оставляет себе. Не от скарденности, а по другой причине. По причине ее неполного знания:

Моя душа, как женщина, скрывает
И возраст свой, и опыт от меня

В. Набоков

Категоричен М. Пруст: «Никто не может отдать свою душу». М. К. Мамардашвили комментирует афоризм Пруста: «Мы не можем «отдать свою душу», потому что мы сами до конца ее не знаем. То, что называется душой, мы имеем в момент — уникальный момент ее договаривания, доведения, мы еще сами что-то должны сделать, сами еще не зная, и, конечно, *это* мы никому не отдадим, и об этом молчим. Но дай Бог, чтобы было, о чем молчать»¹. Врач и священнослужитель митрополит Антоний Сурожский говорит о другом опыте, который он получил, проводя последнюю ночь или последнее время с умирающим: «... если ты не будешь выдумывать и надумывать чего-то, а просто бу-

¹ Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 478–479.

дешь как можно более углубленно общаться с этим человеком, ты ему передашь нечто большее, чем сам знаешь, чем сам обладаешь»¹. Он говорил и о *сущностном молчании*, которое, вслед за французским писателем Ж. Бернаносом, охарактеризовал как само — Присутствие. П. Валери называл подобное искусством безмолвствования. В таком молчании душа, если и не дарится, то раскрывается другому, что не менее ценно.

Читатель, видимо, обратил внимание на то, что размышлять о душе можно отталкиваясь от проблематики телесности, правда, не в ее анатомическом, а в функциональном и феноменологическом аспектах. Рассмотренный путь к душе, предложенный Сартром, привлекателен своей конкретностью. О степени его правдоподобности пусть судит читатель. Разумеется, этот путь не отрицает размышлений о душе, отталкивающихся от привычных абстракций: познание, чувство, воля. Тем более, что они по определению, кстати, тоже достаточно абстрактному, являются ее атрибутами.

Обратимся к хорошо знакомой теме атрибутов души. Каждый из них тоже представляет своего рода дар, иногда божественный:

Ни разума, ни чувственного жара
Мы не отвергнем.
Оба этих дара умножим мы —
Творцы живых легенд.

Р. М. Рильке

Не отвергнем и волю:
О, в срывах волю найти, постичь себя.

М. Волошин

Посмотрим, достаточны ли они, чтобы составить целую душу?

Мифотворческая фантазия Платона породила замечательный образ души, которую он уподобил соединенной силе *окрыленной* пары коней и возничего. Возничий — разум; добрый конь — волевой порыв; дурной конь — аффект (страсть). Если какой-либо из атрибутов души отсутствует, душа оказывается ущербной. Например, А. Н. Толстой

писал, что полководцы лишены самых лучших человеческих качеств — любви, поэзии, нежности, философского пытливого сомнения. Недюжинный интеллект и железная воля не компенсируют недостатка чувств. Даже наличие всех трех атрибутов души: разума, чувства и воли не гарантирует ее богатства. Глубокий ум, высокий талант, замечательное профессиональное мастерство могут быть отравлены завистью, гордыней, которые опустошают душу, убивают дух. *Может быть, соединенной силе не хватает крыльев?!* Подобное объяснение красиво, но его трудно принять в качестве определения. Но из него следует, что душу нельзя свести к познанию, чувству и воле. Душа — это таинственный избыток познания, чувства и воли, без которого невозможно ни их полноценное развитие, ни развитие самой души. Сошлемся на язвительное замечание Б. Пастернака: *талантов много — духа нет*. Напомню, мы только что встречались с понятием избыточности: плоть — избыток тела.

Но Сартр, а вслед за ним Подорога, допускают, что автономизирующаяся от тела плоть есть душа. Еще раз повторим: плоть — избыток. В нашей логике душа — тоже избыток. Если мы познание, чувство, волю обобщим понятием психика, что, впрочем, соответствует бытующим представлениям о ней, то душа — это избыток психики. Резонно поставить вопрос, в каком отношении находятся эти два избытка? Может быть, речь должна идти об одном избытке? Если это, действительно, так, то, что такое плоть (взятая безотносительно пока к телу и к душе), понимаемая не метафорически, а реально, вполне конкретно, и может ли она стать (или уже стала?) предметом экспериментального изучения? Прежде чем рассматривать эти вопросы, кратко остановимся на взаимоотношениях души и духа.

Платону принадлежит идентификация: «Человек — это душа», которая, к сожалению, не так часто встречается в жизни и редко звучит в языке: «Душа человек!». «Окры-

¹ Сурожский Антоний, митр. Труды. М., 2002. С. 39.

