БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ

# УНИВЕРСИТЕТ

## На правах рукописи

Специальность 09.00.01 – онтология и теория познания

Диссертация

на соискание ученой степени кандидата философских наук

Онтологическая истинность феномена

человеческой духовности

Уфа 2009

#### СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

ГЛАВА 1. Аналитическая ретроспектива онтологической истинности феномена человеческой духовности

1.1 Ретроспективный анализ истинности человеческой духовности в античной и средневековой философии

1.2 Эволюция взглядов на истинность человеческой духовности в философии Возрождения и Нового времени

1.3 Проблема истинности человеческой духовности в русской религиозной философии

ГЛАВА 2. Познание онтологической истинности феномена человеческой духовности

2.1 Онтологические основания духовности человека и ее философские реминисценции

2.2 Специфика познания онтологической истинности духовности человека

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность настоящего диссертационного исследования** обусловлена целым рядом обстоятельств**.**

1. Духовность, проблема ее генезиса и онтологической истинности имеет самое непосредственное отношение к решению глобальных проблем современности. Взятая в своей онтологически истинной данности, духовность в состоянии не только противостоять разрушительным глобальным тенденциям, направленным на масштабную трансформацию традиционных антропогенных пространств и гуманистических традиций, но поддерживать и корректировать новые созидательные и прогрессивные тенденции, ценности и приоритеты в развитии человеческой цивилизации с учетом изменившихся социальных и культурных реалий мирового развития.

2. Тот либеральный проект, который опробовало западное общество с его приоритетом на идею автономии личности, на дух прагматической устремленности к материальной пользе, понятой как конечный смысл существования, с упором на целерациональность, внеморальную продуктивность науки и генную инженерию, заново возвращает к этой извечной теме. Начиная со времен выдвинутого Ф. Ницше тезиса о «Смерти Бога», можно говорить об эпохе переоценки всех ценностей, смене ценностных ориентиров и подмене подлинности человеческого бытия. Стремление революционным путем осчастливить человечество разом, сделать технологический прогресс и экономический рост, невзирая на представляющую угрозу для душевно-эмоциональной стихии и бытия духа в целом, критерием эффективности практической и другой жизни вынуждает человека самостоятельно устремиться к поиску устойчивых оснований и принципов социального и личностного бытия.

3. Обращение к духовности и ее онтологической истинности особенно актуально в ситуации постмодернистского хаоса, культурного коллапса и абсурда, «угнетения первичных ценностных систем» (К. Касьянова) и «цивилизационной дезориентации народа» (А.С. Панарин), «всеобщей дезориентации и распада» (К.Г. Юнг). Разработанные в рамках постмодернизма «деконструкция», «шизоанализ», «номадология» переполнены образами «тела без органов», «дерево без корней», «текста без автора», «мира как хаоса». Среди этих конструкций постмодернистского сознания удобно заниматься интеллектуальной эквилибристикой, но нет места живой, переживающей, универсально чувствующей душе. Подобно тому, как проблема рациональности «впервые формулируется в эпоху, когда пошатнулась вера в разум»[[1]](#footnote-1), к необходимости осознания онтологической истинности феномена человеческой духовности приводит чувство ее дефицита (как известно, без душевности и духовность состояться не может), ощущение сложившейся в обществе атмосферы бездуховности. Никогда не может наступить экономическое и духовное улучшение, если люди будут продолжать растрачивать последние крохи духовных благ, которое отчасти еще в них остаются.

4. В настоящее время человек ориентируется на принцип «иметь», а не «быть»[[2]](#footnote-2). Люди ориентируются на принцип обладания вещами, материальными благами и услугами; они при этом руководствуются принципом потребительства, но тем «ничтожнее становится их бытие»[[3]](#footnote-3), угасает дух и иссякает духовная энергия (Н.А. Бердяев). Современный человек переживает небывалый кризис именно из-за приостановки своего духовного развития, развития своих сущностных сил, из-за утраты своих духовных ценностей. Он остается один на один с гнетущим чувством смыслоутраты и потери жизненных ориентиров, когда ему не с чем себя соотнести, не во что верить. Выход из этой трудной, во многом драматичной ситуации, автору видится в обращении к духовности, к проблеме увеличения ее производства, воспроизводства и аккумуляции: только так можно остановить духовную деградацию человека до уровня усложненного человеческого животного, оправдывающего с помощью напыщенных идеологий наихудшие из своих действий. Приоритетность данной задачи определяется в первую очередь интересами развития отдельной личности, для которой духовность составляет условие ее нормального самочувствия, продуктивного развития и самореализации.

5. Осознание истинной сущности духовности, ее генезиса и онтологических оснований приводит к пониманию философии не только как профессии, но и самой жизни, способа существования человека, его глубоких размышлений о мире и высших переживаний, напряженного труда поисков самого себя и путей самосовершенствования и саморазвития. Причем любая тематизация духовности – философская, религиозная, культурологическая, психологическая, педагогическая и т.д., «погружает» человека в сферу гуманизма, нравственности и культуры, поиска смыслов и способов самореализации. По словам Н.А. Бердяева, поиск истины и смысла жизни, ведущий к обретению человеком свободы как «выгоды сверх выгоды» и есть духовность. В духовной жизни человека происходит выбор идеалов и ценностей, осуществляемого им не путем простого усвоения знаний, а на основе личностного, согласно своему внутреннему нравственному закону, рефлексивному переживанию. В результате этого феномен духовности органичным образом находит свое воплощение в структуре личности, делая ее достаточно автономной и суверенной.

6. В современном динамично развивающемся мире цена истинных знаний или знаний об истинном положении и состоянии вещей резко возрастает, как, впрочем, и цена расплаты за допущенные ошибки – следствия заблуждений. Знание «истинной природы вещей»[[4]](#footnote-4) в форме истинных знаний необходимо для человека, чтобы делать свою жизнь более совершенной, красивой и доброй. Истинность того, что создает человек, зависит от истинности его знаний. Без истинного знания прогресс во всех сферах жизни общества просто невозможен. В связи с этим вопрос об истинности человеческой духовности в ее онтологической потенциальности соотношения устремленности в себя и устремленности вовне, стремления воплотиться в себе и стремления воплотиться в ином, приобретает сегодня чрезвычайно актуальное значение. Конечно, мы никогда не достигнем всей полноты охвата истинности знания о духовности, но стремление к нему послужит своеобразным прокладыванием «тропинок» к ее более глубокому и истинному познанию. Связь истины и духовности выражается не только в том, что «постижение истины …. есть …. Свободный творческий выбор»[[5]](#footnote-5), но, прежде всего в том, что без объективно истинного знания невозможно «планомерно заставлять законы природы действовать для определенных целей»[[6]](#footnote-6). В связи с этим возникает следующий вопрос: «Что такое духовность в ее онтологически истинной данности?». Этот вопрос сегодня приобретает актуальное значение, поскольку современный человек и современный социум озабочен поиском истоков социокультурного бытия.

Вопрос о возможности получения истинного знания о феномене человеческой духовности, способах обоснования ее достоверности и значимости для жизни человека – актуальная философская проблема, поскольку касается оснований человеческой нравственности и культуры. Истинное знание есть величайшая ценность. Стремление к нему и достижение его через преодоление множества преград – увлекательное и необходимое для человека занятие. Истина в человеке может интерпретироваться не только как результат познавательных усилий, но и как кристаллизация повседневного, духовно напряженного опыта. Достижение истины, выступая целью философского познания, является одновременно и основополагающей целевой установкой личности, достигшей духовного бытия. Стремление к истинному и достоверному знанию о духовности призвано, в конечном счете, направить человеческое бытие к внешней цели его самореализации, помочь человеку в его становлении как духовного, а не только природного, биологического существа. Оно необходимо для нашей повседневной жизни, когда «во всем мне хочется дойти до самой сути, в работе, в поисках пути, в душевной смуте» (Б. Пастернак). Оно необходимо также и для понимания самой сути духовности, чтобы человек «не выламывался» из развития современной цивилизации, сохраняя способность целенаправленно изменять (одухотворять, духовно обновлять) социокультурную реальность.

Осмысление истинности феномена человеческой духовности актуально как с теоретической, так и с жизненно-практической точек зрения. Это исследование актуально потому, что диалектика человека и социума требует ясного понимания и четкого выявления критериев истинности духовности человека и воплощения идеально-духовного содержания в структурах универсума. «Познание истины, – как утверждал Н.А. Бердяев, – есть посвящение в тайны бытия[[7]](#footnote-7). По словам А. Швейцера, единственная возможность придать своему бытию какой-либо смысл состоит в том, чтобы приподнять свое естественное отношение к миру до уровня истинно духовного отношения. Диссертация имеет практическую актуальность и потому, что «истинная» и «подлинная» человеческая духовность связана с благополучием материальным и духовным, причем как отдельного человека, так и всего общества, государства и народа в целом. Онтологическая истинность духовности – один из философских показателей (критериев) того, что общество в целом благополучно, что в нем нормальные люди могут достичь нормальным человеческим трудом подлинного человеческого счастья, реализации своих жизненных потенций.

**Степень научной разработанности проблемы.** Диссертационное исследование выполнено в проблемном поле онтологии, которая рассматривает духовность как то, что *есть*, бытийствует, существует, имеет внутренний, интимно-личностный смысл и обладает силой бытия в самом социокультурном бытии.

Интерес мировой и отечественной философии к проблеме духовности, ее возникновению и функционированию, культурной, социальной и личностной значимости был и остается чрезвычайно актуальным. В социально-философском познании предмет духовности давно уже кристаллизуется. К настоящему времени философия и социально-гуманитарные науки располагают достаточно мощным интеллектуальным полем и обширным материалом по теме исследования «духовности». Имеется большое количество интересных, серьезных и содержательных работ по исследованию феномена духовности, представленных широко и разнообразно. В частности, общетеоретические и методологические аспекты духовности рассматриваются в работах И.А. Бокачева, Н.К. Бородиной, А.В. Ботвиновой, Г.Э. Бурбулиса, Л.П. Буевой, М.С. Кагана, А.А. Какурина, А.Я. Канапацкого, В.И. Ксенофонтова, В.Е. Кемерова, А.Д.Косичева, С.Б. Крымского, Р.Л. Лившица, В.А. Лекторского, А.В. Лукънова, Г.П. Меньчикова, Н.А. Некрасовой, Г.В. Платонова, И.В. Силуяновой, П.В. Симонова, В.Г. Федотовой, З.В. Фоминой.

Духовность как фундаментальное, основополагающее качество человека и его потенциальная сущность рассматривают В.С. Барулин, Ф.А. Гайсин, М.Ф. Калашников, Г.В. Осипов, В.А. Панпурин, И.Б. Чернова; как высшее проявление нравственности – А. Иванова, А.А. Какурин, В.А. Ремезов, М.Г. Тайчинов; как система личностной активности и отношения к различным сферам жизнедеятельности человека, реализуемой в целостности познания, духовных чувств и целеполагания – В.А. Бачинин, И.Ф. Ведин, Т.Т. Власенко, Н.В. Гавриленко, Ю.Н. Козырев, Л.А. Савенкова, Т.Е. Старченко, Н.Е. Чекалина, Т.В. Холостова, Н.Н. Ярошенко; как стремление личности к высшему и деалу и сфере трансцендентного – А.А. Деркач, В.Н. Щердаков, В.И. Красиков, С.Б. Крымский, К. Рутманис, З.В. Фомина, В.И. Ксенофонтов; как выход за пределы замкнутого феноменального мира – А. Петровский, В. Петровский, С.Л. Рубинштейн, В.И. Слободчиков; как ориентация на решение смысло-жизненных проблем – Л.П. Буева, А.А. Кулыева, З.Я. Рахматуллина, З.Н. Хабибуллина; как особое душевное и интеллектуальное состояние – Г.А. Аванесова, А.А. Какурин, Д. Пивоваров; как ценностное содержание сознания – В.Ф. Барановский, Г.Э. Бурбулис, С.С. Аверинцев, М.С. Каган, Д.С. Лихачев, А.Ф. Лосев, С.А. Нижников, Л.А. Савенкова, В.И. Стрелков, В.Г. Федотова; как особый слой сознания – В.П. Зинченко, А. Спиркин, Л. Божович, Б. Братусь; как личностное социально-психологическое образование и психологическое явление – З.Г. Антошкина, И.М. Ильичева, Н.А. Коваль, Г.М. Пурынычева; как феномен человеческой реальности в ее субъективной проекции – В.И. Слободчиков, Е.И. Исаев; как способность – Н.К. Бородина, И.М. Дугин, В.В. Пронин, С.Б. Крымский, И.В. Силуянова, В.Ю. Хотинец; как актуализация глубинных резервов души и тела, как воля к жизни – Д.Б. Богоявленская, А.П. Лизогуб, В.Н. Пономаренко; как потребность – П.В. Симонов, П.М. Ершов, Ю.П. Вяземский.

В целом ряде исследований духовность раскрывается в контексте ее конституирования (Л.В. Карлова), неотъемлемого имманентного богатства человека (В.С. Барулин), многомерности бытия человека и характеристики его внутреннего мира (М.М. Бахтин, Л.И. Казакова, Н.А. Коваль, М.К. Мамардашвили), осмысления бытийных основ мироздания и утверждения приоритета духовных начал в человеческом существовании, в горизонте повседневности и за его пределами (Л.Н. Смирнова, С.Б. Токарева, Э.В. Фомина). Рядом философов исследуется такой компонент духовности и духовного мира человека, как знание и его виды (А.А. Лекторский, В.Г. Федотова), как вера и убеждение (В. Андрющенко, Н.К. Бородина, И. Дубинин, Э. Корнейчук, П. Копнин), воля (И.М. Ильичева), милосердие, любовь, совесть, добролюбие, долг, стыд, раскаяние (В.В. Зеньковский, Н.А. Бердяев, B.C. Соловьёв, С.Л. Франк), переживание человеком Бога, стремление к совершенству и состоянию благодати (В.С. Соловьев), преодоление эгоцентризма и «одуховления» жизни (Н.А. Бердяев, Л.Н. Толстой), жизнь души в духе (С.Л. Франк, И.А. Ильин). Идеи богоподобия, своеобразия и уникальности духовных возможностей человека раскрываются в трудах Н.О. Лосского, С.Н. Булгакова, В.В. Розанова, Е.Н. и С.Н. Трубецких. Следует при этом выделить ряд ученых, интерпретирующих духовность как приобщение человека к универсальному одухотворенному началу мира – космическому принципу, наделяющему его сверхъестественными силами – В.И. Вернадский, Н.Ф.Федоров, К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский, Н.К. Рерих. Сегодня появляется всё больше публикаций, ставящих вопрос о необходимости разработки проблем онтологии сознания, исследования бессознательных и иррациональных пластов внутреннего мира человека (В.У. Бабушкин, А. Гулыга, В.И. Дуденок, В.И. Ксенофонтов, В.А. Кутырев). Эволюция взглядов на сознание и представлений о внутреннем мире личности не могла не отразиться на содержании понятия духовности человека, которая всё более стала утверждаться в качестве особой реальности человеческого бытия и целостной характеристики личности. В последнее десятилетия отечественная философия активно разрабатывает вопросы, связанные с исследованием онтологии духовности, ее онтологических оснований, истоков, внутренней архитектоники, статуса и самоопределения как явления, существующего объективно и подчиняющегося своим внутренним законам, своей логике бытия, становления и развития (Н.К. Бородина, А.М. Буттаева, А.А. Какурин, А.В. Лукьянов, Г.П. Меньчиков, Н.А. Некрасова, С.В. Пролеев, С.Б. Токарева, З.В. Фомина). А.Я. Канапацким непосредственно выполнено диссертационное исследование по проблематике онтологической истинности духовности.

В корпус философских материалов, на которые опирается исследование онтологической истинности феномена человеческой духовности, необходимо включить работы философов зарубежья. Индивидуально-этическая сторона духовности представлена в трудах Сократа, Аристотеля, Эпикура; религиозные основания – Ф. Аквинского, Августина Блаженного и Плотина; рациональное понимание – Б. Спинозы, Р. Декарта, Ф. Бэкона; мотивы гуманизма и общекультурного характера – М. Монтеня, Н. Кузанского, Салютати; гуманитарно-антропологическое направление – У. Джеймса, В. Дильтея, О. Шпенглера, Г. Плеснера, Э. Фромма, М. Шелера, П. Тейяр де Шардена, Ф. Ницше; экзистенциальные стороны – А. Камю, С. Кьеркегора, М. Марселя, Ортега-и-Гассета; феноменология внутренней жизни и индивидуального бытия духа – Э. Гуссерля, Э. Мунье, Ж.-П. Сартра; укорененность человеческого духа и онтологические основания духовности – М. Хайдеггера, К. Ясперса; теоретические основания и аспекты духовности в плане исследования идеи «трансцендентного субъекта» – Г. Гегеля, И. Канта, И. Фихте. Особый интерес при этом представляют идеи Н. Гартмана об объективном духе, соотношении духовного и душевного миров. Значительный вклад в формирование концепции онтологической истинности феномена человеческой духовности внесли современные российские методологи (П.Л. Кулиш, М.А. Лифшиц, А.М. Коршунов, В.С. Хазиев) и философы-представители уфимской философской школы «онтологическая истина» (Ю.Ф. Абдрашитов, А.Р. Ахметов, Д.И. Бахтизина, А.Р. Гареев, М.И. Дремина, А.М. Рудаков, Е.В. и Н.В. Хазиевы). Ценные положения для осмысления теоретических аспектов онтологической истинности феномена человеческой духовности содержатся также в трудах В.Н. Бондаренко, У.С. Вильданова, П.П. Гайденко, Л.А. Доброхотова, Л.А. Микешиной, А.Б. Невелева, Е.М. Удовиченко.

