

---

---

С. Б. ТОКАРЕВА

## **МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ АНАЛИЗА ДУХОВНОСТИ**

Специфика духовной ситуации нашего времени заключается в том, что современный человек, остро ощущая бездуховность своей эпохи, утратил в то же время какие-то исходные интуиции положительного понимания духовности, оставшись один на один с гнетущим чувством смыслоутраты и потери жизненных ориентиров, когда человеку не с чем себя соотнести, не во что верить. В теоретическом плане эта духовная ситуация привела к распространению особой формы нигилизма, представленного постмодернистскими теориями, в которых была разработана целая программа «развенчания» (а по сути, разрушения) традиционных ценностей: реальности, истины, языка, человека, истории, знания, философии. Разработанные в рамках постмодернизма «деконструкция», «шизоанализ», «номадология» переполнены образами «тела без органов», «дерева без корней», «текста без автора», «мира как хаоса», среди которых возможны самые разнообразные и утонченные интеллектуальные игры, но нет места живой, переживающей душе.

В каждую эпоху духовная жизнь пронизана особыми духовными интуициями, задающими горизонт и интенции духовного развития. На наш взгляд, правомерно говорить о духовной ограниченности современного человека, которая в значительной степени определяется условиями техногенной цивилизации. Речь идет даже не о той содержательной вере, жизнь в которой требует огромного духовного напряжения, а именно об исходном чувстве, из которого вера вырастает. От него осталась, пожалуй, лишь интеллектуальная потребность в вере, которая и привела к тому, что ниша мыслеобразного отражения мира оказалась заполненной почти исключительно социальными мифами. «Современный человек не понимает, насколько «рационализм» (уничтоживший его способность к восприятию символов и идей божественного) отдал его под власть

психического «ада». Он освободился от «предрассудков» (так, во всяком случае, он полагает), растеряв при этом свои духовные ценности. Его нравственные и духовные традиции оказались прерваны, расплатой за это стали всеобщие дезориентации и распад, представляющие реальную угрозу миру»<sup>1</sup>.

Феномен духовности, на наш взгляд, представляет собой одну из тех проблем, для решения которых «вместо того, чтобы опираться на непосредственный внешний опыт, философия может обратиться к непосредственному внутреннему опыту, к внутреннему свету, к внутреннему чувству»<sup>2</sup>. Постановка подобной исследовательской задачи является новой по сравнению с исследованиями духовности в социальной философии и социально-философской антропологии. Вместе с тем выявление сущностных характеристик духовности через анализ конкретного духовного опыта сопряжено с рядом трудностей, обусловленных тем, что субъективный, личностный характер составляющих этот опыт переживаний всегда служил препятствием для его теоретического обобщения.

Конечно, этот внутренний опыт может быть смутным и неявным, но может быть выражен и очень отчетливо, и тогда уже не доводы разума, а доводы духовной интуиции заставляют нас принимать или отказываться от определенного мировоззрения, стиля мышления и образа жизни. Современный человек при конфликте духовной интуиции с рационально доказанным знанием склонен отдавать предпочтение этому последнему; однако личностный выбор в пользу своей духовной интуиции вопреки рациональным доводам тоже возможен, и он обязывает человека доказывать его правильность собственной жизнью и судьбой. Несомненно, сознание и рефлексия являются важнейшими формами духовного опыта. Но человек как духовное существо не есть носитель «чистого сознания». Он устремлен к самосовершенствованию, к самоидентификации и в этом стремлении выступает как личность, чье отношение к миру рождается не столько через волевое усилие, сколько через переживание исходных духовных интуиций.

Проблему духовности чрезвычайно трудно ставить и решать в строго академической манере. Предметом изучения выступает

---

<sup>1</sup> Юнг, К. Г. Человек и его символы. М., 1998. С. 91.

<sup>2</sup> Шеллинг, Ф. В. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 531.

здесь целостный и многообразный духовный опыт, вырастающий из духовных интуиций личности и являющийся поэтому субъективным и индивидуальным. Его живая ткань всеми своими проявлениями противится понятийному «схватыванию» и теоретической обработке, а потому выражение духовного опыта в виде научной или метафизической системы сопряжено с большими методологическими сложностями. Особую трудность представляет собой проблема концептуализации феномена духовности, сущность которой не выразима через набор черт или качеств. Тем не менее духовности, несомненно, присущи содержательные характеристики, которые могут быть выявлены в процессе философского анализа духовного опыта.

Духовность всегда связана с положительным общечеловеческим идеалом, а идеал, по справедливому замечанию А. В. Гулыги, «трудно строить из понятийных конструкций, образ – более подходящая форма»<sup>3</sup>. По этой причине о духовности невозможно говорить в строгих определениях понятий и категорий, и наиболее приемлемым оказывается ее символическое истолкование, где понятия превращаются в своего рода символы, образы, заключающие в себе истину как непосредственное знание, как очевидность. Исследование духовности, таким образом, предполагает постоянную компенсацию недостаточности понятийного, дискурсивного знания знанием интуитивным, метафорическим.

В современной отечественной философской литературе отсутствует единая, целостная концепция духовности. В значительной степени это обусловлено смешением проблемы сущности духовности с проблемами ее спецификации. Большинство исследователей придерживается методологической установки на обстоятельное исследование отдельных аспектов и компонентов духовности и сосредоточивает свое внимание на рассмотрении таких ее элементов, как вера, знание, нравственность и пр.

