

Штумпф Светлана Петровна

**Духовность. Аксиологическая
направленность и социокультурная
природа феномена**

СОДЕРЖАНИЕ

Штумпф Светлана Петровна.....	2
Духовность. Аксиологическая направленность и социокультурная природа феномена	2
ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА I. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА ДУХОВНОСТИ..	8
1.1 Сущность духовности и её репрезентация в религиозно-философском контексте.....	8
1.2 Рационально-гносеологическое отражение феномена духовности.....	31
ГЛАВА II. АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ ДУХОВНОСТИ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ.....	58
2.1 Сущностное наполнение духовности как ценностного основания человеческой жизни	58
2.2 Соотношение статической и динамической структуры духовности.....	79
2.3 «Человекоразмерная» перспектива развития духовности в современном обществе....	103
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	128
Библиографический список используемой литературы.....	132

ВВЕДЕНИЕ

Обращение к теме духовности обусловлено состоянием современной общественной жизни, для которого больше всего подходит определение «кризисного». Такое положение вызвано социально-экономическими и политическими проблемами, переживаемыми современной Россией – социальным и имущественным расслоением, преобладанием технократического мышления, дегуманизацией общественных отношений, девальвацией «привычных» для людей ценностей.

Нигилистическое отношение к фундаментальным аксиологическим установкам, во многом обусловленное сменой социокультурных ориентиров на абсолютно чуждые нам, россиянам, ориентиры потребительского типа воспроизводства общественной жизни, обостряет интерес к проблемам духовности. В соответствии с происходящими изменениями, охватывающими все области общественно-исторической практики, особую актуальность приобретают проблемы ценностного наполнения социального и индивидуального бытия и связанные с их функционированием вопросы.

Учитывая значимость взаимодействия общественного бытия и общественного сознания в процессе становления и функционирования духовности, следует обратить внимание на актуализацию одной из самых сложных теоретико-методологических задач в познании духовной сферы жизни общества. Среди последних, в первую очередь, следует выделить духовность, гуманизм и человекообразность, обладающих едиными аксиологическими характеристиками. Принципиальную значимость приобретает вопрос о направленности самих субъективных действий и связанных с ними проблем: добра и зла, материального и духовного начал в природе человека, характера и смысла его жизни. Особый интерес к вечным вопросам о смысле существования человека, его отношений с обществом возникает в кризисные моменты истории, и чаще всего инициируется обострением общественной надобности в человеке духовном. Следовательно, вопросы интерпретации многоуровневого содержания понятия «духовность», внутренней связи человеческого существования и развития с универсальными, общезначимыми принципами и ценностями требуют своего разрешения. Именно эти проблемы в последние десятилетия конца XX-нач.XXI в.в. являются «запросом» истории, заставляющим до «болезненного надрыва» обострять необходимость анализа проблемы духовности как ценностного основания человеческой жизни. Тем более что духовное на разных уровнях отношения личности с обществом проявляется по-разному, раскрывается различными гранями.

Не менее важным нам представляется рассмотрение духовности не только в качестве атрибута духовной жизни общества, но и в качестве механизма воздействия данного феномена на причины и следствия событий, решающим образом влияющих на историческую со-бытийность человека и общества. Социально-философский взгляд на проблемы духовности заключается в принятии духовности как онтологического основания случившейся определённости со-бытия, материализации продуктов общественного сознания, и объективизации элементов субъективного мира. Фактически, объективные события общественной жизни представляют собой

результат субъективных действий отдельных людей. Выявление, изучение и понимание духовной жизни общества, определяющей характер значимых событий, их подготовку, осуществление, свершение приобретает особый смысл и составляет важную часть настоящего исследования. Таким образом, общественно важные события вызревают, осмысливаются и подготавливаются в пространстве внутреннего вопрошания о нуждах мира человеком духовным. Такое философское вопрошание о сущности духовности личности имеет не только теоретическое, но и практическое значение. Поэтому так важно понять, как происходит это вызревание событий-поступков, как строится внутренняя работа, готовящая принятие определённого решения. Значительная роль в этом процессе принадлежит духовной рефлексии, именно она формирует субъективную составляющую обоснования необходимости осуществления событий. Как правило, в этой сложной внутренней работе решающая роль принадлежит душевно-духовной организации, ядром которой является мышление. В процессе рефлексивной мыслительной деятельности именно оно является «инструментом», с помощью которого происходит поиск и открытие нового. Общеизвестное изречение Г. Гегеля, материалистически преобразованное К. Марксом, утверждает, что мысль не просто отражает, но и «пред-полагает», и творит бытие.

Древние мыслители, а за ними и классики марксизма-ленинизма заметили, что человек, живя в обществе, не свободен от него, что он не просто пассивно приспосабливается к окружающим обстоятельствам, но и преобразует их. Существенной чертой становления такого субъекта является преобладание в его характере таких сущностных, системообразующих качеств, как духовность, человекоподобность, гуманизм, а также индивидуальных особенностей, интериоризирующих их. Человек как объект и субъект берётся универсально, в единстве всех его структурных уровней, и в то же время он рассматривается как человеческая индивидуальность, личность. Изучение духовности в диалектическом единстве социального и индивидуального представляется целесообразным также в силу того, что результаты такого анализа могут быть

использованы для выявления онтологических оснований социализации и индивидуализации человека.

Последние, представляя систему реализуемых духовных принципов с опорой на универсальные, предельные компоненты общечеловеческих ценностей, могут быть приняты в качестве ориентиров для человека и общества. Это весьма существенно для нашей действительности, когда провозглашается и утверждается «свободное» самоопределение личности при фактически реальном отрицании любых ценностных доминант – национальных, религиозных, культурных, моральных. При доведении такой ситуации до логического конца, индивид лишается фундаментальных оснований для жизненной ориентации, для осмысленного морального выбора, остаётся без обоснованных представлений о ценностях, наполненности и смысле человеческого бытия, возможностях их достойной реализации.

Проблема духовности особенно остро воспринимается в сочетании с потребностью противостояния техницизму и экономическому универсализму. Нам представляется, что изменение кризисного состояния нашей жизни в позитивную сторону будет возможно лишь при серьёзном научном осмыслении всестороннего отношения человека к миру общественного бытия.

Подчеркнём ещё раз, что необходимость изучения условий преодоления негативных процессов в общественной жизни страны, предполагает настоятельную потребность обращения к анализу такого сложного социокультурного феномена как духовность в его аксиологической направленности. Духовность не существует сама по себе, отдельно от определённых общественных институтов, социального пространства, социального времени, личности. Социально-философский анализ духовности, рассмотрение ценностного наполнения как её главного структурно-образующего компонента позволит глубже и полнее понять природу самого человека, обозначить социальное пространство становления и развития всей целостной системы духовного жизнетворчества личности. Вышеизложенные

обстоятельства и стали определяющими для настоящего монографического исследования.

Исследование состоит из введения, двух глав, пяти параграфов, заключения и библиографического списка использованной литературы. Первая глава «Теоретико-методологический анализ феномена духовности» представляет собой социально-исторический ракурс отображения изучаемого феномена. В ней рассматривается генезис проблематики духовности. Понятия «Дух» и «Душа» в контексте социально-философского анализа определяются как конституирующие образования духовности. Выясняются особенности подходов и отношений в категориальном ряду Дух – Душа – Духовность в различные исторические эпохи в контексте русской религиозной философской культуры и западного рационально-гносеологического знания. Понятия расширяют трактовку феномена духовности, выполняя в нём субстанциальную функцию и обуславливая его качественную определённость. Это позволило нам определить специфику аксиологической направленности духовности в структуре личности, выявить влияние рассматриваемого феномена на способ существования человеческого общества в целом.

Вторая глава «Аксиологическая направленность духовности в социокультурном пространстве» посвящена рассмотрению социокультурной и гуманистической природы феномена духовности в рамках аксиологического вектора структурирования социального и индивидуального бытия. Приоритетными для нас в этом разделе являются задачи определения особенностей функционирования духовности в обществе как доминанты в духовном мире человека, авторского толкования статической и динамической моделей духовности в аспекте аксиологического подхода. Исследуя человекообразную составляющую духовности, мы предприняли попытку представить духовность в виде своеобразного виртуального маркера субъективных и социальных программ человеческой жизнедеятельности.

ГЛАВА I. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА ДУХОВНОСТИ

На протяжении истории человеческого общества можно проследить неослабевающий интерес к сущности духовности, тесно связанный с попыткой постичь природу человека и условия достижения максимального уровня его развития. Уже древние мыслители отмечали, что духовность обеспечивает содержательную сторону человеческой жизни, повышает её качество, делает возможным разнообразные проявления индивидуальности человека, приобщает его к деятельности общества, обеспечивает условия безусловного значения их духовной жизни. Поэтому такое важное теоретическое и практическое значение имеет уточнение интуитивно-образной иррациональной форм аксиологического смысла духовности.

Задачу данной главы мы видим в рассмотрении сущности духовности в религиозно-философском и рационально-гносеологическом контекстах. В этой связи проанализируем понятия «Дух» и «Душа» в качестве конституирующих концептов (образований) духовности в поле социально-философского знания. Определяющим исследовательскую стратегию будет допущение об аксиологической направленности духовности, обуславливающей влияние рассматриваемого феномена на способ существования человеческого общества в целом.

1.1 Сущность духовности и её репрезентация в религиозно-философском контексте

Для процесса становления духовности, как в филогенезе, так и в онтогенезе характерно осуществление «перестройки» структуры сознания человека, которая помогает ему понять смысл духовности и постичь закономерности её развития. Поначалу духовность понималась как принятие человеком своей телесной и духовной сущностей, осознание себя как существа

смертного и бессмертного, во всей противоречивости и, одновременно, гармоничности собственного бытия. В последнее время термин «духовность» широко употребляется для обозначения процессов, происходящих с человеком в его социокультурном пространстве. С ним «работают» философы, историки, психологи, культурологи, теологи. Однако до сих пор не существует единого определения духовности. Оно остаётся дискуссионным, до конца не изученным, не отрефлексированным философским сознанием, требующим для своего постижения взаимодействия различных пластов познания. Мы будем исходить из того, что духовность является ценностно-смысловой доминантой в духовном мире человека и общества. Учитывая то, что и объект, и предмет нашего исследования необычны, к ним следует подходить с особыми методологическими нормативами. Задача, которую мы ставим перед собой, вытекает из самого содержания понятия духовность. А его смысл предполагает несколько пластов, которые вначале исследуются автономно, а в итоге интегрируются, подвергаются комплексному анализу. Мы используем методологический приём дихотомического членения феномена «духовность» по основным сущностным проявлениям. Прежде всего, обратимся к самому понятию духовности, которое рассматривается нами в двух аспектах – религиозном (сакральном) и светском (общечеловеческом) планах. Сакральный (религиозный) смысл исследуемого понятия весьма полно раскрывается в русской религиозной философии. Зачастую он постигается не столько рационально-логическим дискурсом, сколько интуитивным, эзотерическим, художественным, правда, не исключающим философского постижения этого сложного феномена. В этом ключе мы и рассмотрим понимание феномена духовности, обратившись к русским мыслителям, так как именно русская философия, насчитывая тысячу лет своего существования, является наиболее презентативной для решения этой задачи.

Обнаруживая тесные связи с искусством и религией, моралью и политическими идеями, русская философия выходит за рамки традиционных проблем философии. Она включает и проявляет в себе не только духовно-

культурные ценности, но и такие особые характеристики российской социальности, как общинное сознание, соборность, софийность (слово – мудрость – дело), что предполагает обострение человеческих проблем, высокую гражданственность, гуманистическое начало, поиск путей к достижению социальной справедливости. Самое значительное и оригинальное, созданное русскими мыслителями, по мнению С. Франка, относится к области социальной философии. «Русский мыслитель, от простого богомольца до Достоевского... хочет не только понять мир и жизнь, стремится постичь главный религиозно-нравственный принцип мироздания, чтобы преобразовать мир, очиститься и спастись. Он жаждет безусловного торжества истины как «истинного бытия» над ложью, неправдой и несправедливостью»¹.

Духовный контекст (тематика) охватывает такие грани русской философии, как её творение в контексте всей культуры, тяготение к живому, яркому слову, пламенная публицистичность, особый интерес к нравственным, антропологическим, историософским проблемам. Логика настоящего исследования требует, чтобы мы остановились на проблемах, раскрывающих аксиологический аспект понятий духа, души и духовности в русской религиозно-философской мысли.

Общеисторические, светские и религиозные истоки исследуемых нами понятий (как и всей русской философии) восходят к Древней Руси. Это связано с появлением первых литературных произведений-памятников, содержащих сведения об особенностях, характере и своеобразии мышления людей того времени, о мирозерцании эпохи. В этот период складывается своеобразный способ философствования², названный В. В. Зеньковским «мистическим реализмом». «С одной стороны русская мысль всегда (и навсегда) осталась связанной со своей религиозной стихией, со своей религиозной почвой; ...с другой стороны... философия есть там, где есть искание единства духовной жизни на путях её рационализации»³. Почти все литературные памятники того

¹ Франк С. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Философские науки, 1990, №5, С. 85.

² Он обусловлен типом византийской философской традиции, воспринятой вместе с христианством.

³ Зеньковский В. В. (протоиерей) История русской философии. Т. 1, 2-е изд. Париж, 1989, С. 14-15.

времени¹ выдвигают на первый план идеи объединения восточно-славянских племён под властью единого самостоятельного государства (идея российской государственности). Но одновременно древние авторы проявляют глубокий интерес к явлениям мира, отношениям человека с Богом, восхищаются нравственной природой человека и его деяниями.

В древнерусском языке, по данным этимологического словаря, слово «дух» означало дуновение, ветер, настроение, душа, бесплотное существо, жизненное начало. Оно было родственно (имело тот же корень) другим языкам – украинскому, белорусскому, польскому, чешскому, словацкому, старославянскому, болгарскому, литовскому². С. И. Ожегов также обращает внимание на множественность трактовок понимания духа: психические способности, побуждение к действию, начало, определяющее поведение; внутренняя моральная сила; в религиозно-мистических представлениях – бесплотное, сверхъестественное существо, содержание, истинный смысл, отличительная особенность чего-нибудь; дыхание, воздух, запах³. Как видим, понимание духа, души, духовности для русского человека всегда связаны с нравственными основами его жизни.

Христианская религиозная мысль не обходит стороной дихотомию духа и материи. Во всём мире и в человеке существуют два противоположных начала – добро и зло, соотносящихся с душой и телом. Более того, утверждается превосходство духовного – всем правит дух, а плоть признаётся греховной. Подтверждением тому служат строки из «Притчи о человеческой душе и теле» Кирилла Туровского. «Когда же человек преступил заповедь божью и за это осуждён на смерть, то сначала душа его к Богу приводится и оправдывается, говоря: «Не я, но плоть согрешила». Потому и нет мучения душам до второго

¹ К наиболее значительным произведениям данного периода относятся «Повесть временных лет» Нестора Летописца, «Слово о Законе и Благодати» Иллариона, «Поучение» князя Владимира Мономаха, «Моление» Даниила Заточника, «Притча о человеческой душе и теле» Кирилла Туровского.

² Этимологический словарь / Под ред. Н.М.Шанского, Т. 1, Вып. 5. М.: Изд. Московского университета, 1973, С. 215, 218.

³ Ожегов С.И. Словарь русского языка: Ок. 53000 слов / С.И.Ожегов; Под общ. ред. проф. Л.И.Скворцова. – 24-е изд., испр. М.: ООО «Изд. дом «Оникс 21 век»; ООО «Издательство «Мир и Образование», 2003, С. 179-180.

пришествия...»¹. Автор, пользуясь приёмом аллегорического сравнения, говорит о том, что жизнь человека состоит из деяний духовных и плотских. Природный разум, подчинённый телу, может впасть в грех, поэтому его следует держать в рамках истин церкви, иначе он никогда не сможет достичь райских вершин. Плотские страдания Бога вселяют в верующих надежду на преодоление собственных страданий в загробной жизни и будущее воскресение в раю вслед за воскресшим Христом. В размышлениях Кирилла Туровского мы находим мучавшие его вопросы о смысле жизни человека, добра и зла. Он указывает на то, что нельзя безнаказанно творить зло даже из благих намерений, связывает познание с высокой нравственностью. Лишь смиренный, высоконравственный человек может быть приближен к высокому Божественному Духу².

Огромное влияние на развитие философских воззрений на Руси имели византийские мыслители. Одним из главных авторитетов был Иоанн Дамаскин. Его сочинения были переведены на старославянский язык («Диалектика», «Источник знания») и их хорошо знали книжники Киевской Руси. В своих исследованиях известный богослов рассматривал познание «природы сущего», вещей божественных и человеческих, видимых и невидимых. Философские изыскания И. Дамаскина включают интересующие нас проблемы познания природы материи и духа. Они содержат размышления о смерти, учат мыслить, выражают любовь к Богу, как абсолютному Духу, воплощению правды и справедливости. Человеку Дамаскин отводит срединное положение между духовным и вещественным и говорит об этом так: «Сотворил Бог человека... Человек есть малый мир в великом: ведь он наделён как душой, так и телом и представляет собой середину между умом и материей... Душа есть сущность живая, неразложимая, бестелесная, по природе своей незримая для телесных очей, бессмертная, наделённая разумом и умом, фигуры не имеющая... Правит

¹ Туровский Кирилл. Притча о человеческой душе и теле // Памятники литературы Древней Руси: XI век. М., 1980, С. 309.

² См. об этом: Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XII веков. М., 1990, С. 75-80; Новиков А.И. История русской философии X-XX веков. СПб., 1998, С. 39-40.

душой и плотью ум¹; он же есть чистейшая часть души»². Этот дух связует между собой зримое и незримое, чувственное и умопостигаемое творение, разум и веру. Мы видим, что мыслитель говорит о душе человеческой в неразрывной связи с её устремлённостью к духу. По его мнению, она живая, бестелесная, недоступная глазу. Она бессмертна, наделена разумом и является источником жизнедеятельности для плоти человеческой: «Душе же свойственны благочестие и мышление. Но добродетели общи душе и телу, ... так как душа пользуется телом»³.

Другой византийский автор – Григорий Богослов, обсуждая соотношение разума и веры, отстаивал преимущество простой нерассуждающей веры, объявляя философию бесполезной. Он указывает, что духовность в христианской этике происходит от Святого Духа. Святой Дух — это Третья Ипостась Троицыного Бога. В самом понятии ДУХ заключено энергетическое начало. «Дух есть огонь, он есть Дух творящий, всё ведает, всему учит, разделяет дарования, творит апостолов, пророков, благовестников, пастырей, учителей»⁴. Бог, через свою Третью Ипостась, безвозмездно даёт нам силу и энергию, но взять этот дар сложнее, чем отказаться от него. Для получения этого дара необходимо достичь высокого уровня совершенства, очистить себя от зла, гордыни, дурных помыслов. По его мнению, истина возвещена в Священном Писании, и надо верить в каждое его слово, принимая как данность, не доискиваясь до оснований, поскольку они недоступны человеческому пониманию.

Отдельно следует остановиться на существовании в русской традиции, с давних времён, художественно-образного, поэтического типа философствования, как нельзя лучше выражающего особенность русских философов. Так, божественная истина порой предстаёт перед подвижником в образе Софии Премудрости, сияющей неземной красотой. В пророческом сне происходит таинство духовного обручения. Образ Софии Премудрости Божией

¹ Понимается Божественный Дух – С. Ш.

² Иоанн Дамаскин / Антология мировой философии. В 4-х т. – Т.1. Ч.2. М., 1969, С. 625-626.

³ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., Ростов н/Дону, 1992, С. 155.

⁴ Григорий Богослов. Свяtitель. Собрание творений в 2-х т. – Т. 1. М., 1994, С. 450.

почитаются одним из ключевых в русской религиозной мысли, являясь вдохновенным синтезом библейской девы Мудрости из Книги Притч и античной Афины Паллады. Он проходит сквозь всю тысячелетнюю историю отечественной культуры и живёт (воплощается) в многообразных её творениях: письменных текстах и гимнографических сочинениях, в величественных кафедральных храмах Софии (в Киеве, Новгороде, Полоцке, Вологде, Тобольске) и великолепных иконах и фресках¹. На первое место выдвигается возвышенный нравственно-эстетический идеал, как основание духовности данного образа. Прекрасная мудрость достойна восхищения, преклонения и любви. Этот образ склоняет (направляет) душу русского человека к миру, сотрудничеству, взаимной любви и всепрощению. Максим Грек говорит об образе Софии очень поэтично: «Имеет же лицо человеческое огненное, ибо огонь божественный испепеляет страсти тленные, пресвещает же душу чистую»². Многие представители русской религиозной философии (Вл. Соловьёв, П. Флоренский) считали, что вся жизнь русского народа пронизана высоко духовными софийскими тонами.

Определённо можно сказать, что тема ценностно-смыслового наполнения духовности красной нитью проходит через все оригинальные литературные памятники русской культуры, будь то сочинения с самобытным языческим остаточным мировоззрением, или же размышления и поучения византийского происхождения, или философские учения «серебряного века». Николай Бердяев в своём очерке «Русская идея» придаёт взаимодействию христианства и язычества на Руси основополагающее значение. Он говорит о двух противоположных началах, которые легли в основу формации русской души: природная, языческая, дионисийская стихия и аскетическое монашеское православие. Этим, по его мнению, и определяются такие противоположные черты и свойства в характере, в образе мысли и жизни русского народа, как

¹ См. по этой теме: Бармашова Т.И. Диалектика сознательного и бессознательного в учении о Софии, церкви и соборности // Теория и история: научный журнал, 2004. - №1, С. 39-46; Кирстен Э. Реальность софийского измерения // Человек, 2005, №1, С. 101-110.

² Громов М.Н. Максим Грек. М., 1983, С. 182. См. также Громов М.Н. Вечные ценности русской культуры к интерпретации отечественной философии // Вопросы философии, 1994, №1, С. 54-61.

деспотизм и анархизм, вольность; склонность к насилию и доброта, человечность, мягкость; обострённое сознание личности и безличный коллективизм; искание Бога и воинствующее безбожие; рабство и бунт¹. Эти противоречивые черты определяют не только национальный характер, но и духовную жизнь народа – искусство, философию, религиозные искания. Идеи православной церкви, утверждавшей на Руси византийскую веру, идеалы монастырского служения, осуждение человеческого тела и восхваление чистой (религиозной) духовности были характерны для периода становления философской мысли и их отголоски мы встречаем на протяжении всей истории Государства Российского вплоть до наших дней. Как для хранителей старины глубокой, так и для подвижников новых идей в русской философской мысли существуют непреходящие темы: человек, его духовные ценности и нравственный долг, высокая духовность русского общества в целом.

В эпоху Петра Великого была осуществлена одна из самых великих трансформаций истории России, а именно планомерное и радикальное включение страны в систему мировой западноевропейской материальной и духовной культуры. Европеизация социально-экономической, политической и культурной жизни не означала разрыва с национально-самобытными началами российской жизни. Она существенно обогащала эти начала, осовременивала их, придавая им новый уровень и формы. Эти преобразования затронули не только производство, политику, военное дело, но и ценностно-смысловой, духовный пласт общественной жизни.

Одной из сфер этих глубочайших преобразований была область философской мысли в её различных аспектах – гносеологической, онтологической, историософской. Наступило время, когда философия размежевалась с богословием и стала существовать, хотя ещё не вполне самостоятельно, как особая форма теоретической (научной) деятельности. Знание, разум, постепенно вытесняют традиционную нерассуждающую веру. Философская проблематика была представлена двумя направлениями. Одно

¹ См. об этом подробно: Бердяев Н.А. Русская идея. Харьков, М., 1999, С. 8-9.

занималось философией естествознания и природы, а другое – философией человека и общества. В соответствии с задачами нашего исследования, нас интересует второе направление. В данный период происходит освобождение культуры, духовной жизни человека от давления церковной идеологии. Доминирующая религиозная концепция не отбрасывается, но в ней выделяется новый идеал жизни, основанный на провозглашении ценности человека и человеческой личности. Для защиты и обоснования основных социальных идей стали использоваться новые представления о человеческом праве, не свойственные теологическому мышлению. В этом свете значительный интерес для нас представляет Просвещение, которое обострило интерес к духовно-нравственным аспектам человеческого бытия.

Крупным представителем русского Просвещения был Я. П. Козельский. Следует отметить, что основной проблемой он называет проблему души (в некоторых случаях подменяя её духом). По его мнению, под «Духом, или душой, разумею мы такое существо, которое одарено волею и разумом»¹. Дух может быть конечным и бесконечным: «Конечный дух полагается человеческая душа, а бесконечный – Бог»². Я. Козельский говорит о силах, которыми наделена человеческая душа – о чувствии, рассуждении и умствовании. Чувства являются источником познания человека, они представляют собой «окна» и «двери», через которые впечатления от «наружных» вещей проникают в душу. Но познание через чувства имеет свои границы, как говорит мыслитель: «Человеческий разум внутренней природы материи испытать не может»³. Скорее всего, по этой причине в работах Я. Козельского почти нет рассуждений о Боге. Как видим, автор то смешивает понятия души и духа, то разделяет их, приближая дух к Божественному началу, что вполне естественно для религиозной философии.

Ещё один известный русский просветитель, предводитель российских масонов – Н. И. Новиков. Его идеи, основанные на масонских убеждениях о

¹ Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века: В 2-х т. Т.1. М., 1959, С. 453.

² Там же.

³ Указ. соч., С. 459.

совершенствовании человеческой нравственности, по своему объективному смыслу весьма реалистичны¹. Философ не признаёт потустороннего существования души, не верит в её бессмертие. По его мнению, в веках сохраняется лишь имя человека, прославившего себя служением обществу. «Добродетельная душа не для того делает добро, чтоб после воспользоваться, но для того, что только счастье созидать привыкла»².

Исследуя проблему духовности, невозможно обойти стороной творчество А. Н. Радищева с его идеей о социальной и духовной свободе человека, смертности и бессмертии, чьи работы социально-политической ориентации явились теоретическим обоснованием освободительного движения в России³. Главные усилия познания он направил не на природу, не на внешний мир, а на человека в его естественных и социальных характеристиках. А. Н. Радищев пристально всматривается в человеческую сущность, воспроизводит и утверждает её научное понимание в духе философского материализма, не исключаяющего и деистического признания первичности божественного акта творения. Предельно полно свои идеи мыслитель изложил в философско-антропологическом трактате «О человеке, его смертности и бессмертии». Душа возникает в процессе развития телесной организации, являясь особым образом сложенной материей. Когда же её состав (жизнь, чувствование, мысль) распадается на отдельные элементы, тогда разрушается и исчезает душа, которая смертна. Итог мыслителя таков: «Если мозг и глава нужны для мышления, нервы для чувствования, то как столь безрассудно мечтать, что без них душа действовать может? Как может она быть, когда она их произведение, а они к разрушению осуждены?»⁴. В трактате выражена также идея значимости идеального бытия человека, не исчезающего после ухода из мирской жизни, а интегрирующегося в совокупное духовное состояние и наследие человечества⁵.

¹ Им он посвятил множество статей, среди которых такие, как «О высоком человеческом достоинстве», «О достоинствах человека в отношениях к Богу и к миру», «О добродетели», «О великости духа русских людей».

² Новиков Н.И. Избранные сочинения. М., Л., 1954, С. 395.

³ См. такие сочинения, как «Беседа о том, что есть сын отечества», ода «Вольность», «Положив непреборимую преграду...», «Путешествие из Петербурга в Москву».

⁴ Радищев А.Н. О человеке, его смертности и бессмертии. СПб, 2001, С. 81.

⁵ А ещё Александр Николаевич был для своего времени и для последующих поколений прекрасным воспитателем. В его работах оформился тип гражданина, представляющего идеал своего времени. Это человек,

Но особо продуктивный материал для осуществления репрезентации проблемы духовности в русской культуре мы находим в работах философов XIX века. Мыслители стремились «выговориться» по злободневным вопросам общества и личности. Как мы уже говорили, на всём протяжении своего развития философская мысль России была теснейшим образом связана с религией. Эта связь носила не внешний, поверхностный характер, а вытекала из органической сущности религии и философии как форм духовной деятельности человека. Другой, не менее важной характеристикой русской философии является антропоцентризм, то есть ориентированность на человека, на его судьбу, смысл его жизни и смерти, на духовное наполнение его бытия. Поэтому вполне закономерно, что особое внимание она уделяет социальной теме, в которой проблемы духовности неразрывно связываются с действительной жизнью, глубоко и точно отражают картину своей эпохи, её высшие запросы, горести и радости.

Наиболее иллюстративным среди различных направлений русской философии был персонализм¹. В ряде работ и статей Л. М. Лопатин развивает идеи о субстанциальности сознающего «я» (души человеческой) и понимании причинности². Для него весь мир предстаёт как единый организм, центром которого является единственное абсолютное – Бог, творящий множественность существ мира, а личность является первичной творческой реальностью. Чтобы познать природу этих существ, Л. Лопатин обращается к внутреннему миру человека. Основные положения этих исследований изложены им в статье «Понятие о душе по данным внутреннего опыта». Проявления психической жизни изменяются каждую секунду и носят характер непрерывного исчезновения и обновления. Однако «я», которое переживает психические процессы, остаётся идентичным самому себе, поскольку является

которого волнуют судьбы общества и своих сограждан. Стремясь стать истинным сыном отечества, он должен руководствоваться в своих деяниях понятиями чести, благородства. Таким образом не замедлили воспользоваться декабристы. То, что было сформулировано А.Н.Радищевым в теоретическом виде, они постарались воплотить на практике.

¹ В русле этой школы для нас представляют интерес исследования Л.М.Лопатина, Н.Бердяева, Л.Шестова.

² Имеются в виду следующие работы: «Вопрос о свободе воли», «Понятие о душе по данным внутреннего опыта», «Теоретические основы сознательной нравственной жизни», «Явление и сущность в жизни сознания».

сверхвременной субстанцией. Субстанция лежит в основе явлений, поэтому она не может исчезнуть и переходит в дальнейшие процессы. «Наше «я» не только представление, – это не мираж, возникший на почве нашего самоопределения, – оно живая сила, внутренне единая и собою владеющая, от которой прямо зависит проявление всякой иной силы в нас. ...Душа без внутреннего единства немислима»¹. Увидеть «я» как субстанцию отдельно от физических процессов трудно, так же трудно сопоставить сверхвременное с временным процессом. Но нужно развивать в себе возможности такого наблюдения, чтобы понять своё подлинное содержание, обрести нравственную свободу, а значит «овладеть» духовностью.

Персоналистической, экзистенциальной, называет свою философию Н. А. Бердяев, исходя из концепции духовного субъекта в русле христианского мировоззрения. В качестве основного аксиологического ориентира он выдвигает идею творчества как откровения человека, как продолжающегося совместно с Богом творения. Продолжение этой идеи – тема свободы, которая была для него онтологической субстанцией духовного бытия и сущностью духовности человека. Создавая свободную христианскую философию, он представлял её как учение о духе, то есть о человеческом существовании, в котором раскрывается смысл бытия. Философия, по мнению Н. А. Бердяева, должна основываться на духовном опыте, она субъективна, а не объективна. Наука изучает внешний мир (природу) и не только не имеет никакого отношения к внутреннему духовному миру человека, но и противопоставлена ему. В то время, как он является подлинным предметом философии, включая проблемы свободы, творчества, личности, духа, истории. В царстве духа разногласия преодолеваются любовью, а путь к его познанию лежит через жизненный опыт. Правит этим царством, по идее Н. А. Бердяева, Бог. Он сам и есть Дух, в своей сокровенной сущности иррациональный и сверхрациональный, выразить который без антиномии невозможно. «Но есть тайна, пред которой мы останавливаемся именно от глубины познания... Бог

¹ Лопатин Л.М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М., 1996, С. 64-65.

есть Тайна, и познание Бога есть приобщение к Тайне, которая от этого становится ещё более таинственной. Рациональное богопознание есть ложное богопознание, потому что оно снижает Тайну, отрицает Тайну Бога»¹. Бог реально присутствует в жизни святых, мистиков, людей высокой духовной жизни (тех, кто имел духовный опыт) и в человеческой творческой деятельности.

Божественная духовность связана с духовным бытием человека, в первую очередь, посредством творчества. В отличие от традиционной религии, философ полагал, что смысл и цель человеческой жизни не исчерпываются личным спасением. Своим предназначением человек призван к продолжению творения мира. Созданный Богом мир не завершён, он продолжает твориться, но уже человеком, который должен быть свободным от насилия, подавления, от превращения в часть машины, винтик. Человек всегда потенциально несёт в себе искру Божию: свободу и творчество. Опираясь на них, человек, при желании, свободно творит себя, выбирая между добром и злом. Творчество человека, продолжающего дело Бога, сообщает ему богочеловечность, человек реализует в себе образ Божий, тем самым реализуя и образ человеческий. Творчество – это проявление подлинной свободы, перехода из небытия в бытие, творчество из ничего в творчество из свободы. В отличие от Бога, по Н. А. Бердяеву, человек нуждается в материале. Будучи духовной по своей природе, творческая деятельность человека воплощается, объективизируется в предметах вполне материальных (картинах, книгах, вещах, машинах). Так утверждается царство самостоятельных, независимых от духа, и потому мёртвых объектов. Это настораживает мыслителя, и он одним из первых поднимает проблему вторжения машины в человеческий мир, пытается осмыслить последствия тотальной победы техники над духовным бытием человека. По его мнению, только культура, имея божественное происхождение, является бессмертной. Никакое господство техники её не уничтожит, она представляет собой вечный путь преобразования жизни, продолжает жить в

¹ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991, С. 94.