ленность» видна и в энергичной характеристике души, принадлежащей Платону: «Душа — это то, что само себя движет, причина жизненного движения существ»¹. Значит, душу не только нельзя свести к ее атрибутам, но нельзя и вывести. Так что волей-неволей придется в дальнейшем обращаться к духу. Пока же скажем, что взаимоотношения души и духа достаточно парадоксальны. С одной стороны, душа питается духовной энергией и щедро тратит ее, так сказать, в мирных целях. С другой, — если верить В. В. Набокову, изъятие души удесятряет дух, но цели... бездушны, бесчеловечны, чему, к несчастью, дает новые страшные примеры только что наступившее новое тысячелетие. Невольно вспоминается А. Бергсон, констатировавший еще в начале XX в., что современной технике недостает такой же большой души. Ф. И. Тютчев, видимо, также имел основания характеризовать душу *как в узлах заключенный дух*. Тем самым подчеркивается духовная природа души, а соответственно, и ее энергичность. Последнее свойство крайне важно, так как позволяет душе преодолевать не только слабости тела, но и агрессию духа. Ведь душа может не только болеть, но и волишь и велеть.

Наиболее существенно и продуктивно различие души и духа, предложенное М. М. Бахтиным: «Внутреннюю жизнь другого я переживаю как душу, в себе самом я живу в духе. Душа — это образ совокупности всего действительно пережитого, всего наличного в душе во времени, дух же — совокупность всех смысловых значимостей, направленностей жизни, актов исхождения из себя (без отвлечения от я) С точки зрения самопереживания интуитивно убедительно смысловое бессмертие духа, с точки зрения переживания мною другого — становится убедительным постулат бессмертия души, т. е. внутренней определенности другого, внутреннего лика его (Память), любимой по-

мимо смысла (равно как и постулат бессмертия любимой плоти — Данте)»². В приведенной выписке Бахтин характеризует душу другого как его внутреннюю определенность. Что касается души, переживаемой изнутри, то он идентифицирует ее с духом: «Душа — не осуществивший себя дух, отраженный в любящем сознании другого (человека, Бога), это то, с чем самому мне нечего делать, в чем я пассивен, рецептивен (изнутри душа может только стыдиться себя, извне она может быть прекрасной и наивной)».

Мотив не данности, души изнутри меня самого, да и ненужности такой данности неоднократно встречается у Бахтина. В самом деле, если саморефлекс не может породить души, а только дурную разрозненную субъективность, что, впрочем, нередко случается, то такая «душа» действительно не нужна, чего нельзя сказать о пусть разрозненной, но субъективности. Бахтин называет последнюю нейтральной душевной эмпирикой, которая есть лишь абстрактный продукт мышления психологии. Душа же, по Бахтину, нечто существенно оформленное. И он вдруг смягчает свое отношение к возможному ее носителю: «Внутренняя жизнь — душа — оформляется или в самосознании, или в сознании другого; и в том и в другом случае собственно душевная эмпирика одинаково преодолевается»³. И Бахтин ставит вопросы о том, в каком направлении и в каких категориях совершается это оформление внутренней жизни в самосознании (моей внутренней жизни) и в сознании другого (внутренней жизни другого человека)? Решение этих вопросов Бахтин считает задачей общей систематической эстетики, а не психологии.

Я думаю, что и то, и другое представляет собой проблематику не только общей систематической эстетики, но также и психологии. Мне кажется, что культурно-историческая психология по-своему преодолевает «душевную эмпирику», пользуясь, в том

¹ Платон. Диалоги. М., 1986. С. 426.

² Бахтин М. М. Собр. соч.: В 6 т. М., 1996. Т. 1. С.184.

³ Там же. С. 178.

числе и «разрозненной субъективностью», как материалом. Приведу пространную дневниковую запись Д. Б. Эльконина — ближайшего ученика Л. С. Выготского: «Не забыть: если бы Л. С. был жив и я смог бы, как это часто бывало, за чашечкой кофе в кафе «Норд» задать ему вопрос, то я спросил бы его: «А ты понимаешь, что своей теорией интериоризации ты отрицаешь то понимание психики и сознания, которое существовало до сих пор в так называемой классической психологии? Отрицаешь изначальность, заданность «души» и всей душевной жизни, отрицаешь, что человек рождается пусть с несовершенной и неразвитой, но все-таки душой, что она уже есть в нем и что носителем ее является мозг. Ты, наоборот, утверждаешь, что «душа» человеческая, человеческое сознание (психика), существует объективно вне нас как явление интерпсихическое в форме знаков и их значений, являющихся средством организации совместной, прежде всего, трудовой деятельности людей, и что только в результате этого взаимного воздействия людей друг на друга возникает интрапсихическое в форме тех же знаков и значений, но направленное на организацию своей собственной деятельности. Душа не задана человеку изначалью, а дана ему во внешней, чисто материальной форме!»¹.