Однако ответ на вопрос о том, что есть духовность, не складывается из суммы ответов на вопросы о том, как она проявляется, в каких формах реализуется и к каким последствиям приводит. И до тех пор, пока не будет выяснена сущность феномена духовности, это понятие останется в дурном смысле многозначным, то есть

<sup>3</sup> Гулыга, А. В. Русская идея и ее творцы. М., 2003. С. 8.

его смысл будет определяться исключительно контекстом его использования.

В теоретическом плане попытки решить эту проблему через установление иерархии различных компонентов духовной сферы и систематизации их вокруг избранного «центра» следует признать половинчатыми. Обращение к проблеме духовности сплошь и рядом оказывается поводом утвердить какой-то из ее элементов в качестве главного, системообразующего, с тем чтобы на этом основании возвести впоследствии определенную социально-философскую или социально-политическую конструкцию. Чаще всего «центральными» объявляются такие компоненты духовности, как знание, вера, убеждение, ценностные ориентации, используемые в качестве основы для построения модели духовности, где устанавливаются особые идеальные связи между различными сферами деятельности (творчеством, общением), социальными институтами (семьей, образованием, церковью) и формами общественного сознания. Сконструированная таким образом модель описывает некоторый идеальный тип духовности, в котором отдельные компоненты характеризуются с точки зрения социально-организационных, индивидуально-психологических, нравственно-нормативных и т. п. параметров.

Иной способ моделирования духовных ситуаций и духовного опыта мы встречаем в художественных произведениях, где нравственно и эстетически осмысливаются различные пути жизнеутверждения личности, «проигрываются» различные комбинации психологических характеристик в их взаимодействии с социальным окружением, развиваются до логического конца типичные нравственно-психологические коллизии. Подобный эмоционально-образный метод познания остается самым тонким способом проникновения в глубины внутреннего мира личности с целью раскрытия тайны духовного перерождения человека.

Задачей философии является получение концептуально-понятийного знания о духовности. Однако возможно ли такое обобщенное, «беспристрастное» представление о духовности как таковой, отражение ее сущности в «чистом виде», если духовность всегда связана с конкретными системами ценностей?

Нам представляется, что такое абстрактно-всеобщее определение все же можно дать посредством различения субъективного и надындивидуального духа и установления соотношения между ними.

Духовность в самом общем виде представляет собой *сопряженность «души» с духом*, под которым понимается идеальность как таковая. В таком абстрактном определении еще ничего не говорится, о каком, собственно, духе идет речь и, следовательно, в нем еще не обозначены абсолютные ценностные ориентиры духовности. Поэтому если мы остановимся на этом абстрактном определении, мы допустим грубую методологическую ошибку, при которой духовность по каким-то формальным параметрам окажется не отличима от своего антипода – бездуховности. Эту ошибку, связанную с игнорированием при рассмотрении духовности абсолютных ценностных ориентиров, совершает, на наш взгляд, В. А. Ремизов, предлагающий разделять духовность на «положительную» и «отрицательную», положив границей между ними общественно-историческое представление о добре и зле. «Преступник, злодей, – пишет он, – бывают по-своему “духовны” (за исключением патологии). Правда (и это уже другой вопрос), упаси боже нас от их “духовности”»<sup>4</sup>. В связи с таким пониманием автор строит и типологию духовности, вызывающую недоумение. Наряду с «альтруистической» и «нравственно развитой» духовностью он выделяет «замкнутую на биологические потребности» и «агрессивную» духовность, а также утверждает, что «духовность способна окрашиваться в зависимости от профессиональных особенностей в техникские оттенки или в гуманитарные»<sup>5</sup>.

Представляется, что одна из причин трудноуловимости понятия духовности состоит в том, что она по своей сути сродни феноменам, фиксирующим некоторую меру и размерность человеческого существования. Духовность есть возникающая в результате обращенности к духовной реальности соразмерность человека с духом как надындивидуальной идеальной сущностью, которая и задает *меру человеческого* в человеке. В этом контексте и надо понимать

---

<sup>4</sup> Ремизов, В. А. Духовность как культурная ценность личности // Философские науки. 1997. № 2. С. 161.

<sup>5</sup> Там же.

утверждение Протагора «человек есть мера всех вещей»<sup>6</sup> и выражение Ницше «слишком человеческое».

Специфика понятий, устанавливающих меру наличия какого-то качества в системе, состоит в том, что с их помощью можно характеризовать не только наличное состояние системы, но и направление ее эволюции в том или ином отношении<sup>7</sup>. В философии аналогичным понятием, фиксирующим некоторую размерность человеческого существования, является понятие рациональности. Рационализация независимо от того, к какой сфере она относится, представляет собой процедуру распределения некоторого сущего в соответствии с разумными нормами – «рационами», в результате которой сущее оказывается в каком-то отношении соразмерным человеку, а человеческое существование – осмысленным, основанным на разумном отношении человека к действительности. Основания этой соизмеримости и осмысленности зависят от конкретных социокультурных форм, поэтому рациональность – исторически изменчивое образование, каждый раз устанавливаемая мера, которая задается в каждом отдельном случае и для конкретной системы. По этой причине одно и то же явление может быть рациональным, нерациональным и иррациональным в различных отношениях.