«качествах», а не в «количествах». Божественная по смыслу и происхождению культура облагораживает цивилизацию, наполняет её духовным смыслом. Н. А. Бердяев обращает внимание на такую особенность человеческой природы, как двойственность. Человек находится на пересечении двух миров, отражает в себе низший мир и высший. Как образ и подобие Божие, человек является личностью, как категория естественно-биологическая – индивидом. Личность, будучи спиритуалистической категорией, не часть целого, не часть общества (и даже космоса), напротив, общество – только часть или аспект личности. Являясь духом, личность не эгоцентрична, её целью является реализация всеобщего содержания. Реализация личности означает восхождение от подсознательного через сознательное к сверхсознательному. Человеческое тело есть форма и должно быть подчинено духу. После телесной смерти происходит воскрешение души в некотором совершенном теле. Человек – венец творения в иерархии сущего, он мера всей действительности и разгадка сотворённого бытия. Такой смысл придаёт философ значению и содержанию человеческой личности как духовной ипостаси человека. Существуют определённые принципы, без соблюдения которых невозможна жизнь человека как божественного существа (творца), это принцип духовной свободы – изначальной и абсолютной; принцип личности как высшей ценности, её независимости от общества и государства, от внешней среды. Человек как личность имеет большую ценность, чем общество, нация, государство, он имеет право и должен от них защищаться. Следует отметить, что именно размышления о структуре и особенностях русской души приводят мыслителя к понятию «русской идеи». Русская душа – загадка, она включает в себя противоречия западного и восточного элементов, язычества и аскетически ориентированного православия. «Есть соответствие между необъятностью, безгранностью, бесконечностью русской земли и русской души, между географией физической и географией душевной»¹. Это необъятность, широта и устремлённость в бесконечность (подобные русским пейзажам), аскетизм,

¹ Бердяев Н.А. Русская идея. Харьков, М., 1999, С. 8.

заинтересованность пограничными состояниями (полученные из Византии), открытость и вдохновенность, огромная сила стихии (незнание меры, удержу, впадение в крайности).

Религиозный элемент русской души выработал устойчивые ценностные установки: догматизм, аскетизм, способность нести страдания и жертвы во имя своей веры, какими бы они не были. В силу религиозного характера русские души обладают исключительной способностью к раскольниковству, нигилизму, противостоянию по «идейным убеждениям». Большое место в проблеме духовности у Н. А. Бердяева занимает идея соборности. Соборность он понимал как внутреннее духовное изящество, стоящее за внешней церковностью, единение людей между собой и всех вместе – с церковью. Такое устремление, подчёркивал он, чисто русское, слово «соборность» непередаваемо на иностранных языках, православная религия не противопоставляет индивида и церковный авторитет. Ещё одна особенность бердяевской духовности – её особый гуманизм, пронизанный человечностью, единством, связью божественного и человеческого. Опираясь на сказанное, мы можем сделать вывод о том, что и к понятию духа, и к понятию души Н. Бердяев относится совершенно по-особому. Дух для него и Бог, и искра Божия в человеке, которую каждый из нас способен развивать, при желании, в свободном творчестве, тем самым продолжая дело Бога на земле. К душе мыслитель относится не как к безличностной субстанции, она для него наполнена национальным самобытным характером. Этот элемент слияния божественного и человеческого в совокупности с русским колоритом являются для Н. Бердяева основополагающим в ценностной соизмеримости.

Другой, ещё более персоналистически ориентированный русский философ, Лев Шестов, выдвигает на первый план индивидуальную человеческую жизнь с её проблематичностью, а подчас и трагичностью. Исследуя творчество Достоевского и Ницше, он выделяет тему, ставшую лейтмотивом его философского творчества. «Есть область человеческого духа, которая не видела ещё добровольцев: туда идут лишь поневоле. Это и есть

область трагедии. Человек, побывавший там, начинает иначе думать, иначе чувствовать, иначе желать»¹. Глубоко переживая иррациональное в бытии, в человеке, отвергая культ разума, Л. Шестов на первый план выдвигает веру. Исследуя его творчество, В. В. Зеньковский пишет о первичности религиозного мира философа: «По существу же Шестов является религиозным мыслителем, он вовсе не антропоцентричен, а теоцентричен»². При всём уважении к личности русского философа, мы не можем согласиться с такой трактовкой взглядов Л. Шестова. На наш взгляд тема богоискательства для Л. Шестова чрезвычайно сложна и непосредственно связана с человеческой духовностью. Вопрос о Боге, его бытии и поиске, его связи с человеческим духом, по утверждению мыслителя, для каждого человеческого существа не решён полностью и окончательно – это вопрос открытый и поистине трагический. По мнению философа, лишь «...на страшном суде решается, быть или не быть свободе воли, бессмертию души – быть или не быть душе. И даже бытие Бога ещё, быть может, не решено. И Бог ждёт, как каждая живая человеческая душа, последнего приговора»³.

Постоянным оппонентом Л. Шестова был выдающийся представитель русской религиозной мысли Владимир Соловьёв. И хотя обоих философов волновали близкие вопросы⁴, сам процесс осмысления, и пути решения этих проблем, не говоря уж о конечном результате, был у мыслителей абсолютно разным. Если Л. Шестов постоянно ищет, мечется, противоречит (перечит) всем и вся, включая себя самого, то В. Соловьёв утверждает, уверенно высказывает свои мысли, убеждает читателя в своей правоте. Им были разработаны основы учения о преображённой телесности, как необходимом условии достижения абсолютного нравственного идеала (теория богочеловечества), о Софии – премудрости Божией, о связи абсолютного Духа

¹ Шестов Л. Сочинения. М.: Раритет, 1995, С. 27.

² Зеньковский В. В. (протоиерей) История русской философии. Т. 2, 2-е изд. Париж, 1989. С. 320.

³ Шестов Л. На весах Иова // Шестов Л. Сочинения: В 2 т. М., 1993, Т. 2, С. 153.

⁴ К ним относятся, например: ориентированность на человека, его судьбу, смысл его жизни и смерти; социальная проблематика, связанная с действительной жизнью; осмысление русской истории, пути России и русского народа в мире.

с миром (теория всеединства), концепция об эволюции и сущности единого исторического процесса (теория коэволюции). Следует отметить, что каждое из этих учений неразрывно связано с понятиями дух, душа, духовность, одухотворённость, с их аксиологическим содержанием. Эти термины не подвергаются специальной разработке, но стоят за каждым словом, каждой мыслью философов в их работах, письмах, стихотворениях. «Явление нового духовного человека во Христе есть средоточие всемирной истории. Конец и цель этой истории есть явление духовного человечества»¹.

Тема духовности, духовного возрождения человечества является ведущим мотивом всего творчества В. Соловьёва. «Духовное же начало именно в своей победе над враждебной природою должно показать своё превосходство, не истребляя и не поглощая эту побеждённую природу, а восстанавливая её в новом лучшем образе бытия. Воскресение есть внутреннее примирение материи и духа, с которыми она здесь становится одно как его реальное выражение, как духовное тело. Окончательная и отличительная истина христианства состоит в одухотворении и обожествлении плоти»². Созданный Богом мир, полагал философ, это бесконечный процесс непрерывного развития, совершенствования, где человек – не безличный элемент, а необходимая часть мировой гармонии, истинного всеединства. Он соединяет в себе божественное и материальное, и на этом основана возможность познания божественного мира. Он познаёт его актом духа, выходящим за пределы действительности, который и называется верой. Лишь благодаря мистическому познанию, основанному на вере и непосредственном чувстве, человек способен приподняться над своим природным миром и стать существом духовным, тождественным (адекватным) божественному, богочеловеком. Человек подобен Богу, но в нём не развита, не выявлена божественная потенция. Мы бы сказали – духовный потенциал, актуализация которого приводит к тому, что мысли и деяния человека, его дух будут вечно служить обществу. И всё же ядром, основой мироустроения является сам

¹ Соловьёв В.С. Избранные произведения. Ростов н/Дону, 1998, С. 257.

² Соловьёв В.С. Указ. соч. С. 219.

человек, как существо, духовно связанное с Богом, как необходимый элемент нераздельного существа Бога и Мира.

Социокультурным эквивалентом духовности в работах В. Соловьёва выступает образ Софии божественной мудрости, подразумевающей Любовь, Добро, Веру, Истину, Красоту. Этот образ позволяет не только умом понять, но и почувствовать идеальную сущность и красоту единого мира. Вера в Софию одухотворяла всё философское учение мыслителя, определяя его глубоко человеческий смысл. По мнению знатока философии В. Соловьёва А. Ф. Лосева, поначалу София представлялась философу как «...нераздельное тождество идеального и материального, как материально осуществлённая идея или идеально преображённая материя»¹. В последующем понимание её образа становится многоаспектным: это абсолютный, богочеловеческий, космологический, антропологический, универсально-феминистический, эстетическо-теоретический, интимно-романтический, национально-русский и эсхатологический образ. Именно эти грани выделяет А. Ф. Лосев, исследуя смысловое разнообразие идеи Софии у В. Соловьёва, как души абсолютного человека². В этом его спасение, его великая миссия как духовного центра мироздания, обеспечивающего Всеединство.

Всеединство как начало бытия для В. Соловьёва состоит из трёх главных сфер: чистых духов, сферы разума и сферы души. Эти сферы представляют собой Абсолютное, Разум и Идею, которые даются в соотношении с категориями Сущее, Бытие и Сущность. Каждый из феноменов этой системы существует сам по себе и отражает в себе две другие категории. Абсолютному Духу присущи воля и благо, Разуму – представление и истина. Для Души характерны чувство и красота. Абсолютные ценности, по В. Соловьёву, – Благо, Истина, Красота, соответствуя трём ипостасям Бога, выступают как различные формы Любви Бога к миру. Всеединство постигается цельным знанием, представляющим собой всесторонний синтез науки, философии и

¹ Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М., 1990, С. 210.

² Там же, С. 256.

религии. Каждый из этих видов выполняет определённую функцию, не являясь, сам по себе, достаточно полным.

Особое место отведено знанию богословскому. Это мистическое знание, которому соответствует Вера. Она позволяет нам убедиться в объективном существовании внешнего мира и божественного начала, в возможности восхождения каждого из нас к Абсолютному Духу и достижения полного единения с ним. «...Полное благо человека...определяется такими началами, которые находятся за пределами как природного, так и человеческого мира, и только такое общество, которое основывается непосредственно на отношении к этим трансцендентным началам, может иметь своей прямой задачей благо человека в его целостности и абсолютности. Таковым должно быть духовное общество или церковь»¹. Вечное искание этого пути, обретение духовной свободы, освоение общезначимых ценностно-смысловых установок для каждой личности в отдельности и для всего общества в целом – так представляет себе освоение пространства Духовности В. Соловьёв.

Продолжателем этих идей В. Соловьёва по праву считается П. А. Флоренский. Поэтому естественно, что в соответствии со своим мировоззрением и деятельностью, своё учение он строит на основе религиозного опыта. Приобщение к вере даёт нам новую жизнь – жизнь в Духе. Философ рассматривает развитие мира не сквозь призму логических построений, а как стихийный процесс течения жизни. И только благодаря стремлению к истине можно противостоять хаосу, всеобщему уравниванию, можно утверждать творческое, разумное начало. Постигание истины, как абсолютной реальности, сверхрациональной ценности происходит через религиозное переживание, которое подтверждает единство всех форм Духа, определяемое верой в единого Бога, творца мира: «Но полнота всего – в Иисусе Христе, и потому ведение можно получить лишь через Него и от Него»². Познание истины духа, по П. Флоренскому, возможно как результат связи Бога и Человека, оно обязательно предполагает живое нравственное общение

¹ Соловьёв В.С. Избранные произведения. Ростов-на-Дону, 1998, С. 80.

² Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990, Т. 1, С. 13.

личностей. Все сотворённые личности – это индивиды, сосуществующие друг с другом. Их разобщённость помогает преодолеть любовь, которую нужно развивать в себе. Только познавший Бога человек может любить истинной, духовной любовью, которой сопутствуют Красота и Добро. Философ пишет: «Истина, Добро и Красота – это метафизическая триада есть не три разных начала, а одно. Это – одна и та же духовная жизнь, но под разными углами зрения рассматриваемая. Духовная жизнь, как из Я исходящая, в Я своё средоточие имеющая – есть Истина. Воспринимаемая как непосредственное действие другого – она есть Добро. Предметно же созерцаемая третьим, как во-вне лучающаяся – Красота»¹. Эти основополагающие начала (Красота, Любовь и Добро, Истина), по мнению П. Флоренского, представляют собой разные грани единой Духовной жизни (и на наш взгляд раскрывают ценностное наполнение духовности).

Одна из интересных идей П. Флоренского, идея антиномичности, затрагивает отношения Бога и мира, Духа и плоти. Но все несовместимые для разума положения снимаются, совмещаются и уравниваются в вере. Здесь необходимы само-преодоление, свободное подвижничество. Эти качества, как и вдохновение, творчество, возможность самоопределения даются человеку от Духа святого. П. Флоренский особое значение придавал различным проявлениям человеческой культуры, поскольку их можно преобразовать в христианском духе, сделать полезными (поставить на службу) для культуры духовной, для религии. Самой главной опасностью он считал бездуховность человеческой жизни, культуры. Она приводит к непоправимым последствиям – хищническому разграблению природы, бездушному формальному искусству, к науке, оторванной от человеческих судеб. Только благодаря религии и истинной духовной любви возможно установление всеединства Бога, как Духа, и мира, как плоти. По мнению философа, они спасают нас от нас самих, спасают наш внутренний мир от таящегося в нём хаоса. В то же время, водворяя мир в душе

¹ Там же, С. 75.

каждого отдельного индивида, умиротворяют и общество, и всю природу в целом.

Свободным религиозно-нравственным мыслителем был также Н. О. Лосский. Философ вводит понятие субстанциальных деятелей, творящих все события и процессы, влияющих на ход событий в мире. К ним относятся Бог, Дух, душа и материя. Они беспредельно богаты по содержанию, и хотя как носители творческих сил индивидуальны и независимы, но образуют единое бытие. Духовные начала пронизывают весь мир и служат его основой во всех областях. Философ противопоставляет телесное начало духовному и душевному, говоря, что последние не имеют пространственной формы, делая акцент на их аксиологическом содержании. «К области духовного относится вся та непространственная сторона бытия, которая имеет абсолютную ценность»¹. Для Н. О. Лосского это деятельность, в которой осуществляются святость, нравственное добро, открытие истины, художественное творчество, создающее красоту и связанные с этими переживаниями возвышенные чувства. Духовность и дух у него тождественны и состоят из идей и идеальных основ мира.

К области душевного мыслитель относит непространственную сторону бытия, связанную с себялюбием и имеющую лишь относительную ценность. Несмотря на это и душевное и телесное имеют в своей основе хоть в небольшой степени духовную сторону. А то, что относится к духовному бытию в Царстве Божиим, существует без примеси душевного и материально-телесного.

Значительный интерес представляет для нас исследование Н. О. Лосским нравственно-психологического своеобразия души русских людей в работе «Характер русского народа». По его словам «...некоторые свойства лиц, входящих в общественное целое, принадлежат также и самому этому целому. Поэтому иногда я буду говорить не только о характере русских, но и о характере России как государства»². Следует оговориться, что философ отдаёт предпочтение понятию «характер русского народа», а не «душа». Возможно,

¹ Лосский Н.О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. М., 1998, С. 73.

² Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. М., 1991, С. 238.

при всём тождестве этих понятий, для Н. Лосского душа слишком сближается с телесным, имеющим относительную ценность. Тогда как характер (личности, нации, государства) связан с возвышенными чувствами и стремится к духовному.

Основным свойством русского народа мыслитель называет религиозность, связанное с ней искание абсолютного добра, Царства Божия и смысла жизни. У русского человека ярко выражена способность к высшим формам опыта – нравственному, эстетическому, религиозному, к философскому умозрению и чуткому восприятию чужой душевной жизни, откуда получается живое индивидуальное общение с людьми. Следующая черта – могучая сила воли русского народа. Отсюда возникают страстность, максимализм и экстремизм, которые иногда, вследствие равнодушия к несовершенному добру земной жизни, приводят к лености, пассивности, невыработанности характера, недостатку самодисциплины. В связи с поиском абсолютного добра стоит свобода духа русских людей, широкая натура. Они испытывают ценности мыслью и опытом, откуда возникают отрицательные свойства их характера: дерзкие, рискованные предприятия, склонность к анархии, нигилизм и даже хулиганство. Последние могут вести к опасным расстройствам частной и общественной жизни, к преступлениям, бунтам. Но параллельно у русского народа развита высокая разносторонняя одарённость в различных областях искусства и в художественном творчестве. К числу основных свойств относится также доброта, углублённая религиозностью. Однако, измученный злом и нищетой русский человек может впасть и в другую крайность – проявить большую жестокость. Чуткость к добру соединяются у русских с сатирическим направлением ума, со склонностью критиковать всё на свете и ничем не удовлетворяться. Отрицательные стороны русского характера возникают как обратная сторона положительных качеств, или как их извращение. Заметив свой недостаток, русские люди обычно открыто осуждают его, борются с ним, и, благодаря силе воли, преодолевают его. В итоге Н. Лосский приходит к выводу о высокой духовности и обаянии русского

народа и, в то же время, о его обманчивости (переменчивости), способности броситься в иную крайность – отрицательную. Только с Божьей помощью, опираясь на свою религиозность, сильный дух, русский народ сможет осуществить путь к достижению максимального добра в земной жизни.

Заключая данный параграф, мы приходим к таким выводам. Для русской философской мысли, а, следовательно, и для русского народа, для русского человека различие между понятиями дух и душа не имеет принципиального значения. Они не тождественны, хотя порой подменяют друг друга, и всегда являются составляющими единого организма духовности.

В результате обобщения и интерпретации данных, мы установили, что понятие «дух» и родственное ему «душа» служат коренной основой понятия «духовность». Однако, в силу определённых обстоятельств, связанных с интуитивно-образным восприятием рассматриваемого феномена, русские мыслители наибольшее внимание уделяют термину «духовность».

Сам феномен духовности воспринимается двояко: в социальном аспекте в значении религиозного отношения к миру, и в индивидуальном – как сущностное, основополагающее качество русского человека и всего русского народа в целом, определяющее специфику аксиологической направленности человеческой жизни. Однако, в любом из этих проявлений, это искание, направленное в глубины идеальных сущностей, благодаря которым оно достигает области божественного духа или совокупного духовного бытия мира (общины) и развивается там.

Сам исторический опыт развития России показывает, что эти два значения духовности в реальной жизни прочно скреплены друг с другом, а в качестве «скреп» выступает внутренний мир человека. Духовность есть не просто откровение бытия как такового, а, по словам С. Л. Франка, «... тождество между тем, что мы разумеем под «бытием», и «непостижимым по существу»¹. Можно уверенно заключить, что духовность «раскрывается» нам в самых разнообразных формах и областях своего действия: философской,

¹ Франк С.Л. Сочинения. М., 1990, С. 401.

теологической, этической, культурологической, эстетической. И всегда она связывается с выходом за пределы эгоистических интересов, личной пользы, своекорыстия, мелочных расчётов.

Духовность предполагает, что цели и смысложизненные ориентиры личности укоренены в системе надындивидуальных ценностей. Но если учесть её энергичную, двигательную природу, принять во внимание нравственно-психологическое своеобразие характера (души) русских людей, то можно высказать предположение о том, что духовность это не просто область или сфера бытия, а способ и пространство существования для русского человека в целом. Он обязательно предполагает духовное подвижничество, нравственное самосовершенствование, борьбу со злом в себе. Таково, в целом, понимание исследуемого феномена у русских религиозных мыслителей.

1.2 Рационально-гносеологическое отражение феномена духовности

Теоретико-методологический анализ понятий «Дух», «Душа» и «Духовность» в контексте основных категорий западно-европейского философского знания, в отличие от русского типа философствования, предполагает рационально-дискурсивный способ отражения.

Основной задачей настоящего раздела является рассмотрение феномена духовности в его светском, философско-расширительном толковании. Такой взгляд на духовность вполне объективен, поскольку её существенные ценностные характеристики – человеколюбие, красота, гармония, истина, нравственность, любовь, вера, надежда – предстают перед нами, как универсальные, непреложные основания жизни любого человеческого общества.

При изложении материала мы планируем структурировать текст, придерживаясь исторического подхода. В западноевропейской философской традиции феномены духа и души, как правило, разделяются. Поэтому и мы рассмотрим их отдельно друг от друга.

В соответствии с акцентуацией нашей исследовательской стратегии на понятие духа, обратимся к его истокам. В западной философии систематическую разработку этот термин получил, в первую очередь, у рационалистически ориентированных древнегреческих мыслителей. Они понимали дух как «нус», «пневму», тончайший субстрат, лежащий в основе разумной души. У Платона и Аристотеля он совпадает с понятием ума и предстаёт как формообразующее начало, перводвигатель космоса. В диалоге «Федр» Платон пишет: «Занебесную область не воспел никто из здешних поэтов, да и никогда не воспёт по достоинству. Она же вот какова...: эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души – уму; на неё-то и направлен истинный род знания»¹. Именно мышление и рассудок составляют интеллектуальное знание. Истинное познание – это познание мира идей, которое осуществляется разумной частью души. По мнению философа «... из всех вещей, по природе своей видимых, ни одно творение, лишённое ума, не может быть прекраснее того, которое наделено умом... а ум не может обитать ни в чём, кроме души. Руководясь этим рассуждением, он (тот, кто устроил эту Вселенную – С. Ш.) устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную, имея в виду создать творение прекраснейшее и по природе своей наилучшее»². Так видится Платону Космос – как живое, гармоничное существо, во главе которого стоит божественный ум (понимается дух – С. Ш.).

Согласно Аристотелю, это высшее интеллектуальное начало, это интеллект, безусловно принимающий тотальность интеллигибельного. Дух предстаёт как единство высшего мышления о высшем мыслимом. «Мы полагаем, что назначение человека – некая жизнь, а жизнь эта – деятельность

¹ Платон.Федр // Платон. Собрание сочинений в 4х т. М., 1994, Т.2, С. 156. См. по этой теме: Мамардашвили М.К.Лекции по античной философии. М., 1998; Реале Дж., Антисери Д.Западная философия от истоков до наших дней. В 4х т., СПб., 1994, Кн.1, Античность.

² Платон.Тимей // Собрание сочинений в 4х т. М., 1994, Т.3, С. 434. См. также: Диллон Д.Наследники Платона: исследование истории Древней Академии. СПб., 2005; Моисеев П.А. Телесное и духовное у Дионисия Ареопагита // Гуманитарные науки в Сибири, 2005, №1, С. 51-55.

души и поступки согласованные с суждением»¹ По его мнению, бессмертная душа напрямую связана с безличным Богом-Перводвигателем, и именно разум оказывается высшей духовной способностью человека, осуществляющей эту связь.

У Плотина² дух представлен в космологической, интеллектуалистической, безличностной трактовке, как одна из трёх неразрывно связанных основных первичных субстанций (Душа, Дух, Единое). «Таким образом, Ум (подразумевается Дух – С. Ш.) сообщает душе высшую степень божественности как тем, что производит её, так и тем, что всегда присущ ей, потому что между ними нет вовсе никакого разделения; есть только различие сущностей. А различие между ними и взаимоотношение почти такое, как между формой и материей. Роль формы тут, конечно, принадлежит Уму, но и материю он имеет самую прекрасную, так как она интеллектуальна и проста. Однако, как же должен быть велик сам Ум, если он больше и выше даже души!»³. По Плотину, дух, чтобы оформиться, при своем рождении должен пройти две фазы: обернуться для созерцания своего первоначала, напитаться, наполниться им, так рождается содержание мышления. А затем, вернуться к себе самому и исполниться собой, порождая собственно мысль. Так рождается множественность мышления и мыслимого. Дух, вглядываясь в себя, видя в себе тотальность вещей и идей, наполняется Единым. Для Плотина Единое представляет собой потенцию всех вещей, и, следовательно, дух становится всем, обнимая всё идеальным образом. Платиновский дух становится бытием, мышлением, жизнью. Интеллигибельный космос – тот, в котором всякая идея высвечивает всё, и, наоборот, во всём, как Едином, отражается облик каждой идеи. Это мир чистой Красоты, где Красота – сущностная форма. Даже этот, по необходимости краткий экскурс в историю античной философии если и не опровергает, то, во всяком случае, ставит под сомнение распространённое

¹ Аристотель. Сочинения в 4х т. М., 1983, Т.4, С. 64-65.

² Следует отметить, что у Плотина были предшественники в лице элейской школы (Парменид) и Платона.

³ Плотин. 5 и 6 Эннеады // Плотин. Избранные трактаты. Минск, М., 2000, С. 8-9. См. также: Берестов И.В. Аристотель как предшественник Плотина в учении о первоначале // Гуманитарные науки в Сибири, 2003, №1, С. 27-31; Бугай Д.В. Определение человека в трактате Плотина // Вопросы философии, 2003, №9, С. 151-162; Мельник С. Плотин об идеях единичных вещей // Логос, 1999, №6, С. 59-70.

мнение о дифференциации понятий дух и душа. Для великих греков они синкретичны, как, собственно и сама греческая философия. Можно предположить, что «начало» разделения следует отнести к более позднему периоду.

В отличие от античности, в библейско-христианской традиции дух рассматривается как личностный абсолют, как Бог, сотворивший из ничего по своей воле мир и человека. Выше мы уже осветили религиозную трактовку проблемы духовности на примере русской философской мысли. Поскольку религиозная основа проблемы духовности идентична в христианском мире, постольку нет необходимости в её специальном повторном анализе. Опираясь на вышесказанное предположим, что в западной христианской традиции, так же, как и в отечественной, постижение духовного и приобретение духовности открыто для каждого свободного духом, чистого сердцем, не отягощённого материальным, а потому имеет чисто сакральный смысл. Именно этим оправдано отделение духа от души.

Возвращением к античному образу духа является философия Нового времени, в которой дух рассматривается как мышление, разумное начало (Декарт, Спиноза)¹. Особенно ярко рационализация духа проявилась в немецкой классической философии. Её представители разрабатывали интеллектуалистическую сторону духа с чётко выраженным рационалистическим основанием, для них природа была лишь моментом духа. Природа образована из самоотождествлённой силы – бессознательного разума. В работе «Трансцендентальный идеализм» Ф. В. Шеллинг приходит к такому выводу: «Кажется очевидным, что природа изначально тождественна тому, что мы привыкли считать интеллигибельным началом, сознанием»². Вывод из данных рассуждений очевиден: человек, взятый в бесконечности космоса, несмотря на свою физическую слабость, оказывается последней целью

¹ Существенные замечания находим в: Майданский А.Д. Дух и душа: Декарт и Спиноза // Человек, М., 2006, №1, С. 113-124. См. также: Асмус В.Ф. Декарт. М., 2006; Огарышева Е.П. Начало западной рациональной традиции (Ф.Бэкон и Р.Декарт) и буддийское учение об уме // Вестник МГУ. Серия 7: Философия, 1999, №1, С. 107-109.

² Шеллинг Ф.В. Трансцендентальный идеализм // Шеллинг Ф.В. Сочинения в 2-х т., М., 1989, Т.2, С.486-487.

Природы, поскольку именно в нём просыпается дух, отдохавший на предыдущих ступенях её развития¹.

Употребляемое в настоящее время философское понятие духа, как противоположного природе, сложилось в основном у Г. Гегеля. Он построил философию мирового духа, выражающего себя как систему развивающихся логических категорий. «Дух есть деятельность в том смысле, в котором уже схоластика говорила о Боге, что он есть абсолютная активность... Дух следует рассматривать в его конкретной действительности, в его энергии, и именно так, чтобы его внешние проявления познавались как обусловленные его внутренней стороной»². Философ понимает свою систему как одно гигантское умозаключение, три момента которого – Идея, Природа и Дух – диалектически опосредуют инобытие самого себя. Для Гегеля Природа является путём к самосознанию и самореализации Духа, а значит, его инобытием. Это абсолютная Идея, которая отчуждается от самой себя, умирает и, воскреснув, обретает новую жизнь в объективном Духе. Складывается диалектическая триада, где Идея представлена как тезис, Природа – как антитезис, а Дух – как синтез, в котором максимально актуализируются и реализуются позитивные возможности (актуализации потенции) духа. Как заключительный этап, результат диалектического процесса, Дух является высшим проявлением Абсолюта. Понять его содержание, значит понять абсолютную тенденцию любой культуры и философии, науки и религии, осознать всеобщую мировую историю. Философия Духа структурирована, как и другие части гегелевской системы, в виде триад: субъективный Дух, объективный Дух и абсолютный Дух как Бог, именно он – полнота жизни и познания. Он независим от какого бы то ни было земного носителя, тождественен с чистым божественным духом, рассматриваемым как идеальное целое. «Идея, дух, стоит над временем, потому что она составляет понятие самого времени. Дух вечен, существует в себе и для себя, не увлекается потоком времени, потому что он не теряет себя ни в одной

¹ См. по этой теме: Бурханов Р.А. Трансцендентальная антропология И.Канта и Ф.Шеллинга. Екатеринбург, Нижневартонск, 1998.

² Гегель Г.В. Наука логики. Предварительное понятие // Гегель Г.В. Энциклопедия философских наук. В 3-х т., М., 1974, Т.1, С.141-142.

стороне процесса»¹. Составляющими субъективного духа, по мнению Г. Гегеля, являются: антропология (изучает раннюю стадию роста души, понимается как сон Духа), феноменология (ведёт от сознания через самосознание к разуму) и психология (узнаёт предметы как отличные от себя и систематизирует деятельность, изменяющую предметы), как формы научного познания. Завершается субъективный Дух появлением свободы – человек, будучи предметом любви Бога, навечно связан с ним как с абсолютным Духом и, следовательно, обречён на высшую свободу.

Объективный Дух раскрывает себя в институтах семьи, общества, в государственных законах, без которых индивид бессилен и беззащитен. Его диалектические моменты таковы – право, моральность, нравственность. Эти элементы специфически духовны, существенно отличны от материального измерения, но вместе с тем абсолютно реальны (рождение во времени, рост, развитие, кульминация, умирание). Их носителями являются конкретные индивиды. При этом реальность объективного Духа не индивидуальна, но его жизнь и продолжительность такая же, как у человека. В сущности объективный дух, по Гегелю, – это реализация свободы в intersubjective выражении. Такой дух отдельного индивида, отдельного народа составляет звено в цепи развития всего исторического процесса и существует как особенная форма всеобщего мирового духа. Реализовавшись в истории как свобода, идея возвращается к самой себе в абсолютном самопознании. Поэтому Абсолютный Дух есть идея, познавшая себя абсолютным образом. Она включает и самопознание Бога, в которой человеку отведена существенно значимая роль, он поднят до высоты Бога. Знание Духа о самом себе реализуется в трёх формах: искусство (познание через чувственное созерцание, эстетику), религия (через представление веры), философия (посредством чистого понятия)².

¹ Гегель Г.В. Энциклопедия философских наук. В 3-х т., М., 1975, Т.2, С. 55.

² Подробно об этом см.: Александров А.А. Проблема человека в философии Гегеля // Философия и общество, 2005, №1, С. 143-155; Быкова М.Ф. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М., 1993; Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994; Кожев А. Введение в чтение Гегеля: лекции по феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. В Высшей практической школе. СПб., 2003; Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к «Науке логике». Формирование принципов системности и историзма. М., 1984.

«Искусство, – говорит Г. Гегель, – поскольку оно занято истиной как абсолютным объектом познания, принадлежит к абсолютной сфере духа, но находит своё содержание в религии в особом смысле слова, затем в философии. В самом деле, у философии нет другого предмета, кроме Бога, потому она является рациональной теологией, и, поскольку на службе у истины, – вечным культом»¹. Таким образом, мы приходим к заключению, что в духе, по Гегелю, есть и объективность и субъективность. Благодаря им дух способен отчуждать от себя природу, человека в виде своего инобытия. И ещё одна важнейшая черта состоит в том, что духовность есть реализация деятельности и активности исторического субъекта. Субъект должен сообразовывать свою энергию с законами Абсолютного Духа, который объединяет и Бога, и божественно-духовное начало природы и основные формы самопознания духа.

Совершенно иное понимание духа мы встречаем у философов материалистического направления. Для материалистов дух является вторичным, производным от природы образованием, представляется как высший её продукт и цвет материи. Рационалистическое выражение онтологии духа считается у материалистов определяющей формой активности сознания, творческой природы мышления.

Такое понимание мы находим в марксистской философии, где дух выступает синонимом сознания. К. Маркс выделяет людей, занимающихся интеллектуальным трудом в отдельный класс, называя их работу надисторической, духовной. Для него все области духовного производства – образование представлений, мышление, духовное общение людей, их проявление в политике, законах, морали – являются непосредственным порождением материальных отношений людей. «Производство идей, представлений, сознания первоначально вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни»². Классики марксизма считают, что идеальное – это «...не что иное, как материальное, перенесённое в человеческую голову и преобразованное в

¹ Гегель Г.В. Энциклопедия философских наук. В 3-х т., М., 1977, Т.3, С. 375.

² Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд., М., 1955, Т. III, С. 24.

ней...»¹. Люди, производя свои представления, идеи, осознают своё бытие, а бытие людей есть реальный процесс их жизни. «Не сознание определяет их жизнь, а жизнь определяет сознание»². Порой К. Маркс, говоря о материальном, товарном, рыночном элементе истории в абсолютно детерминирующем смысле, как бы заведомо принижает духовное измерение, говоря о нём как о порождении абстрактного идеализма, который «...конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой»³. К. Маркс делает это для того, чтобы подчеркнуть значимость человеческой деятельности, практики, материалистического понимания этой практики, чтобы и в ней обнаружить рациональное начало. Философии, как «продукту» этого рационального начала классиками марксизма уготована необычная роль: «Подобно тому, как философия находит в пролетариате своё материальное оружие, так и пролетариат находит в философии своё духовное оружие»⁴.