Обобщая степень разработанности проблемы в современной отечественной и зарубежной литературе, можно сделать тот вывод, что избранная тема в качестве специального самостоятельного исследования пока еще не рассматривалась. Вместе с тем, если говорить в целом об общей тенденции в области исследования духовности, то она все же заключается в движении ко все более целостному, системно-концептуальному представлению духовности человека, как онтологически истинного явления. Свой творческий вклад в формирование данной концепции стремится внести и автор данной работы.

**Цель и задачи исследования.** Полный, глубокий и логичный анализ темы требует четкого и ясного формулирования целей и задач исследования. Основная **цель** диссертационного исследования состоит в том, чтобы исследовать предметно-проблемное поле онтологической истинности феномена человеческой духовности, выявить и раскрыть многомерную сложность человеческой духовности как феномена и как способа жизнедеятельности и формы бытия человека. Эта цель предполагает решение следующих взаимосвязанных между собой **задач**: Исследовать эволюцию взглядов и логику накопления исторически формировавшихся представлений об онтологической истинности феномена человеческой духовности.

1. Раскрыть эволюцию взглядов на проблему истинности человеческой духовности в философской мысли античности, Возрождения и Нового времени.
2. Исследовать проблему истинности человеческой духовности в русской религиозной философии.
3. Выявить онтологический статус человеческой духовности и ее философские реминисценции.
4. Показать специфику познания онтологической истинности духовности человека.

**Объектом исследования** выступает феномен человеческой духовности, который пронизывает все сферы жизнедеятельности человека.

**Предметом исследования** – онтологическая истинность феномена человеческой духовности, взятой во всей полноте многоаспектности ее смыслового и ценностного выражения.

**Методологическая основа диссертационного исследования.** В качестве данной основы выступает та мысль, что духовность не потребляется до конца, а вечно осваивается. Именно в этом состоит ее критерий онтологической истинности. Методологическую и теоретическую основу составляют труды классиков мировой и отечественной философии, а также современных философов, исследующих социально-философские проблемы духовности человека. Методология исследования основана на историческом, диалектическом и онтологическом подходах с использованием методов системно-исторического, логико-гносеологического, социально-философского и морфологического научно-философского анализа, а также фундаментальных методологических принципов истинности, объективности, всесторонности рассмотрения, самодвижения, индивидуации и интенциональности.

**Научная новизна исследования** состоит в разработке критериев онтологической истинности феномена духовности человека. В пределах социально-философского анализа осуществлена одна из первых попыток концептуализации феномена человеческой духовности в плане ее онтологической истинности и выявления специфики ее познания как онтологически истинного явления.

**Основные положения, выносимые на защиту,** состоят в следующем:

– обнаружено, что методологические основания концепции онтологической истинности феномена человеческой духовности складываются в эпоху античности и находят свое отражение в различных ответвлениях зарубежной и отечественной философской культуры (идея космической любви, идея преодоления одинокой старости, прославление любви как стремления к утраченной целостности);

 – обосновано, что неотъемлемой частью становления и познания концепции онтологической истинности феномена человеческой духовности является не только наследование определенных идей философской классики, но и момент духовного преодоления данного наследства. Последнее выражается в том, что при ассимиляции тех или иных идей их приходится переконструировать, вмещая в новый философский контекст, и как бы сводить воедино в рамках новой культурной парадигмы. Концепция онтологической истинности феномена человеческой духовности никакие элементы, течения и школы не опровергает, а, напротив, способствует их самоутверждению.

– выявлено, что онтологическая истинность духовности человека конституируется лишь в тот момент, когда она раскрывает свой особый ракурс философского рассмотрения истинности духовности. Если концепция онтологической истинности феномена человеческой духовности действительно может претендовать на некую культурную новацию в философском осмыслении проблем духовной культуры, то ее отношение к отдельным философским учениям о духовности заключается именно в коррекции сферы применимости этих учений. Но данная философски-методологическая коррекция носит при этом взаимный характер. Как концепция онтологическая истинность феномена человеческой духовности выявляет некоторые грани определенных философских учений; эти учения, раскрываемые именно в аспекте своей качественно-методологической границы, задают, в свою очередь, границы концепции онтологической истинности феномена человеческой духовности. В этом отношении, уяснение характера взаимосвязи концепции онтологической истинности человеческой духовности с другими учениями соотносимо с определением пределов самой концепции онтологической истинности духовности человека.

 – обосновано, что онтологическая истинность феномена человеческой духовности имеет междисциплинарный характер. Раскрытие сущности духовности опирается, прежде всего, на использование традиционного методологического арсенала научного мышления, а также результатов, дефиниций и метатеоретических установок других наук, изучающих духовность в качестве объекта профессионального, культурного исследования.

**Теоретическое и практическое значение работы** определяется: во-первых, попыткой рассмотреть особенности и сущность феномена онтологической истинности человеческой духовности в культурно-исторической ретроспективе, обнаружить всеобщие структурные элементы и онтологические основания данного явления, определяющие его как реальность онтологического плана. Во-вторых, значение диссертации определяется выявлением особенностей функционирования духовности как феномена личностного, человеческого бытия.

Материалы исследования могут быть использованы как методологические предпосылки исследования феномена духовности в философии, культурологи, социологии, психологии, педагогики, исторической науки и они представляют интерес, как для специалистов при чтении нормативных курсов по онтологии и теории познания, социальной философии, философии истории, истории и теории культуры и т.д., так и для самой широкой массовой аудитории.

**Апробация работы.** Основные положения и выводы диссертации были использованы в сообщениях и докладах автора на научных конференциях и семинарах, а также опубликованы в статьях и монографии автора. Материалы диссертации применялись при чтении лекций по философии в БашГПУ им. М. Акмуллы. Диссертация обсуждена на заседании кафедры философии, социологии и политологии БашГПУ им. М. Акмуллы, кафедры философии Магнитогорского государственного университета и рекомендована к публичной защите. По теме диссертации опубликовано 14 работ общим объемом 10,2 печатных листов.

**Структура диссертации.** Работа состоит из введения, двух глав, заключения и списка литературы, включающего в себя 297 наименований. Общий объем диссертации составляет 206 страниц.

ГЛАВА 1. АНАЛИТИЧЕСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВА ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ИСТИННОСТИ ФЕНОМЕНА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУХОВНОСТИ

* 1. Ретроспективный анализ истинности человеческой духовности в античной и средневековой философии

Проблема генезиса человеческой духовности притягательна и актуальна. И это не случайно, ибо духовность является качественной характеристикой сознания, а качеством, говорит Аристотель, «я называю то, благодаря чему предметы называются такими»[[8]](#footnote-8). Качество – неотъемлемое свойство вещи, особенно такой, как сознание. В свое время Платон глубокомысленно заметил, что тот, кто велит нам познать самих себя, приказывает познать и свою душу, познать ее качественные характеристики. По мнению А. Шопенгауэра, отрицание души есть философия людей, которые забыли взять в расчет самих себя. С.Л. Франк также полагает, что при сопоставлении материальной реальности и реальности духовной первичной выступает духовная реальность, которая является высшей ценностью.

Вопрос же – что есть подлинная истинная духовность? – всегда был в центре внимания и относился к числу фундаментальных и вечных вопросов философии, поскольку позволял в фундаменте видимого и наблюдаемого мира – внешнего, природного и социального – непосредственного опыта, эмпирических обстоятельств и обыденной действительности увидеть ту реальную подоснову, связывающую его в единую всеобщую целостность. К тому же поиск ответа детерминировал саму активность человека на пути постижения им всеобщих начал истинно человеческой жизни, человеческого бытия и космического, социокультурного универсума.

В процессе исследования столь сложного и специфичного явления, каким является феномен человеческой духовности, следует подходить с учетом ее специфики последнего и искать истину на «пересечении» идей, так как духовность человека, отражая идеальное содержание онтологического многообразия мира в контексте собственной жизни, развивается, уточняется, переосмысливается и обогащается во всех культурно-исторических сферах человеческой жизнедеятельности. Однажды возникнув, она, не исчезает, а накапливается, откладывается в Культуре. Духовность, по большому счету, и есть «отложения» культуры в жизни общества. Духовность в какой-то степени отчуждается от своих создателей, приобретает объективированную или необъективированную форму, но в любом случае она социализируется, автономизируется, то есть становится чем-то интерсубъективным, то есть развертывается в межличностном протранстве. В связи с этим чрезвычайно актуальной и эвристичной выступает идея В.И. Вернадского о необходимости использовать для научного решения сложной проблемы все проявления духовной жизни человека. «Если мы хотим понять рост и развитие науки, – писал В.И. Вернадский, – мы неизбежно должны принять во внимание все другие проявления духовной жизни человечества. Уничтожение или прекращение одной, какой либо деятельности человеческого сознания сказывается угнетающим образом на другой. Прекращение деятельности человека в области … религии, философии или общественной мысли не может не отразиться болезненно, подавляющим образом на науке»[[9]](#footnote-9). Именно этим фактом вызван и наш интерес к историко-феноменологическому осмыслению истинности человеческой духовности, которое преследует цель не только выявить особенности и специфику конкретно-исторического понимания онтологической истинности феномена духовности человека, но и выявить всеобщие структурные элементы и онтологические основания данного явления, определяющие его как реальность сугубо онтологического плана. Когда мы начинаем рассуждать о духовности в ее сущностной бесконечномерной явленности, функционировании, развитии и множественности форм, можно начинать рассуждать и об онтологической данности духовности, обозначая тем самым параметры ее истинности и подлинности. Причем если изначально признать это положение, то многие трудности в решении проблемы познания феномена духовности, на наш взгляд, будут устранены. Разумеется, такой философский подход не исключает использование самими философами результатов, дефиниций и метатеоретических установок других наук, изучающих духовность в качестве объекта профессионального исследования.

Для понимания онтологических и гносеологических аспектов феномена человеческой духовности и ее истинности необходимо более внимательно посмотреть на генезис духовности вообще, погрузившись в историю философии. В качестве предварительной схемы анализа можно выделить целый ряд концепций в истории философии, которые, так или иначе, характеризуются соответствующими качественно-специфическими представлениями о духовном. Подобный историко-философский экскурс даст возможность провести философско-ретроспективный анализ осмысления феномена духовности, ее содержания, сущности, истоков, оснований и проследить отраженную в работах мыслителей прошлого систему взглядов и представлений об ее истинности.

Обращаясь к историческому аспекту рассмотрения столь сложного феномена, следует отметить, что «духовность», как производное от слова «дух» и соотносимое с понятием «душа», является одной из древнейших философских категорий, одним из вечных предметов человеческой мысли. Уже античные мыслители высказали много ценных идей относительно духовности и обозначили пути ее изучения. Так, Платон в диалоге «Кратил» говорит о том, что «дух» носит это имя от «бушивания» и «кипения» души»[[10]](#footnote-10). Следовательно, дух и духовность возникает лишь в те моменты, когда душа приходит в состояние высшей эксперации. В частности, первые дошедшие до нас исследования духовность связывали с внутренним опытом, извлекаемым из недр души посредством воли. В древности наметились и основные направления исследования духовности, обозначились средства, способствующие ее развитию, описаны явления, связанные с духовностью. Идея духовности появилась в связи с попытками осознать сущность человека, смысл его жизни, способы организации бытия, проблемы самопознания и самосознания.

Рассмотрение онтологической истинности духовности человека в истории философской мысли логично начать с Сократа и софистов, философские размышления которых о мире явились по определению А.Ф. Лосева «первой ступенью самосознания духа»[[11]](#footnote-11). Причем взгляд на духовность как на форму самосознания – это не просто какой-то «ментальный редуктивизм» или игра воображения, а понимание истинной природы духовного явления и его природы, лежащей в сфере смысла, идей, ценностей, мышления.

Антропологическая направленность и этическая ориентированность философии Сократа позволяет рассматривать его воззрения как одну из важнейших ступеней в формировании системы взглядов и представлений об истинности человеческой духовности. И как бы при этом ни были значительны рассуждения, например, Анаксимена, Гераклита, Пифагора, Фалеса в этой области, все же они носили преимущественно безличный и просветительский характер. Для представителей досократовской философии проблема души и человеческого духа являлась преимущественно побочным результатом их философских размышлений о мире: ведь вся древнегреческая философия была проникнута представлениями о всеобщей одушевленности космоса (гилозоизм). Для нашего же исследования чрезвычайно важна та невероятно живучая онтологическая парадигма, идущая от досoкратиков, лейтмотив которой – поиск в многообразии вещей и процессов какого-то глубинного, простого, вечного первоначала («природы», «сущности», «первопричины», или, как ещё говорят, «предельного основания»). Причем античные мыслители уже знали различие между сущностью вещей и явлением. При этом были разные толкования сущности. Сходство в том, что сущность понимали как «начало», как исходный пункт реального генезиса. Материалист Демокрит в качестве такого «начало» считал неделимые телесные частицы («атомы»), которые и образуют сущность всякой вещи. Чтобы постичь истину вещи, необходимо постичь ее атомное строение. Онтологическая истинность вещи заключается в этом случае в соответствии свойств вещи ее действительному атомному содержанию. Данная парадигма, на наш взгляд, является одной из причин нескончаемых дискуссий о природе (сущности, субстанциональности) человека и человеческой духовности, которые были на протяжении более двух тысяч лет и которые продолжаются и сегодня.

В связи с этим уместно будет, перед тем как продолжить уяснение онтологической истинности феномена человеческой духовности, рассмотреть понимание досократиками понятий «души» и «духа», без обращения к которым понять сущность духовности, ее функционирование и развитие невозможно.

Древние греки высказывали множество интереснейших идей относительно души, духа и духовности. В дошедшем до нас философском памятнике – сочинении Гераклита «О природе» – содержится ряд интересных мыслей. В нем философ утверждает, что первоосновой всего, а, следовательно, и души, является огонь. Но «это понятие у Гераклита представляет определенный методологический принцип. Огонь является для него наиболее адекватным символом развития, постепенности постоянных изменений»[[12]](#footnote-12). Он же оставил нам одну из самых прекрасных сентенций о душе: «Никогда не отыскать границы души, сколько бы путей ее не отслеживать, так глубина ее – это ее логос»[[13]](#footnote-13). Даже в горизонте «физиса» эта идея Гераклита о безмерности пространства души прочерчивает яркий луч к последующей мысли о душе вне материи. Гераклит пророчески утверждал, что «бессмертные смертны», «смертные бессмертны», «одни живут смертью тех, а те умирают жизнью этих». Он полагал, что душа подчинена законам логоса, а значит и ее развитие зависит от объективно существующего мира (нарушение связи души с внешним миром приводит к ее огрублению). Он считал, что душу человека необходимо «образовывать», наделять ее различными добродетелями, только образованная и добродетельная, она способна на существование, иначе « … необразованная душа гибнет сразу же по выходе из тела, а образованная, закаленная добродетелями выдерживает экспирозы Вселенной»[[14]](#footnote-14). Идея совершенствования души была подхвачена последующими мыслителями в определении истинной сущности феномена человеческой духовности.

Дальнейшее развитие идеи о душе, мы находим у Пифагора. Пифагор полагал, что душа отделена от физического человеческого тела. Будучи бессмертной и стремящейся к достижению совершенства, она вынуждена временно воплощаться в смертное тело, а затем после смерти человека переселяться в другое тело и вновь перевоплощаться. Пифагор считал, что целью жизни является катарсис – очищение души через восприятие гармонической структуры космоса (Аналогично идее очищения души и достижения тем самым духовности в ранних христианских воззрениях). Путь очищения души он видел, прежде всего, в науке. Отсюда шло понимание рациональности: разумно то, что гармонично (а гармонично то, что подчинено математической закономерности). Пифагорейцы полагали, что внутреннюю гармонию можно достигнуть, нацелив душу на добро, соответствие которому и является предпосылкой истинности человеческой духовности. Представители пифагорейской школы считая, что «Душа … наша состоит из четвертки: ее составляют ум, знание, мнение, ощущение, от которых происходит всякое искусство и всякая наука и благодаря которым мы разумные существа» как бы наметили архитектонические контуры духовности человека»[[15]](#footnote-15).

Начиная с Сократа, проблема души и духа получает новое звучание. Душа у Сократа напрямую связана с сущностью человека, что позволяет отличать его от какого-либо другого существа. Душа для Сократа – это «Я» сознающее и мыслящее подлинного человека, а также нравственно ориентированное поведение. Она выше тела, поскольку одушевляет его. Дух же выше и тела, и души: он одухотворяет их обоих. Душа – это то, что нуждается в особой заботе, во «взращивании» и воспитании. О ней человек должен «заботиться прежде и сильней всего не о теле и не о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше»[[16]](#footnote-16). Этот путь «взращивания души» позже назовут духовным развитием, а стремление человека стать как можно лучше – духовностью. Высшая задача воспитателя – научить человека этому «взращиванию», привить необходимые добродетели и особенно знания. Именно знания – «истинные» и «правильные», по Сократу составляют, в первую очередь, содержание духовного мира человека, а их отсутствие толкает человека в «животное» (и, следовательно, бездуховное и безнравственное) существование. Сократ считал, что знание уже само по себе есть высшая добродетель. Дух неотделим от знания и задача состоит лишь в том, чтобы это добродетельное знание человеку дать. Нам представляется, что знание стоит в одном субстанциональном ряду с другими компонентами духовности, непосредственно раскрывающее истинную ее сущность. Ориентация на знание как высшую ценность и составляет «сократовский» тип человеческой духовности. Именно знание, его количество и качество становится мерой ее онтологической истинности. Такая личность существует и действует во имя знания, и способна подавить в себе все животные начала.