Не будем слишком строги к замечательному психологу. Следы эпохи отпечатывались и на дневниковых записях. Тем более, что мы и сейчас не знаем, как собственная душа становится фактом самосознания, а затем и сознания. Интериоризация как излюбленный методический прием психологии развития едва ли здесь может оказаться достаточной. Она должна быть дополнена экстериоризацией, вынесением наружу разрозненной субъективности, душевной эмпирики и работой по ее собиранию в целую душу. На таком пути окажутся полезными соображения и М. М. Бахтина и Л. С. Выготского.

Независимо от успеха подобного предприятия — осознания целой, более того —

концентрированной души, мы можем констатировать, что Бахтин постулирует ее наличие, как и признает существование душевной эмпирики и тем самым открывает перед психологией перспективы изучения души. Займется ли психология *душевым делом* (духовным деланием) или в ней продолжится *душевный кризис*, покажет будущее. Впрочем, последовательность, видимо, должна быть иная. Психология должна осознать душевный кризис с тем, чтобы потом вернуться к душевному делу, которым она когда-то занималась.

Прежде чем двигаться дальше, подведем итог сказанному. Итак, душа живет, биографствует, развивается, раскрывается во времени. Но в каждый отдельный момент времени (независимо от ее скудости, богатства, скупости, щедрости и т. п.) она представляет собой целое, выступающее либо как плодотворный хаос, может быть даже как разрозненная субъектность, либо как некоторая внутренняя определенность (независимо от степени ее представленности в самосознании и в сознании). К этому можно добавить, что душа — это симультанный (синхронистический) и вместе с тем энергичный и динамический образ, т. е. образ, в котором иная структура времени или свое время. Этот образ есть орган, орудие, средство *держания времени, стояния времени*, в котором соединяется несоединимое. О. Мандельштам поясняет метафору стояния времени Данте: «Итак, представьте себе, что в поющий и ревуший орган вошли, как в приоткрытый дом, и скрылись в нем патриархи Авраам и царь Давид, весь Израиль с Исааком, Иаковом и всеми их родичами и Рахилью, ради которой Иааков столько претерпел.

А еще раньше в него вошли наш праотец Адам с сыном Авелем и старик Ной, и Моисей — законодатель и законопослушник... После этого орган приобретает способность двигаться — все трубы его и меха приходят в необычайное возбуждение, и, ярясь и неистовствуя, он вдруг начинает пятиться назад». Если применить эту метафору к душе,

¹ Леонтьев А. А. Л. С. Выготский. М., 1990. С. 42.

то все наличное во времени представлено в ней не только синхронистично, но и синкретично и тем не менее, согласно Бахтину, равно как Выготскому, представляет собой смысловое полифоническое единство. Уподобление души оргáну на октаву выше, чем уподобление ее функциональному органу в смысле А. А. Ухтомского. Оргáну больше соответствует его понятия «душевных интегралов» и «душевных доминант».

**ОДУШЕВЛЕНИЕ ТЕЛА
ИЛИ ОВНЕШНЕНИЕ ДУШИ?**

В принципе не так важно, на каком пути может быть достигнуто соединение души и тела. Видимо, и путь не единственный. Важно, чтобы психологи приняли задачу и способ ее решения, предложенные в 1963 г. молодым И. Бродским:

Поэта долг — пытаться единить
края разрыва меж душой и телом.
Талант — игла. И только голос — нить.
И только смерть всему шитью пределом.

Вспоминая времена 40-летней давности, невольно поражаешься прозорливости поэта, который в свои 23 года осмелился принять на себя долг, давным-давно забытый наукой. Более того, поэт как бы уравнивал тело и душу, постулировав у последней наличие своего рода субстанции:

... что души обладают тканью,
материей, судьбой в пейзаже...

Сегодня можно спорить с ним, только ли голос нить? Спорить довольно трудно, так как голос — это звуковая конечность (С. М. Эйзенштейн), т. е. орган, орудие, которое, несомненно, может быть использовано для решения задачи, поставленной И. Бродским. Но как мы увидим дальше, — не единственное.