Неудивительно, что судьба марксистского учения оказалась трагической, по крайней мере неоднозначной. К нему относились либо очень хорошо, либо очень плохо, её применяли в зависимости от идеологических интересов власть предержащих. Сама доктрина принималась на вооружение авторами разнородных идеологических направлений и превращалась в знамя разных, зачастую диаметрально противоположных, социальных сил. Нам ближе взгляд немецко-американского учёного XX века Э. Фромма, не только внимательно изучавшего марксизм, но и создавшего на его основе собственную философию: «Цель Маркса состояла в духовной эмансипации человека, в освобождении его от уз экономической зависимости, в восстановлении его личной целостности, которая должна была помочь ему отыскать пути к единению с природой и другими людьми»⁵.

Рационалистической трактовки, независимо от того, в какой форме она реализуется, материалистической или идеалистической, противостоит

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд., М., 1960, Т. XXIII, С. 21.

² Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд., М., 1955, Т. III, 25.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд., М., 1955, Т. III, С. 2.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд., М., 1954, Т. I, С. 428.

⁵ Фромм Э. Душа человека. М., 1998, С. 588.

иррационализм. По мнению иррационалистов XIX-XX веков, дух может выступать синонимом интенции, интуиции. В частности, Л. Клагес считал, что дух не является противником души, хотя душа, как понятие жизненной энергии человека, есть носитель духа, подтачивающего её силы. Вместе с тем дух сохраняет и защищает жизнь, возвышает, одухотворяет телесную деятельность. Но он может это делать, только вытесняя жизненные стремления. Так, дух нарушает гармонию органического и противоположен тенденции жизни совершенствовать человеческий вид посредством жёсткости, заключающейся в том, чтобы не давать возможности слабым разновидностям участвовать в продолжении рода. Иногда он так сильно обременяет индивида, что начинает страдать телесная жизнь: высококультурные семейства вымирают, если их кровь не обновляется за счёт сферы, неотягощённой духом.

Большое внимание исследованию понятия «дух» уделяет К. Юнг. Отмечая его многозначность и специфичность, он пишет: «...Жизнь и дух представляют собой две силы, или необходимости, между которыми находится человек. Дух наделяет его жизнь смыслом и возможностью величайшего личностного расцвета»¹. Для него дух – это не материальная телесность, признак бессознательного комплекса, острый ум, а также трансцендентальная идея всеобщего знания. Юнг разделяет понятия духовного и душевного. Душа, по мнению Юнга, есть высшее проявление жизни в теле, а дух – высшее проявление душевного существа «...само слово дух привносит с собой мысль о превосходстве духа над Я-сознанием.»². Дух содержит в себе творческие возможности. Полнота жизни требует большего, чем просто «Я». Она нуждается в духе, то есть в независимом и вышестоящем комплексе, который является, по Юнгу, единственно способным вызвать к жизненному проявлению все те душевные возможности, которых не может достичь «Я-сознание». Жизнь – это критерий жизни духа.

Мы уже говорили о том, что сущность духовности невозможно понять без обращения к понятию души, которая в древности рассматривалась как

¹ Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. СПб., 2002, С. 291.

² Там же. С. 280.

движущее начало всех вещей. Эволюцию этого понятия можно проследить, изучая религиозные, научные, эстетические и этические представления различных эпох и цивилизаций. Эти представления являются составляющими совокупной социокультурной практики, и человеческий ум, пытаясь постичь её, во всём «ищет душу». Все знания находятся в душе и извлекаются из неё благодаря желаниям и стремлениям индивида. Духовность рассматривается как внутренний опыт души, которая поворачивается к самой себе для постижения истины и определения ценностных ориентиров человеческого бытия.

Обращаясь к Оксфордскому словарю, мы встречаем мнение, что латинское слово «anima», греческое «psyche» выражает исторически изменявшиеся формы воззрения на психику и внутренний мир человека¹. Понятие души восходит к анимистическим представлениям об особой силе, обитающей в теле человека и животного (иногда и растения), покидающей его во время сна, обморока или в случае смерти. Одной из первых форм осознания души было наделение ею почти всех объектов окружающей среды – животных, деревьев, скал, рек. Человек познавал присущие ему качества, наделяя ими явления природы (анимизм). Древние представления о душе как дыхании извне, заимствовались из наблюдений над дыханием живого существа, которое у мёртвого исчезало, хотя физическое тело оставалось неизменным (умерший «выдыхал» душу). Следовательно, существует яркое и очевидное воплощение жизни – душа, которую человек провозгласил бесплотной, неосязаемой и бессмертной. Отсюда, в частности, переживание сна привело к представлению о душе, существующей независимо от тела.

Как мы уже отмечали выше, древние греки высказывали много интереснейших идей относительно души, духовности, духа². Древние мудрецы полагали, что никогда не отыскать границы души, сколько бы путей её не отслеживать, так как глубина её – это логос. Лишь достигнув совершенства,

¹ Оксфордский иллюстрированный энциклопедический словарь: В 9 тт. / Пер с англ., ред. тома Р.Хоггарт. М.: ИНФРА-М, Весь Мир, 2000, Т.7 «Народы и культуры», – С. 78-79. См. также: Психологический словарь / авт.-сост. В.Н.Копорулина и др.; под общ. ред. Ю.Л.Неймера. Ростов н/Д: Феникс, 2003, С. 130-131.

² См. такие работы, как: Аверинцев С.Образ античности. СПб., 2004; Льюис Д.Г.Античная философия: от Евклида до Прокла. Минск, 1998; Льюис Д.Г.Античная философия: от Фалеса до Сократа. Минск, 1997.

душа обретает бессмертие. Имеется в виду безмерность пространства души, возможность существования души вне материи, и в то же время её постигаемость в слове и законе.

Вопрос о душе, как первооснове природы и сущности человеческого организма, одним из первых поднял Сократ. Его работы сконцентрированы на антропологической и нравственно-этической проблематике человека. Философ приходит к выводу, что человек – это его душа, понимаемая как разум, мыслящая активность и нравственно ориентированное поведение. Сократ дал начало рационально-этическим традициям, существующим и сегодня, поскольку основополагающими качествами души человека он определил совесть, достоинство, ум. По его мнению, человек – есть то, что есть его душа, и высшая задача воспитателя – научить людей возвращению души, меньше уделяя внимания заботам о нуждах тела. Тело является только инструментом, которым пользуется человек, но совсем другое – «субъект», которому служит тело. То, чему оно служит, есть душа, понимающая, интеллигентная. Именно она руководит в познании теми, кто следует призыву познать себя. Благой и совершенной, по Сократу, делает душу добродетель, которая есть обретение знаний и познание. Путь возвращения души позднее назовут духовным развитием, а стремление человека к духовному росту – духовностью. Истинные ценности не связаны с вещами внешними или телесными, но лишь сокровища души суть ценности, которые вместе составляют познание¹.

Высшим моральным долгом человека Сократ полагал попечение о душе. Этот императив Сократа закрепляет Платон, дополняя замечанием, что забота о душе означает её очищение. Последнее достижимо посредством разрыва с чувственным и соединения с родственным миром духовного. Найти дух, значит, потерять тело. Этот парадокс призывает избавиться от телесного и мирского зла, уподобляясь Богу, через добродетель и познание. Своеобразие платоновского учения заключается в акценте на силу катарсиса,

¹ Об этом см.: Блекки Д.С. Четыре фазиса нравственности: Сократ, Аристотель, христианство и утилитаризм. М., 1878; Флоренский П.А. Личность Сократа и лицо Сократа // Вопросы философии, 2003, №8. С. 123-131; Эберт Т. Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге «Федон». СПб., 2005.

сопровождающего научный поиск как прогрессирующее восхождение к знаниям. Процесс рационального познания для Платона со временем становится процессом морального преобразования, обращения. В той мере, в какой познание ведёт от чувственного к сверхчувственному, один мир преобразуется в другой, из иллюзорного пространства мы попадаем в подлинное. В этом и состоит добродетель.

Огромное значение для Платона приобретает проблема бессмертия. Он говорит о том, что душа человека способна познавать неподвижное и вечное. Но, чтобы его уловить, она сама должна иметь сходную природу, иначе всё вечносущее оставалось бы вне способности души к восприятию. Следовательно, душа так же весна и неизменна, как вечность ей подвластная. Душа Платоном понималась как вечная субстанция, она является нематериальной и предшествует существованию. «Ведь каждое тело, движимое извне, – неодушевлённо, а движимое изнутри, из самого себя – одушевлённо, потому что такова природа души. Если это так и то, что движет само себя, есть не что иное, как душа, из этого необходимо следует, что душа непорождаема и бессмертна»¹. Платон открывает два измерения человеческого бытия: физическую природу человека и духовную. Существование и бессмертие души осмыслены лишь в том случае, если душа понята как сверхэмпирическое существо, обитающее в интеллигибельном пространстве, а потому не подлежащее порче и отрицанию со стороны мира.

Позже к вопросу о душе обращается Аристотель. В специальном трактате «О душе», он систематизировал взгляды предшествующих философов и обосновал несколько важных положений. «Душа – первая энтелехия физического тела, имеющего жизнь в потенции»². Под энтелехией философ подразумевал фактическую данность или осуществлённость чего-либо, сущность живого тела в действии. У Аристотеля душа как бы прорастает из тела, а не даётся живому существу в качестве чего-то внешнего ему. Она не сводима к набору жизненных функций, и у неё есть целевая причина,

¹ Платон. Федр / Платон. Собрание сочинений в 4х т. М., 1994, Т.2,., С. 155.

² Аристотель. Сочинения в 4х т. М., 1975, Т.1, С. 388.

устремляющая тело к вечности и совершенству, то есть к Богу-перводвигателю. В ней присутствует единство, отличающее её от стихии. Авторитетный исследователь античной философии А. Ф. Лосев отмечает: «Душа, по Аристотелю, какие бы отдельные способности она не имела, настолько едина и неделима и настолько специфична, что к ней нельзя даже применять такое понятие, как гармония, потому что для всякой гармонии требуются разные части целого и разные соотношения этих частей... Душа только потому и может иметь отдельные части, что в основе своей она, будучи энергией ума, специфична и неделима»¹. Душа определяется как сущность живого тела – особый орган, посредством которого тело чувствует и мыслит. В целом душа смертна вместе с телом, но её часть, соответствующая абстрактному, теоретическому мышлению, разуму, вечна. Согласно его теории, душа у человека выступает в трёх модификациях: растительной, животной и разумной (пользуясь терминологией В. П. Зубова – питающей, ощущающей, разумной²). Только разумная душа человека может быть отделена от тела и является бессмертной. Главная коллизия в учении Аристотеля о душе вырастает из невозможности объяснить разумную душу человека из нашей телесной жизнедеятельности. Нельзя вывести всеобщее содержание души – её идеи, идеалы, принципы из частного. Её универсальный характер проявляет себя только в чистом умознании, доступном бессмертному, бестелесному уму³.

Продолжая традиции эллинской философии, о всеобъемлемости и универсальности души говорит также Плотин. Он делает акцент на её целостности и неразрывности с породившим её Умом (понимается Духом – С. Ш.). «В ещё более поразительном свете открывается природа и сила души в тех способностях и путях, какими она объемлет и упрягает весь мир по своим желаниям. Она распростёрта по всей этой неизмеримой громаде и одушевляет все её части – как великие, так и малые, ... присутствуя во всяком месте вся

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2х кн. М., 1992, Кн.1, С.585.

² См. Зубов В.П. Аристотель. Человек. Наука. Судьба наследия. М., 2000, С. 180-182.

³ Подробнее об этом см.: Васильев В.А. Аристотель о благе и добродетели // Социально-гуманитарные знания, 2004, №4, С. 161-174; Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., Харьков, 2000.

нераздельно, и таким образом всегда остаётся подобной родившему её Отцу (то есть Уму) и по единству и по всеобъемлющей универсальности»¹. Таким образом, мы видим, что в античной философии душа отождествлялась либо с вечной идеей, с учением о мировой душе как одном из универсальных принципов бытия, либо с особой способностью тела человека, фактически совпадая с духом. Как, собственно было и с духом, совпадавшим с душой.

В Средние века душа означает особую внепространственную, нематериальную субстанцию, независимую от тела. В традиционных концепциях христианства, ислама, буддизма душа человека – созданное богом неповторимое бессмертное начало. По причине своего несовершенства, душа вынуждена воплощаться в различные тела, чтобы искупить вину. Она должна очиститься и приблизиться, таким образом, к духу. Скажем, вся жизнь Иисуса, его страдания и смерть на кресте прошли как искупление вины, грехов человеческих. Всевышний даёт человеку законы, которым тот должен следовать в жизни и высшей добродетелью становится повиновение его заповедям. Такой образ бытия совпадает с идеалом святости. Святость является духовным итогом развития человека. Новый смысл приобретает жизнь человека: он живёт в благодати Христа, достигая её смиренным сердцем и чистотой помыслов.

Новоевропейская философия, в частности Г. В. Лейбниц, предлагает иное понимание, представление о душе. Она является в его учении как замкнутая субстанция, монада. По Лейбницу, каждая телесная субстанция является высшей монадой как доминирующей энтелехией. У животных такая энтелехия души есть жизненное начало. У человека доминирующая монада представляет собой духовное начало, умственные способности. Количество монад бесчисленно, поскольку каждая из них представляет собой целый ряд (скопление) уменьшающихся по градации других монад. Но философ делит их все на низшие и высшие. Низшие обладают просто восприятием и представляют собой скорее мир, нежели Бога. Высшие, мыслящие монады,

¹ Плотин.5 и 6 Эннеады // Плотин.Избранные трактаты. Минск, М., 2000, С. 6-7.

помимо восприятия, обладают апперцепцией и выступают в роли Бога. «... Сама душа есть свой непосредственный внутренний объект, но лишь постольку, поскольку она содержит в себе идеи или то, что соответствует вещам, ибо душа есть нежный микрокосм, в котором отчётливые идеи являются представлением Бога, а неотчётливые – представлением вселенной»¹. Лейбниц придаёт монадам широкий онтологический смысл. Они представляются ему как идеальные первоосновы всего бытия, они – сущности, внедрённые в каждое из тел природы и причастные к многообразию, уникальности их проявлений и изменений².

В классической немецкой философии термину душа уделяется пристальное внимание. У И. Канта понимание духовного, исходя из идеи души, было связано с понятием психического как особой формы жизни. Дух в отличие от материи, часто не мог быть воплощён в реально существующие и чувственно воспринимаемые формы, но проявлялся в этических понятиях, ценностях, идеях. Философ выводит понятие души за пределы опыта, в область трансцендентальных идей, обуславливающих возможность человеческого познания. Он строит таблицу чистых понятий разума, содержащую три основные идеи: душа (психологическая идея), мировая душа как метафизическое единство (космологическая идея) и Бог (теологическая идея). Первое безусловное – душа. Для Канта, душа представляет предмет внутреннего чувства в его связи с телом, но ни в коей мере не субстанция. Вопрос о субстанциальности души должен, по его мнению, уступить место проблеме её актуализации. Мы осознаём себя лишь как объекты, детерминированные в пространстве и во времени (феномены), но онтологический субстрат каждого из нас – душа (ноумен) – ускользает. Попытка вырваться за пределы феноменального почти невозможна. Вторая идея разума – мировая душа, понимаемая не просто как феноменологический закон, а как онтологическая всеобщность, умопостигаемое метафизическое

¹ Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4-х т. М., 1983, Т.2, С. 109.

² См. также: Гуревич П.С. Философия человека // Личность. Культура. Общество, 2005, Т.7 №11, С. 262-294; Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей: историко-философские очерки и портреты. М., 1991.

целое. Третья из идей разума – теологическая. В ней представлен Бог как абсолютно безусловное и условие всего сущего.

Эта идея больше похожа на идеал: Бог идеален, ибо Он – модель всех вещей, которые как копии бесконечно от Него далеки. «От характера, порядка единства, наблюдаемых в нашем мире, в котором должна быть допущена двоякая причинность и её правила, а именно природа и свобода, естественная теология заключает к свойствам и существованию творца мира. Поэтому она восходит от этого мира к высшему мыслящему существу или как принципу всего естественного порядка и совершенства, или же, как принципу всего нравственного порядка и совершенства. В первом случае она называется физикотеологией, а во втором – этикотеологией»¹.

Для Канта эти идеи как эвристические принципы имеют силу при соблюдении определённых условий: а) когда все феномены, имеющие отношение к человеку зависят от единственного начала – души; б) все природные явления зависят от интеллигибельных принципов; в) тотальность вещей зависит от высшего разума. Три идеи разума упорядочивают опыт, сообщают ему системное единство, которое укрепляет, продвигает рассудок, стимулирует поиск до бесконечности. Именно такое употребление разума и его идей, по мнению Канта, можно и нужно считать позитивным.

Кроме научного теоретического познания философ определяет второй путь достижения ноумена – через моральное действие. Тем более, что «Человеческая душа питает... естественный интерес к моральности, хотя этот интерес не остаётся единственным и практически преобладающим»². Как мы понимаем, Кант выдвигает принцип самоценности каждой личности, которая не должна быть приносима в жертву даже во имя блага всего общества. Каждый из нас несёт в себе зачатки высокой нравственной силы и мы должны воспользоваться ею с целью выйти на дорогу общечеловеческой, во все времена действенной моральности, нравственности, к достижению ноумена³.

¹ Кант И.Критика чистого разума. М., 1994, С. 380.

² Кант И.Критика чистого разума. М., 1994, С. 485.

³ См. такие работы, как: Гайденок П.П. Постметафизическая философия как философия процесса // Вопросы философии, 2005, №3, С. 128-139; Закамулин А.И. И.Кант и проблема соотношения чувственности и чистого

У Гегеля душа – низшее, чувственное проявление по сравнению с духом. «Дух, который в качестве чувствующего и созерцающего имеет своим предметом чувственное (подразумевается душа – С. Ш.), удовлетворяет свою высшую внутреннюю сущность, мышление. Но только мыслящий дух, проходя через представления и обращая на них свою деятельность, возвышается к мыслящему познанию и постижению посредством понятия»¹ Недаром он определяет душу лишь как самую раннюю стадию роста духа, понимает её как сон духа, только как потенцию, ведущую через самосознание к разуму. «Дух определил себя как истину души и сознания: души как простой непосредственной тотальности, сознания же как знания, которое, как бесконечная форма, неограниченна содержанием знания, не находится в соотношении к нему как к предмету, но представляет собой знание, субстанционально – не субъективной, и не объективной – тотальности»². Для Гегеля душа – это нечто очень субъективное, заключённое в «каркас» уникального единичного человеческого существа.

Рассматривая восприятие души в западной философии, обратимся к авторитетному мнению философа и психолога П. Я. Гальперина. В работе «Введение в психологию» он отмечает, что с конца XVII века «...в естествознании окрепло строго причинное мировоззрение и спекуляции о «природе души» утратили всякое доверие учёных, а душа, как объясняющая, но сама необъяснимая сила, скрытая позади наблюдаемых явлений, была исключена из науки»³. Понятие «душа» постепенно заменяется термином «внутренний опыт», который затем уступает место «психической деятельности» и «психическому поведению». Здесь можно согласиться с оценкой сложившейся ситуации Б. С. Братусем. «Душа была принесена в жертву определённым образом понимаемому научному мировоззрению, поскольку не вмещалась в его прокрустово ложе. Метод стал самостоятельным,

разума // Социально-гуманитарные знания, 2005, №5, С. 270-282; Ойзерман Т.И. Кант и Гегель как исторические личности // Вопросы философии, 2006, №11, С. 140-154.

¹ Т Гегель Г.В.Энциклопедия философских наук. В 3-х т. М., 1977, Т.1, С. 89.

² Гегель Г.В.Энциклопедия философских наук. В 3-х т. М., 1977, Т.3, С. 251.

³ Гальперин П.Я.Введение в психологию. М., 1999, С. 34.

диктующим – каким должно быть предмету исследования, и поскольку душа не поддавалась, не улавливалась этим способом, то она попросту была вынесена за скобки»¹. И понятие души было сведено к узким рамкам психологии как науки. «Как понятие материи есть вспомогательное понятие естествознания, так и понятие души есть вспомогательное понятие психологии»², писал В. Вундт в «Очерках психологии».

В соответствии с этими представлениями, Г. Спенсер разработал учение о душе, подчинённое принципу необходимого ступенчатого наследования всякой духовной силы и способности. В его работах «Гипотеза развития» (1852) и «Основания психологии» (1855) впервые была представлена теория эволюции, в которой давалась оптимистическая картина непрерывно и прогрессивно развивающегося мира. В 1859 году Чарльз Дарвин опубликовал свою книгу «Происхождение видов и Естественный отбор», которая дала богатый эмпирический материал для научного обоснования гипотезы развития. Неудивительно, что Г. Спенсер считает психологию автономной наукой. Ведь она изучает низшие психические явления (рефлексы), чтобы понять более высокие духовные формы (произведения литературы, искусства). Вывод напрашивается сам собой, и можно согласиться с английским социальным психологом, что «... правильное учение о душевном развитии человечества, взятого в целом, давая нам ключ к пониманию развития индивидуального духа (а оно действительно даёт этот ключ), поможет нам внести более разумные начала в наши превратные воспитательные методы и, таким образом, увеличит наши умственные силы и поднимет нашу нравственную природу»³. Учёный признаёт и априорные элементы, не зависящие от индивидуального опыта, допуская возможную ошибочность изначальных (априорных) схем и их способность изменяться. Однако он подчёркивает, то, что априорно для индивида, апостериорно для вида, поскольку интеллектуальные достижения

¹ Начала христианской психологии. / Братусь Б.С., Воейков В.Л., Воробьёв С.Л. и др. М., 1995, С. 4. См. также: Братусь Б.С. Несмотря ни на что – сказать жизни «да» (Уроки Виктора Франкла) // Вопросы психологии, 2005, №3, С. 112-121.

² Вундт В. Очерки психологии. Московское книгоиздательство, 1912, С. 274.

³ Основные направления психологии в классических трудах. Ассоциативная психология / Г. Спенсер. Основания психологии. Т. Циген. Физиологическая психология в 14 лекциях. М., 1998, С. 31.

наследуются органическими структурами. Дальнейшее размышление, по нашему мнению, должно показать, что психология духа и души в неменьшей степени зависит от органического и физиологического, как субстанциальных основания их бытия¹. Хотя в научной литературе советского периода органическая концепция подвергалась резкой критике, в рамках проводимого исследования мы не ставим целью обсуждение справедливости и обоснованности этой критики. Следует лишь сказать, что общая тенденция развития психологических процессов «органистами» была отражена верно.

Дальнейшее исследование души в психологической науке принадлежит основателю аналитической психологии К. Г. Юнгу. Он не только внимательнейшим образом изучает область бессознательного в человеке, но занимается прикладной психотерапией, опытным путём пытаясь изучить, а точнее разгадать эту малоизвестную в научном плане сферу человеческого организма (естества)².

Свои цели и методы он основывает на осуществлении индивидуализации личности. «Я» понимается им как система душевных элементов. Душа, в самом широком понимании, является богатой смыслом, целесообразной последовательностью образов. Подобно тому, как обеспечивающая жизнь телесная материя, чтобы быть жизнеспособной, нуждается в душе, душа также должна располагать живым телом, чтобы её образы могли жить.

Для него душа – это некая нефизическая реальность, исполненная энергии, которая перемещается в связи с внутренними конфликтами. Она состоит из противоположностей: сознательное и бессознательное, мужское и женское, экстравертное и интравертное. Проблема, озвученная Юнгом, состоит в том, что по ряду причин, прежде всего социокультурного плана, человек видит и развивает в себе лишь одну из сторон единой противоречивой пары, а другая остаётся скрытой и не востребованной. Человек должен открыть и принять себя в процессе индивидуализации. Скрытые стороны души требуют

¹ См. по этой теме: Адлер А. Понять природу человека. СПб., 2000; Гуманистическая и трансперсональная психология: Хрестоматия. Минск, М., 2000; Олпорт Г. Становление личности: избранные труды. М., 2002.

² Подробно об этом: Мареева Е. В. Проблема души в классической и неклассической философии. М., 2003; Торубарова Т. В. О сущности человеческой свободы в немецком классическом идеализме. СПб., 1999.

принятия, являясь в сновидениях, символически взывая к разуму индивида. Нужно уметь видеть смысл призыва. А его игнорирование, типичное для неподготовленного человека, приводит к дезинтеграции, невозможности саморазвития, кризисным переживаниям и заболеваниями. Как считает сам мыслитель, «Наш взор способен проясниться лишь тогда, когда мы в состоянии заглянуть в свою собственную душу. Тот, кто смотрит на мир, мечтает и грезит; тот, кто смотрит внутрь себя, пробуждается»¹².

Возвращение к внутреннему миру человека, а, следовательно, и к душе, происходит в философии XX века. В её лексикон вводятся такие понятия, как эмоциональная жизнь, художественная, мистическая, религиозная интуиция, что напрямую связано с понятием души, внутреннего содержания человеческого бытия, его ценностно-смысловым наполнением. Это объясняется желанием реабилитировать ценности жизненного мира индивида в противовес экономико-технократическим, дегуманизирующим человека трактовкам. Экзистенциализм становится одним из направлений, поднимающих тему трагедии человеческого существа, выживающего в чуждом, враждебном ему мире, мире абсолютного человеческого одиночества. Истоки этого учения содержатся в работах С. Кьеркегора³, философии жизни⁴, феноменологии⁵. Именно Кьеркегор пришёл к выводу о принципиальной невозможности системного постижения человеческого существа и стал использовать средневековое понятие экзистенции для определения внутреннего естества индивида, которое постоянно переходит во внешнее предметное бытие.

¹ Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. СПб., 2002, С. 147.

² Существенные замечания по поводу индивидуализации личности находим: Ассаджиоли Р. Типология психосинеза: семь основных типов личности. М., 1995; Валинурова Н.Г. Современный человек: в поисках смысла. Екатеринбург, 2004; Маслоу А. Мотивация и личность. СПб., 1999; Олпорт Г. Становление личности: избранные труды. М., 2002.

³ Имеются в виду следующие фрагменты: Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Ростов н/Д, 1998; Он же. Несчастнейший. М., 2002; Он же. Страх и трепет. М., 1993.

⁴ См. такие работы, как: Бергсон А. Два источника морали и религии. М., 1994; Он же. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. I: Опыт непосредственных данных сознания. Материя и память. М., 1992; Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: сочинения. М., Харьков, 2006; Он же. Так говорил Заратустра. М., 1990; Шопенгауэр А. Два основные проблемы этики; Афоризмы житейской мудрости: сборник. Минск, 1997; Он же. Мир как воля и представление. Минск, 2005; Он же. О духовидении. Харьков, 1889; Ясперс К. Ницше и христианство. М., 1994.

⁵ К таким исследованиям относятся: Гуссерль Э. Избранные работы. М., 2005; Он же. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004; Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты. СПб., 2000; Он же. Сборник статей. СПб., 2004. Также: Бросова Н.З. «Лесные тропы» бытия. Феноменология истории Мартина Хайдеггера // Вопросы философии, 2006, №11, С. 155-163; Мотрошилова Н.В. Идеи Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М., 2003; Разеев Д.Н. В сетях феноменологии. СПб., 2004.

Обретение экзистенции нам представляется как понимание своей души. Посредством созерцательно-чувственного способа бытия, детерминированного внешними факторами, человек переходит к самому себе, единственному и неповторимому. Этот процесс восходящего движения к подлинному существованию, то есть обретение души (экзистенции), проходит, по Кьеркегору, три основных стадии: эстетическую, этическую, религиозную.

Эстетическая стадия ориентирована на наслаждение, выбирается объект, а само влечение задаётся непосредственно-чувственной стихией человеческой жизни. Принцип этической стадии – долг, предполагающий самоопределение субъекта согласно предписаниям морального закона. Религиозная стадия существования подразумевает волевой отказ человека от привычного существования, когда он всем существом своим принимает страдание как основной принцип своего бытия и тем самым приобщается к доле распятого Христа. «Трагический герой отрекается в отношении себя самого для того, чтобы выразить всеобщее; рыцарь же веры отрекается в отношении всеобщего, чтобы стать единичным индивидом. ...Всё зависит от того, каким образом человек расположен внутренне»¹. Философ изначально подчёркивает промежуточный характер человеческой души, свободу возможностей целеполагания, её принципиальной несамостоятельности, зависимости от чего-то иного, что уже не есть человек. Природу этого «иного» Кьеркегор, как и его последователи (Ясперс, Марсель, Бердяев), определяет как трансценденцию, связь с Божественным Духом, открывающуюся в акте веры. Божественное реально существует лишь в акте веры, и одновременно с его появлением человек обретает душу, достигает подлинного существования. «Человек есть синтез душевного и телесного. Однако такой синтез невыносим, если эти два начала не соединяются в чём-то третьем. Это третье есть Дух. ...Дух присутствует в настоящем, но как нечто непосредственное, как нечто грезящее»². Поскольку, согласно философу, человеческое и божественное (душа и дух) несоизмеримы, постольку их взаимоприкосновение приобретает

¹ Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993, С. 72.

² Там же. С. 145.

парадоксальный характер, недоступный для логических средств и лежащий по ту сторону морали.

В последствии (в период между двумя мировыми войнами) представления о принципиальной непостижимости системного познания глубин человеческой души – экзистенции – приобретают черты философской системы в работах Карла Ясперса¹ и, далее, Мартина Хайдеггера². К. Ясперс постепенно отходит от религиозного, мистического, делая акцент на трагическом восприятии реальности. Он выделяет характерные черты духовной ситуации индустриального общества, описывает массовый порядок обеспечения существования, господство аппарата и упадок духа. В противовес пренебрежению внутренним состоянием, содержанием души человеческой, самобытием человека, философ противопоставляет понятие экзистенции. По его мнению, человек есть такое существо, которое осуждено пребывать в истории и жить в обществе, но которое, в то же время способно сопротивляться и стойко перенести возможность заката истории. Ясперс настаивает на том, что даже если бы человечество пришло к концу существования (мировая катастрофа, вырождение, застой в рамках тоталитарного режима), то и это не являлось бы оправданием духовного упадка и беспринципности. «Действительность мира невозможно игнорировать. Ощутить суровость действительности – единственный путь, который ведёт к себе. Быть действительным в мире, даже если поставленной цели достигнуть невозможно, остаётся условием собственного существования. Поэтому смысл заключается в том, чтобы жить вместе с другими внутри аппарата власти, не давая ему поглотить себя»³. Подлинный человек в любой ситуации остаётся верен своим внутренним убеждениям, действует так, как будто отстаиваемые им принципы обязательно должны восторжествовать в будущем. Для этого необходимо

¹ См: Ясперс К. Духовная ситуация эпохи. Философская вера / Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994, С. 288-418, 420-508; Он же. Стриндберг и Ван Гог. Опыт сравнительного патографического анализа с привлечением случаев Сведенборга и Гельдерлина. СПб., 1999.

² Например: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997; Он же. Положение об основании. Статьи и фрагменты. СПб., 2000; Он же. Что зовётся мышлением? М., 2006.

³ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994, С. 400.

сохранение своего самобытия, путём либо обращения к гуманистическим ценностям, либо обретения философской веры.

Создатель «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггер в своём творчестве утверждает духовное бытие как общезначимость, абсолютную ценность по ту сторону ценностей. Полем бытия для него является гипертрофированная субъективность. Это самостоятельное и самодовлеющее человеческое «здесь-бытие» с неотделимым сознанием. Можно лишь описательно, намёками через экзистенциалы добраться до сути бездонного и безграничного «присутствия-бытия» человека «здесь и теперь». Суть и цель экзистенции – в человеческой конечности. И убежать от нейтрально безликого настоящего можно лишь к смерти, осознав свою конечность и тем самым свободу, неотделимую от экзистенциального страха и состояния замороженности. «То, что нас притягивает, уже исполнило приход. Когда мы попадаем в тяготение ухода, мы оказываемся в тяге к тому, что нас притягивает, уклоняясь при этом»¹. Для Хайдеггера выход не в иллюзии индивидуальной бесконечности души, а в введении в сознание отсутствия выхода для индивида – и тем самым возведение его до бесконечной свободы Ничто. Это порыв к свободе души, правда окрашенный в достаточно пессимистические (или эпикурейско-материалистические – все умрём) тона. По прошествии времени становится всё отчётливей видна разница позиций немецких основателей экзистенциализма: пассивное сопротивление нацизму у К. Ясперса и его официальное приятие у М. Хайдеггера.

Концентрированное выражение термин «душа» находит в современной научной практике, понимается как совокупность побуждений сознания и, вместе с тем, духовная основа человека. Душа не противопоставляется телу, а рассматривается как его животворящее и познающее начало. Научное понимание души не тождественно индивидуальному духу и означает совокупность тесно связанных с организмом психических явлений, чувств и стремлений. Она является носителем бессознательного и выражает те

¹ Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге: Избр. ст. позд. периода творчества. М., 1991, С. 138.

структурные ценностно-смысловые качества микрокосма, которые сообщают его частям индивидуальные и специфические положения, их значимость и динамику¹.

Технократический XX век надолго позабыл, что духовная сфера, как правило, является доминирующей, превосходящей психофизиологическую. В последнее время гуманистическая психология постепенно изменяет направленность своей деятельности. Она обращается к иному полюсу человеческой реальности – к формам его духовного бытия, пытается в этом ракурсе выявить природу психического, само существо (содержание) душевной жизни². Психология человека начинает интенсивно осваивать мировое и отечественное наследие (в культурно-антропологическом аспекте), религиозную философию, расширять опыт работы с субъективным миром человека и его сознанием. Духовность субъекта, его индивидуальный дух психология старается связать с принятием и следованием высшим образцам совокупной человеческой культуры, с переживанием нравственных норм человеческого общежития как внутреннего категорического императива, с усвоением высших ценностей родового бытия человека как своих собственных³. А в итоге нельзя не заметить, что первопричиной духовного бытия, воспитания (взрачивания) души является энергия порыва в самоопределении к лучшему и высшему. Другими словами, «Дух есть любовь к качеству и воля к совершенству во всех областях жизни»⁴.