Ученик Сократа Платон заложил в европейской философской традиции основные парадигмы понимания духовного, духовного опыта и феномена духовности. « … в этой области, – писал И. Кант, – Платон имеет особую заслугу»[[17]](#footnote-17). В отличие от своих предшественников явления духовности философ вывел за границу субъективного, личностного мира в широкий социальный космос. Дух у него как первооснова всего – это мировая душа, душа космоса, творческая сила. Она есть первоначало вещей и универсальный принцип бытия, заставляющая вещи подражать идеям.

Основой духовного как такового, по Платону, являются идеи абсолютных качеств: Благо, истина, добродетель, прекрасное, соразмерное, справедливость, совершенство, мужество, гармония и т.д. Эти идеи, будучи по своей природе генетически первичными, имманентны духовности и «передают» ей свои сущностные признаки – вечность, объективность, несотворимость, неуничтожимость, независимость, безусловность, безотносительность. Если согласится с тем, что в большинстве духовных феноменов выделяются вечные (фундирующие) и исторически преходящие компоненты, то, как раз платоновские идеи – идеи абсолютных качеств и Блага – и составляют незыблемый и неизменный каркас онтологического основания человеческой духовности. Если взять за исходное, что сущность духовности, по Платону, состоит в ее «идее», которая существует до реального функционирования духовности и что «идея» духовности изначально самостоятельна, не сводима к телесно-чувственному бытию, к наличной совокупности конкретных свойств, то онтологическая истинность духовности в том, что ее функционирование соответствует этой объективной духовной идее.

Во главе иерархии идей находится предельно общая идея Благо, являющаяся началом начал, источником бытия и познания вещей: она есть по сути дела квинтэссенция духовности. Нежелание же, неумение или неспособность видеть истинные идеи или идею идей – Благо – и есть отсутствие духовности у человека. А совокупность Блага и идей абсолютных качеств составляют духовность. Идея Блага, являясь духовным принципом, с одной стороны, вносит в духовное целесообразность, а с другой – конституирует и регулирует духовность. В «Филебе» Платон дает характеристику высшего блага для человека, или, иначе говоря, признаков духовности. Благо, считает Платон, можно выразить в идеях красоты, истины и меры. Эти три идеи заключают в себе, по мысли В. Виндельбанда, идеал человеческого существования[[18]](#footnote-18). Отсюда духовность, по Платону, это всегда духовный процесс, не имеющий завершения. Он выражается в направленности человеческой души к идеям ценностей. Соответственно духовность есть не что иное, как интенциональность сознания, стремления (направленность) к Благу. Причем стремление к Благу тождественно стремлению к знанию о нем. «… все познающее, – говорит Платон в «Филебе», – охотится за ним, стремится к нему, желая схватить его и завладеть им, и не заботится ни о чем, кроме того, что может быть достигнуто вместе с благом»[[19]](#footnote-19). В основе достижения духовности или получения знания об идеях находится процесс мышления. Мышление есть действие, в ходе которого человеческий разум путем диалектических процедур стремится «припомнить» априорные идеи абсолютных качеств. Лишь та часть материального мира, которая конституируется духовными принципами, имеет для человека подлинный смысл и ценность. Что же может контролировать развитие духовности и определять: «что следует и чего не следует делать». Ответ Платона – «разум» («разумность»), который он образно назвал «глазом души». «Разумность» определяется Платоном как «самодовлеющая творческая потенция, направленная к счастью человека; знание добра и зла; состояние, помогающее судить о том, что следует и чего не следует делать»[[20]](#footnote-20). За границей разумной способности души стоят в качестве самостоятельных духовных способностей поэтический дар, молитва, искусство гадателей и прорицателей. Соответственно, мерой истинности духовности объявляется степень «разумности» личности.

Гносеологические и онтологические взгляды Платона на сущность духовности тесно связаны с его пониманием души, которая представлялась ему нематериальной, бессмертной и существующей вечно. Платон первым в истории философии в явном виде поставил вопрос об отношении души к телу и рассмотрел его с разных позиций. «Душа возникла у нас раньше тела ... так что властвует душа, а тело по своей природе должно находиться у нее в подчинении»[[21]](#footnote-21). Причина движения души, по его мнению, в ней самой. Как и пифагорейцы, представлявшие душу как начало, воплощающее гармонию частей тела, Платон полагал, что сама душа иерархически подразделяется на разум, волю, благородные желания, влечения и чувственность, а основу ее роста и развития составляют любовь, гармония и восхищение красотой. Именно у Платона впервые отмечается связь духа с душой: «когда он есть, любая душа ничего не страшится и ни перед чем не отступает»[[22]](#footnote-22).

Познание, по Платону, ведет от чувственного к сверхчувственному, и мы попадаем в подлинный мир – духовный. Именно духовный мир (в отличие от других миров – чувственного и идеального) есть сугубо человеческий мир, который «относится уже не просто к мертвым вещам. Он определяет собою, осмысляет и организует уже и всю человеческую личность. Теперь он и для нее является основной причиной ее проявления и основной целью для ее жизни и поведения»[[23]](#footnote-23).

По существу Платон является первооткрывателем духовного преображения личности, то есть соответствие достижения ею добродетели, сопряженной с разумением[[24]](#footnote-24), понимаемым как освобождение от страстей и перенос в «другую область, где является сущее само по себе»[[25]](#footnote-25). Добродетель, представляемая совокупностью таких абсолютных качеств, как рассудительность, мужество, мудрость, щедрость, великодушие, справедливость (честность) и благочестие, по Платону, является практическим проявлением духовности. Онтологически истинной будет та духовность, существование которой будет соответствовать критериями ее истинности, то есть абсолютным качествам.

Платон внес наиболее значительный вклад в разработку категориального аппарата для анализа духовности и духовного опыта, что было особенно важно потому, что древнегреческая культура была полна, скорее, интуициями высшего блага и истины, полагая способом их постижения созерцание, способность к которому зависит от интеллектуальности и образа жизни индивидуальной души. Духовная жизнь связывалась со стремлением души к созерцанию истины и блага и реализовывалась через способность души и обретение ею искусства и знания. Именно благодаря осуществленной Платоном детализации духовного опыта человека через множество понятий: «благочестие», «человеколюбие», «великодушие, «любовь», «благородство», «разумность», «проницательность», «добродетель», «вера», «воля», «правдивость», «мудрость» и так далее – мы можем получить представления не только о разнообразии духовной жизни в античности, но и об утонченности и богатстве онтологических оснований феномена человеческой духовности того времени.

Дальнейшее исследование души, духа и духовности мы находим у Аристотеля. Феномен духовности он рассматривает в связи с учением о трех родах субстанций: чувственно-воспринимаемой и преходящей (растения, животные), чувственной, но вечной (небесные тела) и особой (разумная душа в человеке и Боге). В «Никомаховой этике» Аристотель дает четкую структуру человеческой души, подразделяя ее на две главные части: разумную и неразумную, соответственно последнюю – растительную и страстную (стремящуюся, аффективную). Разумная часть души распадается на рассудок и разум или, иначе говоря, на практический и теоретический разум. Практический разум должен властвовать над страстной частью души, которая разумна лишь в той степени, в какой она повинуется разуму. Теоретический же, созерцательный разум (или «созерцающий ум» в трактате «О душе»), который не мыслит ничего относящегося к деятельности и не говорит о том, чего следует избегать или добиваться[[26]](#footnote-26), не имеет отношения к аффективной (иррациональной) части души. Между тем именно эта последняя, полная стремлений, движет душой. Движет душой и практический ум, отличающийся от созерцательного ума своей направленностью к цели. При этом ум всегда правилен, а стремления – не всегда[[27]](#footnote-27). Иррациональная душа разъединяет людей, а разумная объединяет. Человек может увеличивать степень истинности духовности, которая выражается в стремлении к божественному единству иррациональной души и разумной. В данном случае онтологическая истинность человеческой духовности определяется степенью выражения единства разумной и аффективной частей души.

Причем аристотелевский «разум» духовен. В отличие от «рассудка», который ко всему относится «внешним» образом, «разум» все «внешнее» делает своим «внутренним». Такой разум, ставя перед человеком высшие цели, побуждает его активно действовать, реализовывать свои духовные потенции.

Существенный вклад в разработку проблемы истинности феномена человеческой духовности внес Аристотель, выделяя в структуре души ее добродетельную, т.е. нравственную составляющую. «Добродетель человека, – писал он в «Никомаховой этике», – это, пожалуй, такой склад (души), при котором происходит становление добродетельного человека и при котором он хорошо выполняет свое дело»[[28]](#footnote-28). Причем, связывая этическую добродетель как характеристику души, главным образом, с желанием, хотением, волей, он полагал, что нравственность связана, прежде всего, с доброй волей. Таким образом, выделение Аристотелем нравственной составляющей души значительно расширило и обогатило понимание истинной сущности духовности человека. Сведение ее только к разумности (это возможно только в панлогизме) несостоятельно. Это не освобождает от грусти по поводу разрушения идеалов. Более того, на деле разум не порука воплощения совершенного.

Исключительно важна мысль Аристотеля о том, что добродетель является приобретенным свойством души. Нельзя, по его мнению, быть хорошим человеком от природы, непроизвольно. «Вообще все, что мы имеем от природы, то мы первоначально получаем лишь в виде возможности и впоследствии преобразуем их в действительность»[[29]](#footnote-29). Аристотель полагает также, что любая деятельность совершается «ради чего-нибудь», то есть достижения какой-либо цели, а стремление к этой цели зависит от чувства достижения блаженства, а именно самоудовольствия и удовлетворения результатами своих действий. Но эти действия и поведение определяется внутренней движущей силой – активным началом, которое и заложено в человеческой душе. Понятия возможности (потенции), действительности (энергии) и энтелехии (целеустремленность, целенаправленность как движущая сила, самоцель, активное начало, превращающее возможность в действительность) знаменуют «поворот» (обращенность) духовного (идей-форм) к миру. Направленность человека, выражающаяся в актуализации его возможностей, можно рассматривать как один из аспектов онтологической истинности феномена человеческой духовности.

Согласно воззрениям Аристотеля, разумная душа – это активный интеллект, данный ей извне и являющийся божественным. Интеллект трансцендентен по отношению к чувственному в человеке и представляет духовное начало в нем, благодаря которому человек обладает возможностью совершенствовать себя, и в этом, по мнению Аристотеля, состоит высшее счастье. «Благо человека состоит в активности души, согласной с добродетелью, а коли добродетелей души много, – то в согласии с лучшей и наисовершеннейшей из них»[[30]](#footnote-30). Добродетели становятся второй оболочкой бытия, в котором человек сам себя создает. Благодаря добродетелям возможны средний путь между крайностями и «величественный ритм согласия». Такая умеренность представляет собой онтологическое основание человеческой духовности. Самой совершенной из добродетелей является рассудительность, или практическая мудрость, благодаря которой человек в состоянии освободиться от страстей и понять, что же лежит по ту сторону реальности. Именно испытывая себя в этой добродетели и приведя себя в соответствии с наиболее благородной частью («касаясь пальцем» божественного) в нас человек способен обрести духовность.

Согласно Аристотелю душа предстает как активное, целесообразное и деятельностное начало материального тела, его форма (но не само вещество или тело). Если «идея» или «форма» вещи у Платона может существовать и до самой предметной вещи, то у Аристотеля сущностная духовная форма неразрывно связана с вещью. Онтологическая истинность вещи в соответствии ее своей духовной, вечной, неизменной форме. Именно у Аристотеля мы прослеживаем ту мысль, которая нам будет необходима при анализе истинности человеческой духовности. Аристотель, как и другие античные философы, связывал духовность, как прекрасную жизнь с идеей духовного бессмертия человека. «Ведь бессмертие есть, очевидно, некоторое состояние или обстоятельство жизни»[[31]](#footnote-31). Человек духовный не другую жизнь начинает, а возникает какое-то (иное) обстоятельство или состояние той же самой жизни[[32]](#footnote-32). Но это состояние обеспечивается и реализуется в памяти потомков.

Началом же движения в душе, по мнению Аристотеля, служит абсолютный и бессмертный дух. В работе «Евдемова этика» Аристотель так ответил на вопрос: «Что служит началом движения в душе? Это – Бог. Начало разума – это не разум (logos), а нечто более сильное ... что может быть сильнее и знания (науки), и мысли (ума), если не Бог? Это не может быть добродетель, потому что она есть орудие ума»[[33]](#footnote-33). Отсюда духовность человека обладает онтологически присущим ей внутренним источником действия, без которого она не может быть онтологически истинной. Принцип действия, выражающий и определяющий онтологическую суть человеческой духовности, выступает одним из ведущих принципов духовного развития человека.

Продолжение этой идеи мы находим в исследовании Аристотелем влияния тех или иных видов «благ» (ценностей) на духовное развитие индивидов. Беря за основу их поведения одно из видов благ – «телесное», «внешнее», «психическое», он определяет соответствующий тип духовной жизнедеятельности:

1. Гедонистический тип – это путь удовольствий и наслаждений;
2. Политический тип – это путь достижения «внешних» благ и почестей;
3. Интеллектуальный тип – это путь постижения сущего (божественного) посредством созерцания прекрасного одним лишь умом. Этот путь наиболее соответствует пониманию духовного предназначения человека Аристотелем.

Аристотель закладывает и другую «мерно-качественную» характеристику истинности феномена духовности человека – принцип «золотой середины». По его мнению, духовные качества формируются в деятельности, приносящей, с одной стороны, пользу и удовольствие самому человеку, а с другой – обществу в целом. В равновесии этих «чаш весов», по Аристотелю, заложены принципы истинности феномена человеческой духовности[[34]](#footnote-34). Критерием онтологической истинности духовности человека выступает, разумеется, возможность личностного самосовершенствования и служения общему благу.

Расцвет философских школ стоиков и эпикуррейцев внесли новый импульс в дальнейшее развитие феномена человеческой духовности. При всей специфичности философских учений, развивающихся «на закате» античности, наибольшее распространение получают учения, уводящие человека от превратностей жизни «внешней» к глубинным основам жизни «внутренней». Сохранение своего личного покоя, обретение «счастья» и «независимости» от «прихотливой судьбы» достигалось чрезвычайно оригинальным путем – ведение образа жизни вне цивилизованного комфорта, без ненужных забот и страхов, удовлетворением минимальных потребностей. Формирование готовности противостоять невзгодам стихии, умение господствовать над похотями, презрение к наслаждениям – фундаментальные ценности стоиков, ибо удовольствие, по их мнению, не только расслабляет тело и душу, но и серьезно угрожает свободе, делая человека рабом своих привязанностей. «Автаркия», то есть самодостаточность, апатия и безразличие составляет онтологическую основу духовной жизни стоиков.

Проблема души в учении стоиков рассматривалась в соответствии с двумя принципами бытия – пассивного, отождествляемого с материей, и активного – формой. Форма – это Божественный разум, Логос, субстанция без качества, разум в материи, т.е. Бог. Бог – это активный принцип: он неотделим от материи. Быть в Боге – значит быть заодно с миром, находится с ним в гармоничных соотношениях. Это первое эксплицитное выражение пантеизма, в тесной связи с которым и следует воспринимать онтологическую данность и сущность духовности стоиков – понимание неизбежности и необходимости того, что предначертано Логосом.

Вместе с тем, величайшая духовность стоиков состоит в том, что они, как и все предыдущие поколения философов, обращаются к проблеме смысла жизни. Цель жизни для стоиков – достижение счастья. Счастье же состоит в том, чтобы следовать природе, самосохранению и присвоению бытия.

Формально идеал духовности стоиков отличается от ее идеала у эпикурейцев. У стоиков духовность ориентирована в своих онтологических основаниях, прежде всего, на бесстрастность и следование по пути обязанности и долга. Она находит свое отражение в ригоризме как неотъемлемом качестве духовного роста индивида: если мудрец попадал в такую ситуацию, где он не мог себя контролировать и был не способен упорядочить хаос или где он должен был поступиться своими принципами, то он обязан покончить собой. Та стадия духовного развития, которую достиг стоик, была качественно необратима, и эта необратимость – характеристика «истинной духовности».

Стоический мудрец пребывает в умеренно-радостном состоянии духа. Он – предусмотрителен, имеет твердую волю. В основе радости стоика лежит душевное спокойствие. Источник этого спокойствия – сознание хорошо исполненного долга[[35]](#footnote-35). Такое исполнение есть свидетельство деятельностной функции памяти, которая не просто воспроизводит образы прошлого, но и способствует их «увековечиванию».

Духовным идеалом эпикурейской школы являлось ориентация на самонаслаждение, отсутствие страдания и невозмутимости души как основе истинного удовольствия. Вслед за Диогеном Эпикур повторял, что истинное благо – это жизнь, для которой необходимо немногое, и оно находится в распоряжении человека. Наибольшее благо, по Эпикуру, – это дружба, та как она представляет для человека возвышенно-полезное. Подобный тип духовности характеризовался созерцательностью, умеренным и сдержанным «настроением» души, полной «благородного спокойствия и уравновешенности». Духовная жизнь индивида направлена на соизмерение наслаждений и страданий и выбора лишь тех предметов и явлений «внешнего» мира, которые не несут в себе источников боли и смятения.

При всей специфичности этих учений, отметим их попытку в эпоху жутких смут и резких перемен сформулировать такие принципы духовности, которые позволили бы человеку обрести индивидуальность, единичность и автономность, а также самодостаточность жизни. Возникает новый подход к пониманию феномена человеческой духовности: это свойство человека, заключающееся в умении найти, понять собственную и неповторимую природу, жить с ней в согласии, быть и оставаться счастливым. Попытки «уйти» в свой собственный внутренний мир и реализоваться в нем, отгородиться от неустойчивого внешнего мира (государства), сохранив свой личный покой, и составляют истинную суть экспликации духовности стоиками и эпикурейцами.