В отличие от рациональности, которой присущ нормативный характер, духовность не нормативна. Не существует конкретных параметров, которым соответствовало бы «эталонное» понимание человеческой духовности. В том смысле, в каком духовность является фактором структурирования различных уровней субъективности – от индивида до общества, – ее можно рассматривать как меру, форму и одновременно показатель соизмеримости человека с идеальными сторонами мира, выраженной в ценностных установках и ориентациях субъекта.

Исходные альтернативные подходы к решению проблемы духовности получили свое теоретическое оформление в ранней грече-

---

<sup>6</sup> В зависимости от того, с каким уровнем духовной реальности мы себя соотносим и какова в нас *мера человеческого*, вещи становятся для нас «существующими» или «несуществующими».

<sup>7</sup> Например, энтропия как мера неупорядоченности системы есть показатель специфической характеристики – порядка, которая присутствует во всех термодинамических системах в определенной степени. Мера этого присутствия может уменьшаться или увеличиваться, и по тому, убывает энтропия в системе или растет, мы можем судить о том, структурируется система или, напротив, дезорганизуется.

ской философии. Для космологически-натуралистического направления было характерно отсутствие разрыва между природным и духовным и невыделенность этого последнего. Напротив, орфико-пифагорейская традиция сделала отправной точкой своего рассуждения именно противопоставление природного и духовного. Постановка и решение этических проблем в этой традиции обусловлены убеждением, что духовное и материальное разнонаправлены по своим устремлениям, а потому тело – это темница души, и только вне его душа живет полноценной жизнью и приходит к высшему знанию. Отсюда берут начало аскетические настроения, свойственные Пифагору и Платону: вопреки могучей силе телесности, философ должен неустанно стремиться от мира реального к миру идеальному.

Исходя из определения духовности как соотносительности и взаимодействия души с духом, возникающее между ними напряжение можно назвать «полем духовности», в котором происходит формирование личных ценностей, целей и поступков под воздействием надындивидуальной духовной реальности. Духовная реальность разнокачественна, поэтому уровень духовности будет каждый раз зависеть от того, с какой из форм духа человек себя соизмеряет. В каждом индивидуальном случае для личности и на каждом историческом этапе для общества границы «поля духовности» будут задаваться содержательно через господствующие формы духовного опыта и знания, получаемого на основе этого опыта.

В философии и богословии существуют различные взгляды на сущность духовности и особенности ее формирования. На наш взгляд, правомерно говорить, по крайней мере, о четырех методологических подходах к анализу сущности духовности, каждый из которых задает определенную концептуальную модель, служащую для понимания духовных образований, духовного опыта и духовного совершенствования человека.

#### *Натуралистическое понимание духовности*

Натуралистическая традиция склонна рассматривать духовность как продолжение и развитие душевных качеств, укорененных в человеческом естестве. Так, у эпикурейцев и стоиков универсальным принципом всего сущего объявляется природа (включая человеческую природу), с фактами и законами которой должны быть согласованы и духовные проявления жизни – мораль, рели-

гия, духовное творчество. Основой духовных явлений считаются в натурализме естественные побуждения и природные способности – словом, биологические факторы или факторы, обуславливающие «человеческую природу», такие как инстинкты или борьба интересов. При этом смысловое единство моментов духовного опыта полагается онтологически данным, поскольку духовная жизнь качественно идентифицируется с природными явлениями и рассматривается как согласованная с антропологической природой. Эта последняя ставится настолько высоко, что соответствие или несоответствие ей выступает главным критерием принятия или неприятия различных элементов жизни.

В Средние века натурализм, теснимый христианским мировоззрением, надолго утратил свои позиции в европейской культуре, однако в эпоху Возрождения натуралистическая традиция вновь набирает силу. Понимание духовности получает в ней новое звучание в связи с тем, что под влиянием секуляризации проблемы духа и духовности стали обсуждаться в связи с человеком и ради человека. Как историческое событие секуляризация представляет собой отделение церкви от государства, религии от политики, вообще освобождение от церковного влияния различных областей общественной жизни; в духовной же сфере секулярная тенденция принимает форму «антропологического поворота», под которым понимается решительное оборачивание к человеческой субъективности; под влиянием «антропологического поворота» философия превращается в гуманистическое учение о человеческой субъективности, о человеческой культуре, а антропологизация приобретает форму антропоцентризма. Человек ставится выше природы и в каком-то смысле даже выше абсолютного духа: «Он сам – наилучшая природа, он сам – наивысший абсолютный дух. И это абсолютизирование человеческой личности – то новое, что мы находим в эпоху Возрождения. Это – антропоцентризм»<sup>8</sup>. Если в античном натурализме духовное поглощается природным, то натурализм Возрождения, напротив, возвышает природное до духовного. Духовность оказывается словно разлитой в мире, так что кажется, будто и мир, и человек чудесным образом проникнуты ею. Духовность поэтому

---

<sup>8</sup> Лосев, А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 376.



не нуждается в определении, она составляет сущность человека и действительности, наполненных Духом и не мыслимых вне его.