Что же это за ткань и материя? О каком предмете идет речь, когда мы говорим о душе? Это проблема онтологии как формаль-

ного учения о всяком предмете. Г. Г. Шпет формулирует определенные требования, вытекающие из этого учения: «Поскольку предмет не только пребывает, как идеально мыслимый или воображаемый предмет, но также существует в осуществлении вещного многообразия, у него есть свое мыслимое содержание, которое и переходит в смысл словесного его обозначения. Изучение этого перехода предполагает, следовательно, обращение, с одной стороны к объективному (предметному) содержанию и его осуществляемости в реальных вещах... С другой стороны, и вместе с тем перед нами открывается поле словесно-смысловых форм организующее предмет и содержание в смысл»¹. Отточие в середине выписки связано с тем, что она заимствована из лингвистического контекста. Но в другом месте Шпет говорит «об особой онтологии души, где «вещи» суть «характеры», «индивидуальности», «лица», — предметы изучения психологии индивидуальной, характерологии, или там, где предполагается коллективное лицо, коллективный субъект и носитель переживаний — психологии этнической, социальной, коллективной...»².

Возвращаясь к требованиям формальной онтологии, скажем, что *идеально-мыслимого содержания и словесного обозначения* в учениях о душе более чем достаточно. А что касается необходимого *вещного многообразия и объективного (предметного) содержания и его осуществимости в реальных вещах*, то это большая проблема, которую нам предстоит обсуждать.

Согласимся с О. Мандельштамом, «что душа наша не субстанция, сделанная из метафизической ваты, а легкая и нежная Психея»³. Есть и другой взгляд на душу:

Здесь тишина цветет и движет
Тяжелым кораблем души
И ветер, пес послушный, лижет
Чуть пригнутые камыши.

А. Блок

¹ Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова. Иваново, 1999. С. 70–71.

² Шпет Г. Г. Сочинения. М., 1989. С. 471.

³ Мандельштам О. Собр. соч.: В 20 т. Проза. М., 1990. Т. 2.

И. Бродскому принадлежит намек на возможный ответ, что может быть тканью и материей души. *Жизнь — сумма мелких движений. Пререкания движений* — еще один образ жизни, принадлежащий поэту. Учитывая опыт современных исследований микроструктуры и микродинамики живого движения можно говорить и о членораздельности движений¹. Хотелось бы, чтобы читатель обратил внимание не на привычный и абстрактный, почти лишенный смысла известный штамп: «жизнь есть форма движения материи», а на конкретные свойства «живого движения» (термин Н. А. Бернштейна), указанные поэтом. Живое движение — это ищущий себя смысл. А. А. Ухтомский афористически определил жизнь: «Жизнь есть требование Смысла и Красоты»². И пусть через пень-колоду, но это требование выполняется. В противном случае жизнь остается лишь «способом существования белковых тел». Далее мы попытаемся показать, что живое движение тела или его плоти, в смысле Ж. П. Сартра, имеет отношение к *движениям души*, о которых размышлял Демокрит. Начнем и мы свое движение от биодинамической и чувственной ткани живого движения к ткани души. Но прежде вернемся к уже знакомой теме взаимоотношений тела и души.

Обратимся, вслед за В. А. Подорогой, к феноменологии тела, т. е. будем рассматривать его как живую форму. Подорога приводит несколько примечательных выписок из книги А. Бергсона «Материя и память», смысл которых, по его словам, состоит в том, что «*Образ нашего тела колеблется в потоке интенциональных переживаний, он погружен во внутреннее время и не имеет ничего общего с представлением нашего тела в объективном пространстве — времени.* ...Тело-образ есть результат столкновения двух серий действий, актуальных и вирту-

альных»³. (Не напоминает ли *тело-образ* А. Бергсона *душу-образ* — совокупности всего пережитого М. М. Бахтина?). Вчитаемся в самого Бергсона: «Помещенное между материей на него влияющей и материей, на которую оно влияет, *мое тело есть центр действий*, место, где полученные впечатления разумно выбирают пути для превращения в совершенные движения, оно, следовательно, представляет актуальное состояние для моего осуществления (становления, *devenir*), то, что образуется в моем длении (*duree*)»;

«Будучи образом, это тело не может накоплять образы, так как оно составляет часть образов и поэтому попытка локализовать в мозгу восприятия прошлые или даже наличные неосновательна: они не в нем, а оно в них. Но тот особый образ, который держится среди других образов и который я называю *своим телом*, представляет в каждое мгновение, как было сказано, поперечный разрез всемирного осуществления, становления (*devenir*). Это, стало быть, место прохождения полученных и отосланных движений, соединительная черта между вещами, на которые действую я, и вещами, которые действуют на меня, одним словом, местонахождение чувственно-двигательных явлений»⁴; «Теперь мы можем говорить о *теле как подвижном пределе* между будущим и прошедшим, как о движущемся острии, которое наше прошедшее как бы толкает непрерывно в наше будущее. *Мое тело, взятое в единый миг есть только проводник*, вставленный между влияющими на него предметами и предметами, на которые оно действует; наоборот, переставленное в текущее время, оно всегда находится в определенной точке, где мое прошедшее только что закончилось действием»⁵.