Подводя итог сказанному, можно заключить, что феномен духовности постоянно находится в эпицентре внимания социальной философии, которая является концептуальным дискурсивным способом проникновения в его тайны. И хотя в западной традиции чаще используются его синонимы – психологическая зрелость человека, самоосуществление, духовное развитие

¹ Среди наиболее актуальных работ по данному вопросу см.: Валинурова Н.Г. Современный человек: в поисках смысла. Екатеринбург, 2004; Гроф С. За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 2000; Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.

² К репрезентативным работам по этой проблеме можно отнести: Ассаджиоли Р. Психосинтез: Теория и практика: от душевного кризиса к высшему «Я»: Сборник. М., 1994; Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. М., 1999; Франкл В. Воля к смыслу. М., 2000.

³ См. например: Бандура А. Теория социального научения. СПб., 2000.

⁴ Слободчиков В.И. Реальность субъективного духа // Человек. 1994, №5, С. 24.

(взрачивание), совершенствование, восхождение – совершенно очевидно, что речь идёт именно о рассматриваемом нами феномене.

Светское и религиозное понимание духовности имеют много точек соприкосновения, но нам хочется особо подчеркнуть их общее аксиологическое содержание: духовное всегда, так или иначе, связывается с выходом за пределы эгоистических интересов, личной пользы, своекорыстия, мелочных расчётов и оценивается как абсолютная ценность. Оно предполагает, что цели и смысложизненные ориентиры личности укоренены в системе надындивидуальных ценностей.

Проблемы души тесно переплетены с проблемами духа и напрямую связаны с содержанием понятия духовность. Проведённый анализ позволяет сделать вывод о диалектическом взаимодействии между атрибутивными составляющими феномена духовности, которые выполняют в нём субстанциальную функцию и обуславливают (детерминируют) его качественную определённую. Мы установили, что каким бы парадоксальным не казалось, именно душа выступает в качестве внешнего индикатора наполненности духовности, а Дух – внутреннего. Характер душевных состояний, внутренняя энергичность, переживание нравственно-этических и эстетических аспектов бытия, стремление к любви, сопричастности, сопереживанию проявляются во внешней активно-деятельной позиции человека. В то же время сплав интеллектуальных способностей, влечение к духовному прогрессу, ориентация на универсальные общечеловеческие духовные ценности, проявление (постижение) свободы выбора, поиск абсолютного и бесконечного являются основанием для осмысления сущности и предназначения человека, в оценке себя как личности. Эта диалектика и определяет аксиологический аспект как доминирующий в духовном мире человека и общества.

В процессе духовного становления происходит одухотворение природных сил человека, формирование морали, поиск, познание и реализация им своих возможностей, сознательное созидание и взращивание своей

индивидуальности. Духовность как способ бытия в целом открывает человеку доступ к вере, любви, совести и чувству долга. Она указывает человеку, что *есть* подлинно главное в его жизни. В этом проявляется ценностное наполнение духовности как её основного структурно-образующего компонента, проявляется влияние рассматриваемого феномена на способ существования человеческого общества в целом.

Такое понимание духовности тесно соприкасается с её религиозным восприятием. Теологи рассматривают духовность как Божественное откровение: Бог есть дух. Духовная жизнь – это жизнь в Боге и с Богом. Здесь духовность понимается как причастность к Божественному посредством веры, открытости человека божественному слову, божественной мудрости. В жизни с Богом реализуются стремления человека к выходу за чувственные пределы объективного бытия. И в то же время, это искание, направленное во-внутрь, вглубь человека, благодаря которому оно достигает области духа и развивается там. Пространство верующих – это не пространство разума, а пространство безусловной веры. Создатель воспринимается вначале душой, затем постигается духом, и это восприятие безусловно, абсолютно для всех и всегда. В христианской традиции постижение духовного и приобретение духовности возможно для каждого свободным духом, чистым сердцем, не отягощённым материальным. Это путь, направленный от овладения собственной природой к единению с Богом.

Однако предметом нашего исследования является постижение духовности в другом измерении – светском. В этом аспекте проявляется его философское, расширительное толкование. Универсальные общечеловеческие гуманистические начала – человеколюбие, красота, совершенство, гармония, истина, нравственность, любовь, вера, надежда – предстают перед нами как высшие, непреложные основания жизни любого человека, вне его связи с религией. И такой взгляд на духовность вполне объективен.

Духовность рассматривается нами как особое качество общественного сознания, – мера социальности человека, приобретаемая им в стремлении к

совершенствованию души и духа, как умение найти собственную неповторимую природу и жить в согласии с самим собой. Всё это является результатом усилий самого человека и одновременно средством его саморазвития. Другими словами, внутреннюю активность, движение, энергичное начало – мы определяем как первооснову духовного развития личности. Эта идея лежит в основе современного понимания проблемы развития духовности как выражения подлинной сущности «возвышенного» человека. Справедливости ради следует сказать, что эта идея сегодня выступает в качестве пока не реализованной тенденции, но тенденции, постепенно принимающей форму закономерности. А значит, реализация принципа духовности возможна через востребованность общечеловеческих ценностей: любви, веры, чувства долга, совести, которые имплицитно выступают показателями духовности и гуманизма как человека, так и общества в целом.

Задача рассмотрения социокультурной и гуманистической природы феномена духовности в рамках аксиологического вектора структурирования социального и индивидуального бытия требует более детального анализа. Необходимо установить иерархию внутренних составляющих духовности, выявить особенности её функционирования в социокультурном пространстве человека и общества. Этим вопросам будет посвящён следующий раздел нашего исследования.

ГЛАВА II. АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ ДУХОВНОСТИ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

В предыдущем разделе нашего исследования мы выявили, что многообразие трактовок понятий «духа» и «души» в различных философских концепциях приводит к многослойности и множественности истолкования сущности духовности. Поэтому в дальнейшем исследовании этого феномена для нас приоритетной будет задача установления иерархии её внутренних составляющих, выяснения соотношения между духовностью и другими качествами человека, определения места духовности в структуре личности. Исходным допущением для нас служит положение об аксиологической направленности духовности в социокультурном пространстве. Анализ этих проблем и посвящена II глава данного исследования.

2.1 Сущностное наполнение духовности как ценностного основания человеческой жизни

Проблема интеграции комплексных данных о человеке, духовных ценностях и гуманистических началах его жизни всё чаще поднимается в научной литературе. Феномен духовности философскими науками советского периода игнорировался и причислялся к идеалистическим декламациям, где, действительно, выступал обычно в номинациях, лишённых точности и чёткости, в результате чего определение казалось не яснее определяемого. В пренебрежительном отношении к феномену духовности, абсолютизации его вторичности нетрудно усмотреть идеологическое влияние времени. По нашему мнению, главная причина такого отношения скрывается в природе самой духовности, в её чрезвычайной сложности: духовность редко бывает целью, однако постоянно даёт о себе знать в средствах. Кратко раскрывая эту мысль, отметим, что к средствам достижения, формирования духовности следует отнести стратегии высоких, общезначимых нравственных идей и ценностей при

потенциальном наличии свободной непринудительной активной деятельности индивида. Ниже мы остановимся на этом подробнее.

В окружающей жизни мы редко видим сильные и устойчивые практические доминанты реализации духовного содержания. Если встречаем их в человеке, то он представляется либо замечательной личностью, либо человеком странным, чудаковатым. Так, великий знаток человеческих душ, Ф. М. Достоевский писал: «Изобретатели и гении почти всегда при начале своего поприща (а очень часто и в конце) считались в обществе не более как дураками – это уж самое рутинное замечание, слишком всем известное»¹.

Социально-экономические изменения в современном обществе приводят к востребованности личностного начала в человеке, а значит и к увеличению такой общественной ценности, как духовность, без чего немислимо присутствие человеческого в человеке. За последние годы пассивное отношение к духовности нисколько не изменилось, и потому так остро стоит эта проблема. История существования человеческого общества позволяет проследить интерес к анализу содержательной компоненты духовности, причём последнее оказывается тесно связанным с попытками постичь закономерность бытия человека и условий достижения максимального уровня развития его сущностных сил. Процесс духовного развития предполагает осмысление своих мыслей и действий, сопоставление их с нравственными и эстетическими ценностями. Переживание своего бытия и взаимоотношений с другими людьми обуславливает непреходящую актуальность исследования аксиологического аспекта духовности как доминирующего структурно-образующего элемента человеческой жизнедеятельности.

Духовность как атрибутивное качество социального бытия является сложным онтогносеологическим феноменом. Его исследование целесообразно начинать с выявления конституирующих оснований. Для этого обратимся к справочной литературе. Как это ни парадоксально, но философские справочные

¹ Достоевский Ф.М.Идиот. Красноярск, 1982, С. 363.

издания не включают в категориальный каркас данное понятие¹. До последнего времени по идеологическим причинам оно не использовалось в отечественной философии советского периода (очевидно из-за семантической близости с религиозной окраской духовности). В современных энциклопедических изданиях термин «духовность», как мы уже установили, рассматривается как производное от слова «дух», которое определяется как перевод латинского «spiritus» и греческого «pneuma». Они означают «движущийся воздух», «дуновение», «дыхание» (как носитель жизни), выступают синонимом понимания души как сущности, которая может временно или навсегда покинуть тело. Можно трактовать и как, своего рода, привидение, сама жизнь, обозначенная как жизнь – дух. Или сущность бога: «Бог есть дух», сама внутренняя сущность земли или мира, дух земли, мировой дух, а также идейное содержание произведения искусства, в целом всеобщий характер чего-либо².

Совершенно определённо можно утверждать, что классическое философское понимание духа означает невещественное начало, в отличие от природного, материального. Подтверждение сказанного содержится в философском энциклопедическом словаре, где понятие дух является выражением трёх форм бытия: как дух отдельного индивида (личный дух), как общий дух (объективный дух, общее духовное достояние народа) и как обьективированный дух (совокупность завершённых творений духа)³. Личный дух создаёт себя сам посредством духовной работы, которая не прекращается до конца жизни индивида. Его носителя мы называем личностью. Если биологические особенности могут передаваться по наследству, то личный дух наследуется лишь как возможность, способность стать таковым. Потребности тела и души имеют много общего, и душа реагирует на них с определённой

¹ См. напр.: Новейший философский словарь / Сост. А.А.Грицанов. Минск: Изд. В.М.Скакун, 1998; Философский словарь / Под ред. И.Т.Фролова, 7-е изд., перераб. и доп. М.: Республика, 2001; Философский энциклопедический словарь / Гл. ред. Л.Ф.Ильичёв, П.Н.Федосеев, С.П.Ковалёв. М.: Сов. Энциклопедия, 1983; Философский энциклопедический словарь / Ред.-сост.: Е.Ф.Губский, Г.Ф.Кораблёва, В.А.Лутченко. М.: ИНФРА-М, 2000.

² Об этом: Философский энциклопедический словарь / Гл. ред. Л.Ф.Ильичёв, П.Н.Федосеев, С.П.Ковалёв. М.: Сов. Энциклопедия, 1983, С. 179-180.

³ См.: Философский энциклопедический словарь / Ред.-сост.: Е.Ф.Губский, Г.Ф.Кораблёва, В.А.Лутченко. М.: ИНФРА-М, 2000, С. 246-248.

закономерностью. Дух имеет свои особенности, его нельзя понять, находясь только в предметном пространстве психологии. И хотя он автономен, у него нет познаваемых границ. Граница трансинтеллигибельного является лишь принципиальной и оставляет каждому личному духу свою сферу для развития. Личный дух становится самим собой благодаря инкорпорации индивида в область объективного духа, в социокультурное пространство, ценность которого он присваивает в процессе воспитания и образования. Другими словами, социализация человека как живого существа, отличающегося свободным существованием, способностью видеть себя, явления и вещи «со стороны», а, следовательно, своей духовностью. Личный дух живёт благодаря своим связям с духовной общностью, дающей жизнь объективному духу. Его «производителем» выступает социальная общность – группа, народ, нация. То, что является продуктом, составляет ценность личного духа, есть результат его отношения к объективному духу, благодаря которому и ради которого он возник.

Объективный дух – это совокупность возможных характеристик (предикатов) к субъекту «народ». Он проявляется в общем духовном достоянии, к которому относятся язык, господствующие нравы и ценности, мораль, действующее право, традиционные формы воспитания, тип взглядов и настроений, направление искусства и состояние науки, господствующее мировоззрение. Ярче всего объективный дух проявляется в нормах мышления, понятиях, суждениях. С объективированным духом он связан посредством собственной истории. В его завершённых творениях, в произведениях науки и искусства (то есть объективированной форме) мы снова познаём дух личностей, их создавших, говорим с ним через эти произведения. Объективированный дух, таким образом, даёт нам возможность установления связи с духом отдельных индивидов. Это небольшое отступление, касающееся современной трактовки исследуемого предмета, поможет нам точнее разобраться в определении места духовности в структуре личности и установлении внутренней иерархии её составляющих.

Прежде чем приступить к характеристике структуры духовности, будем иметь в виду, что она предполагает константные особенности, специфические характеристики и, вместе с тем, подразумевает динамику многих автономных составляющих, которые сходятся, расходятся, пересекаются в каждом конкретном случае (ситуации), но не могут как существовать, так и быть поняты отдельно друг от друга.

Исходным постулатом для понимания базового значения феномена духовности имеет представление о ней, как о *ценностном содержании субъекта* в плане интенции её сущностных характеристик¹. Методологическим положением для этого будет служить аксиома, что деятельность человека всегда наполнена ценностным содержанием. Тогда духовность играет роль показателя наполненности определённой иерархии ценностей, целей и смыслов экзистенциального человеческого бытия. Именно в этом пространстве концентрируются проблемы, относящиеся к высшему уровню духовного освоения мира человеком. Поскольку каждый человек наделён правом выбирать – между возвышенным и низменным, добром и злом, земным и небесным, постольку пространство духовности – это возможность формировать лучшие стороны внутреннего мира человека, которые проявляются в сердечности, доброте, искренности, теплоте, открытости для других людей. Духовность основывается на широте взглядов, эрудиции, культуре, общем развитии личности. Это путь обретения высших ценностей истины, добра, красоты. Она несовместима с чёрствостью, эгоизмом, ориентацией на материальные выгоды.

Начала духовной сферы личности покоятся во *внутреннем душевном мире человека*. Главными в этой области являются смыслы, мотивирующие поведение человека и его внутреннюю жизнь, обозначающие интеллигентность и активное жизненное начало. Духовное развитие человека зависит не столько от пассивного присвоения общественного опыта, сколько от готовности и подготовленности его внутренней потенции. Как верно указывает

¹ См. об этом Тоненкова М.М. Духовные крылья России: социально-культурные и духовно-сущностные ценности развивающейся России. М., 2004.

В. Э. Чудновский, «*Развитие* – это всегда выход человека за пределы собственной жизни, продолжение его судьбы в судьбах других. В развитии и поиске реализуется стремление к гармонии, знанию, пониманию, к выходу за чувственные пределы»¹. Развивая свой внутренний мир, стремясь к совершенству, индивид «восходит» к духовной культуре. Для её обретения, и как результат, – наполненности когнитивной субъективной жизни такими качествами как разумность, рациональность, культура мышления (духовным содержанием), – есть только один путь: энергичное интеллектуальное начало, данное природой каждому человеку, но требующее определённых духовных усилий.

Движущей силой, стимулом к развитию духовности в каждой личности являются *воля, активность, деятельность, энергичное начало*. В начале XX века А. А. Ухтомский, исследуя физиологические процессы и механизмы человека, попытался пролить «свет», на анатомию и физиологию человеческого духа. Результатом этих исследований стала идея о функциональных (не связанных с анатомией) «органах» индивида и его духовного организма. По мнению учёного, функциональным органом является любое временное сочетание сил, способное совершить определённое действие. К ним он относил движение, образ мира, психологическое воспоминание, творческий разум, состояния человека – сон, бодрствование, аффект, саму личность человека. Согласно А. А. Ухтомскому, в совокупности они и строят духовный организм. Другими словами, сочетание его энергичных сил, увеличивает силы и способности души. Их особенность заключается в том, что они могут быть зафиксированы лишь в действии, поступках. «Мы не наблюдатели, а участники бытия. Наше поведение – труд»².

Это внутреннее деяние, активный покой является первопричиной духовного развития и роста, основой внешних проявлений. Формирование функциональных органов – очень сложная задача. Её решение зависит не от

¹ Чудновский В.Э. Человек и событие (Сцилла и Харибда свободного развития личности) // Мир психологии. 2000, №4, С. 74. См. также Тимофеева С.В. От Сердца к Сердцу, или «Страна Прикосновения Сердец». Красноярск, 2004.

² Ухтомский А.А. Избранные труды. Л., 1978, С. 8.

физиологических особенностей организма, а от внутренней энергетической активации человеческих сущностных сил, от расширения сознания, активного включения в процесс постижения истины подсознания, установления коммуникативной связи между ними, переключения эмоций с режима блокирования информации на режим энергетической подпитки.

Функцию организации становления духовности осуществляет *воля* человека, осознание им необходимости выполнения своего долга, которые помогают ему понять смысл духовности и постичь пути её развития в процессе жизни. По мнению И. М. Ильичёвой, «...рождению индивидуальной структуры этого понимания, самопознания и обретению смысла жизни, человек обязан воле, которая по мере превращения человека разумного в человека духовного сама становится качественно иной – духовной. Духовность и воля человека – это не абстракция, а реальность, которую человек постигает на примере других людей, а затем актуализирует в себе на разных уровнях в процессе жизни»¹. И всё же, нисколько не умаляя важности приведённого мнения, следует подчеркнуть, что сфера духовности шире по объёму и богаче по содержанию того, что связано только с внутренним субъективным миром человека. Областей переживаний, рационального и чувственно-волевого освоения мира человеком явно недостаточно для определения духовной культуры личности. Хотя справедливо и то, что вне этого духовность как качество человеческого бытия не существует.

Осознание человека субъектом собственного жизнетворчества, жизнестроительства, освоение основных смыслов и ценностей, внутренняя активация, принятие своих обязанностей выступают предпосылкой становления индивидуального духа человека. Это порог между душевным и духовным бытием, где духовное проникает в душу, а роль связующего звена выполняет *творческое начало*, исконно присущее каждому индивидууму.

¹ Ильичёва И.М. Духовность в зеркале философско-психологических учений (от древности до наших дней). М.; Воронеж, 2003, С. 4-5. К актуальным работам по этой теме можно отнести: Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 5 т. Т.1: Мир как воля и представление. М., 1992; Казанова Л.В. Жемчужина жизни – Свет Вселенной. Красноярск, 2000.

К вершинам духовного бытия человек поднимается в процессе активизации своей жизненной деятельности, то есть в творчестве, в моменты интеллектуальных озарений. Творчество многообразно, как многообразны формы внутреннего содержания. Творчеством является и оформление важных мыслей для передачи их другим людям, и стремление поделиться переполняющим чувством красоты, и реорганизация своей жизни в соответствии с представлениями о должном. Аксиологическая направленность духовности обязательно предполагает и содержит в себе такую активность субъекта, которая направлена на позитивное опредмечивание идей, формирование значений, определяющих семантическое поле культуры, духовный опыт человечества. Обязательным условием творчества являются развитие и непрекращающийся поиск собственного Я, мудрости, гармонии, высших эмоциональных переживаний, одним словом – всего того, что составляет ценностно-смысловое пространство духовности.

Центральный момент творчества – появление нового внутреннего содержания, стремящегося обрести материальную форму в жизнетворчестве. Это содержание может проявиться при созерцании, в размышлениях, в диалоге с другими или с собой, и бессознательно. Моменты появления внутреннего содержания чрезвычайно важны, так как в них сосредоточены узловые точки внутреннего развития. На фоне стереотипной, ежедневной жизнедеятельности эти моменты выделяются как яркие пятна. Появление нового внутреннего содержания сопровождается желанием поделиться им с другим, выразить, оформить, реализовать его. Очень образно о смысле творческого начала говорит Н. А. Бердяев: «Дух человеческий – в плену... И истинный путь есть путь духовного освобождения от «мира», освобождения духа человеческого из плена у необходимости»¹, мы бы добавили – в царство свободы. В приведённых строках слово «творчество» как таковое не фигурирует, но нет сомнения в том (и далее в тексте мы находим тому подтверждение), что философ говорит о творческом восхождении (стремлении) к миру космическому, высшему,

¹ Бердяев Н. А. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2: Смысл творчества. Париж, 1991, С. 41.

бесконечному. Творчество является прямым средством для удовлетворения неосуществимых желаний, которые в действительной жизни не были реализованы, даёт возможность удовлетворить бессознательные желания и фантазии, то есть является испытательным «полигоном» души и средством формирования духовного мира человека и общества.

Феномен творчества проявляется, как жизненная необходимость, особенно ярко в ситуациях с неопределёнными решениями и непредсказуемыми результатами. Его основные показатели: интерес к противоречиям, парадоксам, чувство нового, воображение, интуиция, чувство красоты, смелость и оригинальность суждений, логическая строгость, упорство в доведении дела до конца. Высшая ступень творческого развития человека, так называемое смыслотворчество, не только придаёт смысл человеческому существованию, но и позволяет ему становиться «проектировщиком» собственной жизни и соучастником социально-исторического творчества. Высшей формой смыслотворчества считается духовная одарённость, не связанная с определённым видом деятельности, а выходящая на систему его отношений к окружающему миру и взаимоотношений с собой и с другими людьми. В этой связи можно трактовать духовность как сопричастность человека с окружающим миром, осознанную им в форме обобщений, идей. И всё же, ни в коем случае нельзя забывать, что духовность не сводится к цивилизованности, информированности и развитию интеллекта. Она присутствует только там, где есть любовь и нет «вычеловечивания» человеческой жизни.

В процессе творчества человек опирается на познание, осмысление и переживание духовных ценностей и знаний в результате *овладения культурой*. Последние постепенно приобретают личностно-значимый смысл и становятся духовными знаниями и ценностями¹. Высшими культурными и нравственными ценностями являются те, которые в наибольшей степени содействуют развитию

¹ Существенные замечания по этому поводу находим: Анциферова Л.И. Мудрость и её проявления в разные периоды жизни человека // Психологический журнал. 2004, Том 25, №3, С. 17-24; Маслодудова Н.В. Духовная культура личности и гуманитарное образование. Красноярск, 2005; Чже Цонкана. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения: В 5 т. Т.4: Этап духовного развития высшей личности. СПб., 1998.

общества и всестороннему развитию личности. Поэтому мы уверенно определяем духовность как *обращённость человека к высшим ценностям, к идеалу*, как сознательное стремление усовершенствовать себя, приблизить свою жизнь к этому идеалу. Такое понимание духовности связано с продуктами жизнедеятельности человека, с результатами приобщения субъекта к общечеловеческим ценностям, духовной культуре. Духовность представляется в этом случае как категория мировоззренческая.

Большое значение для понимания феномена духовности имеет его *социально-культурный смысл*. Поэтому ещё раз подчеркнём исходный постулат, в котором духовность будет нами рассматриваться как *ценностная доминанта в социокультурном пространстве человека и общества*. Для индивида, как общественного субъекта, в каждом историческом времени и пространстве выявляются и требуют решения вопросы общечеловеческой значимости. Кто я? Кем могу стать? Зачем пришёл в этот мир? Каково моё место в нём? В чём смысл моей жизни? И, наконец, на какие ценности мне следует опереться, чтобы сделать правильный выбор своего жизненного пути, определить цели и смыслы своей деятельности, каким средствам отдать предпочтение для их достижения? Даже при постановке этих мировоззренческих вопросов, не говоря уже об их решении, осуществляется *духовное восхождение личности, обретение духовной культуры*. Это позволяет обратиться к проблемам, которые, прежде всего, представляют особенности духовной жизни как *развёртывание реального процесса жизнедеятельности людей*. В. П. Зинченко обозначает этот процесс как деятельность, направленную на отыскание истины, на самосозидание, на самоопределение¹. Духовная сфера является относительно самостоятельной сферой жизнедеятельности общества. Она представлена как целостная система, имеющая достаточно сложную структуру, важнейшими компонентами которой выступают духовное производство и воспроизводство, духовные потребности и потребление, духовные отношения и общение. Основные продукты духовной деятельности,

¹ Подробно см.: Зинченко В.П. Культура и духовность // Вопросы философии. 1996, №4, С. 9-10; Он же: Размышления о душе и её воспитании (Час души) // Вопросы философии. 2002, №2, С. 119-136.

составляющие базу общественного сознания, включают в себя идеи, идеалы, принципы, нормы, которые конкретизируются в философских, научных, этических и эстетических знаниях. Духовная деятельность людей осуществляется в самых разнообразных исторических условиях. Таким образом, в духовной сфере активно проявляет себя взаимосвязь и единство субъективных факторов и объективных условий. Духовное производство, являясь пространством репродукции общественного сознания, интегрирует общество в социальную целостность, выступает, в свою очередь, духовной стороной естественноисторического процесса. Тем самым, соподчинённость субъективных факторов и объективных условий оказывает значительное опосредованное влияние на развитие общества в целом.

А. К. Уледов, исследуя особенности духовного производства, подчёркивает важность и необходимость управления духовными процессами, а чтобы управлять, необходимо знать не только то, чем управляешь, но и то, при помощи чего это управление будет эффективным. Конечно, методы и способы этого управления сам А. К. Уледов определяет в соответствии с особенностями своего времени (1974 год), когда догмы коммунистической идеологии (принципы демократизма, партийности, научности, осуществляемые как будто бы в интересах трудящихся при их непосредственном участии) диктовали свои законы. Однако, при этом, через весь текст проходит мысль автора о том, что «В фокусе духовной жизни находится личность. Исследование духовной жизни – это главным образом исследование личности, формирования и развития её духовного мира, реализация духовных потенций в деятельности и поведении»¹. Что же касается микроуровня духовной жизни отдельного индивида, то автор считает, что «об управлении им можно говорить лишь в самом общем плане. Да и духовная сфера, как система, поддаётся управлению трудно. Это связано с тем, что духовное производство... по своей сущности есть творческий процесс, который не поддаётся строгому регламентированию»². Таким образом, получается, что вопрос об управлении духовностью не находит однозначного

¹ Уледов А.К. Духовная жизнь общества: Проблемы методологии исследования. М., 1980, С. 269.

² Там же, С. 258.

решения. Может быть, постановка этой проблемы в такой форме не правомочна, если считаться с невозможностью регламентации процессов общего развития и управления духовной жизнью общества. Думается, что дело в другом. Духовность не исчерпывается рамками деятельностной сферы, находящейся в пространстве общественной необходимости. Её невозможно определить количественным путем, суммировав формы проявления, её следует определять качественно, как потенциальную актуальную возможность-действительность.

В нашем понимании духовность, её ценностное содержание как особая форма актуализации социальной потенции личности включает в себя три начала: интеллектуальное (когнитивное), нравственно-сакральное и художественно-эстетическое, сходящиеся в одной «точке» – аксиологическом локусе духовного экзистенциала человеческого бытия. Этим составляющим духовной жизни человечества (способностям человеческой природы) отвечают такие сферы духовной деятельности, как познание, нравственность, вера, искусство. Им, в свою очередь, соответствуют духовные ценности, относимые к разряду высших – Благо, Истина, Любовь, Красота. В истории выработались и основные типы духовных личностей: праведник (моралист), мыслитель (мудрец) и художник (творец). Эти стороны образуют единую духовную жизнь, наполненную поиском, энергийным началом. Они интегрируются в целостную систему духовного жизнестроительства и житнетворчества.

Можно предположить, что в ценностной системе духовности приоритетным является *нравственно-этическое* начало^{1,2}. Именно оно выступает в качестве индикатора, определяющего наполненность социального и индивидуального бытия, поскольку мораль является одним из главных механизмов не только регуляции отношений, но и одухотворения человека. Поэтому мы присоединяемся к мнению В. П. Шердакова: «...Можно вполне

¹ О сакральном аспекте мы скажем чуть ниже.

² Подтверждение этого предположения мы находим: Козлова О.Н. Социология духовной жизни. М., 2004; Парошина Р.А. Уроки сердца: духовно-нравственные диалоги. Красноярск, 2005.

определённо сказать, что нравственность является первопричиной духовности»¹. В процессе обретения знаний, выбора жизненной позиции и идеалов, человек осмысливает и переживает не только свой личный жизненный опыт. Порой смысл жизни может быть обретен лишь тогда, когда он уже не реализуем. Но переживание своей судьбы даёт динамическое начало поиску новых ценностей и знаний, не позволяет личности деградировать. Поэтому настолько значимо содержание духовности как нравственного основания не только и не столько индивидуального, сколько социального бытия. Оно интегрирует мысль, знания и переживания с поведением-действием. И поскольку социальное и индивидуальное находятся в диалектической взаимосвязи, то здесь очень важной представляется такая характеристика духовности, как степень *развитости души человека*². О ней говорит наличие милосердия в личности, без которого духовность невозможна. По определению А. А. Гусейнова «Милосердие представляет собой сострадательное, доброжелательное, заботливое, любовное отношение к другому человеку»³. В милосердии человек ограничивает себя, жертвует собой ради другого. Оно (как и каждый компонент духовности) обязательно подразумевает сознательное усилие, направленное на содействие благу другого человека и имеет в качестве своего нормативного источника высшее основание – целостный внутренний духовный опыт личности⁴.

Реализация духовного процесса создает в жизни человека некоторый нравственный резонанс, приводит личность к *переживанию единства с его внешним бытием*. Следуя по жизни, несмотря на свою естественную конечность и брэнность, он поднимает себя до состояния персональной свободы и ответственности в бесконечном и вечном бытии. Он добровольно берёт на себя часть общечеловеческого, общедуховного долга в бытии целого.

¹ Шердаков В.Н. О познавательном, нравственном и эстетическом отношении человека к действительности // Вопросы философии. 1996, №4, С. 29.

² Существенные замечания по этой теме находим: Крушанов А.А. Прекрасная незнакомка по имени «Душа» // Вестник Российского философского общества. 2006, №3, С.78-81; Сероштан М.В. Духовно-нравственный вектор современного образования // Вестник МГУ. 2004, №2, С. 81-94.

³ Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. М., 1998, С. 349; см. также: Гусейнов А.А. Золотое правило нравственности. М., 1988.

⁴ См. также: Лакруа Ж. Чувство и нравственность // Культурология: Дайджест. 2003, №1, С.176-192.

Таким образом, духовность можно рассматривать не только как переживание человеком единства его внешнего и внутреннего бытия, но и как *установление гармонии* этих двух миров. Этот аспект обычно концентрируется в процессе обретения совести, как внутренней основы самоопределения личности. Совесть – категория этическая, а нравственность, как мы уже указывали выше, является индикатором духовной культуры индивида, задающим чувство меры, справедливости и свободы в процессе самовыражения человека (не во вред себе и людям)¹.

На основе вышесказанного можно утверждать, что духовность будет пониматься нами и как осмысление и переживание личного жизненного опыта, и как проблема *обретения смысла жизни*, которая приобретает особую актуальность, перерастая в проблему смысла жизни всего человечества². Другими словами, речь идёт об условиях, при которых смысл жизни как сложное осознание возможности удовлетворённого бытия выполняет свою основную функцию – даёт человеку возможность почувствовать счастье, удовлетворение от процесса жизнедеятельности, а в высших своих проявлениях достичь духовного совершенства. Эти условия напрямую зависят от наличия вышеназванных духовных составляющих человеческого бытия (наполненности внутреннего мира человека, стремления к совершенству, динамичного саморазвития и самореализации, переживания познавательных, этических и эстетических аспектов бытия и т. д.). Они выражают степень позитивного влияния на процесс становления личности и успешность деятельности человека.

Здесь мы имеем в виду трактовку духовности как интегративного качества, относящегося к сфере смысложизненных ценностей. Последние, как правило, определяют содержание, качество и направленность человеческого бытия и, по выражению известного философа Л. П. Бугеовой, «образ

¹ О человекообразной перспективе развития духовности см. гл. 2, §3.

² Среди наиболее репрезентативных работ по теме смысложизненных стратегий (ориентиров): Братусь Б.С. Несмотря ни на что – сказать жизни «Да» // Вопросы психологии. 2005, №3, С. 112-121; Канапацкий А.Я. Духовность как онтологическая компонента истинности человека // Социально-гуманитарные знания. 2004, №2, С. 201-211; Чудновский В.Э.К проблеме адекватности смысла жизни // Мир психологии. 1999, №2, С. 74-80.

человеческий» в каждом индивиде. «Духовность есть показатель существования определённой иерархии ценностей, целей и смыслов, в ней концентрируются проблемы, относящиеся к высшему уровню духовного освоения мира человеком»¹. Действительно, именно духовность как субстанциальная основа человеческой экзистенции выступает в качестве ключевой составляющей бытия человека и здесь решается главный вопрос «всех времен и народов»: чем для нас является другой человек – целью или средством, какова ценность человеческой жизни, чести, достоинства? Подчеркнём ещё раз: *духовность является сущностным, системообразующим качеством человека, преобразующим его природное начало в социальное, и влияющим на все уровни его жизнедеятельности*. Духовность есть, главным образом, принятие человеком своей телесно-духовной сущности в правильном её сочетании, осознание себя как существа смертного и одновременно бессмертного, во всей противоречивости и одновременно гармонии своего бытия. Область, охватываемая понятием «духовность», составляет сферу интересубъективности, культуры и нравственных побуждений, включает поступки и всю сферу деятельности человека и общества в целом.