Натуралистическое представление о духовности сохранило свое значение и в современной философии. Его секулярный вариант оказался особенно востребованным в отечественной философии последних десятилетий как альтернатива религиозному пониманию духовности. Сторонники секулярной точки зрения на феномен духовности (для которых религиозный вариант исключен по мировоззренческим причинам) понимают дух, душу, духовность как всего лишь метафорические аналоги более «точных» понятий, таких как «сознание», «мышление», «разум», «нравственность», «психика» и т. д., удобные для придания идеальным деятельным силам, способностям и устремлениям человека оттенка особой «возвышенности». Духовность при таком подходе выступает в качестве «общего знаменателя» всех духовных явлений, собирающего их в некоторое единство, замкнутое в пределах человеческого мира ценностей и идеалов, а стремление человека к духовному самосовершенствованию под влиянием этих идеалов обозначается как «одухотворенность».

Для натурализма во всех его вариантах проблема духовности была и остается псевдопроблемой. В случае онтологизации духа отождествление его с природой приводит к тому, что духовность получает онтологический статус естественного и самодостаточного образования, подчиняющегося своим внутренним законам становления и функционирования и не требующего соотнесения с духом в силу его растворенности в природе. Напротив, при субъективизации духа и отождествлении духовных функций с сознанием проблема духовности сводится к индивидуально-психологическому уровню. В этом случае теоретическое осмысление духовности осуществляется за счет фрагментаризации духовной реальности, выражающейся в устойчивом выделении двух компонентов духовности: рационально-рассудочного и возвышенно-духовного (нравственного).

#### *Понимание духовности в метафизике*

В основе метафизической трактовки духовности лежит идея, согласно которой человеческое бытие в силу своего несовершенства и ограниченности не является источником духовности. Не имея

полноты в самом себе, человек нуждается в «ценностной вертикали», в соотнесенности с абсолютными ценностями и смыслами. Метафизика традиционно ориентировала человека на некоторый универсальный смысл бытия; соответственно духовный поиск и движение к духовному совершенству связывались с устремленностью к абсолютным, трансцендентным ценностям, не связанным напрямую с предметно-преобразовательной активностью человека, но относящимся к сфере абсолютного духа.

В этой ситуации не было необходимости в каком-то особом определении духовности: содержание этого понятия само собою разумелось из ситуации различения объективного и субъективного духа и их взаимодействия. Задавая предельно общее, абстрактное определение духовности как сопряженности индивидуального и надиндивидуального (всеобщего) духа, метафизика исходит из антропологического принципа в его эссенциалистской трактовке. При эссенциалистском подходе человек еще понимается натуралистически, но – в отличие от натурализма – уже не субстанциально: его сущность полагается внеэмпиричной, она как бы «вынесена вовне» человека. Такая конструкция с необходимостью требует метафизических оснований, в качестве которых выступают ценности, априорные принципы и нормы, разумность которых вытекает из их причастности к абсолютному сознанию. При подобном подходе духовность означает степень «наполненности» человека метафизическими ценностями, приобщенность к ним.

Сильной стороной метафизики является то, что она не мыслит духовности вне соотношения души и объективного Духа, справедливо полагая, что лишь через их взаимодействие в каждом конкретном случае только и можно определить ее содержание. До тех пор, пока Дух полагается свободно действующим в человеке, вопрос о духовности не возникает или, по крайней мере, не является таким животрепещущим.

Косвенным следствием метафизической трактовки духовности как сопряженности души с Духом и, следовательно, невозможности определения сущности духовности вне их взаимного отношения, является тот факт, что в старых философских словарях и энциклопедиях отсутствует статья «Духовность». Иначе и не могло быть по той причине, что категории «дух» и «душа» рассматривались в отрыве друг от друга, каждая в отдельной статье. Зато в «Современ-

ном философском словаре» под редакцией В. Е. Кемерова в развернутой статье «Дух и душа» закономерно появляется общее определение духовности как взаимодействия, сопряженности души с духом: «Взаимосвязь бытия духа и экзистенции души может быть конкретизирована понятием духовности и бездуховности души. Духовность – оплодотворение души духом и постоянная тяга к вершинам бытия. Бездуховность – отрыв души от духа, замыкание способностей души на деятельности по обслуживанию своей телесной оболочки и сохранению достигнутой жизненной формы. Бездуховность может быть сопряжена либо с неразвитостью тяги души к духовному бытию, либо с усталостью преодолевать инерцию экзистенции и эгоизм»<sup>9</sup>. Все попытки определить духовность и рассуждать о ней вне рассмотрения взаимодействия души и духа бессмысленны. Духовность не есть ни свойство души, ни характеристика духа. Человеческая духовность имеет собственные законы эволюции, которые проявляются в духовном опыте, но детерминируются все же не душой, а духом. Конкретные формы духовности определяются характером духовного опыта, вот почему духовность должна рассматриваться после анализа этого последнего.

Метафизика отождествляет дух с *сознанием* (субъективный дух с человеческим сознанием, Божественный – с сознанием абсолютным) и понимает под духовной жизнью *движение сознания как духа* от конкретного знания, охватывающего лишь явления и «погрязшего во внешнем», к *чистому знанию*, оперирующему самодвижением чистых сущностей, в котором эти последние предстают в своем необходимом развитии.