Идеи стоиков, касающихся онтологической истинности феномена человеческой духовности, получили дальнейшее воплощение в философии неостоицизма. Счастье человека, полагал Сенека, состоит в его отношении к событиям и обстоятельствам: каждый несчастен настолько, насколько полагает себя несчастным. «Да, изменить такой порядок мы не в силах, – зато в силах обрести величие духа»[[36]](#footnote-36). Человек, по его мнению, должен трезво учитывать все обстоятельства и быть готовым ко всякому повороту событий, сохраняя при этом спокойствие духа, здравый смысл, мужество и энергию. Он писал: «Та жизнь счастлива, которая согласуется с природой, а согласоваться с природой она может лишь тогда, когда человек обладает здравым умом, если дух его мужественен и энергичен, благороден, вынослив и подготовлен ко всяким обстоятельствам; если он, не впадая в тревожную мнительность, заботится об удовлетворении своих физических потребностей, если он вообще интересуется материальными сторонами жизни, не соблазняясь ни одной из них, если он умеет пользоваться дарами судьбы, не делаясь их рабом»[[37]](#footnote-37). Думается что в этом выражении заключено не столько пассивное отношение к жизни равносильное бездействию – в жизни изменить ничего нельзя, следует повиноваться судьбе, – сколько утверждение той позиции, когда в ситуации бессилия противостоять событиям, обстоятельствам и ударам судьбы продолжать действовать необходимо.

Вслед за стоиками Сенека утверждал, что ценность и благородство человека зависят от добродетели, которая доступна каждому. Смысл благородства состоит в истинной духовности, которая завоевывается в неустанных усилиях по самоопределению, то есть Сенека отстаивает деятельностный подход к духовности. Критерием истинности феномена человеческой духовности является отношение к ближнему, воплощающее в себе любовь и снисхождение, братство и дружбу, а также родство человеческих чувств в Боге.

Учение Сенека о душе весьма противоречиво. Он полагал, что душа, с одной стороны, телесна, а с другой – является частью космической души. Разум человека выступает частью «божественного духа, погруженного в тело людей». Сенека сочетал свои воззрения о телесности души с ее бессмертием. Тело есть лишь временное вместилище, хранилище души. Божественная часть нашей души никогда не умирает.

Сенека подчеркивал дуализм души и тела. У него душа и тело находятся в постоянной борьбе, причем душа слаба и «видит слишком смутно, чтобы разглядеть истину»[[38]](#footnote-38), но постоянно стремится освободиться от тела. Возможно, именно в этом причина его убеждения в том, что человек нравственно не стоек, не может противостоять всесильному пороку и что в нем самом гнездится греховность. В то же время «величие духа» не позволяет нам приписывать делам наши, имеющие у нас, пороки. Безусловно, данный вывод служит методологическим основанием истинности феномена человеческой духовности.

У Сенеки телесность души каким-то удивительным образом сосуществует с мыслью о ее бессмертии[[39]](#footnote-39). Бессмертие мы видим, прежде всего, в социальной и нравственной памяти, которая остается после человека.

В философском учении Плотина проблема истинности феномена человеческой духовности представлена достаточно основательно. Духовность человека у него онтологически обоснована. Ее онтологическим основанием является процесс эманации, т.е. истечение, исхождение идей из Единого. Не вдаваясь в тщательный анализ философского учения Плотина об эманации, отметим только, что он обосновал тотальность духовного начала. Эманация, по словам П.П. Блонского обозначающая «имматериалистический энергизм»[[40]](#footnote-40), то есть выражение силы и динамичности бытия, неизбежна, обязательна и необходима. Человек настолько одухотворен, а его наличное бытие настолько духовно, насколько в нем присутствует «след» духовного начала. По характеристике Плотина, конкретное существование человека есть *с л е д* Единого. Утрата человеком единства с духовными началами равносильно утрате бытия и истинной своей сущности. Человек, по мнению Плотина, может претендовать на роль несомненной и самодостаточной истины, а также на выявление подлинного статуса и глубинного основания собственного существования «только по мере приобщения к истинному бытию умопостигаемого мира и в интуитивном познании его всеединства»[[41]](#footnote-41). Другими словами: духовное как совокупность идеальных смыслов и ценностей является основой, критерием и подтверждением человеческого существования. Не будучи приобщенным к духовности человек не обретает своей истинной сущности, а значит теряет право называться человеком и переходит в разряд просто живых биологических существ. Процесс обретения человеком духовности идет в движении вверх по эманационной иерархической лестнице. Это есть процесс возвращения к духовным истокам, осуществляемый через приобщения души к Духу (Уму), а затем – Единому. В данном контексте духовность понимается как стремление души посредством духа к Абсолютному Благу, то есть воссоединению с Единым. Это чисто трансцендентальный процесс выяснения условий и механизмов становления и функционирование духовности как таковой.

Плотин вскрывает причины существования в человеческом мире бездуховности и предлагает пути ее преодоления. Первую причину он видит в том, что человеческой душе не хватает рассудочной силы, чтобы отказаться от эмпирической самотождественности, отдаться эротическому порыву к умопостигаемому всеединству, перейти на разумный уровень и узреть эйдосы духовного. Бессильная объять идеи, душа «поскальзывается и боится, как бы не оказаться ничего не имеющей»[[42]](#footnote-42). Преодолеть в данном случае бездуховность можно только созерцанием: душе следует вознестись от чувственных вещей и приобщиться к первым сущим, к Благу, к духовным началам и перейти от дискурсивного мышления к интуитивному, которое способно созерцать Единое[[43]](#footnote-43).

Другая причина бездуховности состоит в наличие материального (телесного облика), искажающего истинные образы духовных сущностей. Душа, говорит Плотин, «то в теле, то вне тела; будучи исторгнута от первых сущих, она направляется к сущим третьего порядка – в здешний мир»[[44]](#footnote-44). Душа в теле «полна безрассудных вожделений и порывов и подвержена прочим страстям»[[45]](#footnote-45). Поэтому необходимо *о ч и щ е н и е* души от всего телесного, от страстей и пороков, посредством приобщения к Благу и истинной добродетели. Очищение души и достижение экстаза опять же возможно лишь благодаря созерцанию: человек должен вглядеться в самого себя и, умопостигая духовный мир, осознать свое бессмертие[[46]](#footnote-46). Созерцание требует от человека усилия, воли, Эроса (любви к духовному).

Таким образом, достижение изначально заложенной в человеческом мире духовности осуществляется не автоматически, а требует разумных усилий, «духовного труда». Плотин считал, что Бог ничего не дарует людям, но сами люди могут совершить восхождение к нему и соединиться с ним, благодаря своему желанию и силе.

Подводя итог аналитической ретроспективе онтологической истинности духовности в античной философской мысли, можно констатировать:

Первое. Проблема духовного как сущностного качества личности, как истинно человеческого в человеке и обществе с древних времён привлекала исследовательскую философскую мысль. В учениях античных философов о душе, духе и духовном содержится много ценнейших идей относительно сущности феномена онтологической истинности человеческой духовности. Как отмечает Дж. Бернет, «ионийские философы открыли путь, по которому науке осталось только следовать[[47]](#footnote-47). Греческие мыслители положили начало новому типу размышлений о природе души и духа, духовности, сделав последнюю предметом систематического беспристрастного исследования и предложив созерцаемую целостную картину в качестве собственных теоретических изысканий.

Второе. В осознании феномена онтологической истинности духовности можно выделить некоторые сквозные архетипы мысли: духовность человека связывалась с присутствием в мире человека некоего надмирного, надындивидуального и сверхъестественного начала, привносящего в жизнь смыслообразы сакральности, истины, красоты, добра и объединяющего людей в созидании, сотворении бытия. Истинность духовности и есть жизнедеятельное сопричастие человека с этим началом, интенциональное следование ему в своих поступках и помыслах.

Третье. Греческая философия постепенно приходит к пониманию истинности духовности в связи с постепенным развитием идей Божественного Единства как такого целого, который приемлет и впитывает в себя множества сущностей, сил, проявлений, различных ступеней и уровней иерархии.

Четвертое. В философии античности обозначались различные подходы к определению истинности феномена человеческой духовности: духовность рассматривалась как качество человека, приобретаемое им в случае добродетельной жизни и стремления к совершенству качеств души; как умение найти собственную неповторимую природу и жить в согласии с сами собой. Все эти достигалось с помощью аскезы, усилий, упражнений, соблюдения строжайшей дисциплины. Добродетель, самоопределение, смысл жизни не давались человеку изначально, а достигались, приобретались волевыми усилиями. Таким образом, духовность в философии древнего мира оказывалась тесно связанной и неотделимой от усилий человека, его волевых проявлений в различных сферах жизни.

Пятое. В качестве онтологических оснований духовности в античной философии рассматривался внутренний опыт души, который в отличие от внешнего, обладал высшей истинностью и воплощающался в этических понятия, ценностях, идеях (Гераклит, Пифагор); стремлении к совершенствованию и смыслу жизни (Сократ); избавлении от зла через добродетель и познание (Платон); метаэмпирическое сверхфизическое, интеллектуальное в человеке (Аристотель); свойство человека, заключающееся в умении найти, понять собственную и неповторимую природу, жить с ней в согласии и быть счастливым (Диоген); поиск смысла жизни, следование природе и самосохранению (стоики); долженствование по отношению к себе и другим, достижение добра и справедливости. Постепенно возникают тенденции рассматривать духовность не только как усилие по самоопределению (Сенека), но и как проявление отношений между людьми, главными из которых является любовь и братство (М. Аврелий).

Формирование представлений о феномене человеческой духовности в средневековой философии происходит, с одной стороны, на фоне все большего разделения сфер духа и души, а с другой – на фоне «открытия» феномена личности, носящего теологический характер. Сферы духа и души все более разделяются при одновременном установлении между ними строгой иерархии. При этом все антропные характеристики остаются на стороне «душевного», тогда как Дух в качестве абсолютного начала соотносится с космическим Творцом. И его глубины скрыты от человека. Античную идею об умопостигаемом условии чувственного мира христианство проинтерпретировало в терминах оппозиции «чувственное (земное) – духовное (небесное), благодаря чему стало возможна разработка учения о Духе и духовности «в чистом виде». Онтологически им соответствует сфера «небесной духовности», в которой многообразие духовных сущностей образует сложную

иерархию форм бытия[[48]](#footnote-48).

Душа же несовершенна и ограничена, нестабильна и переменчива, поэтому всё время требует подпитывания силой духа. Вместе с тем она обеспечивает целостность и сохраняет форму тела, выполняет функцию двигателя тела и является его актом, который «актуализирует человека». В таком понимании духа и души истинность духовности человека эксплицируется как момент оживотворения души духом и одновременно, как постоянная тяга к вершинам бытия, а «бездуховность» воспринимается как отказ духа от души и ее замыкание на удовлетворении нужд своего тела.

Представление «о подобии» «небесной» и земной жизни выразилось в поиске общего основания, универсального единого элемента, сходных характеристик Бога и человека. Какая характеристика, какое основание и т.д. роднит Бога и человека? Для средневекового мыслителя – Дух. Он в отличие от души – абсолютное начало, поскольку соотносится с космическим творцом. Он – утешитель, помощник и защитник человека. И он отождествляется с силой. Он осуществляет устремлённость человека к Богу и свободен от конкретных воплощений: (вездесущ и поднимается в своём совершенстве до вершин мироздания). Его «глубины» и «высоты» скрыты от самого человека, однако доступны Богу. Обладание духом – высокая «честь» для смертного человека, а потому дух объявляется божественным, «дарованным» человеку. Отсюда согласно новой шкале ценностей путь духовного развития, духовного возрастания и обновления ума – путь сопричастности Святому Духу посредством исповеди, чистоты сердца, смирения и покаяния. Духовность человека, таким образом, достигалась смирением и чистотой помыслов, а степень ее истинности определялась степенью слияния с Духом. Соответственно, духовная эволюция отдельного человека и человечества представляет собой поэтапную подготовку к этому слиянию и понимается органически как развитие от духовной незрелости, «младенчества в духе» через духовное взросление и зрелость к смерти, реальной или символической, которой открываются врата к Богу[[49]](#footnote-49). Понятно, что в зависимости от того, с какой ступени собственного духовного развития человек оценивает исходную точку, цель и путь к Богу, будет зависеть и сама истинность духовности человека.

Средневековая философская мысль выводит человека из природы, утверждая нахождения его сущности в его духовном (божественном) прообразе. Творцом и носителем сущности человека является Бог. Созданный «по облику и подобию божьему», человек не может быть похож ни на кого другого. Степень истинности человека и каждого фрагмента человеческого бытия определяется через соответствие богу, его идеям, промыслу. Личность реализуется в той мере, в какой отражен в ней божественный прообраз. Познание себя происходит не в процессе внешних испытаний, но в процессе углубления в собственную душу. Совет Сократа «Познай самого себя», по Августину, означал познание себя как образа и подобия Бога. В этом смысле наше мышление – это воспоминание о Боге, познание, которое к нам приходит, это разум Бога, а любовь, которая рождается и приходит, – это любовь Бога. Есть в человеке нечто более глубокое, чем он сам, есть неистекаемая тайна Бога, есть тайнопись души – это и стремится постичь человек, верит в это, стремится к тому, чтобы почувствовать это. В этом его духовность. В таком понимании духовности реализуется философский проект Августина: познавать Бога и собственную душу, Бога через душу, душу – через Бога.

Средневековая философская парадигма, таким образом, сохраняя схему онтологической истинности человека как соответствия единичного всеобщему (человека – Богу), в качестве маяка берет не философию, а веру, и в качестве прожектора, освещающего человеку путь к счастью, не столько разум, сколько волю к вере, волю устремленности к Богу. Акцент в духовности теперь падает не на интеллектуальность, а на субъективность, на желание, на волю, на любовь. Онтологическая истинность человека состоит в напряжении его воли, принуждающей его любви к Богу. Истинный «вес» человека определяется «весом» его любви, даром любить. Поэтому в библейском понимании истинность духовности связывалась с состоянием любви к Богу. Для христианина любовь – это, прежде всего, Бог. Человек способен к любви лишь в результате выполнения божественных норм (заповедей) и внутреннего духовного преобразования, уподобляясь Богу. В актах бескорыстного дара любви рождается духовность человека как его сущность. Степень ее истинности определяется степенью соответствия любви человека к Богу. Условиями ее достижения являются добродетель (порядок в любви) и свобода (возможность выбирать лучшее). Добродетель вполне достижима, ибо у человека есть духовный, моральный закон, данный ему Богом, – совесть. Продолжение этой идеи мы находим и в философской мысли Возрождения. Так, под понятием любви М. Фичино подразумевает соединение в Боге человека эмпирического с метаэмпирической идеей посредством постепенного восхождения по лестнице любви. Посредством «интеллектуальной любви» (Иуда Абарбанель) происходит соединение человека с Богом и его преображение в истинного человека. Онтологическая истинность человека, то есть соответствие Богу, осуществляется через союз головы и сердца, разума и любви. Идея, что путь к истинно человеческому счастью лежит не только через наращение разумности, но и любви – величайшее достижение средневековой философии в определении исходных оснований феномена человеческой духовности.

В этой ситуации и на этом фоне ясно видны попытки актуализации истинности феномена человеческой духовности через осознание мощи и потенции человека, познание и развитие собственной природы. «Человек есть бог, – утверждал Николай Кузанский, – только не абсолютно, раз он человек; он – человеческий бог»[[50]](#footnote-50). Истинность духовности в русле его философски антропологической позиции заключается в способности «человеческим образом прийти ко всему … Человек есть также мир … он микрокосм, или человеческий мир … в человечности человеческим образом … развернуто все … в нем же и свернуто все … Человек обладает силой развертывать из себя в круге своей области, все производить из потенции своего центра»[[51]](#footnote-51).

Как видим теоцентричность средневекового мышления не помешала духовности становиться все более личностной, индивидуальной, трепетно переживаемой, человеческой. Впервые в истории человечества была заявлена значимость общечеловеческих принципов, норм и ценностей. Так, продолжая традицию античных исследований духовности, Августин в своей «Исповеди» закрепляет сложившуюся традицию «расширения» сферы человеческой духовности за счет «открытия» в ней рефлексии, акцентирующей внимание человека на своем внутреннем духовном мире и тем самым, усиливая значимость и увеличивая удельный вес духовного. Рефлексия объявляется реальностью более достоверной и более открытой, чем все другие сферы и акты человеческого существования. Причем самосознание оказалось сближено и переплетено с богопознанием, а потому стало так же необходимым и священным. Высокая степень самосознания и рефлексия – это те «идеальные» требования к духовности человека средневекового общества, определяющие непосредственно ее истинность.

Августинское понимание сути человеческой души и истинности духовности человека получило дальнейшее развитие в трудах схоластов (Сен-Викторская школа), заявлявших, что человек – это чистый дух, который был сотворен. Человек связывает собой чувственный мир и Бога, принадлежит телом к первому, а духом – ко второму. Душа – это единое духовное и бессмертное начало, образующее сущность человеческой личности и утверждающее абсолютную истинность человека. С помощью ока умственного душа обнаруживает в себе Божественное начало и божественную природу, а при помощи созерцательного – возносится к Богу и созерцает чистую Красоту. Этим ступеням постижения соответствуют размышления (освобожденная рефлексия) и интуиция, глубокая и понимающая. Истинность духовности человека здесь определяется соответствием ее божественной данности статуса души. Следовательно, онтологическая истинность (соответствие существования сущности) – это как бы санкция на то, чтобы быть действительностью.