А. Бергсон анализирует не тело как такое, а его образ, точнее даже образ действия

¹ Гордеева Н. Д. 1995.

² Ухтомский А. А. Письма // Пути в неизвестное. М., 1973.

³ Подорога В. А. Феноменология тела. М., 1995. С. 13.

⁴ Там же. С. 160.

⁵ Там же. С. 71–72.

тела. И при этом он наделяет тело-образ целым рядом свойств, которые принадлежат (или приписываются?!), как минимум, психике и даже душе. Можно сказать, что он одушевляет тело и ведет речь о живом, наделенном чувственно-двигательными способностями, одушевленном теле, помещая его в пространства между: между вещами, между прошедшим и будущим. Тело оказывается в том месте, где искали место души, о чем пишет В. А. Подорога. Он же возражает Бергсону, говоря, что образ тела несводим к телу, понимаемому в качестве образа или какого-либо представления о теле, ибо образ, в сущности, есть действие, которое производится телом. Может быть, точнее сказать — производится движениями тела, которые в психологии называются предметными и перцептивными и др. действиями. Что касается бергсоновского понимания тела как образа, то Подорога называет его мыслимым телом или телом трансцендентальным.

Не является ли плотью, тканью такого мыслимого тела биодинамическая ткань живого движения, чувственная ткань образа, которые в свою очередь пронизаны аффективной тканью? При таком решении анатомическое тело остается телом, душа остается душой, а пространство между ними заполняется имеющей отчетливый онтологический статус реальностью. Остановимся пока на этом предположении и продолжим цитирование.

Отделяет тело (мыслимое) от тела (представляемого) и наделяет первое давними функциями души и психики цитируемый Подорогой Ф. Ницше: «Если даже допустить, что «душа» была той соблазнительной и таинственной идеей, с которой философы не без оснований решили расстаться только после некоторого сопротивления,— то не следует ли считать то, на что им приходится променять ее теперь, еще более привлекательным, еще более таинственным. Человеческое *тело*, в котором снова оживает и во-

площается как самое отдаленное, так и ближайшее *прошлое* всего органического развития, через которое как бы бесшумно протекает огромный поток, далеко разливаясь за его пределы, — это тело есть идея более поразительная, чем старая «душа»¹; В этом месте перед тем, как прочесть следующие аффективные пассажи Ницше, читателю следует задуматься и сделать выбор либо в пользу образа-тела, либо — образа-души, либо выбрать нечто третье... Облегчить выбор помогут следующие строчки М. Волошина:

На миллионы световых годов
Раздвинута темница мироздания,
Хрустальный свод расколот на куски
И небеса проветрены от Бога...

С таким же исступлением, как раньше
В себе стремился выжечь человек
Все то, что было плотью, так теперь
Отвсюду вытраивая заразу духа,
Охолостил не тело, но мечту,
Мозги дезинфицировал от веры,
Накладывая запреты и табу
На все, что не сводилось к механизму:
На откровенье, таинство, экстаз...

О своем выборе я скажу ниже. Итак, снова Ницше: «Телесные функции принципиально в миллион раз важнее, чем все красивые состояния и вершины сознания: последние представляют лишнее украшение, поскольку они не являются орудиями для упомянутых телесных функций. Вся *сознательная* жизнь, дух вместе с душой, вместе с сердцем, вместе с добротой, вместе с добродетелью, — на чьей же службе они состоят? На службе у возможно большего совершенствования средств (средств питания, средств подъема) основных животных функций, — прежде всего на службе у подъема жизни. *То, что называемо «телом» и «плотью»*, имеет неизмеримо большее значение: остальное есть незначительный придаток. Прясть дальше всю нить жизни и притом

¹ Подорога В. А. Указ. соч. С. 306.

так, чтобы *нить делалась все мощнее*, — вот истинная задача»¹. Сказано не менее поэтично, чем у И. Бродского. И далее:

«Мы могли бы представить наше тело рассеянным в пространстве, и тогда мы получили бы о нем совершенно такое же представление, как о звездной системе, различие же между органическим и неорганическим перестало бы бросаться в глаза. Когда-то движение звезд объясняли влиянием сознательным существ; теперь в этом больше нет надобности, и совершенно так же в деле объяснения телесного движения и изменения не считают уже более возможным обходиться с помощью одной лишь сознательной целенаправленной деятельности. Наибольшее число движений не имеет никакого отношения к сознанию и *даже к ощущению*. Ощущения и мысли суть *крайне незначительное* и редкое в сравнении с бесчисленными органическими процессами, непрерывно сменяющимися друг друга»².