В античности метафизика сложилась как учение, предлагающее человеку определенный смысл бытия, систему ценностей и образ самого себя. Именно в рамках предложенной метафизикой схемы дифференцировалась и развивалась духовная жизнь человека. *Дух* был представлен в ней ноуменальным миром абсолютных ценностей, приобщенность к которому определяла степень духовности человека или общества. Таким образом, духовность отождествлялась со способностью человека к умозрительному постижению сверхэмпирических сущностей, фиксируемых понятием субстанции-

---

<sup>9</sup> Современный философский словарь / под общей ред. В. Е. Кемерова. М. – Бишкек – Екатеринбург, 1996. С. 166.

альной формы. Столь высокий и одновременно «специализированный» стандарт духовности ограничивал духовную жизнь интеллектуальной сферой, исключая из этой последней поэтическое творчество, искусство и мистику.

Метафизическое понимание духа и духовности утрачивает свой авторитет в связи с тем, что с конца XVIII века метафизика подвергается не просто критике, но радикальному искоренению. Наука, несомненно, сыграла роль катализатора этого процесса, однако его предпосылки и условия следует искать в философии и социальной практике. *Теоретическую* базу утраты интереса к метафизике заложил И. Кант, сформулировавший требование к познавательной способности (рассудку) непременно оставаться в границах опыта, за пределами которого она превращается в теоретический разум, порождающий сам по себе только химеры. С *практической* точки зрения закату метафизики содействовали «вопли новейшей педагогики (требование времени, направляющее взор людей на непосредственные нужды) о том, что, подобно тому как главное для познания – опыт, так и для преуспевания в общественной жизни теоретическое понимание даже вредно, а существенно, единственно полезно упражнение и вообще практическое образование. Таким образом, поскольку наука и здравый человеческий смысл способствовали крушению метафизики, казалось, что в результате их общих усилий возникло странное зрелище – *образованный народ без метафизики*, нечто вроде храма, в общем-то разнообразно украшенного, но без святыни»<sup>10</sup>.

Кризис метафизики имел в европейской культуре и другое следствие: «Этой перемене соответствует то обстоятельство, что, с другой стороны, исчезли те *одинокие*, которые приносились в жертву своим народом и удалялись из мира, дабы существовали созерцание вечного и жизнь, посвященная единственно лишь этому созерцанию не ради какой-то выгоды, а ради благодати»<sup>11</sup>. Вот этого-то исчезновения метафизики и одиноких, проводивших жизнь в духовном поиске и стяжании благодати людей, избежала Россия благодаря философии русского религиозного ренессанса и опыту православных подвижников. Она сохранила «занятие самим собой

<sup>10</sup> Гегель, Г. В. Ф. Наука логики. М., 1998. С. 4.

<sup>11</sup> Там же.

ушедшего в себя духа» и не променяла его на утверждаемый позитивным знанием «светлый, радостный мир цветов, среди которых, как известно, нет *черных*»<sup>12</sup>.

Наряду с религией метафизика является ответом на потребность человека в существовании высшей духовной инстанции, перед лицом которой человек принимает решения; в своих развитых формах она направлена на выявление особого слоя запредельных оснований бытия, который не является для человека сущим и абсолютная смысловая сущность которого не может быть выражена в слове. Находясь за пределами видимой жизни отдельных индивидов, этот слой бытия осознается как универсальный космический порядок и «схватывается» через идеи Блага, Любви, Истины, соотносясь с которыми, человек обретает смысл и значение собственной жизни.

Этот запредельный слой, обозначаемый обычно как «метаистория», насковзь мифологичен, ибо там, где скрыта абсолютная предметная сущность, невозможна и сущность в модусе осмысления; лишь отдельными своими сторонами он «высвечивается» для нас как *история*. Метаисторическая реальность – это особая духовная реальность, где история страны или народа выступает как арена действия Духа. Реальные события, происходящие в историческом времени, обретают в открывающейся метаисторической перспективе свой подлинный и непреходящий духовный смысл. Обращение к метаистории необходимо там и тогда, где и когда возникают вопросы, которые не могут быть разрешены на почве науки, но требуют углубления в метафизику и религиозное умозрение. К таким вопросам относятся вопросы о смысле и назначении истории, сущности христианства, человеческой природе и т. п.

Кризис западной культуры связан с нигилизмом, родоначальником и идеологом которого является Ф. Ницше. Нигилизм как распад ценностей не подкрался коварно к европейской культуре, но стал результатом выбора западного человека XIX столетия, который сделал этот выбор «от какой-то нужды и от необходимости придать миру *тот* смысл, который не принижает его до роли проходного двора в некую потусторонность. Должен возникнуть мир, делающий возможным такого человека, который развертывал бы свое существование из полноты своей собственной ценности.

<sup>12</sup> Гегель, Г. В. Ф. Наука логики. М., 1998. С. 4.

Человек «старой» метафизики и прежней морали полагал верховные ценности безусловными и относился к ним как к *условиям* своей «жизни», дающим ей возможность «заглянуть» в вышележащий сверхчувственный мир. Ничего не подозревая о происхождении ценностей, которым он подчиняет себя как безусловным идеалам, наивный, «психологически невинный» человек «принимает ценности (цель, единство, цельность, истину) так, словно они пришли к нему откуда-то, спустились с неба и сами по себе как таковые возвышаются над ним, а ему остается только склониться перед ними»<sup>13</sup>.