Каким бы важным не являлся нравственный компонент духовности, её содержание не раскрыть без обращения к религиозному, а ещё шире *сакральному* смыслу². Ранее мы уже отмечали, что религиозный элемент духовности активно использовался в идеалистически ориентированной философии (гл. I, §2). Там он связывался с действием самостоятельной духовной субстанции (Бог – Дух), которой принадлежат функции творения и определения судеб мира и человека. Назначение религии состоит в том, чтобы служить духовным регулятором нравственного поведения людей, оказывать на них побуждающее воздействие и вести с помощью веры к высоким ценностям и идеалам. Религиозные представления о мире являются совокупной составляющей исторической деятельности, и человеческий ум, зачастую

¹ Буева Л.П. Духовность, художественное творчество, нравственность // Вопросы философии, 1996, №2, С. 4.

² См. об этом подробно: Мень А.В. Отец Александр Мень отвечает на вопросы слушателей. М., 1999; Франк С.Л. Смысл жизни. Брюссель, 1992.

опираясь на них, пытается постичь решительно всё и во всём «ищет душу». Каждый человек пытается осмыслить «вечные» вопросы: неизбежность смерти, наличие целесообразности, бесконечности, космической зависимости, познанного, познаваемого и непостижимого. И у каждого есть право в решении этих вопросов обратиться к религии. Ведь человек обращается к Всевышнему для получения божественного откровения, приобретения «внутренней опоры» только тогда, когда не находит её в реальной жизни. В духовности (религиозной) индивид ищет и находит опору на собственно созерцательно-конструирующее действие зрелого духа и его мудрые распоряжения. В наши дни вопрос о вере в Бога, как выборе пути для постижения мира, для каждого человека является сугубо индивидуальным, личностным.

Для нас же важно то, что, сакральный смысл духовности выходит за рамки религиозных интенций, побуждая человека к высшим меркам проявления социальной потребности действовать, делать что-либо для других. Она подчас заставляет субъекта поступать вопреки и в ущерб своим личным интересам, продиктованным собственными витальными, материальными и социально престижными потребностями. Подтверждение тому мы находим в строках известного русского (советского) писателя К. М. Симонова. «Когда человек думает только о себе, о собственном благе, собственном кармане, о собственных удобствах, о собственном спокойствии, он может говорить об этом любыми самыми красивыми словами, но истинной поэзии в этих заботах о самом себе нет места. Истинная поэзия появляется в мыслях, в словах и делах человеческих тогда, когда человек принимает в свою душу и берёт на свои плечи заботу о других людях, об их счастье и об их благополучии»¹.

Действительно, для таких людей характерно бескорыстие, доброжелательное отношение к другим. Деятельность «для других» осуществляется без расчёта на немедленное социальное вознаграждение. Человек стремится творить добро, заниматься альтруистической деятельностью в надежде обрести прощение за свои неблагоприятные поступки и обеспечить

¹ Симонов К. Немного о поэзии // Правда. 1971, №97, С. 1.

бесконечно долгое существование своей душе (последние из названных мотивов, конечно же, выходят за рамки бескорыстных).

Завершённость структуре духовной сферы придаёт такое системное качество как *художественно-эстетическая* жизнь общества, находящее свою привязку в духовной культуре. Обладая собственными закономерностями, она распространяет своё действие на все области духовной жизни в целом. Эстетическое восприятие, вызываемое произведениями искусства и культуры (художественными произведениями) не выражается в действиях непосредственно, немедленно. Но, служа сами себе целью, накапливаясь и повторяясь, эстетические эмоции приводят к практическим результатам. Они ложатся в основу поведения человека и влияют на внутренние свойства личности (происходит длительное изменение нашего поведения и нашего организма; недаром искусство всегда рассматривалось как часть и средство воспитания).

Эстетическое переживание действует на нас раздражающим образом, побуждает к чему-либо, создаёт неопределённую и огромную потребность в каких-либо духовных актах (деяниях). Оно, по меткому выражению Л. С. Выготского, «...раскрывает и вызывает к жизни огромные и до того подавленные и стеснённые силы, ...действует подобно землетрясению, обнажая к жизни новые пласты»¹. Но неверным будет считать, что, воспринимая какое-либо произведение искусства, мы выполняем исключительно индивидуальную реакцию, связанную только с нашей личностью. На самом деле мы принимаем участие в сложнейшем социокультурном процессе, и акт нашего личностного художественного восприятия опосредованно влияет на динамическое начало искусства, его содержательную наполненность. В искусстве находят отражение витальные и социальные потребности и интересы личности и общества, оно примиряет, уравнивает человека с миром в критические и ответственные минуты жизни. «Искусство есть, скорее, организация нашего поведения на будущее, установка вперёд, требование, которое, может быть, никогда и не

¹ Выготский Л.С. Психология искусства. Анализ эстетической реакции. М., 1998, С. 242-243.

будет осуществлено, но которое заставляет нас стремиться поверх нашей жизни к тому, что лежит за ней»¹. Как мы понимаем – к духовности.

Произведение любого вида искусства воспринимается как искусство тогда и в той мере, когда и в какой мере в нём присутствует духовность. Её проявление сложно и бесконечно многообразно, вместе с тем оно воспринимается непосредственно в живом созерцании как наличный факт, удовлетворяющий духовным потребностям, присущим каждому человеку. Они одновременно просты, так как присущи абсолютно всем, но в то же время и сложны, так как у каждого человека они трансформируются иначе, чем у любого другого. Простота проявления духовности в искусстве заключается в том, что духовность эта есть красота, истина и добро. Истина служит удовлетворению идеальной потребности познания (до самых широких обобщений). Добро удовлетворяет социальные потребности человека в справедливости, необходимости совершать бескорыстные действия «для других». Красота доставляет эстетическое и нравственное наслаждение.

Вопрос о художественно-эстетической жизни общества мы связываем с пониманием культуры вообще, и с соотношением культуры и общества, культуры и человека, в частности. С одной стороны, художественно-эстетическая деятельность предстаёт как полигон духовной жизни: язык, искусство, теоретические знания являются важнейшим свидетельством развития общества и знаменуют собой рождение духовной культуры. С другой, она выступает качественным показателем развития духовной сферы, то есть определяет степень развития духовных богатств общества, уровень овладения ими, и степень использования духовных ценностей.

Художественно-эстетические начала духовности нельзя рассматривать без наличия у человека разнообразных познавательных потребностей. Другими словами, обязательным качеством, ассоциирующимся с богатством и величием духовного мира личности, является *потребность познания прекрасного*².

¹ Там же, С. 243.

² По этой теме см. также: Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. М., 1991; Диденко В.Д. Духовная реальность и искусство: эстетика преображения. М., 2005.

Точнее говоря, та её разновидность, которая связана с тенденциями развития, с потребностью не довольствоваться простым присвоением имеющихся знаний, не ограничивать себя рамками ныне существующих норм, но стремиться раздвинуть эти нормы, освоить новые сферы действительности. Искусство создаёт для нас неповторимые образы и миры, в которых мы страдаем и радуемся, сочувствуем и наслаждаемся. И эти переживания доставляют нам удовольствие, так как через них мы открываем для себя иные человеческие миры, в которых люди жили и чувствовали иначе, чем мы. Это постижение обогащает нас не только новым знанием, но и новым творческим опытом¹. Красота, прекрасное являются основными категориями эстетического, художественного сознания, предполагая отражение внутреннего мира человека через соотношение общих законов чувственно-образного освоения мира с художественно-творческим их выражением.

Поиск знания красоты, умения распознать её в красивости, представляет собой непрекращающийся процесс развития собственного Я, мудрости, понимания жизненных явлений, форм творческого самовыражения. Познавая прекрасное и безобразное, человек становится мудрее — глубже понимает людей, жизнь, его мировоззрение становится гармоничней, появляется недоступный ранее опыт, с приобретением которого преображаются его интересы, темы размышлений и характер мыслей. Появляются новые понятия, новые вопросы, требующие своего разрешения. Процесс познания происходит на основе расширения опыта и во взаимодействии с другими знаниями. Растёт мастерство, арсенал умений: человек учится делать новые вещи, осваивает новые формы самовыражения. Поиск знания представляет собой путь от «не знаю, не понимаю», к «смыслю, разумею, постигаю». Средствами такого поиска являются познавательная активность, стремление к отражению в себе всего многообразия мира. Можно предположить, что эти побудительные познавательные силы реализуются как тенденции, направляющие вектор развития индивидуального духа человека, его жизнь.

¹ Следует отметить, что таким образом искусство создаёт особую связь между людьми разных цивилизаций, этносов, культур, исторических эпох.

Категорией противоположной духовности, является бездуховность, которая может встречаться либо как изначально заданная (в форме девиантных и деменвных отклонений), либо как приобретенная в процессе жизнедеятельности, что обычно связано с социальной и личной духовной нищетой. В таком случае она предстаёт как потеря духовности и равнозначна потере человечности. Длительный кризис духовности у отдельной личности ведёт к её (личности) деградации. По меткому замечанию А. И. Зеличенко «Человек «зарастает жиром», утрачивает контакт с миром, глупеет, эмоции притупляются, интересы сужаются. Наступает духовная смерть. При духовной смерти человек замыкается в собственной раковине. Он закрыт для этических, эстетических, религиозных и других ценностей. Понятия Совести, Красоты, Истины, Тайны, Смысла жизни, Бога оказываются не наполненными живыми переживаниями. Становится невозможным проникновение во внутренний мир окружающих людей»¹. Ослабленными оказываются не только, и не столько интеллектуальные, сколько эмоциональные связи с миром. Духовная смерть, в отличие от физической, растянута во времени. Этот процесс способен охватить не только отдельную личность, но и общество в целом. Выявляется это в насильственном разрушении системы высших, надличностных, общечеловеческих ценностей, определяющих главные цели, идеалы и смыслы общественного и личностного бытия, в циничном отношении к самой человеческой жизни, в принижении ценности человеческой личности, её совести, чести и достоинства. Это приводит к частичной утрате духовных основ человеческого бытия, к смешению прекрасного и безобразного, возвышенного и низменного, добра и зла. Они становятся относительными и почти равноценными, что приводит к глубочайшему нравственному кризису, дегуманизации личности и общества в целом.

Итак, мы рассмотрели внутреннее строение духовности и пришли к выводу, что её ценностные характеристики являются показателем

¹ Зеличенко А.И. Психология духовности. М., 1996, С. 29. Также см.: Синицин А.Н. Слово Божие о материи духа, души и плоти. Слово Божие о духовности и бездуховности. Слово Божией Матери о России. М., 2005; Троицкий О.А., Тунеев В.М., Критский В.Г. Можно ли познать истину? // Сознание и физическая реальность. 2004, Том 9, №4, С. 23-27.

соизмеримости человека с интеллигибельными и сенсительными сторонами мира и выступают главным структурно-образующим элементом, оказывающим влияние на способ существования человека и общества в целом. Структура духовности представляет собой систему устойчивых связей человека и общества и выражает качественное содержание общественного бытия в единстве его индивидуальных и социальных сторон.

Как уже было отмечено выше, духовность с трудом поддается однозначному определению, её смысл толкуется и понимается весьма многозначно. По нашему мнению *смыслообразующим стержнем духовности является его ценностно-смысловое наполнение, пронизывающее собой интеллектуальное (когнитивное), нравственно-сакральное и художественно-эстетическое начала, сводящее их в единой аксиологической точке духовного экзистенциала человеческого бытия.* Отметим, что в каждом из этих элементов оно проявляется по-своему. Духовность есть процесс и результат развития человека до уровня осознания своей личностно-бытийной сущности и выхода за пределы своей самости в социальную область общественного бытия.

Для нас наиболее полным является такое понимание духовности, реализуемое в сфере духовной жизни общества, при котором происходит интериоризация и экстериоризация духовных элементов культуры и нравственных ценностей в житнетворчестве личности. Осмысление и переживание личного жизненного опыта, обретение смысла жизни являются результатом этих социальных процессов. Переживание судьбы даёт динамическое, энергичное начало поиску знаний и ценностей. Следовательно, *содержание духовности определяется мыслями, знаниями и чувствами, а сама духовность выступает в качестве индикатора, определяющего ценностно-смысловую наполненность человеческой жизни.*

Духовность является высшим уровнем освоения человеком мира, отношения к природе, обществу и самому себе. Она представляет собой выход человека за рамки узкоэмпирического бытия, преодоление себя вчерашнего в процессе обновления и совершенствования, восхождение личности к

общезначимым идеалам, ценностям, смыслам, и реализация их на своём жизненном пути, что наиболее концентрировано выражается в жизнотворчестве.

2.2 Соотношение статической и динамической структуры духовности

Если в предыдущем разделе мы рассматривали духовность в социальном пространстве становления и развития ценностной системы личности, то в дальнейшем мы намерены обратиться к проблеме диалектического взаимодействия статической и динамической моделей духовности. Совершенно определённо можно сказать, что исследование этой проблемы до сих пор остаётся незавершённым, остро актуальным и некоторые достижения философской мысли по этому вопросу нуждаются в развитии. Прежде всего обратимся к непосредственному носителю духовности.

Человек духовный не абстракция. Он, несомненно, обладает биологическими свойствами, общими с природным, животным миром, но, в отличие от своих «родственников» по эволюции, он обладает также душой, благодаря которой способен воспринимать благо, красоту, истину. «Поэтому человек – животное уникальное, кроме законов, которые ему дала природа, он вводит законы человеческие»¹. Потеряв свою связь с природой, человек оказывается слишком слаб, и поэтому ему даётся разум, способность мыслить, которые отличают его от всего животного мира. В процессе эволюции человек настолько утрачивает свои естественные связи с природой, что вынужден создавать свой «искусственный» мир и ему приходится возвести себе нового господина – культуру. Насколько он освобождается от отношений с природой, настолько попадает в зависимость от культуры.

И ещё одно уникальное качество человека заключается в том, что он находится на пересечении двух миров – земного (природного), и космического (божественного), это точка перехода из микрокосма в макрокосм (на это

¹ Казакова Н.Т. Философия. Красноярск, 2003, С. 198.

качество указывал Н. А. Бердяев, см. глава 1, §1). Человек, действительно, оказывается мерой всех вещей, как точно ещё в античности заметил Протагор¹. С одной стороны, он является центром Вселенной, исключительным, избранным феноменом в ряду других вселенских феноменов (согласно Тейяру де Шардену). С другой стороны, мы располагаем только этой мерой, никакой другой у нас нет. Поэтому изучение человеческого существа, личности как единства тела, души и духа во всех их проявлениях от физиологии до культуры даёт ключ к пониманию многих внешних процессов и проявлений. Иначе говоря, структура и содержание внешней и внутренней деятельности индивида оказываются отражением структуры и законов мироздания, поскольку представляют собой один единый процесс. Наша задача заключается в определении значимости духовности в структуре человеческой личности и в бытийном процессе социальной жизни.

Исследовательская проблема данного раздела определяется необходимостью рассмотрения соотношения статической и динамической структуры духовности, активизирующей её модуляции на религиозном, социальном, ментальном уровнях. Необходимость такого разграничения определена тем, что на каждом из этих уровней духовность выполняет определённые функции. Вполне естественно, что, выявив их, мы сможем составить ясное представление об особенностях функционирования механизма духовности.

Сам по себе феномен духовности невелик по объёму, но его содержание гораздо богаче. Эти характеристики дают нам основания сделать акцент на её качественном содержании. Духовность является сложным социокультурным феноменом. Возникает ли она как дух отдельно взятой личности, персонифицируясь в нравственной культуре высокой пробы, или она есть в своём генезисе дух всего социума, затем интериоризируемого личностью в процессе социализации и индивидуализации, – для нас не принципиально. Нам важно отметить, что с философско-исторической и аксиологической точек

¹ См. об этом глава II, §3.

зрения она выступает интегральным феноменом, характеризующим человеческую, социальную сущность личности как разумного и целостного существа. Человек создаёт себя сам посредством духовной работы, которая не прекращается на протяжении всей его жизни и наследуется лишь как возможность. Становление духовности личности происходит благодаря включению индивида в область объективного духа, в духовную сферу культуры, которую он присваивает в процессе воспитания и образования. Возможности эмпирического индивида как духовного существа связаны со способностью личности преобразовывать своё собственное бытие и внешний мир. Эти размышления приводят нас к выводу о том, что духовность играет роль неперемennого атрибута в общей схеме строения личности, и, думается, одного из основополагающих (по В. Соловьёву – средоточие, центр, сущностная субстанциальная основа человека).

Многогранное содержание духовности обуславливает её структуру, это – сложное образование со своей выверенной архитектоникой. В различных сферах жизни человека и общества её организация проявляет себя как статическая, или как динамическая структура. Синтез этих граней позволяет выявить разнообразные диалектические комбинации статичного и динамичного в точках их соприкосновения. В таких точках в духовном мире личности соединяются совершенно очевидные универсальные элементы, ясно видимые с первого взгляда, и придающие ему, с одной стороны, структурную устойчивость, определённость, а с другой – безграничную вариативность, изменчивость внутренних возможностей. Эти возможности расположены за внешними границами, но являются господствующими в феномене духовности как целостности.

Статическая структура духовности представляет собой пространственную сферу, занимающую определённое место в структуре как личности, так и общества. По нашему предположению, её исходным наполнением являются три уровня (измерения). В. Соловьёв называет их светский, цивилизованный и

религиозный, И. Кальной – светский, священный и святой¹. Мы определим их как социальный, ментальный и сакральный. Попробуем разобраться, что представляет собой каждый из этих уровней. Необходимость такого анализа обусловлена как целями и задачами исследования, так и конкретной спецификой объекта изучения.

К *социальному* уровню статической структуры духовности относятся отношения и связи, которые интериоризируют духовность из общественного бытия и переводят её в личностный план. Это точка (место), где «произрастает» духовность личного характера. С одной стороны, данный уровень связан с повседневностью индивидуального бытия, предполагает отношение Я – Ты, за которым стоит внутренний диалог Я – Я. С другой стороны, каждый индивид соотносит (проецирует) свою внутреннюю деятельность с совокупным пространством духа, пытаясь отразить в ней основные законы мироздания. Другими словами, человек учится понимать сложность собственной Вселенной (внутренней бесконечности), сложность, превосходящую всю совокупность её внешних связей и отношений.

На этом уровне личность активно существует и действует посредством само-осознания. То есть оценивает свой нравственный облик, мотивы поведения, идеалы, багаж знаний, давая целостную оценку самой себе как чувствующему, мыслящему и действующему существу. В само-осознании человек утверждает себя актуально как субъекта, как определённое «Я». Эту мысль можно выразить и такими словами: само-осознание выполняет функцию духовной сосредоточенности на собственной сущности².

Характерная для этого уровня аналитико-дифференцирующая функция помогает человеку выделить себя из окружающего мира и определить своё место в системе природных и общественных событий и отношений.

Самосознание непосредственно связано и с нравственной оценкой: формируясь под влиянием внешней среды, она выступает как инструмент

¹ См. Кальной И. Гражданское общество = Civil society: Истоки и современность. СПб.: 2002.

² К актуальным работам по этой теме можно отнести: Бхактиведанта А.Ч. Наука самосознания. СПб., 1991; Разин А.В. Нравственный мир человека. М., 2003; Шутц У. Совершенная ясность: основы жизненной философии. Харьков, 2004.

самоконтроля собственных деяний и поступков личности и принятия полной ответственности за них. Заглядывая, как в зеркало, в другого человека, индивид познаёт и оценивает себя, чтобы оптимизировать свои отношения с другими людьми. Отметим, что всё вышесказанное легко проецируется с отдельного (личностного) на общее (совокупная личность, группа, коллектив, класс, народ и т. п.).

В то же время само-осознание является духовной детерминантой (основанием) единства, коммуникации и солидарности людей в обществе. Консолидирующие силы не действуют автоматически и беспрепятственно. На своём пути они преодолевают тенденции эгоцентризма, вражды, недоверия и помогают сменяющим друг друга поколениям уберечь от распада и спасти общественный и природный мир. Само-осознание способно объединять людей, утверждая солидарность на основе взаимопонимания между индивидами в обществе.

Социальное измерение духовности предполагает интериоризированные формы научных, нравственно-этических, художественно-эстетических, религиозных, философских взглядов и представлений. Они перерабатываются в горниле духовности и выдаются как отличные от обыденного человеческого опыта. Помимо уже оговоренных выше внутренних, будет вполне целесообразно назвать и внешние, не контролируемые личностью механизмы проявления духовности на социальном уровне. Это институциональные – идеологические, государственные, воспитательные, образовательные институты и процессуальные, субъективированные механизмы, связанные с историческим ракурсом. Здесь определяется, насколько личность готова усвоить, освоить работу по интериоризации этих элементов. Показателями готовности этих элементов выступают (могут быть) свободная творческая деятельность, знания, способности, потребность в преобразовании, гражданственность. Непременным мотивационным основанием является собственное внутреннее волеизъявление при свободном следовании внешней

необходимости.¹ Духовность может быть «взращённой в процессе», и это делает человека личностью.

Эти внутренние, активирующие, энергичные силы и есть не что иное, как проявление *ментального* уровня статической структуры духовности. Это мостик, связывающий социальное и индивидуальное пространство духовной организации личности. Его конституирующим и конструирующим механизмом выступает душа человека. Она представляет собой точку соединения Космического, Вселенского и человеческой жизни. Ментальный уровень связан с трансцендентным выходом (прорывом) в область Вселенского Духа и в счастливые, благоприятные моменты вырывается наружу. Такой случай «душевного прорыва» показывает А. С. Пушкин в стихотворении «Пророк», герой которого, умирая, рождается заново². И душа его, возрождаясь обновлённой, даёт ему способность постичь глубинную сущность мира, и своего места в мире. Он иначе видит, иначе слышит, по иному чувствует сердцем и по иному может выразить эту сущность словами. Человек никогда не является завершённым существом, он находится в состоянии непрерывного само-развития, совершенствования, преобразования, движения вперёд и ввысь. Это качество – устремлённость личности – помогает ей не отставать от быстробегущей жизни общества и прогрессивно преобразовывать мир. Способность человека изменяться, действуя по собственным побуждениям, по мотивам высокого достоинства, по идеалам добра является результатом работы его души³.

Таким образом, душевный опыт нацеливает человека на открытость миру и ориентирует на гуманистические ценности, на приумножение человеческого в человеке. В жизни душевность человека проявляется, прежде всего, в деятельной любви к миру, к ближнему и, восходя в ранг неотъемлемого

¹ Подробно об этом: Ахутина Т.В.Л.С.Выготский: культурно-исторические и естественно-научные подходы к интериоризации // Вестник МГУ. Серия 14: Психология, 2004, №3, С. 41-56.

² Пушкин А.С.Стихотворения. М., 2001, С. 84. См. также Кафка Ф.Процесс. Новеллы. Письма / Пер. с нем.- М., 1999.

³ См. например: Карпов А.О.К проблеме феноменологии творчества // Философские науки, 2005, №5, С. 105-119; 2005. - №6, С. 127-135; Панова О.Ю.«Ното Dei». «Трансценденция Эго» у Карла Юнга и Франца Кафки // Вестник МГУ. Серия 9: Филология, 2004, №1, С. 50-75.

правила, проецируется и на отношение к миру дальнему. Этот процесс взаимобратимый: человек в своей открытости и своём отношении к миру постоянно подпитывает и приумножает «широту» своей души.

Ментальный элемент духовности представляет собой своеобразное отражение истории и культуры своего народа – народной ментальности. Общественно-историческая практика показала, что освоение культурно-исторических особенностей, традиций своего народа является источником духовного самовосхождения личности. Свой духовный потенциал человек развивает лишь через постоянную связь и отношения с «собирабельным» человеком, то есть с обществом. Духовная личность может стать лишь, будучи включённой в общественные отношения. И как активный участник всего человечества принимает на себя ответственность за судьбы мира¹.

Здесь, несомненно, исключительную важность приобретает область нравственных отношений человека к тем, кто по словам В. Соловьёва «ниже нас, или подобное нам, или выше нас»². Внутреннее добровольное подчинение высшим основам, устоям (долг и добрая воля по Канту) является незыблемым основанием нравственной жизни человечества. Нравственность личности связана с устойчивостью и целостностью общества. И, по законам диалектики, достижение совершенного нравственного порядка, будучи делом совершенно личным, есть дело совершенно общее, поскольку каждый хочет его для себя и для всех, и только вместе со всеми может его получить (обрести). Нравственность личности социальна, поскольку, только живя в общественной среде, взаимодействуя с ней, человек является нравственно-действующим объектом. Каждый индивидуум в своём стремлении к более высокой ступени нравственности, способствует поступательному развитию общества.

И этот процесс тоже взаимозависимый. Ожидая от человека нравственных действий, общество само должно быть нравственным и

¹ Об этом см.: Волочков А.А.Ценностная направленность личности как выражение смыслообразующей активности // Психологический журнал, 2004, Том 22, №2, С. 17-26; Калашников М.Ф., Калашникова Е.М.Духовность и индивидуальные сущностные силы человека // Новые идеи в философии: межвуз. сб. науч. тр. Пермь, 1998, Вып. 7, С. 99-105.

² Соловьёв В.С.Оправдание добра: Нравственная философия. М., 1996, С. 125.

гуманным по отношению к человеку. Каждый человек, будучи нравственным существом, имеет право на свободное развитие своих положительных сущностных сил. Обязанность общества заключается в том, чтобы предоставить, обеспечить ему это реализацию этого права. Человек ни при каких условиях не должен быть средством или орудием для достижения блага других лиц или общества. Он сам свободно выбирает служение, исполнение и реализацию нравственных норм и поступков в своей жизни, подчинение сверхчеловеческому началу.

Теснейшим образом связана с нравственностью (но не тождественна ей) такая важная составляющая ментального измерения духовности, как добрая воля, свобода. Она понимается в качестве неотъемлемой духовной потенции человека, обеспечивающей внутреннее и внешнее достоинство личности. Развитие всей истории человечества есть результат свободной деятельности человека. Следовательно, личность и её развитие есть поступательное развитие общества, реализующего себя в духовности. Справедливо и обратное: благодаря свободе, человек выступает субъектом исторического прогресса, создающим и воспринимающим достижения материальной и духовной культуры человечества. У него есть возможность избирательно осваивать достижения общества в разных сферах культуры. Включая эти богатства в свою материальную и духовную деятельность, человек способствует прогрессивному развитию общества¹. Однако свобода личности не абсолютна, она осуществляется в рамках заданной природной и общественной необходимости. Осознавая себя внутренне свободным, возвышаясь над всем внешним окружающим природным миром, утверждая себя центром мироздания, человек в действительности представляет собой лишь песчинку в огромной пустыне мироздания и сам должен хорошо это понимать.

В свою очередь свобода является необходимым условием развития и реализации такой грани человеческой духовности, как творчество. Творчество

¹ Подтверждение этих идей находим в: Канапацкий А.Я. Духовность как онтологическая компонента истинности человека // Социально-гуманитарные знания, 2004, №2, С. 201-211; Чуринов Н.М. Совершенная личность и личность свободная // Теория и история: научный журнал, 2005, №1, С. 54-58.

личности всегда встроено в процесс прогрессивного развития общества как его неотъемлемая непреходящая ценностно-смысловая детерминанта. Своей деятельностью человек способен создавать качественно новую материальную и духовную реальность. Прогресс общества никогда не бывает делом безличным. Несогласие, столкновение творческой, предприимчивой личности с её социальной средой (даже близкой), приводило к разрыву связей с ней, созданию новых социально-культурных образований, новых культурно-политических форм жизни. Такие носители сверхродового духа, «триумфаторы прогресса» оставляют заметный след в истории своего отечества. При этом, как непереносимое условие, сохраняют «пределы вечные», то есть общечеловеческие ценности, традиции духовной культуры своего народа, одинаково священные для прошедших и будущих поколений. Непрерывность общественного прогресса обеспечивается преемственностью поколений, требует нравственной связи поколений, в силу которой одно не только следует за другим, но и наследует его лучшие установки.

Помимо стремления к совершенствованию, побуждающему влечение человека к духовности, ему дана также возможность обращения к священному, неприкосновенному, исключительно ценному – к *сакральному уровню*. В соответствии с семантическим смыслом данного понятия (посвящённое богам, священное, святое, относящееся к религиозному культу и ритуалу) мы рассмотрим, в первую очередь, религиозный аспект сакрального, поскольку он наиболее полно отражает содержание (существо) категории сакральности.

Во многих языках такой смысл заложен изначально. И латинское «*sacer*», и древнееврейское «*gadosh*», и славянское «*svet*» связаны со значением священности, сокровитости, инаковости, принципиальной отличности от обыденной реальности. Убеждение в существовании сакрального и стремление быть сопричастным ему составляют суть религии. Сакральное предстаёт перед верующими как чудесное, сверхъестественное. Зачастую это вера как абсолютное доверие к непостижимому. В теологическом понимании сакральный уровень духовности воспринимается не просто как иная

реальность, но как реальность абсолютная, вечная по отношению к земному, дольному миру, субстанция. Высшие сакральные образы возводятся религиозным сознанием в статус божественных образов, на которые переносится важнейшее свойство сакрального – инаковость по отношению к мирскому, которую почти невозможно передать земными знаковыми средствами. Религиозная духовность есть абсолютное доверие к непостижимому¹.

Основу сакральности, как высшего духовного идеала, составляют три общезначимых добродетели: вера, надежда, любовь. Эти святыни подлежат безусловному почитанию и охраняются со всевозможной трепетностью, с особой тщательностью. Органом, реализующим эти начала является человеческое сердце и совесть, которые ценятся зачастую как такое священное, которое больше собственной жизни. Особенно ярко эта позиция проявляется у верующих людей. Поэтому при угрозе осквернения святыни верующий встаёт на её защиту без особых раздумий и внешнего принуждения. Ради этого он готов жертвовать своей жизнью.

Теология подразумевает сакральность как безусловное подчинение Богу. Человек — это свободное существо, распорядитель не только своих мыслей и дел, но и самого своего существования. При рождении, получая божественный дар свободы, он обретает независимость по отношению к Богу. Он волен определиться — с Богом он или против него. Он живет в свободно созданном им самим конечном мире, являющимся историческим человеческим обществом, где существует добро и зло. Спасти этот мир: природу, общество, культуру может только человек, свободно выбирающий путь творения добра, то есть свободно отдающийся Богу. Невозможно не согласиться со словами В. С. Соловьёва: «Духовное начало ... есть только особое течение или процесс в нашей жизни, направленный к тому, чтобы осуществить во всём нашем бытии разумную идею добра»². Ярким примером в религиозной духовности является

¹ См. об этом: Бубер Мартин. Два образа веры. М., 1995; Жохов А.В. Храм как «Макроантропос» // Человек, 2005, №5, С.91-104; Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003.

² Соловьёв В.С. Оправдание добра: Нравственная философия. М., 1996, С. 91.

вочеловеченный идеал, персонифицированный образец совершенства – богочеловек, Христос. В образе Христа человечество подытоживает весь социальный и нравственный опыт предшествующего периода, сводит воедино результаты своих страстных поисков идеала. Пути достижения высшей степени сакральной духовности лежат через праведность, святость, благочестие, проницание деятельной любовью к Богу и освобождение себя от импульсов себялюбия.

Помимо теологического понимания сакрального как производного от Бога, в определённое время возникает осмысление этого термина в другом измерении – светском, появляется возможность для его расширительного, философского истолкования. Если поначалу сакральное воспринималось лишь в религиозно-аксиологическом плане, то позднее прибавляется его этическое и эстетическое восприятие. И здесь определяющими становятся гуманистические начала человеческой жизни – человеколюбие, совершенная красота, истина, нравственность, вера, надежда, любовь – высшие, абсолютные, непреложные основания земной жизни человека. Так, Э. Дюркгейм применял понятие сакрального для обозначения естественно-исторической основы подлинно человеческого бытия, его социальной сущности и противопоставлял его понятию индивидуалистического, эгоистического существования¹.

Сакральное по своей природе трансцендентно, его суть невыразима на языке обыденной реальности, для его восприятия требуется особый духовный опыт. Его содержание составляют предметы, данные нам чаще чувственно, рассудочно, чем осознано. Обходя стороной имманентное, выходящее за границы возможного, лежащее за пределами области поюсторонней, в области потустороннего, «переступающие» («перелетающие» по И. Канту) пределы человеческого сознания, выделим экстернальные факторы. Именно они побуждают сознание к трансцензусу. Отметим, что К. Ясперс настаивал на необходимости каждой личности возвышаться в своей неустанной

¹ Дюркгейм Э.О разделении общественного труда. М., 1996; также: Оппозиция сакральное – светское в славянской культуре: сб. статей. М., 2004.

деятельности до масштаба трансцендентности¹. Он объяснял это тем, что лишь благодаря такому переходу личность в своём настоящем становится свободной. Говоря другими словами, каждый человек в своей жизни имеет возможность и должен стремиться к недостижимому (для нас – к духовности). Однако объяснить это недостижимое практически невозможно, поскольку оно за «пределами», и оно – Другое, Иное в самом сакральном смысле этого слова (совершенно иное, нам не подвластное, не познанное и, возможно, не познаваемое). Недаром попытки передать впечатление от сакрального подвигают творческие личности на совершенствование выразительных средств и поиск новых приёмов в искусстве, на развитие метафорического языка осмысления священного (метафора – перенесение, образ). Однако, не смотря на все поиски, даже великие мастера признают, что это недостижимое, как и сакральное, трансцендентное, почти невозможно передать земными средствами. Здесь можно упомянуть об изначально двойном отношении человека к миру: для физического существования необходимо иметь, а для духовного – быть. Если «иметь» – аналитично, объяснимо, просчитываемо, то «быть» – абсолютно неделимо, цельно². Мир духовного бесконечен и постигаем только в движении каждой личности от «иметь» к «быть», от познания, через созерцание к духу. Здесь возможности безграничны и для острого чувствования Незримого нет пределов (экстрасенсорная близость к духовному миру). И, скорее всего, это путь, совершаемый в одиночестве, индивидуально каждой личностью.