Подобное превознесение тела над душой вполне соответствует превознесению жизни над духом, инстинкта над разумом, которое характерно для Ницше. Жизнь превыше всего! «Вне жизни нет ни одной устойчивой точки, опираясь на которую можно было бы судить о бытии, ни одной инстанции, перед которой жизни могло бы быть *стыдно*». Эти слова Ницше приводит Т. Манн, защищавший, конечно, не только от него, и без того чуть теплящийся огонек разума, духа и справедливости. Писатель отвечает философу: «Так-таки нет? Нам кажется, что одна такая инстанция все же есть; ей совсем необязательно называться моралью, пусть это будет просто человеческий дух, та человеческая сущность, которая проявляет себя в критике, в иронии, в свободолюбии, которая, наконец, выносит приговор жизни. «Над жизнью нет судьбы» Так ли? Ведь как никак в человеке природа и жизнь перерастают самих

себя, в нем они утрачивают свою «невинность» и обретают дух, а дух есть критическое суждение жизни о самой себе. И потому человеческая сущность наша, глубоко человеческое нечто внутри нас с жалостью и состраданием смотрит на ницшевские домыслы об «исторической болезни» и на выдвигаемую в противоположность ей теорию «жизненного здоровья», которая впервые появляется у Ницше еще в тот период, когда он был способен судить о вещах трезво, и которая затем вырождается у него в вакхически неистовую ярость против правды, нравственности, религии, человечности, — против всего, что хоть в какой-то мере может служить обузданию зла и жестокостей жизни»³.

Т. Манн показывает противоречивость фигуры Ницше, связанную, видимо, с его болезненностью, которую он с юности преодолевал и переживал. В одной из посмертно опубликованных записей Ницше для «Воли к власти» мы читаем: «Здоровье и болезненность — будем осторожны. Масштабом остается расцвет тела, полет духа, его мужественность и веселье, но, разумеется, и то, *какую меру болезненности он может взять на себя и преодолеть*»⁴. Тело телом, но и дух с его мужественностью и весельем кое-чего стоят! И все же, в конце концов, он утверждает примат тела: созидательное тело создало себе дух как дань своей воле. Правда, он не объяснил как.

Я намеренно воспользовался выписками из Бергсона и Ницше, включенными Подорогой в книгу «Феноменология тела». Уверен, что они представляют собой наиболее убедительные свидетельства, так сказать, в пользу тела и против души, поскольку Подорога видит свою задачу в том, чтобы удержаться на их позициях и составить единый, мыслимый в терминах *становления* образ тела. Не стану полемизировать с ним. На-

¹ Подорога В. А. Указ. соч. С. 315.

² Там же. С. 71–72.

³ Там же С. 370–371.

⁴ Там же. С. 339.

против, отсылаю читателя к этой интереснейшей книге, в которой он познакомится с тем, как философы, психоаналитики, эстеты оживляют, одушевляют, одухотворяют человеческое тело. По сути, они общими усилиями (в который раз?) решают задачу оживления статуи Кондильяка. В свою очередь постараюсь и сам извлечь из книги некоторые уроки, но в пользу души.

Путь к онтологии души может быть значительно более успешным, если отталкиваться не только от анатомии и физиологии тела, но и от его феноменологии. Во всяком случае, он не такой бесперспективный, как первый. Хотя число энтузиастов, ищущих психику и сознание в мозгу, ищущих даже нейроны сознания, приписывающих нейронам эгоизм и альтруизм, не убывает. Оставим философам установление взаимоотношений между феноменологией духа и феноменологией тела, между топологией души и топологией тела. Для нас важно, что наличие обеих феноменологий и топологий, как минимум, смягчает древнее противоречие, состоящее в разъединении и противопоставлении души и тела. Не менее важно, что тело понимается как становление, как поток, как действующее, ежесекундно проявляющее себя в мире. Наконец, важно, что В. А. Подорога размышляет о собственном телесном опыте «с позиции нашей возможности быть в живом мире в качестве живого, обладающего телом и «духом» существа»¹. Хотя «дух» взят в кавычки, но я это не воспринимаю как его отрицание. Автор добавляет к приведенной фразе: не просто «обладающего телом», но и телом, которое (мною) обладает. Впрочем, оба варианта хорошо нам известны как на собственном телесном, так и на психологическом опыте. Каждый сталкивался с неопределенностью, например, такого рода: память — мое орудие или я — орудие своей памяти? То же относится к слову, к символу, к идее, к мысли. Вызов философов, феноменологов (топологов) и др.,

обратившихся к такому предмету, каким является человеческое тело, можно выразить словами И. Бродского, обращенными к Богу:

Пусть же за смертью плоть
душу свою достигнет:
я обессмерчу плоть — ты обессмертил душу!