Чрезвычайно сложно интерпретируется феномен человеческой духовности в философии Фомы Аквинского. «Обоснование бессмертие души, несмотря на необходимость ее связи с телом в условиях земного существования, было, – замечает В.В. Соколов, – главной заботой Фомы»[[52]](#footnote-52). Феномен человеческой духовности, согласно Аквинскому, заключается в реализации понимания и действии с пониманием. Так, человеку природным образом свойственно постигать цель, к которой тяготеет каждая вещь и природный порядок вещей, завершением которого является высшее Благо – Бог. Если бы человеческий интеллект в действительности обладал только блаженством Божественного видения, то воля человека не могла бы желать ничего другого. И тогда все его действия совершались бы в соответствии с этим пониманием. Но в земном измерении в вещах и действиях разум знает как добро, так и зло, что ниже Бога. И потому в своем волеизъявлении хотеть или не хотеть нечто из земных ценностей человек свободен. Это и составляет суть свободной разумной воли. Человек свободен в том смысле, что идя к цели, он ведет себя сам. В нем есть природный порядок и понимание того, как надо действовать. Но понимание и действие часто не совпадают, человек совершает греховные поступки только потому, что свободен. Поэтому он удаляется от универсальных законов и высших истин. Таким образом, именно свободная воля часто мешает человеку достичь духовности в ее истинном понимании. О каких же истинах говорит Фома Аквинский? Для мыслителя, высшие истины это, в первую очередь, понимание сущности и бытийственный акт. В отличие от Бога, в ком бытие совпадает с совершенной сущностью, все прочее лишь тяготеет к нему, чтобы быть, то есть наделено бытийной потенцией. Бытие – это акт, который реализует сущность и которая сама по себе только обещание бытия. Изумление перед тайной бытия, изначальный восторг, пробуждающийся в нас в момент ощущения этого бесценного и неописуемого дара, благодаря которому мы вызваны к бытию из ничто, – вот сущность того, что должен постичь и понять человек. Истинность духовности здесь проявляется в идентификации, нераздельности бытия с высшими истинами и благом вплоть до их взаимопревращения. В данной постановке ясно прослеживается идея стремления к совершенству, определяющая собой онтологическую истинность феномена человеческой духовности. Иначе говоря, истинность духовности человека заключается в его стремлении к совершенству. Совершенство же рассматривается философом как благое, а добро, как желание совершенства. По Аквинату, существует три типа блага: первое благо – благо, достойное само по себе, его желают ради него самого; второе – благо полезное, ибо его хотят для чего-то иного; третье благо – наслаждение – оно несет счастье. Первое благо и третье благо – это Бог, второе – все земные блага, относящиеся к целям, преследующиеся человеком. Таким образом, стремление человека к первому и третьему благу говорит как об онтологической составляющей феномена человеческой духовности, так и о ее истинности. Показателем онтологической истинности феномена человеческой духовности является степень стремления человека к совершенству,

Итак, проблема истинности феномена человеческой духовности привлекала исследовательскую философскую мысль с древних времён. Прежде всего, она рассматривалась наряду с проблемой выяснения подлинного содержания и назначения человеческого бытия, ценности и цели самой жизни. Уже в античной философии формулируются и разрабатываются различные подходы к толкованию сущности духовного в человеке (Сократ, Платон, Аристотель). Позднее у Плотина этот феномен представлен в космологической, безличностной, иррациональной трактовке. Традиция сверхрационального постижения смысла духовности, основанная на духе Плотина, который является потенцией всего сущего – бытия, мышления, жизни, – обнимая всё идеальным образом, принадлежит христианским философам (Августин Аврелий, Фома Аквинский).

В заключении параграфа мы приходим к следующим выводам:

 – поскольку духовность есть фундаментальная форма существования «отложений» культуры, ее, то есть духовность, можно истолковывать как некоторое состояние жизни, запечатленное в исторической и социальной памяти;

 – в силу того, что духовность есть не только способность субъекта сохранять образы прошлого, но и постоянно их воспроизводить, она, то есть духовность. Обладает онтологической истинностью;

 – философская мысль античности, обозначившая различные подходы к определению истинности человеческой духовности, постоянно аппелировала к идее качества жизни человека, к умению последнего отыскать творческие потенции его уникальной, неповторимой природы, к способности находиться в согласии с самим собой;

 – в качестве критерия истинности духовности выступает идея гармонизации небесного и земного миров. Древние греки постоянно искали общее основание, приводящее в соответствие универсальные и уникальные характеристики высшей духовности и духовности отдельного человека;

– духовное бессмертие человека, немыслимое вне его связи с социокультурным бытием, есть важнейшая ценность, которую пытались обосновать средневековые философы. Стремление человека к нравственному и духовному – главный критерий его духовности и ее онтологической истинности.

* 1. Эволюция взглядов на истинность человеческой духовности в философии Возрождения и Нового времени

Если средневековая эпоха была связана с познанием благотворящей творческой деятельности Бога, то Новое время ознаменовалось, прежде всего, выдвижением на передний план проблем философской рефлексии над основаниями культуры. В названии эпохи – «Новое время» – отразилось чувство обновления, сознание того, что произошло открытие нового периода в истории, который наступал по мере утверждения в жизни новых, взамен шатких уже старых, оснований коллективной веры. Впервые после распространения Нового завета европейское человечество осознало себя живущим в обстоятельствах новой культуры и приветствовало «новое» как лучшее. Именно в эту эпоху начали складываться условия, исключительно благоприятные для достижения высокой степени развития человеческой индивидуальности. Духовное начало постепенно утратило свой внеличностный, надличностный инадчеловеческий статус, но лишь затем, чтобы, пройдя через горнило чистой субъективности, как непоколебимого основания всякой достоверности, подняться в своей значимости еще выше, чем прежде, и стать единственным, действительным, объективным и подлинным основанием бытия человека, той абсолютной силой бытия, которая конституирует само бытие.

В эпоху Возрождения тема духовности расцвела в обстановке интереса ко всему земному и человеческому. Духовность вернула себе статус жизненной философской категории, который она имела в античности у Эмпедокла и Платона. В диалоге Дж. Бруно «О героическом энтузиазме» духовность предстает как любовь, отличная в принципе от нерационального порыва, стремления к чему-то неразумному. Духовность есть «огненная страсть», которая окрыляет человека в его борьбе и стремлении к познанию тайн природы. «Любовь, – пишет Бруно, – это все, и она воздействует на все, и о ней можно говорить все, ей можно и все приписывать»[[53]](#footnote-53). Духовность, другими словами, есть всепроникающая космическая сила, которая делает человека непобедимым. Духовность делает причастным человека к природе, к ее величию и судьбе. На основе более демократической организации социальных институтов и развития индивидуализации происходит углубление содержания ценностных представлений, усложняется духовный мир личности. Познавая окружающую природу, человек неизбежно пришел к необходимости углубления представлений о собственной природе, превратился в индивидуальность. Потребность в самоуважении и уважении со стороны окружающих, стремление к самореализации стимулировали осознание того, что разумность и истинность отнюдь не всегда сочетаются с добром и красотой, чьё существование никогда не вписывается в логику рационализма. Новое время – это начало поисков путей согласования логики закона и нравственно-этических идеалов, разумного и прекрасного. Нравственность начинает рассматриваться как естественное качество человеческого общества. На смену религиозным идеалам Добра и нравственной регуляции, постепенно начинают приходить иные.

Характерные для философской культуры Нового времени изменения – отход философии от теологии, критика схоластического наследия средних веков и эпохи Возрождения, сближение с наукой (естествознанием) – естественным и необходимым образом повлияли на изучение и понимание феномена человеческой духовности. В отличие от средневековых мыслителей, которые тяготели к комментированию текстов религиозных авторитетов, и от чувственно-эмоционального пантеизма Возрождения, познавательные усилия в Новое время нацелены на рациональное обоснование земной жизни, поиск естественных оснований порядка и стабильности. Так английский мыслитель Ф. Бэкон призывает избавиться и освободить сознание от «идолов человеческого разума», порожденных заблуждениями, и стать на твердую почву фактов. Поскольку разум есть природное явление, естественная способность, то законы разума тождественны законам природы. Это значит, что связь вещей в природе такая же, как связь идей в сознании. И если великие авторитеты прошлого неизменно связывались с трансцендентным началом, то современное сознание само становилось таким авторитетом, превращая трансцендентное в имманентное себе. Философские изыскания привели к безоговорочному единству в понимании сущности человека как размышляющего субъекта, высокоактивного и самопознающего, морального и культурного существа, направленного на поиски истины и смысла жизни (Т. Компанелла, Б. Спиноза. Б. Телизино). Именно с этими обстоятельствами, в общем-то, и связано формирование в данную эпоху представлений о феномене человеческой духовности и раскрытия истинной ее сущности.

Основоположник новоевропейского рационализма Рене Декарт, непосредственно не обращался к идее феномена человеческой духовности. Тем не менее, он внес значительный вклад в разработку проблемы духовного и понимания истинной сущности духовности как таковой. Им была задана новая парадигма сознания, а вместе с ней и понимание духовного. Вся последующая философия, так или иначе, имела отношение к его интуициям. Открытие Декартом трансцендентального сознания оказало колоссальное и определяющее влияние на понимание духовного и феномена человеческой духовности. Понимание духовного, по Декарту, состояло в последовательном применении интуиции как умственного усмотрения первичных, глубоких и наиболее основополагающих духовных принципов и ценностей, а также дедукции, посредством которой постигается то, что с необходимостью выводится из уже полученных духовных идей. Найденный им источник конституирования духовных феноменов или абсолютно свободный субъект, продуцирующий духовные ценности, был положен в основание духовности. Отныне стало невозможно игнорировать конститутивную роль субъекта и духовности в построении и функционировании Мира.

Метафизика Декарта начинается, как известно, с постулата о существовании «я», с его знаменитого *cogito, ergo sum* – «мыслю, следовательно, существую». «Я» означает просто «мыслящую вещь», *res cogitans*. «Итак, – пишет он, – необходимо истинно следующее: я есть мыслящая вещь, иначе говоря, я – ум, дух, интеллект, разум»[[54]](#footnote-54). «Мыслю» – вот исходное положение Декарта. Мышление – «все то, что совершается в нас осознанно»[[55]](#footnote-55), у него – субъективно переживаемый и сознаваемый процесс, предполагающий наличие самосознания, сомнения, высокого предназначения «внутреннего человека», человеческой личности и ее субъективности. Мышление по Декарту, является исходным данным; для познания не существует другого источника кроме самого мышления. Единственно истинным, начальным и преобладающим для него являлось мыслительное, интеллектуальное. Критерием истинности и духовности становится разум. Причем акт чистого самосозерцания своих внутренних состояний: *ego sum* – «я существую» он принимает за абсолютное начало знания и меру истинности всех прочих идей. У Декарта истинное сущее взвешивается и измеряется посредством *ego*. Причем *ego* здесь не зависит ни от чего, кроме себя, и является средоточием всего сущего[[56]](#footnote-56). Чистая логическая форма – мысль (мышление), в очередной раз оказывается поднятой до высоты прототипа, образца и критерия истинности всякого духовного бытия и всякой духовной формы. Таким образом, детерминирующими началами человеческой духовности становятся, априорно присущие природе человека рациональность, разумность и правильность мышления. Онтологическая истинность феномена человеческой духовности определяется соответствием устремленности, направленности человека к рационалистическим основам.

Следует особо остановиться на таких онтологических основаниях феномена человеческой духовности, определяющих ее истинность, как разумность и правильность мышления. У Декарта наивысшее богоподобие человека и добродетель (добродетельное поведение) ассоциируется с волей к Добру, с желанием думать об истине и необходимостью движения к ней. Здесь критерием меры и сдержанности выступает разум. Любое игнорирование разума может привести к абсурду и исказить истинную духовную идею[[57]](#footnote-57). Если человек в своих размышлениях, решениях и поступках исходит из познания истины и истинных суждений, при этом, твердо и разумно следуя им, то он может быть уверен в том, что ему не придется раскаиваться или сожалеть о последствиях. Такой человек обретает господство над своими страстями и живет, следуя добродетели. Добродетель – суть наши навыки. В связи с этим Декарт призывает воспитывать в себе стойкую привычку к добродетельному поведению и навык различения добра и зла[[58]](#footnote-58). Само познание у Декарта являлось нравственной деятельностью, а истина и добро – тождественными понятиями. Душа должна бороться со страстями, осуществлять подавление, направление и обуздание эмоций собственным оружием, то есть твердыми правилами, основанными на верном и разумном (правильном) понимании добра и зла. Одна и та же единая душа познает сначала истину, свободно избегая опрометчивых суждений, чтобы затем действовать согласно с ней[[59]](#footnote-59). Для укрепления господства разума над человеческими страстями и тиранией чувств необходимо соблюдать этические и нравственные нормы, среди которых важнейшими являются: подчинение законам и обычаям страны, уважение к религии, решительное и упорное следование традициям, укрепление воли с помощью очищения разума, изменение самого себя (изменяя мысли, подчеркивал Декарт, мы укрепляем волю). Духовность человека здесь заключается в возведении разумности, ясной и отчетливой мысли в ранг Жизни. Истинность духовности – в ее разумности, то есть в освещении познания светом разума. А разум никогда не бывает один. Он соединяется со светом красоты и истины. При этом созерцание красоты способствует возникновению и развитию духовности, которая приводит людей к добру и духу благожелательности. Именно такая онтологически истинная духовность выводит человека к бесконечным просторам познания мироздания. В данном случае абсолютная онтологическая истинность феномена человеческой духовности, которая дала бы человеку абсолютное блаженство, радость и счастье состоит в том, чтобы, возвышая посредством разума дух человека до познания абсолютной истины, сделать его жизнь совершенной, то есть истинной, красивой, доброй, лучшей, мудрой.

В тоже же время, размышляя о природе собственного «я», Декарт приходит к мысли о существовании абсолютно бесконечной реальности и, что «я» – *существо конечное и несовершенное*: «Когда я обращаю острие своей мысли на самого себя, я не только понимаю, что я несовершенная вещь, зависящая от кого-то другого, – вещь, неограниченно устремляющаяся все к большему и большему, то есть к лучшему, – но и понимаю, что тот, от кого я зависим, содержит в себе это большее … актуально, как нечто бесконечное, и потому он – Бог»[[60]](#footnote-60). Отсюда следует, что наивысшим совершенством и истинным объектом любви, по Декарту, является Бог. Возвышая свой дух до созерцания божественного совершенства посредством рефлексии в себе идеи Бога, мы обретаем духовность, выражающую нашу причастность к Богу, а также способствующую расширению конечности образа человека до актуально бесконечной духовной реальности. Истинность же индивидуальной духовности определяется занимаемым местом души человека, как частицы бесконечной мыслящей субстанции, в «пространстве» божественного мышления. Причем стремление к постижению истинного Бога (как духовного регулятива) дает нам обретение «духовного довольства и удовлетворенности» вещей «несравненно более ценных», чем радости, зависящей от чувств и удовлетворенности биологически целесообразных желаний[[61]](#footnote-61).

В своей философии Декарт поднимал проблему отношения души и тела, духовного и материального. Они у него принадлежат к двум совершенно разным самостоятельным субстанциям, двум реальностям, ничего не имеющие общего: душа – частица бесконечного мышления, непротяженна, неделима, не имеющая геометрической размерности, никакой фигуры или величины, а тело же – часть материального мира, «протяженной субстанции», делимо до бесконечности. Душа не отождествлена с жизнью, душа – это мысль. Она мыслит. Разумная душа – это способность мышления, ее отделение от тела не означает смерть, которая обусловлена причинами физиологического порядка. Но, решая проблему соотношения духовного и телесного, Декарт утверждал независимость первого от второго, хотя все же допускал, что материальная и духовная субстанции могут повлиять на направления течения процессов в «противоположной субстанции»[[62]](#footnote-62).

 С точки зрения исследовательской парадигмы, для нас исключительно интересны и важны этические воззрения Ф. Бэкона. Не вдаваясь глубоко в его учение об этике, остановимся только на некоторых философских рассуждениях, затрагивающих, так или иначе, проблему духовности человека и ее истинности. В своем учении об этике Ф. Бэкон решительно утверждал примат общественного блага перед индивидуальным, деятельной жизни перед созерцательной, самоусовершенствования перед самоудовлетворением[[63]](#footnote-63). Такой подход позволил подвести ему под общий знаменатель «гармонизирующие душу» человека блага скептиков, эпикурейцев и стоиков. По его мнению, бесстрастная созерцательность, душевная безмятежность, самоуспокоенность, самоограничение или же, наоборот, стремление к физиолого-психологическому наслаждению не выдерживают критики, если подойти к ним с точки зрения критериев общественного предназначения. В этом случае они никак не могут служить основой для преодоления жизненных трудностей, противостояния ударам судьбы, полноценной и общественно-значимой самореализации. Поэтому центральной категорией учения о благах Ф. Бэкон считал понятие «долга», то есть определенных обязанностей и благорасположения человека по отношению к другим людям. Причем, говоря о благах, он особое значение придавал альтруистическому началу в человеке, в основе которого лежит принцип «ради помощи окружающим я могу жертвовать собственными интересами». Добрый – значит наделенный добродетелями, склонный к творению добра, готовый оказать бескорыстную помощь, понимающий и реализующий свою духовную сущность человек. Альтруизм – одно из главных истинно реальных выражений феномена человеческой духовности, соответствие которому и определяется истинность феномена человеческой духовности. По мнению Бэкона, добрые дела связывают людей теснее, чем долг. В эссе «О доброте и добродушии» подчеркивается: «Изо всех добродетелей и достоинств доброта есть величайшее, ибо природа ее божественна; без нее человек – лишь суетное, вредоносное и жалкое создание, не лучше пресмыкающегося. Доброта соответствует евангельскому милосердию; излишество в ней невозможно, возможны лишь заблуждения... Склонность творить добро заложена глубоко в природе человеческой»[[64]](#footnote-64).