Возвращаясь к нашему земному бытию, отметим, что общественное бытие и общественное сознание вырабатывает сложную и тонкую систему защиты и трансляции сакрального отношения людей к базовым идеалам сложившейся духовной культуры. Трансляция осуществляется согласованными между собой методами и средствами всех форм общественной жизни. Это и жесткие нормы права, и мягкие приёмы искусства. Каждый индивид от

¹ См. такие работы, как: Ясперс К. Ницше и христианство. М., 1994; Он же. Смысл и назначение истории. М., 1994.

² Существенные замечания о восприятии дихотомии иметь – быть встречаем у: Альбисети В. Быть другом или иметь друзей?: как познать самого себя и других людей. М., 2000; Фромм Э. Иметь или быть? Киев, 1998.

момента рождения до конца своей жизни погружён в генерируемую всеми социальными институтами (семьёй, нацией, государством) систему ценностей. Он вовлекается в церемонии, ритуальные действия, религиозные обряды. Сакрализации подвергаются нормы и правила отношения к ближнему и дальнему, семье, народу, государству и абсолюту. К незыблемому, исключительно ценному относятся священные для данного общества идеи (идеология) и психологические приёмы и средства убеждения людей в их безусловной истинности; особые организации (например церкви, научные сообщества) и специальные практические действия ими совершаемые (ритуалы, обряды, церемонии); специфические знаковые формы, символы воплощения духовных святынь. Эта система впитывает в себя прошлые и вновь возникшие традиции, благодаря которым общественное сознание добивается производства и воспроизводства определённых идей во всех своих горизонталях (социальных группах, классах), и вертикалях (поколениях).

Как видим религиозное и светское (философское) истолкование сакрального уровня духовности во многом пересекаются, находят точки соприкосновения, имеют много общего. Это его восприятие как абсолютно непостижимого, как реальности вечной по отношению к земному миру. Их сближает трансцендентная природа явления, инаковость по отношению к мирскому, дольному, обращение к высшим, абсолютным, непреложным основаниям человеческого бытия, человеколюбию, нравственности, невозможность передачи земными знаковыми средствами. А также у них общая основа: высший духовный идеал составляют три общезначимых добродетели – вера, надежда, любовь. Следовательно, постижение духовного и приобретение духовности возможно для каждого свободного духом, чистого сердцем, не отягощённого материальным. Эти сакральные отношения людей к базовым идеям и идеалам сложившейся духовной культуры транслируются из поколения в поколение и являются общечеловеческим достоянием.

Возвращаясь к обозначенному в начале данного раздела допущению о триадической организации статической структуры духовности, мы считаем

необходимым остановиться на теоретических аргументах, послуживших основанием для выделения в ней социального, ментального и сакрального уровней (измерений). Единого критерия здесь назвать нельзя по причине сложности самого феномена духовности. Поэтому мы идём по пути поиска комплексного интегрального подхода, и это позволило нам предположить такие основания для структурирования духовности, как:

Во-первых, духовность служит местом, топической привязкой, в которой находится центр само-деятельности личности.

Во-вторых, действующая личность не является только лишь абстрактным носителем социальных связей и отношений. Она непосредственно и опосредованно участвует в строительстве мира и природы, обустроивает место своего бытия. Поэтому важно учесть такую сторону, как индивидуально-преобразующая деятельность личности по производству, присвоению и потреблению тех материальных и духовных ценностей, которые накоплены человечеством. Мера или степень активности личности в данном социуме во многом определяется интеллектуально-волевым началом. Активно-преобразующий характер обуславливает ментальный уровень в структуре духовности, а в сочетании с творческой составляющей является основанием для сакрального уровня.

В-третьих, человек живёт не только в обществе и не только в мире своих личных характерных черт, потребностей и ценностей, он всегда стремится к сокровищу, священному, находящемуся за пределами реального. И, следовательно, является существом уникальным, находящимся на пересечении природного и космического миров. Перефразируя определение Н. А. Бердяева, мы можем сказать, что личность – не только пересечение (точка слияния) социального и индивидуального, но и обладает свойством «отлетать» от нудительных социальных сил. Она располагает способностью свободы от объективных обстоятельств, возможностью «переступить» за пределы эмпирического, надэмпирического бытия. Космос выступает как сила, влекущая человека, не случайно человек стал осваивать эту совершенно

неестественную для себя среду. И эта устремлённость предопределила выделение сакрального уровня духовности.

Далее обратимся к динамической структуре духовности. Здесь обозначенные нами элементы рассматриваются во взаимодействии. Содержание динамической модели зависит от функционального наполнения духовной сферы. Это и есть полигон для апробирования сосуществования различных элементов в структуре духовности. Рассмотрим эти функциональные характеристики.

На социальном уровне превалирует социализирующая функция. От степени развития духовной сферы человека зависит успех данной личности в обществе, в котором она живёт (в действительности это утверждение не всегда «работает»). Это выражается в стремлении к самореализации и самоутверждению, в старании занять достойную социальную нишу. Социализирующую функцию можно подразделить на несколько составляющих, детерминированных пространственно-временным континуумом человеческого бытия: социокультурную, воспитательную, идеологическую. Эти стороны имеют относительную самостоятельность, но в целостном виде действуют в диалектическом единстве, а, выходя за пределы, границы, могут вступать в противоречие друг с другом.

В первую очередь – это *социокультурная* сторона. Специфика этой грани состоит в том, что духовная деятельность человека понимается как единство культуры и типов и форм социальности. Отношения между социальными объектами формируются в различных типах деятельности – экономических, политических и других. Но ярче всего духовность проявляет себя именно в совокупности культурных способов и результатов человеческой жизнедеятельности. Понять духовность вне культуры нельзя¹.

Культура как материальный и духовный опыт всегда конкретна. Она представляет собой или культуру данного вида деятельности (например,

¹ См. такие работы, как: Карпов А.О. Образовательные универсалии и социокультурная динамика // Мир психологии, 2004, №2, С. 235-241; Черношвитов П.Ю. Культура как адаптивная система: ресурсный и информационный аспекты // Мир психологии, 2004, №1, С. 242-253; Шумихина Л.А. Генезис русской духовности. Екатеринбург, 1998.

культура земледелия, культура управления, культура мышления и т.п.), или культуру определенного исторического периода развития (культура древности, культура определённого века и т.п.), или культуру какого-либо субъекта деятельности (культура преподавателя, культура молодежи и т.п.), или, наконец, культуру какого-либо народа, нации, которая вбирает в себя весь опыт и все богатство жизни данного народа. Культура в этом случае несёт в себе образ этой деятельности, образ субъектов деятельности: народа, нации, личности. Она их различает, показывает их индивидуальное лицо. Культура отражает устойчивые компоненты человеческой истории – антропологические, этнические, социальные, и более изменчивые – личностные структуры. Именно в духовной культуре духовность находит свою топическую и темпоральную определённость.

Духовность, с одной стороны, формирует и конкретизирует основные принципы такой социокультурной системы, как историческая общность. С другой стороны, учитывая многомерность человека как био-социо-духовного существа и неперемного элемента этой системы, она обеспечивает её подвижный баланс, изменчивость. Духовность даёт возможность преобразования общества как социокультурной организации.

Ещё одна сторона социализирующей функции – *воспитательная*. Она представляет собой дидактические формы проявления духовности и отвечает на вопросы: зачем, каким образом, для чего мы воспитываем определённое содержание в человеке с самого раннего возраста. Идея духовного становления и развития подразумевает налаживание ребёнка, а позднее взрослого человека, разнородных связей с миром, с другими людьми, динамику их преобразования в реальную ситуацию формирования. Каждое дитя – это не просто отдельное тело в физическом пространстве, а потенциальный материал определённых форм сознания, деятельности, социальности в обусловленном культурно-историческом поле. С момента рождения его жизнь становится индивидуальным состоянием (существованием), вплетённым в социальную ткань общества и жизнь близких ему людей. При этом именно они являются

для ребёнка не только (не просто) персонификаторами и источниками общественно-выработанных способов поведения и способностей, но и базовым онтологическим основанием для возникновения и взращивания духовности. Вспоминаются слова Гегеля о том, что мать есть гений для ребёнка. В ходе развития происходит становление индивидуальности и приобщение к общечеловеческим духовным идеалам и ценностям, позднее – открытие области соборных жизненных смыслов. Духовность в этом ракурсе выступает особым проявлением социального и индивидуального бытия, в котором проявляется мера социализации и индивидуализации личности. Действия воспитателей и само-деятельность индивида являются ответом на социальный общественный запрос. Общество этими средствами направляет, регулирует деятельность и самодеятельность личности по освоению духовных ценностей¹.

И последняя составляющая функции социализации – *идеологическая*. Миф о деидеологизации духовности не имеет под собой сколько-нибудь серьёзных оснований и должен быть развенчан. Человек, живя в обществе, не может быть свободен от определяющих его жизнь господствующих сил. Вращаясь на обыденном уровне сознания, в котором представлены разнообразные научные и ненаучные взгляды и оценки, эстетические вкусы и идеи, нравы и традиции, склонности и интересы, причудливые образы фантазии и логика здравого смысла, человек не может изолироваться от систематизированной оценки социальной действительности, навязываемой с позиций правящего класса или партии. Он более или менее чётко представляет идеологические императивы и либо соответствует им, либо идёт наперекор. Идеология с помощью своего категориального инструментария достаточно опосредованно отражает действительность. Всё зависит от её конкретного содержания, социально-исторического контекста и способов навязывания (внедрения) в сознание людей. Политически окрашенное слово «идеология» имеет смысл системы политических верований и убеждений, ориентированных

¹ Подробнее об этом: Тимофеева С.В. От Сердца к сердцу, или «Страна Прикосновения сердец». Красноярск, 2004; Троицкий Н.И. О воспитании мировоззрения и любви. Красноярск, 2003; Человеческий потенциал: опыт комплексного подхода. М., 1999.

на определённые пути завоевания власти. В этом смысле она выступает как совокупность всех приемлемых и неприемлемых средств для достижения целей. Но первичное значение, определённое этимологией самого слова, означает прообраз вещей, в которых они воплощаются как их смыслы. И для нас ближе именно этот ракурс термина «идеология», в значении руководящей идеи, стержня, замысла того, что требует осуществления. В этом смысле идеология выступает как методологический принцип духовности, обладающий регулятивной силой в поисках путей решения теоретических или практических задач и тесно связанный с мировоззрением, убеждениями, ценностными ориентациями, с положительно направленной духовной компонентой действующей в обществе¹.

В границах ментального уровня очень ярко проявляют себя нравственная и познавательная функции духовности. Рассмотрим, каким образом они работают в этом пространстве.

Духовность всегда выступает как принцип *нравственной функции*. И это понятно, так как она не находится в сфере сущего, а расположена в сфере должного. Всё это проявляется как самостроительство человека, как выход к высшим ценностным инстанциям конституирования личности и её менталитета, как призыв к свершению того, что не свершается естественным путём. Духовность наделяет нас способностью переводить универсум внешнего бытия во внутренний мир личности на этической основе, способностью создавать этот внутренний мир, реализуя тем самым себестоимость человека морального, свободного от жёсткой зависимости перед постоянно изменяющимися условиями. В конечном счёте она приводит к соединению образа мира с нравственным законом личности. Нравственность рождается не как результат наложения готовой парадигмы (схемы), а в момент выбора под личную ответственность. В исторической, в политической сферах самой

¹ См. об этом: Гачев Г.Д. Ментальность или национальный космопсихологос // Вопросы философии, 1994, №1, С. 13-29; Кантор В.К. Меняется ли российская ментальность // Вопросы философии, 1994, №1, С. 39-45.

ответственной проблемой становится определение личностью границ этой ответственности¹.

Духовная сущность человека проявляется очень ярко в прозрении, познании и приятии сущности Другого человека². На ранних стадиях духовного развития человек видит в мире и в людях так или иначе только самого себя – любимого. Между тем лицо каждого человека уникально и неповторимо. Чтобы увидеть лицо другого, а не свою проекцию, необходимо путём расширения сознания и воспитания в себе уважения к полноправному чужому сознанию, к духовности другого освободиться от эгоцентрической доминанты. При различных обстоятельствах этот путь осуществляется через катарсис, который приводит к духовному преобразованию личности, открытию ею иного, духовного измерения своей жизни, проявляющегося в виде голоса совести, творческого озарения, самоотверженной любви. В свете этого открытия временные, прагматические и эгоистические ценности уступают место высшим, духовным. Катарсис всегда связан (сопряжён) с открытием новых жизненных перспектив. Позиция раскрытия и преобразования собственного духовного «я» – это единство, называемое любовью и пиететом к Другому. Особая ценность этого процесса заключается в вере в реализацию духовно-нравственного в человеке, обращённости к его духовному «я», в способности так видеть и относиться к нему, чтобы пробудить высшие потенции его личности и способствовать их развитию. Потенциально духовность не является конкретным образом-идеалом, однако, будучи неосознаваемым, или смутно осознаваемым, предчувствуемым, является реальной силой, способной актуализироваться в процессе внутреннего развития личности. Духовность нравственного порядка – это сущностное ядро личности, к которому мы обращаемся как к совести, к творческой интуиции. Это внутренний голос

¹ См. например: Разин А.В. Нравственный мир человека. М., 2003; Сероштан М.В. Духовно-нравственный вектор современного образования // Вестник МГУ. Серия 12: Политические науки, 2004, №2, С. 81-94; Тузова Т.М. Ответственность личности за своё бытие в мире. Минск, 1987.

² К актуальным работам по этой теме можно отнести: Кристалёва Л.Г. Заметки к философии поступка у Достоевского: На материале романа «Братья Карамазовы» // Вопросы философии, 1999, №1, С. 65-76; Кутырев В. Вечное возвращение // Москва, 2000, №3, С. 3-17; Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1999.

личности, следование которому – необходимое условие развития человеческих отношений и общежития в целом. Для сохранения нравственного закона оказывается необходимым возвышение над ситуативной этикой, обращение к более высоким уровням ценностной иерархии морального сознания. Здесь требование безусловного нравственного категорического императива получает новый контекст, выходящий за сферу морали к более широкому горизонту нарастающей кульминации духовности. («Жить по растущей совести», по словам Л. Н. Толстого).

Духовность не бывает врождённой (хотя возможны определённые врождённые предпосылки для её развития), не формируется в виде спонтанной активности, а достигается в процессе развития человека в результате работы над собой, благодаря синергичному взаимодействию со встречным и усилиями самого человека, посредством поиска, познания и реализации им своих индивидуальных возможностей, детерминированных возможностями социума¹. Поэтому *познавательной функции* в духовном пространстве отводится очень важное место. В ней выделяются эпистемологический, эвристический, когнитивный и гносеологический аспекты. Они действуют в диалектическом единстве, представляя собой грани единого целого.

Очевидно, что личность является наиболее способной среди всего сущего к реагированию, чувствованию, и осмысливанию объективного мира. Поэтому, анализируя динамические процессы, происходящие в пространстве духовности, мы более всего связываем их с общественным бытием людей, с межличностным общением, энергичным началом и мотивацией их совместной деятельности. Динамика духовности напрямую зависит от способностей, потребностей и интересов субъектов познания, выбирающих источники и тратящих энергию деятельности, использующих различные средства обретения знаний, формирующие определённый строй и порядок познавательного процесса. Процесс познания развёртывается в совместной и индивидуальной деятельности людей, опирается на различные исторические и культурные

¹ Например об этом: Мамардашвили М.К. Стрела познания: сборник. М., 2004.

формы, осуществляется в разных сочетаниях живого и накопленного опыта. Познание и понимание происходят в силу того, что познающий вторгается в сферу познаваемого и избирательно. Духовность при этом выступает вектором-проводником развивающего движения, направляет избирательность познавательного процесса, возвращает человеческий потенциал, определяет границы и препятствия (апории и антиномии) познаваемого. Другими словами – указывает путь. Несомненно, что познание представляет собой динамическую составляющую духовного пространства жизнедеятельности человека. В этом процессе духовность оказывается историческим проводником движения познавательных структур, категорий, концептов, символов, транслируемых людьми от поколения к поколению, поглощающих их живой опыт и обрастающих новым знанием.

Наряду с познаваемым всегда остаётся ещё не познанный фрагмент. Бесспорен тот факт, что мы не можем полностью охватить предмет познания, постичь во всей полноте его определённости, очертить его границы. *Эпистемологический* аспект познания высвечивает область изучения пределов человеческого знания, выявляет проблему научного прогресса в процессе дальнейшего познания. Стремление к познанию есть прогрессирующее предрасположение индивида к особенностям объекта, к его неисчерпаемой бесконечности. Прогресс познания находит свой окончательный предел в границе познаваемости. За нею начинается непознаваемое, трансинтеллектуальное. Пространство духовности, благодаря своей трансцендентной природе, обладает этой возможностью «преступить» за пределы эмпирического, надэмпирического бытия. Даёт человеку шанс (надежду) на связь с Универсумом¹.

Когнитивный аспект духовности, как нам представляется, раскрывает проблему соотношения между чувственными переживаниями человека и его сознанием, мышлением, знаниями о чувствах. Это выработка путей,

¹ Но здесь возникает проблема отношений между логическими построениями и психологией мышления, психикой человека. Насколько последняя остаётся в «нормальном, неповреждённом» состоянии? Возможно ли заглянуть в непостижимое, оставаясь при этом здоровым человеком?

которые корреспондируют (транслируют) движение души человеческой к сознанию, и наоборот, приводя чувственное и рациональное к гармоничному, устойчивому взаимодействию. В своей первооснове духовность человека представляет собой способ свободного творческого бытия человека в мире чувств, нравственных норм и ценностей. Чувства человека с небольшой задержкой воздействуют на разум, сознание, воображение и в процессе творческого осмысления в единстве создают духовное целое. В состоянии динамики духовная жизнь человека всегда представляет цепь причинно-следственных связей, постоянно обогащаемых получаемыми исключительно живыми, по выражению С. Франка¹, знаниями. Мы солидаризируемся с мнением Н. С. Катуниной, которая в этом вопросе приходит к выводу, что «... необходимо проводить различие между чувствами и ощущениями как объектами отражения и сигналом как способом передачи информации мозгу, а также мыслью как смыслом чувства, с помощью которого продуцируется деятельность мышления»². Думается, что духовность в этом смысле выступает в виде отношения, связующего элементы душевной жизни и сознания в единый синергичный ансамбль. Это способ диалектической взаимосвязи переживаемых душой человека высших нравственных чувств и пониманием разумом смыслов и ценностей этих чувств, опосредованных общением людей и их деятельностью. В этом случае духовность обозначает состояние человека, когда его душа соотносится с интеллектом в напряжённом творческом процессе гуманистического служения обществу.

Считаем необходимым оговорить особенности того пути, который приводит личность к «открытию». Путь к новому знанию помимо основного, поступенного, связанного с заданным алгоритмом, может быть найден с помощью *эвристики*. И здесь духовность открывает перед человеком огромное пространство для деятельного применения данного метода. Она задаёт цели, формулирует творческие задачи, указывает на избранные смыслы. И

¹ См. Франк С.Л. Сочинения. М., 1990; также: Заховаева А.Г. Девальвация личности: откуда черпать человеческое? // Философия и общество, 2005, №3, С. 110-121; Орлова С.Н. Развитие творческого мышления личности в процессе когнитивной деятельности. Красноярск, 2001.

² Катунина Н.С. Проблемы духовности человека: Монография. Владимир, 2003, С. 32.

познающий, опираясь на эти узловые моменты, приходит к научным результатам, сокращая диапазон возможных решений проблемы и путь прохождения к «новому». Здесь духовность играет роль проверенного, испытанного проводника, поскольку она, как способ бытия личности в целом, указывает исследователю, что есть подлинно главное и ценнейшее в его жизни, открывает человеку пути, основывающиеся на вере, любви, совести и чувстве долга, которые являются особенно значимыми для каждого. В ней концентрируются потенции, относящиеся к высшему уровню, как социальных, так и индивидуальных форм освоения мира.

Содержание сакрального уровня динамической структуры духовности наиболее ярко проявляется в *рекреативной функции*. Мы истолковываем её как замещение материальных форм жизнедеятельности личности, которые она восполняет и дополняет потоком духовности. Человек достигает этого уровня либо когда испытывает чувство неудовлетворённости своим положением в обществе и прилагает титанические усилия для его изменения силой духа, либо когда бесконечно счастлив и экстатический порыв души поднимает его до высшего уровня. Это восполнение, уравнивание, воздаяние человеку утраченных сил высшими непреходящими благами, ценностями. Это обретенный, восстановленный покой (успокоение), на который имеет право каждый человек, переживший состояние аффектации¹.

В данном случае мы подразумеваем условия, при которых духовность, выступая психологическим образованием, выполняет ещё одну важнейшую функцию – даёт человеку возможность почувствовать счастье, удовлетворение от процесса жизнедеятельности, а в высших своих проявлениях достичь духовного совершенства. Здесь отражается как степень позитивного влияния духовности на процесс развития, становления личности и успешность её последующей деятельности, так и возможность обретения определённой психологической ниши, дарующей каждому человеку возрождение утраченных душевных и духовных сил.

¹ Более подробно об этом: Салов Ю.И., Тюников Ю.С. Психолого-педагогическая рекреология: предметная область и теоретико-методологические основания // Личность. Культура. Общество, 2006, Т.8 №3, С. 329-334.

В соответствии с вышесказанным, мы приходим к следующим выводам:

Духовность в бытийном процессе социальной и индивидуальной жизни представляет собой не просто ограниченное пространство, ставшее для его субъектов ценностью высшего порядка. Основу этого сложного социокультурного феномена составляет структурная иерархия, система больших и малых смыслов, одинаково многозначных как для отдельно взятого индивида (носителя), так и для общества в целом.

Структура духовности представляет собой сложное инвариантно-вариативное образование, состоящее из множества существенных компонентов. Её можно уподобить деятельности симфонического оркестра, где для достижения полной гармонии звучания каждый исполнитель должен уметь слышать не только свой, но и другие инструменты. И каждый раз автор по-новому сочетает их, предлагая иной вариант инструментовки. По словам С. Франка, чрезвычайно сложно «...распутать живой клубок духовной жизни и проследить сплетение образующих его отдельных нитей – морально-философских мотивов и идей; здесь можно наперёд рассчитывать лишь на приблизительную точность»¹.

Возможны различные соотношения структурных составляющих иерархии духовности. Разнообразные варианты соединения (наложения) смысловых компонентов во многом определяют особенности функционирования механизма духовности.

Духовность приобретает топическую и темпоральную определённость не вообще в процессе духовной жизни общества, а в такой её области, как духовная культура.

Духовность как динамичный, функциональный механизм существенно обуславливает поведение, развитие человека и становление, само-построение, само-творчество личности в тождестве духовного само-восхождения.

Духовность даёт личности и возможность спрятаться, укрыться в моменты нарушений, нереализованности его духовных потенций. Это

¹ Франк С.Л. Сочинения. М., 1990, С. 81.

выражается в стремлении к недостижимому, в мыслях о Всевышнем, в его незримом присутствии, в возможности диалога с ним. Здесь есть внутреннее ядро, которое нельзя поглотить, использовать, здесь всегда сохраняется дистанция.

Истинная духовность постепенно возникает в человеке, с одной стороны, вполне понятным, определённым объяснимым путём, с другой стороны, – таинственным, загадочным, мистическим образом. Возвращённый в процессе духовности человек становится личностью, самостоятельным, духовно дышащим субъектом, ведущим также и материально реальную жизнь. И каждая такая личность живёт, действует и участвует в созидании духовной атмосферы социокультурного пространства.

Духовная жизнь человека представляет собой не обособленное образование, не надстройку над всеми остальными уровнями жизни, а их общее преобразование, гармонию, обогащение всех сфер его бытия и всех его составляющих.

2.3 «Человекоразмерная» перспектива развития духовности в современном обществе

Рассматривая образ духовности, мы со всей очевидностью наблюдаем многомерность, нелинейность и многоэтажность её природы, отражающей и выражающей всю сложность не только духовной сферы жизни общества, но и всей общественной жизни в целом. Именно поэтому мы можем говорить о всеобщей человеческой природе, которая нераздельна с всеобщей природой социального мира. Мы уже показали, что человек представляет собой существо не просто социальное (личность), а духовное (индивидуальность), и в духовности в свёрнутом виде представлено общество со всеми его возможными состояниями. Однако даже в таком концентрированном, интегрированном виде мы не можем представить адекватный духовности образ человека, поскольку

она не всегда может удовлетворить экзистенциальные, нравственные, духовные потребности индивида (хуже всего люди знают себя). Поэтому вполне закономерен обострённый интерес человека к самому себе, к своей природе, к восстановлению в правах некоторых ценностных оснований собственной жизнедеятельности, житнетворчества. Под последними мы подразумеваем активацию духовности, которая, в свою очередь, по нашему мнению, в состоянии приподнять завесу и над вопросом о космической значимости человека.

В последнее время, перед лицом глобальных угроз жизни человечества, возросла тяга к поиску смысла собственного существования в его сопряжённости со смыслом существования Вселенной. В связи с этим возникает круг вопросов, связанных с возрождением представлений о человеке, как некоем универсуме, или монаде, отражающем в себе всю нашу Вселенную, со всеми её иерархическими уровнями, каждый из которых имеет свой пространственно-временной континуум. Нам представляется, что через знания о душе, и, далее, о духе, а, следовательно, о духовности, легче будет понять связь человека с Космосом, обозначить место человека и земной цивилизации во всём космическом Универсуме.

В этом свете анализ проблем духовности помогает открыть внутренний мир, или внутренний космос человека, со всеми протекающими в нём процессами, во всей его многомерности и размерности. Внутренний «психокосмос» человека представляется как исчерпывающий образ всех сфер человеческого сознания в их зависимости, как совокупность предельных возможностей и ограничений, вытекающих из различного рода социальных, культурных, исторических скреп. Именно размерность социального мира человека и возникающие в этой связи вопросы будут основным предметом внимания в данном разделе нашего исследования.

Проблема человеческой размерности изначально возникает и может быть представлена как проблема размерности вообще. Достаточно вспомнить сентенции или греческих мудрецов, или софиста Протагора. Можно взглянуть

на человека и его жизнь как на часть общего космического порядка. И тогда мера, как выражение космической гармонии становится императивом и для микрокосма (отдельного индивида). Нас, однако, больше интересует то, что при решении этой задачи неизбежно встаёт вопрос о человеческой размерности мира и его содержательной составляющей, о возможностях (ёмкости) человеческого разума и психики, о социальных следствиях их ограниченной вместимости. К необходимости такого рассмотрения побуждает логика самого предмета исследования – живущий и действующий в современном, называемом постиндустриальным, обществе человек духовный.

Императив «человекоразмерности» в постнеклассическом этапе развития научной мысли выступает одним из основополагающих принципов. В него входят проблемы гуманитарного и человеческого измерения явлений культурной, политической, социальной, правовой жизни. По своей сути он выражает современное возрождение древнегреческого постулата, высказанного Протагором «Человек есть мера всех вещей (существующих, что они существуют, а не существующих, что не существуют)»¹. Этот постулат стал знаменем гуманистической традиции и выступает в качестве аксиологического ориентира знания в целом.

Несмотря на множество высказанных и высказываемых точек зрения, вопрос о человеческой размерности, человеческой измеримости реалий окружения и самих условиях социальной экзистенции остаётся открытым. Античный философ этим тезисом утверждал субъективную обусловленность знания, интуитивно охраняя человека от сверхмерной загруженности. В Библии этот тезис был обозначен устами Иисуса: «Ещё многое имею сказать вам, но вы теперь не можете вместить» (Инн, 16, 12). Позднее он на некоторое время был забыт (отодвинут в сторону) – слишком много сил, времени, внимания было потрачено на обоснование «человек-машина», озвученного Ж. Ламетри в XVIII веке. Но с середины XIX века к нему обращаются вновь, а XX век даже был объявлен веком человека.

¹ См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986, С. 348.

В отечественный философский дискурс понятие «человекоразмерность» ввёл М. К. Петров. Своё философско-антропологическое и культурологическое понимание этого термина он выразил такими словами: «Сумму ограничений, которую человек как существо естественное ... накладывает на социальные структуры коллективной жизни и деятельности, мы предлагаем назвать человекоразмерностью – неустранимой характеристикой социальных реалий, которая выступает на правах условия осуществимости любой коллективной деятельности»¹. Этот термин учёный органически включал в язык исследований о природе человека и сущности культуры.

Человекоразмерность функционирует как культурный принцип, позволяющий при любой сложности и парадоксальности ситуативных реалий не надорваться. Представляя собой культурную норму, человекоразмерность устанавливает границы притязаниям разума. Социальный опыт, предлагаемый мыслителем обществу, должен быть «посилен» для этого общества. Говоря иными словами, разум, осуществляя социальное творчество (проектирование), всегда опирается на место своей привязки, никак не пренебрегая понятиями границ, масштабов, а сдерживающим фактором (принципом) как раз и служит человекоразмерность.

В данном термине содержится определённый заряд консерватизма. Это обусловлено тем, что он выполняет охранительную, оберегающую функцию, давая предпосылки для преодоления, и, в то же время, сохраняя необходимую меру здравого смысла, предупреждающего переживание невыносимого социального опыта.

Наиболее подходящей осью развёртки континуума человеческой размерности, относительно астрономического времени и деятельности, нам представляется *социальное пространство становления и развития целостной системы духовного житетворчества личности*. На близость и взаимную родственность феноменов духовности и человекоразмерности указывает С. Б. Токарева в работе «Методологические основания анализа духовности». По

¹ Петров М.К. Человекоразмерность и мир предметной деятельности // Человек, 2003, №1, С. 5.

её словам «... духовность есть возникающая в результате обращённости к духовной реальности соразмерность человека с духом как надындивидуальной идеальной сущностью, которая и задаёт меру человеческого в человеке»¹. Придавая идее уважаемого учёного несколько иную направленность, мы бы добавили, что *духовность определяет качественное содержание человекомерности и концентрирует (акцентирует) «человеческое» и меру его вместимости в каждом из нас*. Её можно рассматривать как меру, форму и одновременно показатель соизмеримости человека с интеллигибельными и сенсигельными сторонами социального мира, выраженными в его ценностных установках и ориентациях. Причём личность здесь понимается не просто как неизменная самость, а как динамичная сущность, связанная взаимоотношениями со всем в мире.

В настоящем исследовании принцип человекомерности представлен в онтогенетическом выражении социальных ценностей.

Онтологическое измерение рассматривает и раскрывает содержание и степень соответствия этого принципа не только потребностям, но и требованиям человека и общества. Человек в его возможностях и ограничениях выступает надёжным ориентиром, устойчивой природной данностью. Только человек обладает способностью к само-осознанию, само-развитию, духовному восхождению, может перемещаться в наследуемых, освоенных и изменяемых социальных структурах. Каждый индивид может быть «взращённым в процессе», и это делает человека личностью. Это тот источник человекомерности, который локализован в самом человеке, в его ментальных и физических возможностях, включая этнические, культурные и образно-эмоциональные компоненты. Эта ипостась человекомерности вмещает в себя эволюционно и исторически сложившиеся строй мысли, чувств и поведения, формирует систему ценностных ориентиров, предполагает наличие целостного взгляда на мир и на человека. Тем самым она в известной

¹ Токарева С.Б. Методологические основания анализа духовности // *Философия и общество*, 2005, №5, С. 84.

степени определяет мироощущение и целостный интегративный характер его носителя, то есть качественное наполнение «человеческого» в человеке.

Однако, по прочтении этих правильных и красивых слов, у каждого из нас неизбежно возникают вопросы: насколько постулат о человеческой размерности мира правомерен сегодня, каково по содержанию наполнение меры «человеческого», можно ли поставить и решить эту проблему в современном технотронном обществе? Мы попробуем высказать свой взгляд, дать ответы на понимание поставленных вопросов.

В течение всей истории существования человеческого общества люди, для удовлетворения своих стремлений и потребностей, достижения целей и утверждения ценностей, объединялись в сообщества. Но у каждого индивида оставался значительный круг жизненного пространства, которое охранялось, оберегалось той самой человекоразмерностью, представляющей собой культурную норму. Сегодня, с момента своего рождения, человек вступает в плотно заселённый социальный мир, где свои правила господства, где слишком много посторонних наблюдателей, довлеющих на нашу психику, неизбежно вызывающих фрустрацию, и мало искренних, дружелюбных и бескорыстных отношений, позволяющих почувствовать себя в мире покойно и счастливо. «Воспитанный» человек должен не отвлекаться и делать свою работу, «не замечать» неприличное и неподобающее, соблюдать сложившиеся нормы, слепо верить всем институциональным фигурам, вести себя «хорошо» (предсказуемо), платить налоги. В таких условиях люди становятся персонально отчуждёнными и социально агрессивными¹.

Сообразно с этим структура и культура современного техногенного общества ведут человека к безрадостной атмосфере чёрствости, духовной и душевной глухоты, заводят в границы условностей, чужих ожиданий, предписанных и навязанных ролей. В результате человек, а затем и общество,

¹ Среди наиболее репрезентативных работ по проблеме невротичности личности в современном сообществе см.: Адорно Т. Проблемы философии морали. М., 2000; Волков Ю.Г. Homo humanus. Личность и гуманизм: (Социологический аспект). М., 1995; Гуревич П.С. Человек как микрокосм // Общественные науки и современность, 1993, №6, С. 179-188; Зеньковский В.В. Единство личности и проблемы перевоплощения // Человек, 1993, №4, С. 76-89; Хорни К. Невротическая личность нашего времени. Самоанализ. М., 1993.

теряет основополагающие ориентиры, консолидирующие и мобилизующие на действия ценности, забывает об их существовании. Оно становится хаотически-беспорядочным, в нём разрушаются основы самого существования человека и, главное, духовные аксиологические ориентиры как отдельно взятой личности, так и сообщества в целом¹.