Вызов поэта достаточно дерзкий, но его отношение к душе более трепетное, чем у многих философов и психологов. Тем не менее задача одушевления тела симметрична задаче овнешнения души, решение которой не безнадежно. Приведу пространное размышление Г. Г. Шпета на эту тему: «Что мы приобретаем от сильной любви «ближних», если эта любовь — «в глубине души»? И как много мы приобретали бы, если бы нас не обманывали мнимую действительностью глубин задушевных, а только бы всегда во вне проявляли, выражали, вели себя, как ведут любящие. Что же жизненно реально: расположение внутри и невоспитанность извне, «благо человечества» внутри и нож, зажатый в кулаке, извне или неизменная ласка и предупредительность извне, а внутри — не все ли равно, что тогда «внутри»? Можно предпочесть тот или другой способ поведения, но реально сущее в первом случае есть невоспитанность, в последнем — любовь. Вообще, не потому ли философам и психологам не удалось найти «седалище души», что его искали *внутри*, тогда как вся она, душа, вовне, мягким, воздушным покровом облекает «нас». Но зато и удары, которые наносятся ей, — морщины и шрамы на внешнем нашем лице. Вся душа есть внешность. Человек живет, пока есть у него внешность. И личность есть внешность. Проблема бессмертия была бы разрешена, если бы была решена проблема бессмертного овнешнения»². Не будем пока говорить о вечности, ограничимся более скромной задачей — временного и хотя бы частичного овнешнения души. Даже И. Бродский, несмотря на стремление обессмертить плоть, признал:

¹ Подорога В. А. Указ. соч. С. 8.

² Шпет Г. Г. Сочинения. М., 1989. С. 363–364.

Я думаю, душа за время жизни приобретает смертные черты.

А тело — бессмертные (!):

Ибо, когда расстанутся двое,
то, перед тем как открыть ворота,
каждый берет у другого что-то
в память о том, как век был прожит:
тело — незримость; душа, быть может,
зренье и слух.

Незримость тела — все же еще не тлен. И. Бродский бесспорно дает остроумный вариант обмена свойствами (или дарами), но все же для обсуждения путей одушевления тела и овнешнения, «оплотнения» души, видимо, тоже должно быть привлечено уже знакомое нам пространство между, в котором бы находилось нечто, относящееся в равной степени и к душе, и к телу, но не было бы ни тем, ни другим. Или, точнее: было бы плотью и души и тела. Как, например, символ, который, оставаясь символом, есть и вещь и идея. Прежде, чем заполнять пространство *между*, приведем еще одно размышление Шпета о внешнем и внутреннем в эстетике, которое имеет самое непосредственное отношение к психологии. Речь идет об отношениях художника к действительности и с действительностью: «Разве можно художнику собственноручно разрушить данную его глазам и потому подлинную действительность? Разве есть и разве может быть иная? Ей можно только «подражать»; ее надо творить, она налицо, за нею — ничто. Изображайте ее, но не обезображивайте. Все ее внутреннее — ее внешнее. Внешнее без внутреннего может быть — такова иллюзия; внутреннего без внешнего нет. Нет ни одного атома внутреннего без внешности. Реальность, действительность определяется только внешностью. Только внешность непосредственно эстетична. Внутреннее для эстетического восприятия должно быть опосредствовано внешним; жир, мышцы, чрево — эстетичны только обтянутые кожей. Само опосредствование —

предмет эстетического созерцания через свое касание внешнего»¹. Равным образом, для психологии, прежде всего культурно-исторической, опосредствование — главный предмет психологического исследования. Но опосредствование, понятое как акт, как живое движение, как действие, совершается (и по определению и по существу) с помощью естественных или искусственных средств, орудий, органов. Обратившись к ним, отвлекаясь пока от вопроса об их принадлежности телу ли, духу ли, или душе, или, наконец, телесно-душевному человеку.