Учение о благах составляет только одну из частей этики Бэкона. Вторую представляет учение о воспитании и формировании человеческой души. Если первая часть имела своим предметом природу, виды и степени блага, то вторая – призвана сформулировать правила, руководствуясь которыми человек практически приобщался бы к благам и обретал духовный опыт. По Ф. Бэкону в учении о воспитании души следует исходить из разнообразия складов характера и склонностей людей, а также из тех аффектов и влечений, которые мотивируют их поступки. Понятно, что здесь бэконовский тип духовности смыкается с психологией и включает в себя существенную часть последней.

Дальнейшую разработку проблемы истинности феномена человеческой духовности мы находим еще у одного выдающегося философа Нового времени – Бенедикта Спинозы, продолжившего рационалистическую линию в философии Нового времени и создавшего наиболее завершенную монистическую концепцию. «Философия Спинозы, – пишет И.С. Нарский, – развивалась как способ преодоления дуализма Декарта и как форма материалистической интерпретации его рационализма»[[65]](#footnote-65).

Исходный пункт философии Спинозы – учение о единой субстанции. Если Декарт пришел к положению о существовании двух субстанций – материальной и духовной, над которыми возвышается Бог, согласующий их деятельность, то, по словам Спинозы, это одно и тоже, только увиденное с разных сторон. Он утверждал, что в мире природы, вещей и человека не может существовать двух субстанций. Есть только единственная, единая, неделимая и реальная субстанция. Для Спинозы такой субстанцией был Бог. Это единое понятие он отождествляет с природой. Природа, пантеистически отождествляемая с Богом, – также единая, вечная и бесконечная субстанция, причина самой себя. Спиноза считал Богом материю или творящую силу. Он отрицал существование какого-либо надприродного или сверхприродного верховного существа. В его понимании материя была возвышена. «Ведь согласно Спинозе, каждая вещь в измерениях разных атрибутов выступает и в качестве идеи и в качестве тела, соответствующих друг другу. Поэтому душа есть идея человеческого тела»[[66]](#footnote-66). А ведь всякое возвышение есть благородное действие. В возвышении всего мы неизбежно возвышаем и самих себя. Все действия человека включены в цепь такой универсальной мировой детерминации. Конкретность же данной субстанции человеческий ум постигает в аспектах двух атрибутов: материальности, телесности, пространственности, протяженности (extensio) и мышления (cogitatio). Отсюда следует его вывод о единстве и целостности природы человека. Человек, будучи единством души и тела, познает душой своей тело, а благодаря интуитивной разновидности познания приходит к познанию вечной и бесконечной сущности Бога. Благодаря высшей интуитивно-дедуктивной деятельности человек отучается ненавидеть, презирать и завидовать, учится свободно исполнять свой долг и формирует способность стойко переносить все превратности судьбы. Нравственный идеал Спинозы – это моральный прогресс человечества. По мнению Спинозы, в природе нет совершенства и несовершенства, все происходит под знаком строгой необходимости. Знание этой необходимости возвышает человека так же, как и обретение власти над страстями души.

Но идея единства и целостности субстанции методологически важна как для понимания целостности духовно-телесной сущности человека, так выявления принципа онтологической истинности мироустройства[[67]](#footnote-67), в том числе, и онтологической истинности феномена человеческой духовности. Так, понимание онтологической истинности мироздания включает соотношение двух совечных атрибутов материи – протяженности и мышления. Если проще сказать, соотношение вещи и духа. В принципе во всем, что есть в универсуме, так или иначе, содержатся эти стороны. Их соотношение может быть разным, их значение, роль и влияние несравнимо разные, но они неотъемлемые свойства всего материального. В неодушевленном предмете протяженного (вещественного), разумеется, больше, чем духовного. А в человеке же совсем наоборот: духовное, мышление преобладает над вещественным. Поэтому онтологическая истинность на разных уровнях и в разных модусах бытия, хотя и определяется соотношением этих полюсов, однако выглядит по-разному. Истинность кристалла в соответствии той конкретной связи его элементов, которые образуют его основные качество, то, что делает его, скажем, или графитом, или алмазом. Здесь онтологическая истинность определяется в основном через соответствие с конкретным модусом первого атрибута – протяженности. Второй атрибут как бы вынесен за скобки, хотя продолжает присутствовать. В самом деле, для определения является ли предмет графитом или алмазом, нет особой надобности разбираться, в каком состоянии находятся их «души», которые по Спинозе, несомненно, у них есть и по-своему у них выражены. Для того, чтобы предмет был истинным алмазом, он должен обладать той «кристаллической решеткой», которая предусмотрена природой для алмазов, а не для графита и которая сделает алмаз тем, чем он является и должен быть. Если конкретные реалии данного предмета будут соответствовать в нем же самом «идеальным нормам» алмаза, перед нами истинный алмаз. Онтологическая истинность определяется через соответствие реального идеальному, то есть родовым (общим) законам данного множества. Приведенный пример, разумеется, принадлежит не Спинозе, но как нельзя лучше иллюстрирует его мысль. Когда же речь идет об онтологической истинности человека, феномене человеческой духовности или других социальных явленииях, необходимо учитывать не первый (протяженность), а второй (мышление) атрибут материи, хотя и здесь их единство предполагается и остается неразрывным. Новизна взглядов Б. Спинозы в том, что он онтологическую истинность феномена человеческой духовности (мира, человека) определяет не через абсолюта, а через его атрибуты, обусловил ценность, достоинство и истинность последней тем, что установил обратную связь ее онтологических оснований с божественной субстанцией.

Говоря о философской доктрине Б. Спинозы, нельзя не остановиться на этической проблематики его творчества, ставшей важнейшей составляющей феномена человеческой духовности. В «Трактате об усовершенствованном разуме» Спиноза писал о том, что благо и зло представляются таковыми в той мере, в какой их воспринимает душа. Если душа захвачена удовольствиями, увлечена поиском почести и богатства, то, погружаясь в них, она ничего не замечает. Это приводит к оскудению разума. Все материальные блага следует рассматривать только как средства для помощи другому человеку. Понимание и действие в соответствии с этими положениями приводят к совершенствованию человека и делают его справедливым, верным и честным. Для достижения совершенства необходимо, по мнению Спинозы, вести простую жизнь, избегая достижения собственных целей; ограничивать удовольствия; добывать материальные ценности только для поддержки жизни и здоровья.

Поскольку законы души и тела одни и те же, то человек, познавая себя, познает природу, и наоборот: «дух тем лучше понимает себя, чем больше он понимает природу»[[68]](#footnote-68). Поэтому Б. Спиноза не осуждал человеческие поступки и страсти, а стремился понять их на основе законов природы. Он рассматривал ненависть, гнев, зависть и другие аффекты не как недостатки, а как тягостные, но неотъемлемые свойства человеческой природы. Причем, познавая свои состояния (психические, эмоциональные, телесные и др.) и осознавая идеи своих аффектов-страстей и их место во всеобщей необходимости, человек обретает власть над ними и становится свободным. При этом разумная жизнь, то есть жизнь в согласии с разумом – это синоним добродетельной жизни. Действовать по добродетели – значит «сохранять свое существование по руководству разума на основании стремления к собственной пользе»[[69]](#footnote-69).

Таким образом, для Спинозы духовность составляла суть человека как свободного, универсально действующего субъекта, действия и стремления которого проистекают из разума, а не из аффекта. В то же время духовность связана с жизнью «по руководству разума», направленного на достижение человеком душевного удовлетворения в бесконечном процессе познания себя, природы, вещей и мироустройства. Если не учитывать эти онтологические основания и отождествлять душу только с сознанием, рациональным и логическим, то духовность остается как бы внешней и безразличной тому, что составляет загадку и сущность человеческой души. Видимо, именно со Спинозы берет начало преодоление упрощенного понимания феномена человеческой духовности, как простой логической рефлексии.

Значительный вклад в формирование представлений об истинности феномена человеческой духовности внесли представители немецкой классической философии И. Кант, И.Г. Фихте, Ф. Шеллинг, Гегель и др., в работах которых проблема духовности трактуется как особое сущностное определение человека, его имманентный атрибут, диалектическое противоречие бытия и существования, должного и сущего, долженствования и деятельности, конкретной реальности и абстрактного идеала. Их огромная заслуга состоит и в том, что духовность впервые была представлена как самостоятельный содержательный процесс, ассоциируемый с совершенствованием человека, обретением им позиций гражданина и высоконравственного существа. В истории немецкой классической философии духовное часто рассматривается как определенная ступень развития, возвышающаяся над растительным, животным и душевным состоянием человека. Если в предшествующих системах философского знания духовность (прямо или опосредованно) «увязывалась» с тем или иным свойством, качеством, состоянием человека или рассматривалась сама по себе, то теперь духовность, взятая в своей онтологической данности, представляется целостной, и, саморазвиваясь как целостность, она преобразует и «скрепляет» мир человека, как целостность. Она рассматривается в связи с осознанием личностью фундаментальных ценностей человеческой жизни, смысла бытия, и обретением самого себя. Достижение духовности тесно связано с волей, как желанием и возможностью самосовершенствоваться.

Причем по-прежнему сильной остается теологическая линия в исследовании феномена человеческой духовности, представленная в работах классиков немецкой классической философии, рассматривающих духовность через постижение Бога как меры и модели всех вещей, достижение трансценденции, через моральные действия, язык, культуру, самопознание. Именно через эти онтологические данные, образующие структуру духовности, и определяется ее истинность

На этом фоне заметным явлением в философии стали идеи И. Канта о феномене человеческой духовности. Формируясь в эпоху Просвещения, его взгляды, конечно, несли на себе ее отпечаток. Философия Канта направлена на освобождение человека от «внешних вещей» и «механизма всей природы», его совершенствование и духовно-нравственное самосовершенствование, на создание необходимых условий для его всестороннего развития. Он, образно говоря, выводит человека на новые духовные рубежи бытия – рубежи свободы и свободного творчества, помогает пробиться из «царства необходимости» в «царство свободы». В этой области господствует моральная необходимость и моральная вера, личная ответственность за принимаемые нравственные решения и личная ответственность за все сделанное. Причем свобода Кантом видится в независимости человека от влияния авторитета и стихийных внешних воздействий. Человек сам по себе способен к принятию самостоятельных и свободных решений. «Разумность» человека, по мнению Канта, как раз и проявляется в способности действовать независимо от внешней природной обусловленности, а «согласно свободе». Как эмпирическое или разумное существо человек строго подчинён природной необходимости, а как духовное существо он свободен и превращает свое собственное развитие в цель. Все это и дает возможность определить его как существо духовное и целесообразное, возвышающееся над естественно-природным миром. Имея основной своей характеристикой способность самосовершенствования, духовность человека все меньше зависит от стихийных воздействий внешней среды и уже не нуждается в жестком внешнем контроле, регулировании извне. Правда, никогда нельзя знать, будет достигнута та или иная цель, это и неважно: важна лишь чистая и добрая воля к действию по правилу, признаваемому как закон.

Не менее ценным для нас в плане рассмотрения истинности феномена человеческой духовности являются идеи Канта о культуре. Культура в кантовском понимании – это способность человека к преодолению эгоистических стремлений, продиктованных биологической природой, умение подчинять свои страсти и поведение нравственному долгу. С культурой Кант тесно связывал духовные, нравственные начала в человеке.

Таким образом, понимание истинности феномена человеческой духовности у Канта тесно увязывается с внутренней свободой человека, основанной на самоуважении и достоинстве, его культурой и высокими нравственными принципами, которые он обязан добровольно выполнять как сознательно-моральное существо.

Предпочтение в духовном облике человека, философ отдает морали. Одной из важных задач в контексте духовности Кант считал раскрытие сущности морали и нравственности, призванные регулировать поведение человека. Моральное усовершенствование человека, его нравственное самоусовершенствование и развитие – это путь, по которому, как считает Кант, должно двигаться человечество, освобождаясь от животного начала. Душа у Канта охватывает все поле человеческого бытия. Она многообразна в своих формах и подвижна в проявлениях. В общем виде прогресс человечества, человеческого рода и личности Кант представляет понятием «душа – духовность – бессмертие». Начинается прогресс с понятия «душа». «Как предмет одного лишь внутреннего чувства эта субстанция даёт понятие нематериальности; как простая субстанция – понятие неразрушимости; тождество ее как интеллектуальной субстанции дает понятие личности; все они вместе дают понятие духовности; отношение к предметам в пространстве даёт общение с телами; следовательно, чистая психология представляет мыслящую субстанцию как принцип жизни в материи, то есть как душу (anima) и как основание одушевлённости; одушевленность, ограничиваемая духовностью, даёт (понятие) бессмертия»[[70]](#footnote-70). Согласно Канту человеческая духовность являет собой онтологическое образование. Она есть «принцип жизни в материи», интегрирующим в себе душу как внутреннее чувство и душу как мыслящую субстанцию. Их единство и образует онтологическую истинность духовности феномена человеческой духовности.

Значительным достижением Канта, нашедшим свое отражение в разработке проблемы истинности феномена человеческой духовности, явился его «аксиологический метод». Согласно Канту, духовность человека формируется и существует потому, что сам человек с его нравственной линией личностного становления и возвышения «духа» над «Psyche» нуждается в духовности. Личностная духовность, поэтому, «должна быть», даже если она и не существует сейчас в действительности. Человек же «должен» подтверждать факт существования духовности практическим воплощением потенций личностного духа в действительность. На этот вывод наталкивает нас и кантовская идея различения теоретического и практического разума. Практический разум в отличие от теоретического разума – это есть нравственность, имеющая дело с проблемами свободы и доброй воли. Возвышение же «духа» над «Psyche», в силу чего он не может быть лишь функциональным свойством души, наполняет душу всегда новым и всегда более сильным удивлением и благоговением, придает духовности новое качественное звучание – возвышающей созидательности.

Анализ работ И. Канта приводит к пониманию духовности не как чувства, то есть не как удовольствия от сознания совершенства других «Я» и не как просто симпатии. Духовность – это принцип благоволения, имеющий своим следствием благодеяние.

Для И. Канта фундаментальной характеристикой феномена человеческой духовности является активная самоконструируемость. «Душевные способности, – утверждал Кант, – воспитываются лучше всегда тогда, когда человек сам делает все то, что хочет делать»[[71]](#footnote-71). К тому же кантовское понимание истинности духовности основано на необходимости поступать «только согласно той максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожертвовать, чтобы она стала общим законом»[[72]](#footnote-72). В виду этого Кант отводит особое место в процессе формирования духовности человека анализу вопроса о том, что нужно делать человеку, чтобы быть человеком и не уклоняться от своего человеческого «назначения». Для Канта люди скорее злы, чем добры по своей эмпирической природе. Лишь как «вещь в себе» человек подлинно духовен. А потому И. Кант всем своим творчеством призывает человека исходить в своих поступках из категорического императива к «высшей» духовности, нравственному поведению, которое исходит из недостижимых в реальной жизни человека (и Кант прекрасно это понимал) принципов. И здесь импульсы становления духовности человека обнаруживаются в сформированных Кантом трех «основных» вопросах, стоящих перед личностью («Что я могу знать?», «Что я должен делать?, «На что я могу надеяться?). Духовность человека исследовалась Кантом в контексте поиска ответа на эти вопросы, потенциально содержащие в себе фундаментальность ценностей и смысла человеческой жизни. При этом сопричастность и следование общечеловеческим нормам, правилам и законам вовсе не ведет к растворению и «уничтожению своей личности»[[73]](#footnote-73).

Если в немецкой классической философии при исследовании сущности феномена человеческой духовности преимущественно нравственные аспекты выразил И. Кант, то рациональные – Гегель. «Дух есть то, что он знает о самом себе»[[74]](#footnote-74) – считал он, ближе других, подходя к осознанию рационально составляющего компонента феномена личностной духовности. Вопрос о том, что же «очеловечивает» человека и задает его жизненную перспективу, решается у Гегеля однозначно и категорично в пользу разума и его функций – познание и самопознание. Главное качество, которое он приписывает духу и в котором усматривает его жизненную силу, состоит в стремлении к самопознанию: «Познание своего понятия принадлежит самой природе духа … Побуждающий к самопознанию бог есть не что иное, как собственный абсолютный закон духа»[[75]](#footnote-75). В отличие от самопознания, понимаемого в обычном, тривиальном смысле как исследование погрешностей и слабостей индивида (которое Гегель насмешливо называет «самодовольным няньчаньем индивидуума со своими, ему одному дорогими особенностями»), философия понимает самопознание как познание всеобщей интеллектуальной и моральной природы человека, вне которой нет и не может быть какой-то особой «духовности». Это последнее и признается высшим проявлением духовности. Отсюда феномен человеческой духовности по Гегелю интерпретируется как постижение в творческом акте самопознания и познания духа человека. В гегелевском понимании разума главное – содержание его значительной духовной миссии. Духовное у Гегеля «полагает себя как разум, который непосредственно пробудился как себя знающий разум освобождающий себя посредством своей деятельности до степени объективности, до сознания своего понятия»[[76]](#footnote-76). Причем человеческий разум не только познает мир, но и преобразует и подчиняет его «своим целям…..». Гегель считает, что мышление обнаруживает себя в человеческих делах отнюдь не менее очевидно, чем в словах. Более того, в реальных делах человек демонстрирует подлинный способ своего мышления гораздо более адекватно, чем в своих повествованиях об этих делах. Замечательно, что Гегель стремится разрешить проблему субъективности через самосознание, понятого как сфера деятельности духа, вместе с анализом этой субъективности как индивидуально-человеческого, реально-эмпирического, сущностно-субъективного проявления. «Деятельное» развитие (духовное усовершенствование) человека происходит, по Гегелю, «главным … образом благодаря тому, что его самосознание постигает себя как свободное, он вступает во владение собою и становится собственностью себя самого и по отношению к другим»[[77]](#footnote-77).