Сказанное позволяет ответить на поставленный выше вопрос о наполнении меры «человеческого» в современном постиндустриальном обществе. Со всей очевидностью приходится признать, что осуществляется интенсивная примитивизация общественного и индивидуального сознания, обесценивание общезначимых ценностей. Вследствие этого наступает состояние душевного и духовного «обнищания», которое приводит к утрате основных жизненных ценностей и смыслов. Возникает вакуум духовности, который может быть заполнен, и будет, и уже заполняется всеми возможными негативными проявлениями человеческой активности. Сколько бы мы не говорили о значимости человеческой личности, если отношение к ней не изменится в лучшую сторону, если все будут игнорировать всех, цивилизация погибнет. То есть проблема человекоразмерности, её содержательной компоненты «человеческого» – духовности, как нельзя остро стоит перед нами сегодня и требует своего решения.

Онтогенетическое выражение во многом зависит от исторически изменяющихся социокультурных форм и образований, и устанавливает меру, которая задаётся в каждом отдельно взятом случае и для конкретно определённой системы. В соответствии с заданными историко-генетическими, этническими, культурными условиями существования для личности, и на каждом историческом этапе для общества, границы меры человеческого в нас будут задаваться по разному: содержательно через господствующие формы духовного опыта и знания, получаемого на основе этого опыта.

¹ См. напр.: Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992; Степанянц М.Т. Метафора «золотая середина» как ключ к пониманию общего и частного в философии морали // Вопросы философии, 2003, №3, С.42-48.

Традиционно общество мыслится как некое организованное единство, как естественная атмосфера, которую не выбирают, но должны в ней дышать. Но оказалось, что человек существует не только по законам биологического выживания. Выстраивая свою систему-ассоциацию, устанавливая правила общения, обмена и подчинения, люди руководствуются культурными стандартами в не меньшей степени, чем витальными потребностями. Достаточно разрушить города, сжечь библиотеки, запретить использование родного языка и выполнение обычаев, чтобы привести общество в состояние упадка, деградации или качественно его трансформировать. Обратный процесс – развитие образования, науки, культуры – означает достижение на практике большего духовного совершенства и социально-экономического подъёма общества. Каждое сообщество выделяет, оформляет, кодирует элементы своего духовного опыта, устанавливает и изменяет ценности, имеющие существенное значение для всего социума. Любая пришедшая на смену предшествующей историческая эпоха формирует качественно новые аксиологические смыслы духовности и человекообразности.

Обозначив основные положения онтогенетического (по сути) и социокультурного (по содержанию) измерения человекообразности, будет целесообразным оговорить противоречия, открывающиеся при анализе данного явления в условиях реальной действительности.

Сложная система социальных связей в современном обществе приводит к формализации межличностных отношений, которые в большинстве случаев оказываются деперсонифицированы (лишь роли, маски)¹. А это, в свою очередь, даёт резонанс (влияет) на принцип организации и коммуникации людей в сообществе. Сущность «социального» находится не столько в «структуре», сколько в «культуре» человеческих ассоциаций. Общество, наследуя сотворённые символы, значения и смыслы, придаёт им качественно новое содержательное наполнение, выражающее специфику данной социальной

¹ См. об этом: Берн Э. Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры. М., 2000; Кон И.С. Меняющиеся мужчины в изменяющемся мире // *Alma mater*, 2001, №11, С.35-39; Лопухова О.Г. Влияние этнокультуры на становление психологического пола личности // *Вопросы психологии*, 2001, №5, С.73-79; Люшер М. Сигналы личности: ролевые игры и их мотивы. Воронеж, 1993.

системы, существующей здесь и сейчас. Духовная цена протекающей сегодня модернизации выражается в процессах социальной ассимиляции, культурного подражания низших слоёв образу жизни элиты, в отсутствии собственных желаний, стремлений, аксиологических значений, устойчивом воспроизводстве системы духовных паттернов.

Сказанное выше позволяет сделать вывод о том, что духовность в нашей сегодняшней жизни на деле оборачивается либо иллюзорной, либо квазиреальной виртуальной реальностью. Люди много говорят о ней (о духовности), обозначают и приписывают значения, создают общие смысловые перспективы, подтверждают актуальность её ценностного наполнения и необходимость подчинения регулирующим воздействиям духовных норм и тут же опровергают себя, постоянно игнорируя необходимость следования этим утверждениям. На самом деле все эти положения существуют лишь субъективно, дискретно, а по отношению к социуму, – достаточно мнимо и эфемерно. Подтвердить это допущение можно с помощью небольшого теста, задав простой вопрос: какая у Вас цель в жизни? Далеко не каждый опрошиваемый вспоминает, что она вообще должна быть у человека. А тот, кто вспоминает, чаще всего связывает её с материальными благами и желаниями. И лишь отдельные личности говорят о высших, определяющих их жизнь устремлениях, ценностях, о духовном (или душевном) подъёме, смысле и назначении, о гратуале. Всё это говорит нам, что протекающие в современном сообществе процессы медленно, но верно приводят к затуханию того самого индикатора, огонька, коим выступает духовность, определяя ценностно-содержательную наполненность человеческого бытия.

Исследовав различные измерения принципа человекообразности, мы считаем необходимым остановиться ещё на одной его особенности: он априорно заключает в себе категорическую форму выражения долженствования и обязанности. Каждый из нас должен... – и эта детерминация задаётся социокодом, программирующим развитие и функционирование социальной системы. С другой стороны – каждый из нас обязан... – это скорее спонтанный,

случайно-вероятностный момент, обусловленный массой потенциальных выборов и возможностей¹. Взаимная обусловленность принципов долженствования и обязанности традиционно осуществляется на основе известной кантовской формулы «ought implies can» – «долженствование предполагает возможность»². Её содержание воспринимается как прямое и безусловное требование рациональности, а общий теоретический смысл заключается в фиксации оснований духовно-нравственного вменения и ответственности.

В качестве посылки, по нашему мнению, здесь выступает критерий нравственной обязанности, который прямо указывает на то, что там, где есть долг, присутствует и возможность. Подтверждение допущения о нравственно-духовном наполнении принципа обязанности мы находим в трактате Цицерона «Об обязанностях». Ведущей в нём является идея, тезис о том, что все обязанности должны иметь своим источником стремление к нравственно-прекрасному, к высшему благу³. Такое понимание вопроса соответствует образу морали (и, как следствие, духовности), как системы ценностей, ориентированных на бесконечное и свободное стремление к идеалу, на максимальную, придирчивую требовательность к самому себе. Человек здесь мыслится как существо, которому бесконечно много дано, а поэтому от него и требовать можно бесконечно много.

Скрытым основанием такого понимания взаимной обусловленности долженствования и обязанности (возможности) является подразумеваемое богоподобие человека, существующее за счёт постоянно действующего напряжения между тем, что мы эмпирически есть, и тем, чем могли бы быть. Ничем фатально не ограниченная перспектива человеческих потенциалов

¹ Мы располагаем понятиями «обязанность» и «возможность» очень близко друг к другу, поскольку совершенно очевидно, что без возможности не может быть выполнения обязанностей. Утверждение же о несуществовании обязанности, в свою очередь, опирается на верифицируемое знание о том, что в данной ситуации нет возможности совершить предписанное действие или уклониться от запрещённого.

² Существуют и другие переводы-интерпретации данной формулировки. Например Дж.Э.Мур под «должно» подразумевает «могло» (Мур Дж. Э. Природа моральной философии. М., 1999, С. 333). «Предполагает, следует» влечёт «можно» (Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995, С. 211). Цицерон отождествляет понятия «должное» и «обязанности» (Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1993, С. 168).

³ Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1993, С. 58-159.

воспринимается как исходный дар, которым наделён каждый человек, как его неотъемлемое свойство, превращающее долг и ответственность из строго очерченного пространства в регулятивный горизонт. Именно в этом состоит смысл кантовского афоризма, тесно связанного с его парадоксальным, ригористическим и, одновременно, оптимистическим учением о трансцендентальной свободе¹.

Принцип долженствования – обязанности функционирует в двух уровнях. На первом – уровне общих нормативных положений – он играет роль одного из легитимизирующих критериев и предписаний. Второй уровень носит ситуационный характер. Здесь мы сталкиваемся с конкретными ситуациями, которые подразумевают необходимость применения духовно-нравственных ценностных нормативов в действиях людей. Они (эти ситуации) представляют собой сложную комбинацию свойств самого человека и характеристик уникального состояния внешних условий его жизнедеятельности в конкретный момент времени. И здесь решающую роль играет духовно-нравственный характер действующей личности: способность сформировать мотивацию, позволяющую совершать вменённые действия, возможность контролировать психические импульсы, соотнесение своих обязанностей (возможностей) с рациональностью потерь, с которыми сопряжено исполнение нормы². Считаем необходимым оговорить, какие виды ответственности могут ограничиваться принципом долженствования и обязанности (возможности). Хотя ситуации, возникающие в связи с данной проблемой порой затрагивают юридическую сферу и область реальных санкций, главным видом ответственности здесь является обоснованность нравственного порицания, то есть санкция идеальная³.

Несмотря на очевидную необходимость выполнения поставленного долга, нельзя упускать из виду ситуацию невозможности абсолютно совершенного его исполнения. «Часть долга – не долг, а больше, чем часть

¹ См. об этом: Кант И. Критика чистого разума. М., 1994, С. 437; Он же. Критика практического разума // Кант И. Лекции по этике. М., 2000, С. 311-357; Он же. Религия в пределах только разума // Кант И. Тракаты и письма. М., 1980, С. 119.

² Нерационально (слишком) большая жертва также может восприниматься как невозможная.

³ Подробнее см. об этом: Прокофьев А. В. Долженствование и возможность // Вопросы философии, 2003, №6, С. 69-85; Арндт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. СПб., 2000, С. 232.

долга, человеку совершить не дано. Поэтому долг всегда остаётся долгом: это знак того, что человек не сделал надлежащего и не может исполнить всё до конца»¹. Эти резюмированные И. А. Ильиным критические замечания Гегеля о духовно-нравственном сознании на самом деле очень точно отражают парадоксальный характер моральной рациональности, которая, как оказывается, изначально не способна полагаться на поверку долженствования критерием обязанности (возможности). Однако ничто не мешает нам рассматривать усилия по выполнению долга как выражение нашего стремления добиться как можно большего в процессе стремления к совершенству².

Ещё одна проблемная грань конструкции долженствования – обязанности – это соотношение человека с внешними условиями его жизнедеятельности. Они определяют возможные направления социальной активности личности и получают своё воплощение в реальной действительности³. И здесь вновь следует обратить внимание на заметную неопределённость того, что подразумевается под словом «обязанность», поскольку далеко не всегда у нас есть объективные возможности для выполнения своих обязанностей⁴.

Мы уделили столь пристальное внимание принципу долженствования – обязанности по той причине, что в реальной жизни он имеет большое значение для ответов на законно возникающие вопросы: каждый ли из нас готов выполнять свой долг и строить своё житетворчество в соответствии с ним, для каждого ли из нас обязанности имеют столь важное значение? Даже с учётом поправки на слабые места самой рассмотренной конструкции, жёсткая реальность приводит нас к неутешительным выводам. Проведённый анализ демонстрирует практическую слабость тезиса о духовно-ценностной

¹ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994, С. 338.

² В соответствии с этим возможно несколько переформулировать само легитимное положение: мы не можем выполнить X, но должны добиваться X настолько, насколько это возможно.

³ Например: использование жестких методов управления во времена Петра I в наше время рассматривается большинством исследователей как объективная необходимость, обусловленная переломным характером эпохи. Вместе с тем сопоставимые по масштабу и выбору средств и методов реформы И.В.Сталина, имевшие место в относительно недавней истории, теми же людьми оцениваются как бесчеловечные и, в силу этого, неоправданные.

⁴ См. об этом: Ромашов Р.А. Закон, правило, норма, долженствование // Правоведение. 2001, №6, С. 13 – 19; Матузов Н.И. Возможность и действительность в правовой сфере // Вопросы теории государства и права: Новые идеи и подходы: Межвуз. сб. науч. тр. Вып. 2 (11) / Под. ред. М.И.Байтина. Саратов, 2000, С. 3 – 16.

наполненности человеческого измерения мира. Его размерность, и, как следствие – наполнение, идёт скорее на сужение, нежели на расширение границ. В качестве предварительного вывода-допущения можно предположить, что наши усилия по выполнению долга как выражение нашего стремления выполнять свои обязанности, добиваясь как можно большего в процессе стремления к совершенству, а, следовательно, и желание наполнить размерность своего мира нравственно-духовным содержанием можно принять, лишь признав измерение духовности измерением, опирающимся на масштабный самообман.

XX столетие объявлено веком Человека, провозглашён принцип «человекоразмерности», но как соотносятся эти принципы с реальными процессами, соответствуют ли объективные и субъективные условия нашей жизни для их реализации? Проблемы человекоразмерности, духовности особенно остры для нашего государства. Век ушедший – это эпоха перевоспитания двухсотмиллионного народа, предпринятая тоталитарным государством-монополистом, ратующим в целях поддержания общественного порядка за установление тотального контроля во всех сферах человеческого бытия, не исключая и духовную сферу. Это век осуществления научно-технической, техногенной революции, вызванной успехами естественнонаучных дисциплин и массивными техническими достижениями, которые поражают темпами и масштабами изменений. В связи с этим весьма актуальными оказываются строки Н. А. Бердяева о том, что победоносное появление машины в жизни человека, есть одна из самых больших революций в человеческой судьбе. Сам человек коренным и радикальным образом изменяется под влиянием этого процесса. Происходит переход к «механическому» и «роботизированному» складу жизни, что создаёт новую форму зависимости и рабства. Машины приобретают «страшную власть» над человеком и природой¹. Это время вооружённых агрессий: фашизма, терроризма, экстремизма, то есть всякого рода девиаций, в которых

¹ См. Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990, Глава УШ, С. 116-132.

рациональные средства используются во имя иррациональных целей, и где даже не вспоминаются такие дефиниции, как духовность, душевность, культура, гуманность. Все эти процессы отодвигают на задний план человеческие проблемы, отмахиваясь от них как от несущественных и мало что определяющих на фоне происходящих в стране катаклизмов. И постепенно места духовности, человекоразмерности, гуманистическим началам в этом механистическом, компьютерном, технотронном мире, обществе, цивилизации остаётся всё меньше и меньше. «Человек обращает свои силы на создание механического машинного царства. ... Этот процесс истощения творческих сил человека в результате отрыва его от духовного центра жизни и исключительное обращение к периферии жизни сопровождается гибелью всех гуманистических иллюзий»¹. В таком пессимистическом ключе духовность воспринимается как болевая точка, как остановившаяся мысль, а её состояние в современный период – как состояние «парализованности», превращающее жизнь в призрачное и весьма зависимое существование.

Сегодня мы хорошо понимаем, что новейшие технологические средства прочно вошли в нашу жизнь и стали её неотъемлемой частью. Но так же чётко должно быть понято (осознано), что процесс внутренней динамики человека, внутреннее развитие, одухотворение и преображение совершенно необходимы². Это значит, что необходим новый уровень (границы, масштабы) размерности человеческого бытия, вписанный в технологический век с его компьютерными сетями, геной инженерией, микроэлектроникой, лазерами, космическими спутниками, кабельным телевидением и прочими атрибутами современности, но с неизменным приоритетом универсальных, общечеловеческих ценностей, таких как духовность и гуманизм.

Однако реальная действительность, возвращая нас на землю, вновь и вновь подталкивает к вполне логично возникающему вопросу: не являются ли обычными декларациями заявления о значимости духовности в жизни

¹ Там же. С. 118-119.

² См. например: Джерелиевская И.К. Человек в социокультурной реальности. М., 2005, Глава 2, С. 85-91; Катунина Н.С. Проблемы духовности человека. Владимир, 2003, Шумихина Л.А. Генезис русской духовности. Екатеринбург, 1998.

человека, о влиянии рассматриваемого феномена на способ существования человеческого общества в целом? Наша задача состоит в том, чтобы понять и прояснить действительную и надуманную составляющие духовности.

Если причислять принцип «человекоразмерности» к иллюзиям, то можно отнести духовность к техническим артефактам, к виртуальной сфере. Возникший в недрах физики термин виртуальная реальность расширяет пространство своего действия и становится элементом категориального аппарата. Виртуальная реальность чувственно достоверна, бестелесна, она дана человеку лишь в его ощущениях, это субъективное психическое переживание конструируемого, возможного мира. Как известно, объекты виртуальной реальности воспринимаются субъектом как реально существующие. Но они возникают и существуют (проявляют себя) только в акте и времени взаимодействия человека с техническими средствами. Их особенность состоит в том, что они не существуют потенциально в других частицах как физические элементы, но проявляются лишь в воображении человека и носят, подобно сновидению, эфемерный характер. Виртуальные объекты существуют только «здесь» и «сейчас», выполняя свои функции в ходе интеракции и модификации объектов посредством психического погружения в виртуальный мир. Они никогда не фигурируют в начальных и конечных условиях виртуализации. В виртуальном пространстве субъекту кажется, что он непосредственно включён в события виртуальной реальности, и может по своему усмотрению их изменить, поменяв свою точку зрения. Возможно даже создание единого виртуального пространства для нескольких индивидов и моделирование любых реальных и воображаемых ситуаций и систем. Однако зрительная перспектива виртуала всегда сопряжена и сотворена активностью либо компьютера, либо человека¹. Создаётся впечатление торжества человекомерности, так как именно здесь человек может моделировать мир по своему образу и мере.

¹ См.: Волков Ю.Г., Поликарпов В.С. Человек: Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 1999, С. 142-143, 314-316, 497-498; Грязнова Е.В. Виртуальная реальность: анализ смысловых элементов понятия // Философские науки, 2005, №2, С. 125-143; Феномен человека: дух, душа, духовность. Казань, 2001, С. 103.

С этой точки зрения границы и масштабы размерности человеческого бытия могут расширяться до бесконечности¹, и тогда теряется сам смысл человеко-размерности как сдерживающего фактора, принципа выполняющего охранительную, оберегающую функцию (сохраняющую меру здравого смысла в человеке). В этом свете весьма актуальны исследования Р. Фейнмана, который опытным путём в области квантовой физики приходит к выводу о том, что виртуальным процессом называется процесс, который может возникнуть лишь в силу временного нарушения законов сохранения². Эти слова подтверждают наши сомнения в возможности (степени) сохранности человеческой личности как целостности. Более того, становится понятно, что взаимодействие человека с виртуальной реальностью оказывает сильное и далеко не безобидное влияние на психику, социальность и направленность деятельности современного человека. Человеко-размерность, как уже не существующий в действительности принцип не сможет оберечь нервную систему от переживания непереносимого социального опыта. И здесь остаётся лишь несколько шагов до девиантного состояния. Тем более, что условия для этого чрезвычайно благоприятные: высокая либерализация общественной жизни, базирующаяся на абсолютизации «самости», эгоцентризме, индивидуализме, при котором любая человеческая прихоть обеспечена свободой самовыражения, чревата зарождением энергии экстремизма, равно так же, как и в условиях крайнего ущемления «самости». Думается, что и в том и в другом случае человек утрачивает возможность сознательного поведения в соответствии с общеинституциональными и личностными смыслами.

Взаимодействие человека с виртуальной реальностью, «уход» от реалий мира влияет на его социальность: пребывая в виртуальном состоянии, человек приучается к позиции героя-победителя. Кажется, ему подвластно всё, что бы он ни сделал, чего бы ни захотел. В то время как возвращение к реальной действительности вновь обрекает его на необходимость следования тем нормам и правилам, которые приняты в окружающем его обществе. Он опять

¹ До безграничности запредельного «хочу», без сноски на человеческое «могу».

² Фейнман Р. Теория фундаментальных процессов. М., 1978, С. 108-112.

оказывается в жестоком, и, зачастую, непонятном мире, который требует от него подчинения. Поэтому возвращаться в консустальную среду хочется всё меньше и меньше. Индивид замыкается в своём виртуальном мире, выпадает из общества, не развивается внутренняя сторона коммуникации, и, в результате, – полное одиночество, ведущее к деградации личности и, как следствие, к бездуховности¹.

Ещё один немаловажный вопрос – это вопрос о направленности человеческой активности. В ситуации, позволяющей всё без каких-либо ограничений, предоставляющей абсолютную свободу выбора действий, способов и средств достижения целей, невозможно предсказать, какое направление выберет индивид – позитивное или негативное, нежелательное. Можно лишь предположить, что личность, отчуждённая от социума, вряд ли будет считаться с его нормами и законами, а отсутствие духовности, универсальных общечеловеческих ценностей напрямую приведёт её к выбору отрицательного вектора направленности мыслей и действий². Негативные последствия виртуальной реальности на самого человека, на его душу, совесть, сердце исправить очень сложно. Рационализация чувственной стороны психики опасна утратой человеческого в человеке. С этой проблемой современное общество уже встретилось, и решать её необходимо и на теоретическом, и на практическом уровнях.

Таким образом, сказанное выше позволяет сделать вывод о безвыходности, тупиковости данного допущения, приравнивающего духовность к техническому артефакту виртуального мира. Оно вероятно лишь как теоретическое предположение, согласиться же с ним мы не можем. Используя категорическую форму выражения своей позиции, мы хотим тем самым подчеркнуть непреложную значимость системы духовного жизнетворчества личности в индивидуальном и социальном пространстве.

¹ Подробно мы рассматривали этот вопрос в гл. 2, §1.

² Существенные замечания по поводу снижения уровня нравственных требований, предъявляемых к современному человеку, мы находим у В. Франкла в работе Человек в поисках смысла. М., 1990, С. 64, 66.

По нашему мнению, императив человекоразмерности можно воспринимать как *особый духовный виртуал*, как маркер, вектор, раскрывающий потенциальное состояние духовности человека и общества. Задавая такое изображение объекта исследования, необходимо оговориться, что это наше субъективное представление, полученное с точки зрения профессионального видения. Это обстоятельство делает предлагаемую стратегию открытой для критических замечаний, возражений и, следовательно, способствует её апробации в пространстве социально-философского знания.

В качестве отправной посылки, объясняющей допустимость этого предположения, выступает непреложность возникновения и существования данного феномена в акте и времени взаимодействия с человеком. Именно эти обстоятельства задают условия присутствия или отсутствия (моральную ценность наличия) духовности в реальной жизни. Действительная жизнь подразумевает обращение к духовным интенциям, концептам и нормативам не как детерминацию долженствования, а лишь как обусловленную множеством потенциальных выборов и возможностей обязанность. Духовность можно представить в виде пространства возможностей, которые либо получают, либо не получают реализацию в зависимости от конкретно-реальных условий бытия. И здесь решающими факторами выступают духовно-нравственный характер действующей личности, сложная комбинация свойств самого человека и особенностей внешних условий его жизнедеятельности. Только в процессе реализации своих возможностей духовность становится для человека принципом долженствования. Таким образом, обращение человека к духовной сфере изначально обусловлено активностью личности и её желанием следовать за вектором духовности.

Рассуждая далее, следует признать ещё одну общую черту, присущую виртуальной сфере и сфере духовности. Проявляя себя, само виртуальное состояние характеризуется повышенной энергией, человек ощущает свободу, раскрепощённость, творческий полёт, когда всё получается само собой (гратуал). И это состояние близко по своей сути к состоянию

одухотворённости, духовного и душевного подъёма. В то же время в этом состоянии осуществляется прорыв в область Космического, Вселенского Духа, выход за рамки наличествующей действительности, отрыв от консустального. Духовный виртуал есть указание направления поиска высшего смысла бытия и возможность переживания различных его проявлений в разных временных и пространственных континуумах. При этом предполагается, что это объект, состоящий из возможных и действительных составляющих, обладающий собственным бытием, и что именно это собственное бытие и есть та скрытая сущность, которую мы исследуем, осваивая реальный и возможный миры.

Назначение вектора духовности связано с потенциальной возможностью проявления рассматриваемого феномена в жизни каждого человека. Это неизбежно порождает вопрос о степени интегральности духовности, гуманизма, человекообразности по отношению к многообразию существующих благ и ценностей, делающих жизнь человека достойной высокой оценки. На уровне деклараций или общих ориентирующих характеристик абсолютного идеала, даже поместив искомое в область легитимизирующих установок и предписаний не учитывая реальные условия жизни и действительные свойства человека, можно без особых затруднений провозгласить идею духовности в качестве аподектического императива. Однако, маловероятно получение результирующих таких указаний.

Вовлечённость в реальный, подлинный процесс общественной жизни в рамках человеческого существования неминуемо заставляет его участников решать проблему выбора системы ценностей и жизненных стратегий, нацеленных на совершенствование жизни в соответствии с устремлённостью к идеалу (с направленностью вектора духовности), на возвышение и кропотливую проработку различных форм духовной практики. Иными словами, чтобы привести духовность в состояние реально действующего непреложного императива индивидуальной и социальной жизни человека, необходимо найти пути, способы и формы развиртуализации духовного виртуала, введения его

составляющих, норм и смыслов в действительную консустальную жизнь человек и общества¹.

Проведённый в настоящем исследовании анализ феномена духовности позволяет сделать вывод о том, что обязательным условием для такой развиртуализации является *формирование, воспитание, развитие духовной личности, которое возможно при бытовании в обществе социальных институтов, проводящих в жизнь стратегию высоких, общезначимых нравственных идей и ценностей, а также при потенциальном наличии свободной непринудительной активной деятельности самого индивида*. Под свободной деятельностью в данном случае мы понимаем деятельность, связанную со специфическими потребностями человека, со свободным выбором целей и способов их достижения, способствующую реализации его способностей и внутреннему развитию и приносящую ему глубокое удовлетворение².

Приобщение к духовным ценностям осуществляется с раннего детства в ходе социализации. Оно совершается на основе общего ценностно-смыслового воспитания. Приоритет в этом процессе принадлежит семье, которая должна акцентировать внимание на нравственно-ценностном начале. Результатом следования вектору духовности, несомненно, будет развитие ценностно-смысловой сферы социума, что, в свою очередь, усиливает значение качественного аспекта функционирования социальных институтов.

Следование духовному императиву весьма облегчается, если рядом с человеком находится проводник (воспитатель, наставник, родитель) этих идей. Переживание высоких ценностей и идеалов становится возможным, когда он выступает как реальное, живое олицетворение, держатель тех смысловых уровней, которыми воспитанник пока не обладает и которые, чаще всего, даже

¹ Единичное в акте сопричастности не остаётся единичным, оно вовлекается в ряд отношений, взаимодействий, взаимосвязей, объективизируется, посредством чего и включается в цепь особенного, а через него подвергается универсализации. Таким образом индивидуальное возвышается до общезначимого.

² С другой стороны, очевидно, что свободная деятельность в принципе не может иметь места в потребительском обществе, направляемом в своём движении исключительно целями эффективной экономики и ценностями личной выгоды. Потому свободная активная деятельность, как условие развития духовности личности есть скорее исключение из правил, чем правило. См. об этом также Джерелиевская И.К. Человек в социокультурной реальности. М., 2005, Глава 3, С. 92-126.

не предугадывает. Но на эти уровни – через общение с прямым или косвенным воспитателем-проводником, через совместные переживания, через общую деятельность – он может со временем подняться¹.

Как мы уже отмечали, духовному становлению личности сопутствует процесс переживания и присвоения высоких нравственных ценностей. Становясь внутриличностной реальностью, они определяют отношение к самому себе, окружающему миру и другим людям на основе жизнеутверждения и деятельной любви. В связи с этим чрезвычайно актуальны идеи П. А. Сорокина об институциональности альтруистической любви. Опираясь на исследование основных функций, которые выполняет любовь в обществе, он приходит к выводу о том, что любовь является самой возвышенной и самой эффективной воспитательной силой для просвещения и морального облагораживания человечества. Она является сердцем и душой свободы и всех основных моральных и религиозных ценностей; минимум любви абсолютно необходим для продления существования любого общества и, особенно, для гармонического социального порядка и созидательного прогресса².

Совершенно очевидно, что развитие духовности – процесс не одномоментный, а длительный, охватывающий всю человеческую жизнь. Этот процесс не линейный, он подразумевает движение вверх и вниз, духовное возвышение и возвращение к «животному» состоянию. Это процесс энергичной активной динамики человека, его внутреннего преображения и совершенствования. Кроме того, следование вектору духовности в своём наиболее полном выражении – это прорыв за границы себя, возвышение над собственным витальным и психофизическим миром, над социальными и природными условиями. Это выход в надэмпирическую область Космического, Вселенского Духа. И это путь, который человеку в одиночку не осилить, ему необходима помощь других людей. Общение, совместная деятельность³ и

¹ Существенные замечания по этому поводу мы находим у Братуся Б.С. Аномалия личности. М., 1988, С. 128.

² Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени. М., 1997, С.226-227.

³ Именно общение и совместная деятельность с другими членами общества дают возможность человеку непосредственно обнаружить, открыть, пережить самого себя, при помощи отношений с другими людьми наша личность становится видимой для нас самих.

социальные институты должны помочь человеку освоить этот путь, для чего они должны быть пронизаны одновременно верой в абсолютные нравственные ценности и любовью к человеку, чего в нашем обществе, к величайшему сожалению, крайне мало, если не сказать, что совершенно нет¹. Только в этом случае они могут стать надёжными проводниками в мир духовности, в то же время задавая меру здравого смысла в человеке и, тем самым, выполняя сохранительную функцию человекоразмерности.

Итак, становление духовно развитой личности возможно лишь в контексте высоко нравственного общества. Оно обеспечивает бытование универсальных моральных ценностей и развитие в личности способности «держать напряжение» между действительной реальностью и идеалами духовности, создавая тем самым условия для её духовного совершенствования, иными словами – следования вектору духовности. В связи с изложенным важно подчеркнуть, что ценностно-смысловая вертикаль личности формируется именно в процессе духовной деятельности. И здесь со всей очевидностью открывается проблема институционализации духовной деятельности, как важнейшего фактора развития личности. Выявляется острая необходимость взаимодействия социальных, государственных институтов и сферы духовности.

В современных условиях значение социальных институтов в процессе социализации всё более усиливается. Как следствие (одно из побочных явлений) – происходит деперсонализация индивидов, вовлечённых в его деятельность, имеет место процесс их обезличивания. Обеспечение его функций проходит независимо от особенностей личности тех, кто выполняет существенные задачи, обеспечиваемые данным институтом, не зависит от склонностей, предпочтений или иных субъективных моментов. Преобладает научение поведенческим шаблонам, стандартам поведения, увеличивается вероятность формирования «упрощённой» личности с неразвитой ценностно-смысловой сферой. Такой индивид пытается приспособиться к акцентированным целям (например, материальная достаточность) без

¹ См. об этом Джерелиевская И.К. Человек в социокультурной реальности. М., 2005, С. 123-124.

равнозначного усвоения общезначимых социальных норм, регулирующих пути и средства их достижения¹. Индивид постоянно снижает уровень своих идеальных притязаний, прячась за механизмом уменьшения внутреннего беспокойства. Страх и неудовлетворённость вызывают бездействие². Эти люди уходят от реалий мира в свой внутренний, болезненный мир (как крайний вариант – бунтуют). Такая установка предполагает отчуждение личности от доминирующих целей и нравственных образцов, рассогласование между предписанными стремлениями и возможностями к их реализации.

Однако, даже исключая девиантную конструкцию поведения-реагирования, деперсонификацию и обезличивание человека, в сегодняшних условиях, определяемых соображениями эгоистической целесообразности, формируется определённый тип личности, характеризующийся целевой рациональностью поведения и его институциональной программированностью. Обе эти особенности основаны на значительном преобладании индивидуалистических потребностей над общезначимыми ценностями, что во многом объясняется неразвитостью его ценностно-смысловой сферы. Такая ситуация рассогласования целей и институциональных средств может измениться лишь в случае регулирования поведения личностью изнутри, а не извне. Человек с преобладающим нравственно-ценностным реагированием будет в большей мере подчинять своё поведение универсальным принципам, устойчивым абсолютным ориентирам. Для него будет более значима социальная идентичность и интересы своей общественной группы (института) будут рассматриваться, как значимые для себя. И, конечно же, социальные институты со своей стороны должны определять нравственные ценности и идеалы, бытующие в обществе и поддерживаемые моральными традициями и нормами, тем самым задавая сохранительные рамки человекоразмерности³. Следовательно, деятельность, общение и институты сами по себе не

¹ Эта форма поведения широко распространена в обществе, где имеется сильный акцент на успех, отражённый в материальных ценностях, но невозможно его достижение большинству представителей.

² Внутренняя философия этих людей такова: лучше не высовываться; большие притязания влекут за собой крупные разочарования и опасность, а небольшие – относительное спокойствие и удовлетворённость.

³ Подробнее об этом: Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990, С. 290.

обеспечивают развитие духовной личности, но только выступают в качестве «проводников», создающих благоприятные условия для вхождения человека в измерение духовности.

Таким образом, наше предположение о том, что духовность в социокультурном пространстве выступает в качестве аксиологического вектора, имеет объективные основания. Это своего рода маркер субъективных и социальных программ человеческой жизнедеятельности, обладающий огромным потенциалом, для которого ещё чётко не обозначены пути реализации, вывода из мира иллюзий.

Проведённый нами анализ позволяет заключить:

Следование вектору духовности должно осуществляться с разных сторон – со стороны отдельно взятой личности, и со стороны как государственных социальных институтов. С одной стороны – роль, значение духовности, как содержательной компоненты человеческого бытия должна быть принята за основополагающий, универсальный ориентир в жизни каждого отдельно взятого индивида. Такая личность соединит в себе эмпирическую правду чувств, рациональную правду разума и надрациональную истину веры. В этом случае уменьшится эгоизм, агрессия, склонность к насилию и антиобщественному поведению, появится желание и реальная возможность следовать за маркером духовности.