Такое отвлечение вполне уместно, так как для выбора в пользу одного или другого нужны новые аргументы, хотя я не думаю, что они окажутся решающими. Оппозиция душа-тело подобна оппозиции Природа-Дух, которые на протяжении истории человеческой мысли неоднократно соединялись и разъединялись: «Возрождению не удалось разделить Природу и Дух таким способом, который мог бы придать достоинство тому и другому. Требуя их одновременного сосуществования, ученые слишком часто приукрашивали каждую из этих сфер принципами другой или уверяли себя в том, что каждая из них является всего лишь иной формой другой. Философам семнадцатого столетия осталось разделить эти две сферы и поддерживать представление об их непримиримости, сохранившееся до наших дней»². Это очень похоже на дискуссии по поводу души и тела, в которых особую роль играло понятие «форма». Можно предположить, что «примирение» произойдет в пространстве *между*, где встречаются *деятельный дух, страждущая душа с живыми, одушевленными движениями* тела. Последние обладают биодинамической, чувственной и аффективной тканью (если угодно, — плотью), и, несомненно, представляют собой неотъемлемую составную часть того, что Ж. П. Сартр называл плотью тела. Может быть, они же являются и плотью души?

¹ Там же. С. 362-363.

² Робинсон Д. Интеллектуальная история психологии. М., 2004 (в печати). С. 215.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

С активностью, с живым движением и действием можно связать и обсуждение проблемы онтологии души, по крайней мере, проблемы ее «овнешнения». Аристоксен — ученик Аристотеля — утверждал, что душа есть не что иное, как напряженность, ритмическая настроенность телесных вибраций. В этом же духе рассуждал Плотин. Отвечая на вопрос, почему красота живого тела ослепительна, а на мертвом лице остается лишь след ее, он писал, что в нем нет того, что притягивает взгляд: красоты с грацией. А. Бергсон по этому поводу замечает: «Не зря называют одним словом очарование, которое проявляется в движении и акт великодушия, свойственный Божественной добродетели, — оба смысла слова «grace» составляли одно»¹. Любители и знатоки В. Высоцкого непременно вспомнят его перечисление: *Бодрость духа, грация и пластика*.

Близкие мысли высказывали естествоиспытатели. А. Ф. Самойлов, оценивая научные заслуги И. М. Сеченова, говорил, что наш известный ботаник К. А. Тимирязев, анализируя соотношение и значение различных частей растения, воскликнул: «Лист — это есть растение». Мне кажется, продолжал Самойлов, что мы с таким же правом могли бы сказать: «мышца — это есть животное». Мышца сделала животное животным, мышца сделала человека человеком (1952). К сказанному Самойловым можно добавить, что Сеченов относил к элементам мысли не только чувственные ряды, но и ряды личного действия, т. е. те же движения. Продолжим и мы логику рассуждений Самойлова. Что есть душа? Телесный организм занят. Может быть живое движение, если не душа, то ее удачная метафора или *душа души*, ее энергичное ядро? Ее плоть?

Живое движение иначе, чем механическое, связано с пространством и временем. Механическое движение есть перемещение какого-либо тела в пространстве, а живое — преодоление «мыслящим телом» (термин

Спинозы) пространства, претерпевание такого преодоления и построение собственного пространства. Поскольку живое движение направлено на решение жизненных задач, имеющих смысл для живого существа, создаваемое с его помощью субъектное или живое пространство имеет, наряду с метрическими и топологическими категориями, также и смысловое измерение.

Механическое движение пожирает, убивает время, а живое, напротив, осмысливает, оживляет, создает, строит живое время. Механическое движение только тратит, расходует энергию, а живое движение накапливает ее, дает ее приращение. Остановка, активный покой — это накопленное движение. Живое движение души одухотворяет индивидуальное и историческое время, членит, ритмизирует его, образует в нем зазоры, периоды активного покоя, соединяет его с пространством. Для того чтобы сколько-нибудь полно охарактеризовать свойства живого движения, уподобляющегося Н. А. Бернштейном живому существу, необходимо монографическое изложение. Некоторые из них — чувствительность, членораздельность, даже фоновая рефлексивность — представлены Н. Д. Гордеевой. Вся совокупность данных, накопленных о живом движении, убеждает меня в том, что оно, как минимум, посредник между душой и телом, может быть даже и «седалище» души или, как говорилось выше, душа души. Я готов к упрекам в редукционизме. Но у меня есть союзник, сделавший значительно более сильное утверждение: «...сам дух не есть нечто абстрактно-простое, а есть система движений, в которой он различает себя в моментах, но в самом этом различении остается свободным»². Различение себя в моментах есть фундамент рефлексии, и такой способностью обладает живое движение. Его изучение в равной степени необходимо как телесно, так и душевно ориентированной психологии, которые, я надеюсь, в конце концов, сольются в одну.

¹ Адо П. Плотин или простота взгляда. М., 1991. С. 51–53.

² Гегель. Соч. В 14 т. М.-Л., 1959. С. 176. Т. 4.