Если метафизика ориентировала человека на некоторый универсальный смысл бытия, выводимый из метафизического удвоения мира, так что духовный поиск и стремление к совершенству были ориентированы на абсолютные, трансцендентные ценности, не связанные напрямую с предметно-преобразовательной активностью человека, гуманитарно-антропологическое направление, беря человека в контексте жизненного мира, отвергает абсолютные ценности. Духовность, следовательно, нельзя уже определить как сопряженность индивидуального духа с абсолютным Духом – ведь «Бог умер»! Поэтому гуманитарно-антропологическое направление, не отрицая духовности и духовного поиска, «заземляет» его, соотносит духовный поиск и совершенствование человека исключительно с конкретными обстоятельствами жизни, то есть с культурно-историческим миром.

В одном существенном пункте метафизическое и гуманитарно-антропологическое направление обнаруживают сходство: оба они при решении проблемы духовности исходят из антропологического принципа. В метафизике разработан *эссенциалистский вариант* антропологического принципа, когда исходной точкой выступает определенное представление о *сущности* человека, полагаемой внеэмпирической, как бы вынесенной «вовне» его. Такая конструкция с необходимостью требует метафизических оснований, в качестве которых выступают разумные ценности, принципы и нормы. При подобном подходе духовность означает степень «наполненности» человека этими последними, его «приобщенность» к ноуменальному миру абсолютных целей и ценностей.

<sup>13</sup> Хайдеггер, М. Европейский нигилизм // Хайдеггер, М. Время и бытие. М., 1993. С. 107.

Напротив, экзистенциалистский вариант антропологического принципа разрабатывается в рамках индивидуалистической антропологии, которая, отказываясь от принципа всеобщности, сводит сущность человека не к его родовым характеристикам, а к его существованию. Человек трактуется как существо незавершенное, становящееся, уникальное, чем и обусловлено неприятие всего объективно-всеобщего как репрессивного по отношению к индивидуальности. Отрицание объективно-всеобщего, будучи тотальным, распространяется и на высшие этические ценности: подобная позиция неизбежно влечет за собой этический субъективизм. В результате субъект, лишенный внешних ограничений в виде системы универсальных трансцендентных ценностей, сам себе задает и форму, и норму, сам конституирует устойчивые нравственные структуры, без которых невозможно его бытие в мире. При таком «заземлении» духовности, привязке ее к человеческому бытию она неизбежно субъективируется, и все попытки экзистенциалистов приглушить субъективизм в трактовке ценностей при помощи идей «обязательства» или «коммуникации» к успеху не привели.

#### *Понимание духовности в социальной философии*

Не менее не зависящую от метафизики позицию в трактовке духовного опыта занимает социальная философия, которая связывает духовность исключительно со сферой человеческого бытия и отождествляет духовный опыт с опытом сознания и познания, складывающимся в определенном культурном контексте. Субъектом духовной деятельности в социальной философии признается сознательный, активный человек, который усилием воли выстраивает и изменяет свои духовные привычки.

Основой духовной деятельности социальная философия полагает способность человека действовать не только с реальными материальными предметами, но и с их идеальными заменителями – образами, символами, знаками. Первоначально духовный опыт был вплетен в предметно-практическую деятельность, в процессе которой происходила объективация смыслов и идеальных значений, которые, обособившись, образуют собственную реальность – символический универсум. Духовность в социальной философии рассматривается как характеристика человеческого бытия, относящаяся к сфере духовной культуры, понятой как бесконечное пространство рождения

отграниченных друг от друга идеальных миров. Духовный опыт при таком подходе предстает как результат человеческой деятельности – индивидуальной или общественной – по надстраиванию, конструированию символических миров, в возрастании разнообразия которых состоит суть духовной эволюции человечества.

Отличительной чертой социально-философского подхода к анализу духовности является теоретическая фрагментаризация духовной реальности, в результате которой духовность мыслится в соотношении не с Духом и абсолютными ценностями, а с миром разумных и нравственных ценностей, на что указывает выделение рационального и нравственного аспектов. Однако ограниченное человеческое бытие само по себе не является «родиной» духовности; оставаясь в его пределах, социальная философия по необходимости имеет дело лишь с эпифеноменами духовности.

#### *Религиозно-мистическая трактовка духовности*

В отличие от философии, которая может судить о духовности путем редуцирования духовного опыта к его эпифеноменам — мыслительной и познавательной деятельности, творчеству, моральному поведению, так что философское понимание духовности всегда является абстрактным, «усеченным», в религиозно-мистических учениях сущность духовности раскрывается в своей конкретности и связывается с живым опытом жизни в Духе. Главным преимуществом этого подхода, позволяющим, в отличие от натурализма или, например, экзистенциализма, ставить вопрос не об отдельных сторонах или проявлениях, а о сущности феномена духовности, является обнаружение, разработка и использование адекватной методологии его познания – философского символизма.

В философском плане важным результатом религиозно-мистического понимания духовности является всестороннее раскрытие проблемы кризиса духовности.

Кризис духовности в обществе не является чем-то абстрактным и не может быть схематизирован через набор черт и признаков вроде «падения нравов», вырождения социальных институтов или утраты религиозности. Оценка сути и смысла духовного кризиса всегда конкретна и зависит от понимания субъектом сущности духовности, от его воззрений на характер отношения человека к духовной реальности.