С другой стороны, стремление овладеть миром духовности требует реформирования институциональных норм, общественных отношений, создающих благоприятные условия для вхождения человека в измерение духовности. В первую очередь должно измениться отношение к человеку – его следует принять как конечную, высшую ценность бытия. Следует ввести в обиход, поднять до уровня целе- и смысло-образующих набор универсальных этических норм, обязательно и эффективно контролирующих поведение всех членов общества. Основным мотивом экономической, социальной и политической деятельности для русского человека надлежит обозначить не

прибыль или власть, а мотив созидательной службы обществу и своему отечеству.

Вопрос о развитии духовной личности как основе стабильного развития современного российского общества должен быть вынесен на уровень обсуждения ценностно-целевых ориентиров общественного развития. Не делать ставку на бездумное копирование, вживление (осознанное или неосознанное) в российскую общественную ткань западных и американских институтов и ценностей, которым пока придаётся значение идеальных общественных конструктов в области экономики, права, социально-общественных отношений. А руководствоваться собственной моделью развития, опирающейся на парадигму самобытности российской культуры и истории, тем самым создавая условия для следования вектору духовности и функционирования принципа человекоразмерности. Это путь, который нам следует пройти самостоятельно.

Лишь следуя этим ориентирам, работая над решением проблемы институционализации духовности, в российском обществе будут созданы условия, при которых духовное восхождение отдельно взятой личности и сама духовность приобретут в социуме характер основополагающей ценности. И, тем самым, социум будет принуждён к соответствующей организации, обеспечивающей условия для духовной активной деятельности своих членов, и станет способным к воспроизводству высоко духовной личности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проблема духовности в современных условиях приобретает особую остроту и актуальность. Проведённое нами исследование позволило выявить содержательное наполнение духовности на базе одного из ключевых положений социально-философского знания – закона взаимодействия различных форм общественного сознания, с одной стороны, и относительной самостоятельности общественного сознания по отношению к общественному бытию, с другой стороны. Данная задача, на наш взгляд, получила своё разрешение. Исследование аксиологической направленности духовности в социокультурном пространстве показало, что экспликация её составляющих элементов духовности даёт возможность представить духовность как сложное интегративное образование в индивидуальных и социальных программах человеческой жизнедеятельности.

Понятие феномена духовности действительно многогранно и достаточно дискуссионно. Духовность понимается и как проявление исторического сознания, и как целостность психической деятельности человека, и как синтез истины, добра и красоты, и как единство всех нравственных сил человека. Каждая трактовка феномена духовности усиливает одну из его граней, выделяя её из единого целого. Полемизируя с определением духовности в узких смыслах, мы предлагаем собственную трактовку духовности в её расширительном – аксиологическом значении. Мы понимаем данный феномен как меру, форму и, одновременно, качественно-смысловой показатель соизмеримости человека с интеллигибельными и сенсительными сторонами социального мира, выраженными в ценностных установках и ориентациях духовной сферы жизни человека и общества. Представляя духовность в виде столь сложного образования, мы, тем самым, глубже и полнее показали природу самого человека, обозначили социальное пространство становления и развития всей целостной системы духовного житнетворчества личности,

выявили влияние рассматриваемого феномена на способ существования человеческого общества в целом.

Главная существенная особенность онтологии духовности состоит в том, что она принадлежит к числу фундаментальных (основополагающих) качеств человеческой жизни. Эта особенность проявляется двояко. Во-первых, духовность – качество всеобъемлющее, универсальное, присущее и человеку и обществу. А во-вторых, человеку, личности оно присуще как носителю, а обществу – как соборному обладателю. Источники духовности начинают формироваться в филогенезе и онтогенезе, и востребуются на всём протяжении индивидуального и социального развития человека и общества. Для самого человека духовность является своего рода способом выживания, отстранения от полного поглощения процессом обыденной, повседневной жизни. Она позволяет развивать свой внутренний мир, а результаты этого развития направлять на мир внешний, на окружающее человека общество. Духовность в социокультурном пространстве предстаёт как символ, образец, маркер, доминирующий в системе ценностей человека, и теоретически вполне способна тотально «заразить» собою общество.

Руководствуясь целями и задачами настоящего исследования, в первой главе мы подробно рассмотрели смысл и содержание, эволюцию основополагающих понятий «Дух», «Душа» и «Духовность» в контексте рационально-гносеологических категорий западной философии и религиозно-философском отражении в русской философии. При подробном анализе этих базовых, исходных для рассматриваемого феномена категорий выяснилось, что западная философия, при всём внимании к понятиям дух и душа, элиминирует понятие духовность, уклоняясь в сторону прикладной психологии. Для русской же традиции проблемы духовности носят аподектический характер, являются непреложным императивом для всей нашей культуры. Более того, духовность выступает как один из конституирующих принципов человеческого бытия, определяя систему целей и смысложизненных ориентиров человека и общества.

Вторую главу мы посвятили анализу социокультурной и гуманистической природы феномена духовности в рамках аксиологического вектора структурирования социального и индивидуального бытия, определили особенности функционирования духовности в современном обществе. Мы пришли к заключению, что духовное пространство является универсальной сферой общественно-исторической деятельности, способом освоения социального мира, а также особой формой соотношения космического (вселенского) и земного (человеческого). Действительно, если рассматривать логико-смысловые структурные особенности духовности, то мы имеем все основания утверждать, что данный феномен следует представить как своего рода динамический процесс, активизирующий модуляции духовности на социальном, ментальном и религиозном уровнях.

И как любая интенция, духовность может иметь различную направленность своего действия. Сама логика её функционирования даёт нам возможность воспринимать пространство духовности двояко. С одной стороны, – как реальный социокультурный феномен, охватывающий, в силу своего аксиологического содержания, все сферы жизнедеятельности человека, определяющий специфически человеческое содержание человекоразмерности и концентрирующий «человеческое» и степень его наполненности в каждой личности. С другой, – лишь как нереализованную возможность, особый духовный виртуал, обладающий огромным потенциалом, для которого ещё чётко не обозначены пути реализации, вывода из мира иллюзий. Для разрешения этих задач необходим комплекс мер, направленных не только на воспитание и развитие свободной непринудительной активно-деятельной духовной личности, но и на формирование в обществе государственных и социальных институтов, проводящих в жизнь стратегию высоких, общезначимых идей и ценностей, тем самым создавая условия для следования вектору духовности и функционирования принципа человекоразмерности.

В заключение отметим, что, несмотря на чрезвычайную актуальность данной проблемы для теории и практики в нашей стране, социально-

философская аналитика духовности и принципов её функционирования в социуме только начинает формироваться в пространстве научного знания. Завершая работу, посвящённую проблеме аксиологической направленности функционирования духовности в социокультурном пространстве, хотелось бы подчеркнуть, что на самом деле это лишь начало изучения данной проблемы, введение в сложную, многогранную, неисчерпаемую тему. Некоторые аспекты духовности рассмотрены не так подробно, как хотелось бы, другие вынуждено остались за гранью авторского замысла, а иные вовсе не были затронуты.

Проблема соотношения человека и общества в функционировании духовной сферы, определение механизмов влияния духовности каждого индивида на уровень развития духовности общества в целом, значение этого процесса для исторического развития государства в целом, и далее – мирового сообщества – эти вопросы требуют дальнейшего разрешения.

Библиографический список использованной литературы

1. Аверинцев С. Образ античности. СПб.: Азбука-классика, 2004. 480 с.
2. Адлер А. Понять природу человека / пер. с англ. Е. А. Цыпина. СПб.: Академический проект, 2000. 255 с.
3. Адорно Т. Проблемы философии морали. М.: Республика, 2000. 239 с.
4. Александров А. А. Проблема человека в философии Гегеля // Философия и общество. 2005. № 1. С. 143–155.
5. Альбисети В. Быть другом или иметь друзей?: как познать самого себя и других людей / пер. с итал. Я. Вольфковича. М.: Паолине, 2000. 128 с.
6. Анциферова Л. И. Мудрость и её проявление в разные периоды жизни человека // Психологический журнал. 2004. Т. 25. № 3. С. 17–24.
7. Арндт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. СПб.: Алетейя, 2000. 437 с.
8. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. 830 с.
9. Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения: 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 550с.
10. Асмус В. Ф. Декарт. М.: Высшая школа, 2006. 334 с.
11. Ассаджиоли Р. Психосинтез: Теория и практика: от душевного кризиса к высшему «Я»: сб. М.: REFL-BOOK, 1994. 314 с.
12. Ахутина Т. В. Л. С. Выготский: культурно-исторические и естественно-научные подходы к интериоризации // Вестник МГУ. (Сер. 14: Психология). 2004. № 3 С. 41–56.
13. Бандура А. Теория социального научения: пер. с англ. / под ред. Н. Н. Чубарь. СПб.: Евразия, 2000. 319 с.
14. Бармашова Т. И. Диалектика сознательного и бессознательного в учении о Софии, церкви и соборности // Теория и история, 2004. № 1. С. 39–46.
15. Бергсон А. Два источника морали и религии. М.: Канон, 1994. 384 с.
16. Бергсон А. Собрание сочинений: в 4 т.: пер. с фран. Т 1. Опыт непосредственных данных сознания. Материя и память. М.: Московский клуб, 1992. 327 с.
17. Бердяев Н. А. Русская идея. Харьков: Фолио; М.: ООО Издательство АСТ, 1999. 400 с.
18. Бердяев Н. А. Самопознание. М.: Книга, 1991. 446 с.
19. Бердяев Н. А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 175 с.
20. Бердяев Н. А. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. Смысл творчества. Париж: YMCA-PRESS, 1991. 452 с.
21. Берестов И. В. Аристотель как предшественник Плотина в учении о первоначале // Гуманитарные науки в Сибири. 2003. № 1. С. 27–31.
22. Берн Э. Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры. М.: ФАИР-ПРЕСС; М.: Гранд, 2000. 472 с.
23. Блекки Д. С. Четыре фазиса нравственности: Сократ, Аристотель, христианство и утилитаризм. М.: Изд. К. Т. Солдатенкова, 1878. 238 с.
24. Братусь Б. С. Аномалия личности. М.: Мысль, 1988. 304 с.
25. Братусь Б. С. Несмотря ни на что сказать жизни «Да» // Вопросы психологии. 2005. № 3. С. 112–121.
26. Бросова Н. З. «Лесные тропы» бытия. Феноменология истории Мартина Хайдеггера // Вопросы философии. 2006. № 11. С. 155–163.
27. Бубер Мартин. Два образа веры: пер. с нем. / под ред. П. С. Гуревича и др. М.: Республика, 1995. 464 с.
28. Бугай Д. В. Определение человека в трактате Плотина // Вопросы философии. 2003. № 9. С. 151–162.
29. Буева Л. П. Духовность, художественное творчество, нравственность // Вопросы философии. 1996. № 2. С. 3–9.

30. Бурханов Р. А. Трансцендентальная антропология И. Канта и Ф. Шеллинга. Екатеринбург: Уральский ун-т; Нижневартонск: Нижневартонский пед. ин-т, 1998. 245 с.
31. Бхактиведанта А. Ч. Наука самосознания. СПб.: Бхактиведанта Бук Траст, 1991. 477 с.
32. Быкова М. Ф. Кричевский А. В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М.: Наука, 1993. 271 с.
33. Валинурова Н. Г. Матвейчев О. А. Современный человек: в поисках смысла. Екатеринбург: Уральский университет, 2004. 259 с.
34. Васильев В. А. Аристотель о благе и добродетели // Социально-гуманитарные знания. 2004. № 4. С. 161–174.
35. Волков Ю. Г. Homo humanus. Личность и гуманизм: Социологический аспект. М.: Высшая школа, 1995. 156 с.
36. Волочков А. А. Ценностная направленность личности как выражение смыслообразующей активности // Психологический журнал. 2004. Т. 25. № 2. С. 17–26.
37. Вундт В. Очерки психологии. Московское книгоиздательство, 1912. 300 с.
38. Выготский Л. С. Психология искусства. Анализ эстетической реакции / испр. и доп. В. В. Иванов, И. В. Пешкова. 5-е изд., заново сверенное с оригиналом, испр. и доп. М.: Лабиринт, 1998. 416 с.
39. Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного: пер. с нем. М.: Искусство, 1991. 367 с.
40. Гайденко П. П. Постметафизическая философия как философия процесса // Вопросы философии. 2005. № 3 С. 128–139.
41. Гальперин П. Я. Введение в психологию. М.: Книжный дом «Университет», 1999. 330 с.
42. Гачев Г. Д. Ментальность или национальный космопсихологос / Российская ментальность (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 13–29.
43. Гегель Г. В. Наука логики. Предварительное понятие // Гегель, Г. В. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1974. 452 с.
44. Гегель Г. В. Философия духа // Гегель Г. В. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1977. 471 с.
45. Гегель Г. В. Философия природы: в 3 т. // Гегель Г. В. Энциклопедия философских наук. Т. 2. М.: Мысль, 1975. 695 с.
46. Григорий Богослов. Святитель. Собрание творений: в 2 т. Т. 1. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. 680 с.
47. Громов М. Н. Вечные ценности русской культуры к интерпретации отечественной философии // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 54–61.
48. Громов М. Н. Максим Грек. М.: Мысль, 1983. 199 с.
49. Громов М. Н. Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XII веков. М.: Изд-во МГУ, 1990. 288 с.
50. Гроф С. За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии: пер. с англ. 3-е изд. М.: Ин-т психотерапии, 2000. 592 с.
51. Грязнова Е. В. Виртуальная реальность: анализ смысловых элементов понятия // Философские науки. 2005. № 2. С. 125–143.
52. Гуревич П. С. Философия человека // Личность. Культура. Общество. 2005. Том 7 № 11. С. 262–294.
53. Гуревич П. С. Человек как микрокосм // Общественные науки и современность. 1993. № 6. С. 179–188.
54. Гусейнов А. А. Золотое правило нравственности. 3-е изд., доп. и перераб. М.: Мол. Гвардия, 1988. 269 с.
55. Гусейнов А. А. Апресян Р. Г. Этика: учебник. М.: Гардарика, 1998. 472 с.
56. Гуссерль Э. Избранные работы / сост. В. А. Куренной. М.: Территория будущего, 2005. 458 с.

57. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / пер. с нем. Д. В. Скляднева. СПб.: Владимир Даль, 2004. 398 с.
58. Джерелиевская И. К. Человек в социокультурной реальности. М.: Московский психолого-социальный институт, 2005. 320 с.
59. Диденко В. Д. Духовная реальность и искусство: эстетика преображения. М.: Беловодье, 2005. 279 с.
60. Диллон Д. Наследники Платона: исследование истории Древней Академии. СПб.: Изд. СПбУ, 2005. 280 с.
61. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2-е изд., испр. М.: Мысль, 1986. 571 с.
62. Достоевский Ф. М. Идиот. Красноярск: Изд-во Красноярского университета, 1982. 672 с.
63. Дробницкий О. Г. Моральная философия. Избранные труды. М.: Гардарики, 2002. 520 с.
64. Дробницкий О. Г. Проблемы нравственности. М.: Наука, 1977. 333 с.
65. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда: пер. с фран. М.: Канон, 1996. 430 с.
66. Жохов А. В. Храм как «Макроантропос» // Человек. 2005. № 5. С. 91–104.
67. Закамулин А. И. И. Кант и проблема соотношения чувственности и чистого разума // Социально-гуманитарные знания. 2005. № 5. С. 270–282.
68. Заховаева А. Г. Девальвация личности: откуда черпать человеческое? // Философия и общество. 2005. № 3. С. 110–121.
69. Зеличенко А. И. Психология духовности. М.: Изд-во трансперсонального Ин-та, 1996. 400 с.
70. Зеньковский В. В. (протоиерей). История русской философии. Т. 1. 2-е изд. Париж: YMCA-PRESS, 1989. 469 с.
71. Зеньковский В. В. (протоиерей). История русской философии. Т. 2. 2-е изд. Париж: YMCA -PRESS, 1989. 477 с.
72. Зеньковский В. В. Единство личности и проблема перевоплощения // Человек. 1993. № 4. С. 76–89.
73. Зинченко В. П. Культура и духовность // Вопросы философии. 1996. № 4. С. 9–10.
74. Зинченко В. П. Размышления о душе и её воспитании (Час Души) // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 119–136.
75. Зубов В. П. Аристотель. Человек. Наука. Судьба наследия. М.: Эдиториал УРСС, 2000. 366 с.
76. Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. 541 с.
77. Ильичёва И. М. Духовность в зеркале философско-психологических учений (от древности до наших дней). М.: Изд. МПСИ; Воронеж: Изд. НПО «МОДЭК», 2003. 208 с.
78. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.: Братство св. Алексия; Ростов н/Дону: Приазовский край, 1992. 464 с.
79. Иоанн Дамаскин. Философская антропология // Антология мировой философии: в 4 т. Т. I. Ч. 2. М.: Мысль, 1969. С. 625–626.
80. Казакова Н. Т. Философия. Красноярск: КрасГАУ, 2003. 299 с.
81. Казанова Л. В. Жемчужина жизни Свет Вселенной. Красноярск: Офсет, 2000. 173 с.
82. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003. 293 с.
83. Калашников М. Ф. Калашникова Е. М. Духовность и индивидуальные сущностные силы человека // Новые идеи в философии: межвуз. сб. науч. тр. Пермь: ПГУ, 1998. Вып. 7. С. 99–105.
84. Кальной И. И. Овчинникова Г. В., Лопушанский И. Н. и др. Гражданское общество = Civil society: Истоки и современность. 2-е изд., доп. СПб.: Юридический центр-пресс, 2002. 301 с.

85. Канапацкий А. Я. Духовность как онтологическая компонента истинности человека // Социально-гуманитарные знания. 2004. № 2. С. 201–211.
86. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 591 с.
87. Кант И. Лекции по этике. М.: Республика, 2000. 431 с.
88. Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. 709 с.
89. Кантор В. К. Меняется ли российская ментальность // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 39–45.
90. Карлов Н. В. Честь имени, или о русском национальном самосознании // Вопросы философии. 1997. № 4. С. 3–18.
91. Карпов А. О. К проблеме феноменологии творчества // Философские науки. 2005. № 5. С. 105–119; 2005. № 6 С. 121–135.
92. Карпов А. О. Образовательные универсалии и социокультурная динамика // Мир психологии. 2004. № 2. С. 235–241.
93. Катунина Н. С. Проблемы духовности человека: Монография. Владимир: ВГПУ, 2003. 109 с.
94. Кирстен Э. Реальность софийского измерения // Человек. 2005. № 1. С. 101–110.
95. Кожев А. Введение в чтение Гегеля: лекции по феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / пер.с фран. А. Г. Погоняйло; подбор и публ. Р. Кено. СПб.: Наука, 2003. 791с.
96. Козельский Я. П. Метафизика // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века: в 2 т. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1952. 712 с.
97. Козлова О. Н. Социология духовной жизни. М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2004. 194 с.
98. Кон И. С. Меняющиеся мужчины в изменяющемся мире // Alma mater. 2001. № 11. С. 35–39.
99. Кристалёва Л. Г. Заметки к философии поступка у Достоевского: На материале романа «Братья Карамазовы» // Вопросы философии. 1999. № 1. С. 65–76.
100. Крушанов А. А. Прекрасная незнакомка по имени «Душа» // Вестник Российского философского общества. 2006. № 3. С. 78–81.
101. Крымский С. Б. Контуры духовности: Новые контексты идентификации // Вопросы философии. 1992. № 12. С. 21–32.
102. Кутырев В. Вечное возвращение // Москва. 2000. № 3. С. 3–17.
103. Кьеркегор С. Наслаждение и долг / пер. с дат. Ганзена. Ростов н/Дону: Феникс, 1998. 415 с.
104. Кьеркегор С. Несчастнейший / сост. и коммент. А. Суховой. М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2002. 367 с.
105. Кьеркегор С. Страх и трепет / пер. с дат., сост. и ред. С. А. Исаева. М.: Республика, 1993. 382 с.
106. Лакруа Ж. Чувство и нравственность // Культурология: Дайджест. 2003. № 1 С. 176–192.
107. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / пер. с фран. А. В. Парибка. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1999. 265 с.
108. Лейбниц Г. В. Об идеях // Лейбниц Г. В. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1983. 686 с.
109. Лекторский В. А. Духовность и рациональность // Вопросы философии. 1996. № 4. С. 31–35.
110. Лопатин Л. М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М.: РОССПЭН, 1996. 560 с.
111. Лопухова О. Г. Влияние этнокультуры на становление психологического пола личности // Вопросы психологии. 2001. № 5. С. 73–79.
112. Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв и его время. М.: Прогресс, 1990. 720 с.

113. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000. 878 с.
114. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: в 2 кн. Кн. 1. М.: Искусство, 1992. 656 с.
115. Лосский Н. О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. М.: Прогресс-Традиция, 1998. 416 с.
116. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра: Основы этики. Характер русского народа. М.: Политиздат, 1991. 368 с.
117. Льюис Д. Г. Античная философия: от Евклида до Прокла. Минск: Галаксиас, 1998. 220 с.
118. Льюис Д. Г. Античная философия: от Фалеса до Сократа. Минск: Галаксиас, 1997. 206 с.
119. Люшер М. Сигналы личности: ролевые игры и их мотивы. Воронеж: НПО «Модек», 1993. 160 с.
120. Майданский А. Д. Дух и душа: Декарт и Спиноза // Человек. М.: Наука. 2006. № 1. С. 113–124.
121. Мамардашвили М. К. Стрела познания: сб. М.: Тайдекс Ко, 2004. 262 с.
122. Мареева Е. В. Проблема души в классической и неклассической философии. М.: Академический Проект, 2003. 399 с.
123. Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К. Сочинения. Т. 1. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1954. 698 с.
124. Маркс К. Капитал // Маркс К. Сочинения. Т. XXIII. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1960. 907 с.
125. Маркс К. Немецкая идеология. Тезисы о Фейербахе // Маркс К. Сочинения. Т. III. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1955. 629 с.
126. Маслодудова Н. В. Духовная культура личности и гуманитарное образование. Красноярск: Сиб. юрид. ин-т, 2005. 137с.
127. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы / под общ. ред. Г. А. Балла и др. М.: Смысл, 1999. 424 с.
128. Матузов Н. И. Возможность и действительность в правовой сфере / под ред. М. И. Байтина // Вопросы теории государства и права: Новые идеи и подходы: межвуз. сб. науч. тр. Вып. 2(11). Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2000. С. 3–16.
129. Мельник С. Плотин об идеях единичных вещей // Логос. 1999. № 6. С. 59–70.
130. Мень А. В. Отец Александр Мень отвечает на вопросы слушателей. М.: Фонд имени А. Меня, 1999. 317 с.
131. Моисеев П. А. Телесное и духовное у Дионисия Ареопагита // Гуманитарные науки в Сибири. 2005. № 1. С. 51–55.
132. Мотрошилова Н. В. Идеи Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию / Рос. акад. наук, Ин-т философии. М.: Феноменология-Герменевтика, 2003. 716 с.
133. Мотрошилова Н. В. Путь Гегеля к «Науке логики». Формирование принципов системности и историзма. М.: Наука, 1984. 351с.
134. Мотрошилова Н. В. Рождение и развитие философских идей: историко-философские очерки и портреты. М.: Политиздат, 1991. 463 с.
135. Мур Дж. Э. Природа моральной философии. М.: Республика, 1999. 349 с.
136. Начала христианской психологии / Б. С. Братусь, В. Л. Воейков, С. Л. Воробьев и др. М.: Наука, 1995. 234 с.
137. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: сочинения. М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2006. 846 с.

138. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: МГУ, 1990, 300 с.
139. Новиков Н. И. Истины // Новиков Н. И. Избранные сочинения. М.; Л.: Гослитиздат, 1954. 744 с.
140. Огарышева Е. П. Начало западной рациональной традиции (Ф. Бэкон и Р. Декарт) и буддийское учение об уме // Вестник МГУ. (Сер. 7: Философия). 1999. № 1. С. 107–109.
141. Ойзерман Т. Н. Кант и Гегель как исторические личности // Вопросы философии. 2006. № 11. С. 140–154.
142. Оппозиция сакральное светское в славянской культуре: сб. статей / отв. ред. Л. А. Сафронова, М. В. Лескинен. М.: Институт славяноведения РАН, 2004. 238 с.
143. Орлова С. Н. Развитие творческого мышления личности в процессе когнитивной деятельности. Красноярск: СибГТУ, 2001. 287 с.
144. Основные направления психологии в классических трудах. Ассоциативная психология / Г. Спенсер. Основания психологии. Т. Циген. Физиологическая психология в 14 лекциях. М.: ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1998. 560 с.
145. Панова О. Ю. «Ното Dei». «Трансценденция Эго» у Карла Юнга и Франца Кафки // Вестник МГУ. (Сер. 9: Филология). 2004. № 1. С. 50–75.
146. Парошина Р. А. Уроки сердца: духовно-нравственные диалоги / Краснояр. гос. пед. ун-т им. В. П. Астафьева, Красноярск, 2005. 455 с.
147. Петров М. К. Человекоразмерность и мир предметной деятельности // Человек. 2003. № 1. С. 5–18.
148. Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. / общ. ред. А. Ф. Лосева и др. М.: Мысль, 1994. 654 с.
149. Платон. Федр // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. / общ. ред. А. Ф. Лосева и др. М.: Мысль, 1994. 528 с.
150. Плотин. Избранные трактаты. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. 319 с.
151. Прокофьев А. В. Долженствование и возможность // Вопросы философии. 2003. № 6. С. 69–85.
152. Пушкин А. С. Стихотворения. Москва: Астрель, Аст, 2001. 185 с.
153. Радищев А. Н. О человеке, его смертности и бессмертии. Радищев. СПб.: Питер, 2001. 192 с.
154. Разеев Д. Н. В сетях феноменологии. СПб.: СПбГУ, 2004. 367 с.
155. Разин А. В. Нравственный мир человека. М.: Академический проект, 2003. 425 с.
156. Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1995. 372 с.
157. Ромашов Р. А. Закон, правило, норма, долженствование // Правоведение. 2001. № 6. С. 13–19.
158. Салов Ю. И., Тюников Ю. С. Психолого-педагогическая рекреология: предметная область и теоретико-методологические основания // Личность. Культура. Общество. 2006. Т. 8. № 3. С. 329–334.
159. Сероштан М. В. Духовно-нравственный вектор современного образования // Вестник МГУ. (Сер. 12: Политические науки). 2004. № 2. С. 81–94.
160. Симонов К. М. Немного о поэзии // Правда. 1971, № 97. С. 1.
161. Синицин А. Н. Слово Божие о материи духа, души и плоти. Слово Божие о духовности и бездуховности. Слово Божией матери о России. М.: Аграф, 2005. 254 с.
162. Слободчиков В. И. Реальность субъективного духа // Человек. 1994. № 5. С. 21–38.
163. Соловьёв В. С. Духовные основы жизни. Философские начала цельного знания // Соловьёв В. С. Избранные произведения. Ростов н/Дону: Феникс, 1998. 544 с.
164. Соловьёв В. С. Оправдание добра: Нравственная философия. М.: Республика, 1996. 479 с.
165. Сорокин П. А. Главные тенденции нашего времени. М.: Наука, 1997. 348 с.

166. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. 543 с.
167. Степанянц М. Т. Метафора «золотая середина» как ключ к пониманию общего и частного в философии морали // Вопросы философии. 2003. № 3. С. 42–48.
168. Тимофеева С. В. От Сердца к Сердцу, или «Страна Прикосновения Сердец». Красноярск: Красноярский писатель, 2004. 126 с.
169. Токарева С. Б. Методологические основания анализа духовности // Философия и общество. 2005. № 2. С. 80–100.
170. Тоненкова М. М. Духовные крылья России: социально-культурные и духовно-сущностные ценности развивающейся России. М.: Амирта-Русь, 2004. 318 с.
171. Торубарова Т. В. О сущности человеческой свободы в немецком классическом идеализме. СПб.: Наука, 1999. 261 с.
172. Троицкий Н. И. О воспитании мировоззрения и любви. Красноярск: Кларетианум, 2003. 42 с.
173. Троицкий О. А. Тунеев М. Критский В. Г. Можно ли познать истину? // Сознание и физическая реальность. 2004. Т. 9. № 4. С. 23–27.
174. Тузова Т. М. Ответственность личности за своё бытие в мире / под ред. А. А. Михайлова; АН БССР, Ин-т философии и права. Минск: Наука и техника, 1987. 156 с.
175. Туровский Кирилл. Притча о человеческой душе и теле // Памятники литературы Древней Руси: XII век. М.: Худож. лит., 1980. С. 307–309.
176. Уледов А. К. Духовная жизнь общества: Проблемы методологии исследования. М.: Мысль, 1980. 271 с.
177. Ухтомский А. А. Избранные труды. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1978. 358 с.
178. Фейнман Р. Теория фундаментальных процессов: пер. с англ. под. ред. Д. В. Ширкова. М.: Наука, 1978. 199 с.
179. Феномен человека: дух, душа, духовность / под. ред. К. Т. Гизятова. Казань: По городам и весям, 2001. 114 с.
180. Флоренский П. А. Личность Сократа и лицо Сократа // Вопросы философии. 2003. № 8. С. 123–131.
181. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. Т. 1. 490 с.
182. Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. 607 с.
183. Франк С. Л. Смысл жизни. Брюссель: Жизнь с Богом, 1992. 132 с.
184. Франк С. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Философские науки. 1990. № 5. С. 83–91.
185. Франкл В. Воля к смыслу / пер. с англ. Д. Гурьева, А. Суворовой. М.: Апрель-Пресс; М.: Эксмо-Пресс, 2000. 368 с.
186. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 366 с.
187. Фрейд З. По ту сторону наслаждения. Я и Оно. Неудовлетворённость культурой. СПб.: Алетейя, 1998. 252 с.
188. Фромм Э. Душа человека. М.: ООО Издательство АСТ-ЛТД, 1998. 664 с.
189. Фромм Э. Иметь или быть? / пер. с англ. Н. Петренко, О. Иванчук. Киев: Ника-Центр; Вист-С, 1998. 393 с.
190. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: AD MARGINEM, 1997. 451 с.
191. Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты / пер. с нем. О. А. Коваль. СПб.: Алетейя; СПб.: Лаборатория метафизических исследований при философском факультете Санкт-Петербургского университета, 2000. 289 с.
192. Хайдеггер М. Сборник статей / изд. подг. Д. Ю. Дорофеев. СПб.: РХГИ, 2004. 573 с.
193. Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге: избр. ст. позд. периода творчества. М.: Высшая школа, 1991. 190 с.
194. Хорни К. Невротическая личность нашего времени. Самоанализ. М.: Прогресс; М.: Универс, 1993. 478 с.

195. Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1993. 248 с.
196. Человеческий потенциал: опыт комплексного подхода / РАН, Ин-т человека; под ред. И. Т. Фролова. М.: Эдиториал УРСС, 1999. 176 с.
197. Черносвитов П. Ю. Культура как адаптивная система: ресурсный и информационный аспекты // Мир психологии. 2004. № 1. С. 242–253.
198. Чже Цонкана. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения: в 5 т. Т. 4: Этап духовного развития высшей личности. СПб.: Нартанг, 1998. 232 с.
199. Чудновский В. Э. К проблеме адекватности смысла жизни // Мир психологии. 1999. № 2. С. 74–80
200. Чудновский В. Э. Человек и событие (Сцилла и Харибда свободногоразвития личности) // Мир психологии. 2000. № 4. С. 71–80.
201. Чуринов Н. М. Совершенная личность и личность свободная // Теория и история: научный журнал. 2005. № 1. С. 54–58.
202. Шеллинг Ф. В. Трансцендентальный идеализм // Шеллинг Ф. Г. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. 636 с.
203. Шердаков В. Н. О познавательном, нравственном и эстетическом отношении человека к действительности // Вопросы философии. 1996. № 4. С. 27–31.
204. Шестов Л. Достоевский и Ницше // Шестов Л. Сочинения. М.: Раритет, 1995. 413 с.
205. Шестов Л. На весах Иова // Шестов Л. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. 559 с.
206. Шопенгауэр А. Две основные проблемы этики. Афоризмы житейской мудрости: сб.: пер. с нем. Минск: ООО «Попурри», 1997. 592 с.
207. Шопенгауэр А. О духовидении / пер. с нем. Р. Крессин. Харьков: Издание А. Дарре, 1889. IV, 111 с.
208. Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 1: Мир как воля и представление. / пер с нем., сост., вступ. ст. А. А. Чанышева. М.: Московский клуб, 1992. 394 с.
209. Шумихина Л. А. Генезис русской духовности. Екатеринбург: УРО РАН, 1998. 396 с.
210. Эберт Т. Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге «Федон» / пер. с нем. А. А. Россиуса. СПб.: Изд-во СПбУ, 2005. 158 с.
211. Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. СПб.: Питер, 2002. 352 с.
212. Ясперс К. Ницше и христианство / пер. с нем. Т. К. Бородай. М.: Медиум: Московский философский фонд, 1994. 113 с.
213. Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем., 2-е изд. М.: Республика, 1994. 527с.
214. Ясперс К. Стриндберг и Ван Гог. Опыт сравнительного патографического анализа с привлечением случаев Сведенборга и Гельдерлина / пер с нем. Г. Б. Ноткина. СПб.: Академический проект, 1999. 238 с.
215. Caplan S. E. Social skill account of problematic use Internet / J. of communication. New-York, 2005. Vol. 55, № 4. P. 721736.
216. Huth L. Marketing Kommunikation und Werde Gestaltung / HDK of Berlin, 1994.
217. Rehberg K. S. Handlungsbezogener Personalismus als Paradigma // Berl. J. fur Soziologie. Berlin, 2004. H4. S. 451–461.
218. Woods P. Values intuitive rational action: the dynamic relationship of instrumental rationality and values insights as a form of social action // British J. of sociology. London, 2001. Vol. 52, № 4. P. 687–706.