Духовность в учении Гегеля представлена как особая организация, причина самого себя и окружающего мира, она самодвижется, саморазвивается, одухотворяя все природное и социальное, в том числе и человека. В «Феноменологии духа» он изобразил высшее состояние духовности. Это такое состояние, когда теряют смысл требование культуры; абсолютная духовность создает ситуацию, когда не нужны никакие рассуждения, доказательства, классификации, вообще никакие хлопоты и волнения. Абсолютный дух не суетится. Суетится иной дух, дух рассудка и культуры, которые требует, чтобы мы постоянно искали способ доказать свое превосходство во вселенной. Дух, поднявшийся выше этого, никаких концепций не вырабатывает, никаких систем не строит, ему не нужно ничего завоевывать. Так, гении и святые, способные пребывать в чистом созерцании и побеждая в себе постоянные желания, перестают быть рабами воли. А человек, поднятый мощью своего духа к своей сущности – к бесконечному, перестаёт рассматривать мир как представление, где царят законы причинности. Силой своего духа он способен созерцать, забывая свою индивидуальность, свою волю и становится только зеркалом мира.

Гегель полагал, что восхождение к вершинам духа человек пробивается путем подавления природных склонностей души, то есть особенностей своей психической и чувственной жизни и даже соответствующих им высших душевных интенций – любви, стремлений, привязанности и пр. Духовность, отстаиваемая философом, имеет истоки в религиозном этизме, очищенном до уровня всеобщей истины. Реальная жизнь как источник духовного отвергается здесь не только в своей материальной и социальной формах, но и в форме жизни души – мира реальных чувств, существующих в человеке согласно его природе и обстоятельствам[[78]](#footnote-78). По мнению философа, природная необходимость должна развертывать себя в субстанциональной осуществленности свободы абсолютного духа, ибо дух только тогда дух, когда он опосредован природой[[79]](#footnote-79). Свобода при этом является главным, необходимым элементом для подлинного развития духовности человека. В нивелировании душевных особенностей виделось Гегелю торжество всеобщего духа истины, способной сказать о душе то, что она о себе не знает и потому не может преодолеть.

Гегель, построив философию мирового духа и рассмотрев Бога как Абсолюта, который присутствует во всём, но лишь в виде чистого (божественного) мышления, выразил дух как самосозидание. Причем он рассматривает бытие духа до сотворения мира, его отчуждение в материальном мире и возвращение из своего творения к самому себе (к мышлению самого себя) в человеческом духе. У духа своя действительность, и акциденции ее – индивиды. Индивидуальная личность для Гегеля – это и абсолютная определенность, созданная стремлением к воплощению себя в качестве свободной всеобщности и восхождении к вершинам духа, и реальная конкретность, ибо жизнь духа невозможна без сосредоточения в единичном. Подлинное возвращение духа из инобытия (природы) совершается только в человеке. Человек сначала представляет собой предметно-душевное существо, затем отрывается от своего непосредственного бытия и становится его противоположностью – субъективным духом, когда познаёт свою собственную субстанцию. Формирование «ценностной вертикали» у Гегеля осуществляется посредством вписывание индивидуальной духовности в общественный дух, во «всеобщую интеллектуальную и моральную природу человека»[[80]](#footnote-80). Духовность предстает у Гегеля как механизм, «перерабатывающий общественно-исторические общности в нечто единое, принадлежащее индивиду». Гегель видит в этом механизме «плавильную печь, огонь, пожирающий безразличное друг к другу многообразие и сводящий его к единству»[[81]](#footnote-81). Истинность духовности индивида по Гегелю определяется, прежде всего, тем, каким образом она вписывается в общественный дух, в то всеобщее, что роднит всех людей.

Духовное развитие человека воспроизводит стадии самопознания «мирового духа», начиная с чувственного акта познания вещей и кончая абсолютным знанием сверхчувственного мира разумных и нравственных законов. Все это неминуемо приводит человека к Богу, ибо на пути развития человеческого духа есть ступень, на которой он, не найдя точек соприкосновения с обществом и самим собой, погружается в мистическое созерцание. Отсюда – и отказ от земных радостей и полное драматизма чувство одиночества изолированного существования индивида.

И вот в этом погружении в мистическое созерцание Гегель предопределил специфичность феномена человеческой духовности для наступающей эпохи, для которой проблема фундаментального выбора человеком самого себя, пути своего развития и развития себя как личности становится одной из наиболее актуальной и «болевой», а для западной философии – определяющим направлением. Духовность, согласно Гегелю, есть способность субъекта обрести самого себя, а тем самым начало своей самостоятельности.

В системе философского знания намечается определенный концептуальный сдвиг в область расширенного понимания феномена духовности как имманентного атрибута объективной физической реальности вообще и, в тоже время, необходимое условие развития и качественной изменчивости этой физической реальности. Особое ударение делается на свободе духа и свободе личности, сопоставляя их с социальными детерминантами бытия субъекта, либо же наоборот, противопоставляя свободу личности социуму. Феномен духовности здесь чаще представляется как данность, в формах абсолютного субъективного или объективного, или как надреальность; познавая ее, открывая ее, человек открывает одновременно подлинный смысл жизни, истинность и цель существования; условием познания подлинного является свобода, красота, совесть как внутри человека, так и вовне человека.

Среди философов этого периода, чье творчество прямо или косвенно затрагивает проблему феномена человеческой духовности, можно назвать датского философа Серена Кьеркегора.

Для Кьеркегора, философские взгляды которого сформировались в рамках определенной религиозной доктрины и системы ценностей, была характерна особая личная позиция.

Во-первых, смысловая сторона его творчества имела своим источником не познавательную или предметно-практическую деятельность, а именно переживаемый духовный опыт. В отличие от Гегеля, Кьеркегор переносит центр мироздания в человека, в человеческую душу. Он привлек внимание к внутренней духовной жизни человека и перенес акцент на анализ внутреннего субъективного опыта. Кьеркегор предложил новое учение, которое в противоположность оторванным от человека, общества и действительности метафизическим абстрактным системам исходило из самой человеческой души и отвечало на последние вопросы живого, конкретного человека. «Внутренняя, душевная жизнь индивидуума принадлежит ему одному, и никакая история в частности, никакая всемирная история вообще, не должна касаться этой области, составляющей на радость или на горе его вечную и неотъемлемую собственность»[[82]](#footnote-82). Отныне душевная жизнь человека становится центром мироздания и ареной всех самых жестоких и беспощадных сражений. Философ стремится к тому, чтобы не внешняя действительность определяла человеческую жизнь, а, наоборот, чтобы внутренняя духовная жизнь и интенсивная душевная работа определяла жизнь человека и человеческого общества. Все сферы человеческого духа, считает Кьеркегор, должны быть направлены на построение человека, на формирование и развитие человеческой личности. Учение Кьеркегора – апология страданий человека, его отчаяния в обществе, где он чувствует себя как «рыба на суше». Поэтому мыслитель проповедовал активный отказ от «погружения» индивида в современное ему общество, в котором не реализуется сущность человека как существа духовного. Ведь по утверждению Кьеркегора «Человек есть дух. … Дух – это Я».

В своей концепции духовного самосовершенствования Кьеркегор критикует «простого» и «непосредственного» человека, которому присуща внешняя детерминация, бездуховность и фатализм. Такому человеку противостоит человек как дух, как личность, живущая в горизонте свободных актов богатой и многообразной духовной жизни, в соответствии с которыми и определяется истинность человеческой духовности. Человек, вступивший в процессе своего духовного становления в непосредственные личные отношения с Богом, переходит на высшую ступень индивидуального сознания и самосознания, в «теологическое Я», мерой истинности которого является уже не человек, а Бог.

Во-вторых, Кьеркегор стремился снять шоры категорического императива, поскольку выработанные нравственные кодексы всегда претендовали на общезначимость, ибо они создавались как универсальные, абсолютные, рассчитанные на все времена и на всех людей. В победном шествии мирового духа он видит развенчание человеческой субъективности, разрушение внутреннего мира человека и его духовной жизни. Поэтому Кьеркегор выступил против сведения духовной жизни к самосознанию абсолютной идеи и к подобным абстракциям, игнорирующих духовный опыт и внутренний мир конкретного человека.

Исходный принцип субъективности представлен в философском творчестве Кьеркегора своеобразным образом. Кьеркегор допускал, что во внешней своей жизни человек подчинен необходимости и, что при желании он может быть рассмотрен с этой точки зрения. Но мыслитель отказывается от подобного рассмотрения и сосредоточивается на внутренней духовной жизни человека, которая есть, по его мнению, сфера свободы воли и выбора и где совершается рождение человека как личности и развертывание его индивидуальной судьбы. На этой основе Кьеркегор формулирует новый принцип изучения духовности в ее истинности: он рассматривает проблему духовности в контексте проблемы фундаментального выбора человеком пути своего личностного развития и нравственного самосовершенствования. Именно этим выбором определяется облик личности и истинный уровень ее духовности.

При этом доминирующим оказывается идея предпочтения жизни духовной, через которую и преломляются все модусы человеческого бытия: природные, социальные, личные. Открытие духовной сферы, в том числе и в личном плане (то есть каждого конкретного индивида в себе), отзывается нравственно-обостренным отношением человека к миру и к себе самому. Нравственная сфера, таким образом, производна от духовной. Нравственные ценности выступают смысловым выражением духовности и отличаются от моральных норм, которые в качестве внешних запретов выполняют функцию «защиты социальности»; с другой стороны, нравственность как выражение духовности отличается и от западноевропейского «законничества». Вместе с тем нравственное чувство тяготеет к эстетизации и, как правило, отзывается повышенной религиозностью.

В-третьих, Кьеркегор с резкой критикой обрушивается на гегелевскую философию, прежде всего за обесценение принципа противоположности и попытку примирить в высшем единстве противоположности каждого данного момента.

В своей работе «Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал»[[83]](#footnote-83) Кьеркегор, пожалуй, впервые в истории социально-философской мысли, с особой остротой ставит проблему выбора Entweder-Oder («или-или»), то есть проблему фундаментального выбора человеком самого себя, пути своего собственного развития, своего духовного и нравственного самосовершенствования. Философ считает, что только этот принцип («или-или») – принцип субъективности – дает возможность человеку реализовать свой внутренний потенциал духовной сущности и делает человека человеком, личностью.

Отсюда, важнейшей проблемой «кьеркегоровского типа» истинности духовности является, поэтому, проблема нравственного выбора и жизни в соответствии с этим выбором. Что же выбирает личность?

В своих произведениях: «Страх и трепет», «Несчастнейший»[[84]](#footnote-84) Кьеркегор однозначно утверждает – страдания. Жизнь с несчастьями и страхами не позволяет индивиду избежать их, отказаться от страданий. Индивид может лишь выбрать наиболее соответствующую его духовному развитию степень страдания и соответственно тот или иной тип духовности. Духовность при этом функционирует на уровне либо эстетического существования (ступень чувственного наслаждения) либо этического существования (ступень исполнения долга, ригоризма).

«Кьеркегоровский тип» духовности ориентируется не на избегание страданий, вызванных «несовершенством» мира и самой личности, не на «облечение» жизни, а на «усложнение», «затруднение» жизни, побуждая индивида жить, «дыша страданиями». Предельной ступенью страдания (а, соответственно, и духовности) является стадия религиозности[[85]](#footnote-85). Апология страдания, «совершая» прыжок в «чистую духовность»[[86]](#footnote-86), действительно несет некий духовный смысл, но лишь в рамках совершенно определенной формы духовности.

Таким образом, в самом широком смысле слова, под духовным существом Кьеркегор понимает самого человека как личность и как единственного в этом мире из живых существ носителя духовности. Философ не видит смысла духовности вне человеческой жизни, полной трепета, страдания и страха, жизни свободного человека. В более узком смысле – духовность по Кьеркегору – это исключительно внутренний мир человека, состояние свободы личности, ее красоты, субъективности, то есть все то, что делает человека человеком.

Новые нюансы в понимании феномена человеческой духовности открываются в трудах Г.В. Лейбница.В основе его философии лежат две основные категории – Бог и субстанции. Бог – абсолютно Совершеннейшее Существо. «В Боге, – пишет Г.В. Лейбниц, – заключается могущество, которое есть источник всего, потом знание, которое содержит в себе все разнообразие идей и воля, которая производит изменения или создания сообразно началу наилучшего»[[87]](#footnote-87). Бог является последней причиной всех вещей и субстанций; он высшая субстанция, содержащая в себе все остальные и возможные. Бог – источник сущностей, существования и возможностей. Бог действует наисовершеннейшим образом как в метафизическом, так и в нравственном смысле.

Лейбниц говорил о существовании множества субстанций, названных им монадами. Все субстанции производятся Богом. Согласно Лейбницу, монады суть неделимые, неразложимые, простые субстанции, своего рода последние кирпичики мироздания, «истинные атомы природы». Но, в отличие от атомов Демокрита, монада – духовная единица бытия, своего рода «излучение божества». Являясь бестелесными, лишенными пространственных характеристик, духовными сущностями, монады не испытывает внешних воздействий, не изменяются под действием внешних событий, а претерпевает изменения только из внутренних источников. При этом монады индивидуальны и отличаются друг от друга, как отличаются между собой разные индивиды. Согласно Лейбницу, «никогда не бывает в природе двух существ, которые были бы совершенно одно как другое». Но это нельзя трактовать так, что монады существуют не изменяясь. Наоборот, они находятся в беспрерывном изменении, они динамичны. Источником внутреннего изменения монады являются стремления. Обладая способностью внутреннего самоопределения, вместе с тем монада всегда остается неизменной и независимой, замкнутой единицей, связанной с окружающей действительностью. По образному сравнению Лейбница, монада – «живое зеркало Вселенной».

Монады делятся на: а) голые (неорганическая природа), б) души (живые организмы, животные), в) духи (сфера человеческого сознания). Каждая монада обладает восприятием (перцепцией), а высшая – и сознанием, рефлексией (апперцепцией). Самые совершенные монады – это духи, совершенство которых заключается в добродетелях. Поэтому блаженство духов составляет главную цель Бога[[88]](#footnote-88). В «Рассуждении о метафизике» Лейбниц говорит, что «духи суть субстанции наиболее способные к совершенствованию, и их совершенства имеет ту особенность, что они наименее мешают одно другому, скорее они взаимно способствуют друг другу, ибо лишь самые добродетельные могут быть самыми совершенными»[[89]](#footnote-89).

Душа – тоже монада, которая отличается более отчетливым восприятием и памятью. Человеческая душа-монада обладает не только восприятием и памятью, но и способностью к апперцепции, то есть обладает сознанием и самосознанием, и тем самым представляет собой высший уровень развития монад. В философии Лейбница Бог как высшая монада и отдельный человек как монада «на пути прогресса» *абсолютно тождественны* в своей сущности. Их различие обусловлено вторичными факторами, связано с тем, что монада-личность не обладает *актуально* тем богатством внутреннего знания, которым она обладает *потенциально* в равной степени с Высшей монадой. Каждый человек потенциально не просто равен, но *тождественен* Богу, и это тождество рано или поздно будет реализовано. Поскольку монады отличаются друг от друга по своим свойствам, и не существует двух совершенно тождественных монад, то и души людей отличаются друг от друга, делая каждого человека уникальным и неповторимым.

Вся природа у Лейбница – это своего рода россыпь духовных единиц. Человек как монада, с одной стороны, имеет отношение к естественному миру природы, но лишь частичное. В мире природы человек является просто душой, но еще не духом. С другой стороны, нравственный мир благодати, то есть духовный мир, составляет другую половину сущности человека, преобразующего, конституирующего и придающего ему истину и смысл. В духовном мире человек есть дух. По Лейбницу, материальный и духовный миры «всегда совершенно параллельны с точки зрения действующих, но не конечных причин, так как, поскольку духи начинают господствовать над материей, они вносят в нее чудесный порядок»[[90]](#footnote-90). Относя животный мир к душам, способным к восприятию и простейшим мыслительным операциям, Лейбниц, тем самым предельно ставит вопрос о сущности человека и его духовности. Ведь способность познания необходимых и вечных истин, обладание разумом и науками – вот что отличает разумную душу от животной и свидетельствует о ее духовности. К истинам высшего порядка, имеющим ценностный характер, Лейбниц относит благо, совершенство, позитивное, подлинное, бесконечное, полезное, приятное, справедливое, должное, нравственное, ценное[[91]](#footnote-91). Именно эти истины конституируют и регулируют духовный мир и духовную жизнь человека. Этими истинами пользуется человек-дух как субъект духовного. Обладание высшими истинами (а это – истины духовные), принадлежность к Государству Духов (духовному миру) – вот в чем состоит, по Лейбницу сущность духовности человека, как существа духовного. Степень соответствия обладания человеком духовными истинами и принадлежности его к духовному миру говорит об истинности феномена человеческой духовности.