Для исследователя, ограничивающего сферу духовности общественным сознанием, бездуховность неизбежно будет выглядеть как совокупность различных неблагоприятных тенденций и состояний общественного сознания, как-то: усиление нигилистических, шовинистических и расистских настроений, падение престижа знаний, засилие массовой культуры и т. п.; индивидуальная бездуховность проявляется в этом случае как зараженность отдельных людей – в большей или меньшей степени – этими общественными по своей природе продуктами. Кризис духовности при таком подходе локализован в социокультурной зоне и является следствием упадка сложившихся центров духовного опыта. Именно в таком социокультурном контексте философия жизни и экзистенциализм разрабатывали проблему кризиса европейской духовности. Поскольку же исходным пунктом всякой культуры является признание высших надиндивидуальных целей, смыслов и ценностей бытия, утрата этих последних современной культурой закономерно привела к нигилизму, концептуально выражающему и закрепляющему кризис духовности.

Еще древнегреческие философы открыли, что культурная, политическая и социальная сферы не могут обеспечить пространство для развертывания высших духовных возможностей человека; для этого необходимы высшие ценности – истина как Благо, Бог как первопринцип, вера в абсолютную суть вещей и т. п. И до тех пор, пока эти ценности являются не отторжимыми от ежедневной жизни, никакие частные изъяны социальной и культурной жизни не могут вызвать кризиса духовности и выражающих его нигилистических настроений. Кризис духовности, таким образом, порождается комплексной причиной, включающей в себя три момента: теологический, проявляющийся в утрате религиозного чувства; метафизический, связанный с девальвацией абсолютных ценностей, и культурологический, выражающийся в общей дезорганизации жизни и потере человеком смысложизненных ориентиров.

Парадоксальность ситуации, в которой оказался современный человек, состоит в том, что духовный кризис возникает и развивается на фоне резкого улучшения условий жизни людей. Причиной этого улучшения является технизация всех сторон общественной жизни, а также «прогрессивное образование людей»; первая приводит к росту всех форм отчуждения и деморализации общества, вто-

рое – к патологической привязанности человека к культурной среде, идеально приспособленной для удовлетворения его желаний и потребностей, которые растут, вытесняя цели и замещая смыслы.

Однако, не будучи *сущностно самодостаточным* существом, человек обманулся своей *функциональной самодостаточностью* и, замкнувшись в себе самом, отгородился от Духа, от его живительного источника<sup>14</sup>. Кризис духовности является, таким образом, результатом катастрофической утраты *духовных переживаний*, омертвления духа, так буквально отражаемого термином «бездуховность». На фоне практического отсутствия живого духовного опыта информационная перегруженность человека и общества выглядит особенно удручающей.

Как это ни парадоксально, к бездуховности приводит, в конечном счете, развитие творческих сил человека, когда они перестают подкрепляться духовным, нравственным началом и вследствие этого превращаются в самоцель его жизни. В ранние эпохи, несмотря на скованность творческого человеческого потенциала, именно духовное начало наполняло высшим смыслом жизнь избранных и выступало организующим и упорядочивающим началом для всех прочих. Предпосылки утраты духом интегративной функции человеческого существования сложились в Новое время, когда после эпохи средневековья «человек пошел путем автономии разных сфер творческой человеческой активности... В века Новой истории... все сферы культуры и общественной жизни начали жить и развиваться лишь по собственному закону, не подчиняясь никакому духовному центру... Политика, экономика, наука, техника, национальность и пр. не хотят знать никакого нравственного закона, никакого духовного начала, стоящего выше их сферы. Основным и роковым в судьбе европейского человека было то, что автономия разных сфер его активности не была автономией самого человека как целостного существа... Человек делался все более и более рабом автономных сфер; они не подчинены человеческому духу»<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> «Современный рационализм со своими мифами прогрессивных учений и индустриализма, со своей верой в бесконечную власть разума способствовал формированию у посредственного человека такой оперативной самодостаточности, что он без специальных усилий со своей стороны превратился в суперчеловека и герметически закрылся в самом себе» (Титов, В. Ф. Футурологические идеи Хосе Ортеги-и-Гассета // *Философия и общество*. 1998. № 5. С. 211).

<sup>15</sup> Бердяев, Н. А. *Судьба России*. М., 1990. С. 249–250.

В этой ситуации отдельное и частичное – политические системы, экономика, техника, формы общественного разделения труда – в качестве факторов организации и рационализации общественной жизни начинают претендовать на тотальность и целостность. Однако тотальная рационализация мира оказалась мифом, и индивидуальное сознание, исчерпав мыслительные средства в попытке «расколдовать» мир, пришло к выводу об абсурдности и бессмысленности бытия. Бездуховность, следовательно, имеет более глубокие корни, нежели испорченность нравов, политическая реакция или экономический и культурный упадок. Более того, ее основы закладываются как раз в эпохи высшего расцвета культуры.

Если понимать духовность как сопряженность человека с Духом, придется признать, что для современного человека вследствие крайней скудости живого духовного опыта характерна неразвитость индивидуального духа, при которой весь он сосредоточен на интеллектуальной деятельности, ибо только на это и хватает его силы. В нравственном отношении эта неразвитость выражается в отождествлении себя исключительно с *внешним человеком*, узко ориентированным на социальную среду и ограничивающим себя ее нормами и ценностями, ибо никаких других ценностей он не признает. Его совесть может быть обостренно, до болезненности чувствительна к ситуациям, связанным с социальной жизнью, то есть с поюсторонним бытием человека, но не способна усмотреть за ними никакого духовного смысла. Такой человек является *моральным* в том значении, какое вкладывает в это понятие И. Кант, в концепции которого мораль понимается как послушание общему универсальному закону. Доводя до логического конца кантовскую концепцию «морального человека», К. Поппер и Ф. Хайек впоследствии просто заменили нравственное понятие совести социально-этическим понятием «справедливость».

Между тем «чистая», рафинированная духовность – категория не моральная, а нравственная. Она обращена к внутренним, субъективным чувствам и переживаниям человека. Не возводя нравственные принципы в закон, она полагается в решении нравственных и смысложизненных проблем на духовный опыт Богопознания, восхождения к Богу и в качестве абсолютных ориентиров полагается на духовный опыт людей, достигших высшей формы духовности – святости, состояния, в котором внутренний, духовный человек пол-

ностью подчинил себе внешнего – социального, земного человека. Поскольку такой опыт всегда *конкретен*, он, в отличие от абстрактного морального принципа, не может быть использован для оправдания всего и вся. Внутренний, духовный человек в своей устремленности к Духу видит и знает *духом*, часто вопреки обычной логике и привычным представлениям. Его совесть легко смиряется с внешней, социальной или личной, несправедливостью, для него не очень существенны внешние добродетели (в отличие от помыслов); он обостренно реагирует как раз на то, к чему внешний человек совершенно не причастен – например, на первородный грех, тогда как, с точки зрения внешнего человека, нет ничего нелепее этой идеи.

Решение вопроса о сущности любого феномена возможно только при условии изучения его развитых форм. Высшие формы – ключ к анализу низших, а не наоборот. Бесполезно, например, пытаться сделать выводы о строении человека на основе изучения высших приматов, так же как бесполезно изучать феномен *телесности* на примере ангельского бытия только потому, что ангелам, как сотворенным сущностям, присуща утонченная (по сравнению с человеческой) телесность. И если мы, зная о том, что *соматизм* был сущностной чертой античного мировоззрения, что именно в древнегреческом мышлении телесность была возведена в высший принцип и вылилась в буквальное, скульптурное оформление, вдруг пренебрежем этим фактом и обратимся с целью исследования феномена телесности к ангелологии, которая имеет дело с телесностью как *относительным свойством*, буквально *исчезающим* из нашего человеческого измерения, – можем ли мы рассчитывать усмотреть за этим феноменом что-то существенное?

Но так же дело обстоит и с духовностью, когда мы отказываемся от исследования ее высших рафинированных форм и остаемся в пределах мира человеческого сознания – индивидуального и общественного. Проявляется ли как-то на этом уровне духовность? Безусловно, поскольку сознание есть *дух*. Но субъективный дух представляет собой *минимум духа*, и духовность здесь неустойчива, исчезающа, она постоянно грозит обесцениться и реально обесценивается, если не «обеспечена» абсолютной духовной ценностью.

Чтобы учение о духовности стало плодотворным, оно должно доходить до признания религиозного сознания в качестве источника и опоры духовности. Без этого любая теория может высказать

о духовности лишь самые общие положения. Только религиозное сознание знает, что есть дух; сознание не религиозное знает в качестве духа лишь самого себя – *сознание как мыследеятельность*, как способность оперировать коллективными и индивидуальными мыслеформами. В деле раскрытия интеллектуальной, моральной и эстетической сторон человеческого духа рациональное познание сделало очень много, эти достижения неоспоримы, и мы постарались их показать. Но одновременно, надеемся, нам удалось обозначить ограниченность интеллектуализма в исследовании духовности. Обособление и автономизация духовных творческих сил человека, начавшиеся в эпоху секуляризации, привели к отрыву их от власти духа как нравственного начала, что стало первопричиной высокомерия человеческого интеллекта. Гордыня разума заключается не в его претензиях на расширение сферы своего действия – эти претензии обоснованны и уместны, но в том, что высшие, предельные цели человеческого существования – святость, обожение – подменяются целями частными, сиюминутными; в том, что из средства разум желает превратиться в цель.

Обращение к проблеме духовности открывает новые грани отношения между мистицизмом и сциентизмом. Наука при всей своей эффективности не в силах утолить страсть человека к познанию тайн бытия и самого себя. Осознание этого обстоятельства привело в XX веке к ломке сложившихся мировоззренческих установок и попыткам выйти за рамки традиционного противостояния научного и вненаучного, в том числе религиозного, знания. В этой связи необходимо высказать предостережение против развернувшейся в последнее время пропаганды широкого мировоззренческого плюрализма, призывающей признать одинаковый статус за наукой, с одной стороны, и паранаукой, оккультными и религиозными учениями – с другой. Эти призывы не выглядят убедительными: устранение демаркационной линии между наукой и религией, наукой и мистикой несет реальную угрозу культуре, ибо возникшая в результате такого смешения синкретическая форма станет разрушением как науки, так и религии, что приведет к дальнейшей деградации религиозности, вследствие чего бездуховность может приобрести необратимый характер.