Лейбниц выделил в душе-монаде три области истинности знания – ясного, смутного и бессознательного. Он же определил и гносеологические ступени осознанности душой знания. Первая ступень – чувственное познание; вторая – это одновременно чувственные и умопостигаемые понятия, которые открывают связи и отношения и строятся на основе обобщений данных органов чувств; третья – умопостигаемые понятия или знания, которые выводятся из разума и не нуждаются в опоре на чувственные восприятия. Таким образом, не отрицая значимости чувственного познания в отражении мира, Лейбниц связывал познание всеобщих и необходимых истин с разумом. Именно работа мысли является и остается первым источником феномена человеческой духовности. Бессознательную часть души, по его мнению, можно было познать только сущностной интуицией. Но, направляя интуицию на постижение внутреннего мира души-монады, Лейбниц связывал ее с постижением и пониманием сути репрезентирующих духовных феноменов, идей и высших ценностей, а не самого человека (последнее отдавалось опытной интуиции). Понимание духовных ценностей и следование им в своих поступках тесно связано еще с одним условием духовности монад на уровне духов – свободой. Понимание, по мнению Лейбница, есть как бы душа свободы, ибо «свободная субстанция определяет сама себя, и определяет себя посредством благого мотива, понятого разумом, который ее склоняет, но не принуждает»[[92]](#footnote-92). Свобода человека тесно связана с рефлексией, разумом, пониманием.

Таким образом, проблема феномена человеческой духовности у Лейбница трансформировалась в проблему сознания как уникальной способности человеческой души не только ощущать и мыслить, но и рефлексировать все свои акты и состояния с неопровержимой достоверностью. Духовность человека есть существование сознание того, что он имеет себя предметом познания.

Размышления о духовности приводит Лейбница к мысли о том, что самым ценным на земле является человек. Человеческий дух бессмертен в том смысле, что не только находится в бытии, но и сохраняет собственную индивидуальность – нравственно-духовное свойство. Человек приносит смысл в изначально бессмысленное – жизнь, тем самым он находит в себе духовные силы преодолевать сознательным образом бессмысленность изначально бессмысленного.

Принцип активного стремления у Лейбница является основополагающим в его концепции. По его мнению, всякая подлинная субстанция только и делает, что действует. По этому поводу К. Маркс в письме Энгельсу от 10 мая 1870г. заметил: «Ты знаешь, как я восхищаюсь Лейбницем». Последнее – самое замечательное в динамичной трактовке монад. Так, основным атрибутом монады у Лейбница выступает постоянно существующая сила или энергия, которая, следуя законам природы, переходит от одной части материи к другой. Эта сущностная сила в своей онтологической данности вечная, всегда живущая в своих действиях, неповторимая соединяет в себе способность к изменению и тенденцию к актуализации. Она выступает «ближайшей причиной» изменений тел. Актуализация же ее устремлена из идеально-духовного в материальное: духовные силы порождают духовное движение, которое обнаруживает себя затем как движение материальное, и уже отсюда проистекает далее протяженность и структурность физических процессов. Такой подход вносит соответствующее иллюстративное объяснение онтологической истинности феномена человеческой духовности. Онтологически истинным будет тот человек, который созидательно активен и всегда «способный к действию». В этом случае, истинность феномена человеческой духовности будет определяться степенью ее обеспечения реализации онтологической истинности человека.

Большое значение для понимания истинности феномена человеческой духовности в философском наследии Лейбница имеет категория «моральная необходимость». Проявлением моральной необходимости, которая по сути дела есть требование духовности и свободы, является стремление духов к совершенствованию. Моральную необходимость образуют благие мотивы человеческих действий. Лейбниц считал, что «по моральной необходимости и наиболее разумный человек обязан избирать наилучшее»[[93]](#footnote-93). Необходимость в онтологической данности ее морального аспекта в наибольшей мере выражает гармоническое единство природы и благодати, естественного и духовного миров. «И если первый принцип существования физического мира состоит в решении Бога дать ему наиболее возможное совершенство, то первая цель мира нравственного, или града Божия, составляющего благороднейшую часть универсума, заключается в том, чтобы распространить в нем наиболее блаженства, сколько окажется возможным. Поэтому не следует сомневаться, что Бог устроил все так, чтобы духи не только могли вечно жить – что непременно свершиться, но и сохранили навсегда свое нравственно-духовное предназначение для того, чтобы царство его не теряло ни одной личности, как мир не теряет ни одной субстанции»[[94]](#footnote-94). В сочинении «Теодицея» Лейбниц также пишет о том, что духовность человека берет начало в попытке умерить зло и заключается в непрерывном движении к «новым совершенствам»[[95]](#footnote-95).

Обращаясь к проблеме взаимосвязи души и тела, Лейбниц критикует взгляды Декарта о возможности воздействия души на тело. Лейбниц считал, что душа и тело не зависят друг от друга и функционируют по разным законам, хотя и действуют так, что создается впечатление их взаимосвязи. Обе сущности – душа и тело – совершают свою работу автоматически, в силу внутреннего устройства. Но так как они запущены в движение с величайшей точностью, складывается впечатление их зависимости друг от друга. Объясняется это не законами природы, а божественной мудростью, проявляющейся в предоставленной гармонии между духовным и физическим. Бог при творении мира создал монады такими, что они действуют в полном согласии. Хотя Бог как монада монад является верховным правителем града Божиего, который составляют духовные личности, его сущность тем не менее не сводится к совокупности духов. Этим утверждением Лейбниц подчеркивает: духовность человека, как целое, больше суммы своих составляющих; это не агрегат духовных феноменов, идей и высших ценностей, а совершенно новая, отличная от природной, самоценная и самоцельная реальность, в которой «Один дух, – пишет Лейбниц, – стоит всего мира, ибо он не только выражает его, но и познает его, и управляется в нем наподобие Бога»[[96]](#footnote-96).

Центральное место в социально-философской мысли Ф. Ницше, как и Кьеркегора, занимает жизнь. Однако, в отличие от последнего, который говорит о величии жизни человека, человеческого духа как таковых, Ф. Ницше воспринимает жизнь как жестокую и темную иррациональность, боль и разрушение. Философия Ницше – это призыв к саморазрушению твари в человеке во имя самосозидания в нем творца, названного «сверхчеловеком». «В человеке тварь и творец соединены воедино ... Человек есть только путь к человеку. Сверхчеловек обладает мощным дионисийским началом, сильно развитыми инстинктами, силой жизни, самостью и находчивостью. Для сверхчеловека нужна и особая мораль – аристократическая, не убаюкивающая человека благодарностью и счастьем. Свободный человек – воин»[[97]](#footnote-97). Крайний нигилизм Ницше, его противоречивость взглядов на человеческую жизнь, человека и внутренний мир человека отразились на понимании проблемы феномена человеческой духовности. Это выразилось в его концепции «сверхчеловека».

Ницше говорит о «сверхчеловеке, как о новом человеке, который должен сотворить новый земной смысл. Новая «сильная личность», по мысли Ницше, должна преодолеть современную ему ситуацию краха традиционных критериев истины и лжи, добра и зла. Такая личность «призвана разрушить существующие ценности – «кто должен быть творцом в добре и зле: поистине, тот должен быть разрушителем, развивающим ценности»[[98]](#footnote-98). Сверхчеловеческий идеал может быть осуществлён в момент смерти Бога. Только человек, обладающий незаурядными духовно-нравственными и физическими способностями, здоровьем, сильной волей и половодьем чувств, является подлинным носителем духовного. Основу жизни такого человека, ядро его внутреннего духовного мира составляет воля к власти, понимаемая как некая движущая сила, как становление, как страсть, как чувство, как экспансия своего «Я». Однако в самой воле к власти проявляется стремление жить в лучших условиях. Воля к жизни, к новому бытию делает человека достойным уважения. Мерой всех вещей, по Ницше, должен стать человек, делающий бытие новой ценностью и развертывающий свое существование из полноты своей собственной ценности. При этом личность, по мнению философа, на пути к достижению поставленной перед собой высшей цели не должна сковывать себя искусственно создаваемыми культурно-нравственными ценностями и установками. Нигилизм по отношению к цивилизованным основам человеческой культуры, особенно относящихся к сфере моральных норм, обусловлен у Ницше его общей ориентацией на свободу воли личности как высшую цель и самооправданный нравственный ориентир выдающейся личности – «сверхчеловека».

Особое место в духовном облике такого человека занимает мораль. Но в дилемме мораль или свобода Ницше выбрал свободу, предположив, что традиционная мораль цивилизации, предписывающая людям сострадание к больным и несчастным и запрещающая их притеснять, основана на несвободе. Ницше за свободу от морали, но во имя морали. Он против морали, прикрывающей духовную нищету и коллективизм. Он за свободную мораль индивида, физически и нравственно здорового, волевого, устремленного в будущее. Подобно Руссо, Ницше против цивилизации, за возврат к природе, но не против культуры, а во имя ее спасения.

Духовность «ницшеанского» «сверхчеловека», безусловно, очевидна, хотя и не всеми признается. Феномен человеческой духовности, по Ницше, воплощает в себе духовность людей, которые «сегодня» «не могут» и «не умеют» жить в современном им несовершенном обществе, рамки которого они не приемлют. Причем «несовершенство» внешнего мира толкает их к активной и, прежде всего, разрушающей (и только потом, возможно, созидающей) деятельности. Истинность духовности «ницшеанского» «сверхчеловека» выражается в активном действии «от противного», то есть в противоположном направлении закономерностям развития современного им общества.

На фоне подобного типа феномена духовности человека рельефнее и четче проясняются характеристики типа личностной духовности, описанного А. Камю. В центре его философской доктрины – человек «аристократ духа», выдающийся и неординарный, личность «сильная духом», активная и «бунтующая», индивид, который не в состоянии «спокойно смотреть, как другие подвергаются оскорблениям»[[99]](#footnote-99). Подобные личности формируют свою духовность, говоря словами философа, в самой «гуще общества», антиценностном для них, «которое они отрицали и которое их отвергло»[[100]](#footnote-100). В тоже время мир признанный высшей ценностью побуждает действовать человека, а в силу его несовершенства – бунтовать, активно выражать несогласие со всеми и неприятие всего. «Нет, наверное, иного покоя для художника, считает он, – чем тот, что таится в самом сердце битвы»[[101]](#footnote-101).

Именно этот тип духовности для Камю – тип истинной духовности, в онтологических основаниях которой лежит признание ценности мира, но мира чрезвычайно «простого», примитивного, наполненного массами порабощенных и безмолвных индивидов – собратьев «аристократов духа». На этих безмолвных и собратьев «простирается» любовь людей «сильных духом»[[102]](#footnote-102). Однако при выяснении ценностной меры мира, определяющей собой проблему смысла жизни и имеющей значительные последствия для существования человека, такой дух выбирает между «созерцанием» и «действием». Понятно, что в данной интерпретации феномена человеческой духовности ее онтологическое основание – дух человека часто рассматривается с позиции «романтического духа», описанного у самого Камю, как духа упоенного своей болью, «застывшего» в своей гордыне, облаченного в «траур», «оскорбленного» и существующего лишь при условии, что не найдется лекарств против этой боли[[103]](#footnote-103). Но в, действительности, бунтующий (революционный) дух становиться на защиту той стороны духовной сущности человека, которая не хочет смиряться с бессмыслицей и абсурдностью жизни[[104]](#footnote-104), а стремится к жизни, достойной человека, к жизни здесь, теперь и сейчас. Вопрос о смысле жизни, по мнению Камю, самый неотложный из всех вопросов[[105]](#footnote-105).

Проблема смысла человеческой жизни преломляется у Камю в проблему ясного видения всего существующего. Для него одна забота – сделать человека верным себе, своей жизни, своей судьбе. Поиск смысла жизни человеком представляет собой поиск того, что содержит в себе основные ценности и идеалы: красоту, добро, истину, справедливость, свободу. Сама установка человека на решение болезненных для него смысложизненных вопросов, созвучных известным кантовским вопросам, показывает, что в человеке просыпается что-то глубинное, неповторимое, экзистенциальное. Он мечется, он ищет себя. В нем пробуждается понимание собственного «Я-эго» и он начинает осмысливать значимость своей жизни. Осознанность жизни, по Камю, определяет ее прелесть. Ведь непонимание человеком исходных оснований и посылок жизни приводит его к тому, что он оказывается не в силах надлежащим образом постичь всю сложность и многогранность собственного существования. А это означает, что человека постоянно будет преследовать душевная боль и разочарование в его жизни. Разум, утверждает Камю, важен и нужен, но если он не будет основываться и развиваться в сфере прекрасного, не научится видеть красоту и слушать ее сокровенные тайны, он может повернуться против человека и убить его. По мнению Камю, не разум сам по себе являет духовный мир человека, а лишь разум, одухотворенный чувственным постижением объективной реальности, наполняет человеческую жизнь новым содержанием, делает ее полноценной и нужной людям. Такие составляющие феномена человеческой духовности, как красота, добро, истина, справедливость, свобода составляют духовную основу, опору и цель жизнедеятельности человека. Смысл феномена человеческой духовности здесь коренится в самом человеке. Истинность духовности определяется отношением человека к миру, к другим людям, к прекрасному.

К. Маркс и Ф. Энгельс, исследуя феномен духовности, обратили внимание на ту мысль, что «вся так называемая всемирная история есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом»[[106]](#footnote-106). Для человека как духовно-практического существа реальность природы приобретает чувственный, наглядный характер. Причем, человек становится для другого «Я» бытием природы, а сама природа наглядно становится для него бытием человека. Отсюда, и для Маркса, и для выдающихся немецких идеалистов (Фихте, Гегеля) главным критерием духовности человека становится самосознание. Именно самосознание позволяет исследовать «ток», который течет от естествознания к социальным отношениям.

XX век показал, что мир вовсе не является сугубо рационалистической системой. Прогресс науки привёл не только к достижениям, но и к появлению ее последствий. Наука сделала человека, с одной стороны, могущественным, но с другой стороны, нивелировала его, усреднила, сделала одиноким, отчаявшимся, беспомощным и бунтующим. Это привело к новым поискам основ бытия человека и постижения феномена человеческой духовности и ее истинности.

Значительную роль в этом отношении сыграло творчество А. Бергсона, К. Юнга, К. Леви-Строса и В. Франкла, рассмотревших духовность на уровне подсознательном и бессознательном.

Для А. Бергсона духовное существует не только на уровне рефлексии, но и как бессознательное («дух без памяти»), оно материализуется в актуальном восприятии, накапливая и организуя тотальность опыта, и таким образом становится настоящим и действующим. Феномен человеческой духовности, по Бергсону, – это духовность личности активной, находящейся в постоянном напряжении духовной деятельности и обеспечивающей равновесие между «внутренней жизнью» духа и обязательным состоянием его реализации. Интенсивная жизнь духа создает высокую степень развития духовных потенций индивида. «Бергсонов» тип духовности выражает готовность к личностной самореализации в любой социальной обстановке, используя для этого аккумулированный опыт и понимание реального положения вещей. Нормальное» состояние духовности – это неослабеваемое «внимание к жизни»[[107]](#footnote-107). Истинность подобной духовности человека выражается в поддержке и активизации его внимания и обращенности к жизни и далее готовности к личностной самореализации в любых обстоятельствах жизни[[108]](#footnote-108)

Проблема бессознательного и его влияния на духовность человека получает свое дальнейшее развитие в творчестве известного философа, антрополога, этнографа и культуролога К. Леви-Строса. В его концепции, сформировавшейся под воздействием семиотики, лингвистики, математики и кибернетики, важное место занимает бессознательное, которое и составляет основу духовности. Но в отличие от Юнга для Леви-Строса бессознательное – скрытый механизм знаковых систем. Дело в том, что на сознательном уровне человек манипулирует знаками, строя из них фразы, тексты, но это он делает, подчиняясь определенным правилам, которые выработаны коллективно и стихийно и о которых обычно многие не догадываются. Эти правила – элементы структуры языка. Но точно такие же элементы структуры должны существовать, считает Леви-Строс, во всех сферах духовной культуры человеческого сообщества: в области искусства, права, религии и так далее. Эти структурные элементы проявляются в индивидуальной жизни. «В таком выражении, по мнению Леви-Строса, и состоит бессознательная деятельность человеческого духа»[[109]](#footnote-109).

Для понимания Леви-Стросом феномена человеческой духовности важным представляется также его мысль о единстве внешнего и внутреннего. Внешнее – это те символы, которыми человек оперирует. Внутреннее – это бессознательная структура разума и духовного мира человека. Внутреннее не меняется в человеке, а что касается внешнего, то здесь все наоборот. В результате происходящих изменений в эмпирической реальности нарушается связь внешнего и внутреннего в человеке, деформируется внутреннее. Поэтому, в сущности, драма самого человека – это все драмы культуры. Современный человек нуждается в ремонте, в восстановлении своего единства и целостности, – считает Леви-Строс. Для этого необходимо вернуться к опыту первобытного человека, исключив забвение природы. Ведь бессознательное человеческого духа дано людям природой.

На бессознательное, как одного из компонентов онтологических оснований феномена человеческой духовности, являющейся основной характеристикой человека и выступающей его конституирующей особенностью, обращает внимание В. Франкл. По его мнению, истинна та духовность, которая «покоиться в бессознательном», «в отсутствии рефлексивного самосознания»[[110]](#footnote-110). «Соприсутствие» духовности иному сущему, по мнению Франкла, проявляется в любви, которая есть «отдача себя другу без остатка»[[111]](#footnote-111). Однако, такая личностная духовность прежде чем реализовывать себя должна быть «насыщена» немалым духовным потенциалом. Иначе, может возникнуть ситуация, когда потребность реализовать себя придет в противоречие с недостаточным для данной конкретной ситуации уровнем развития духовных потенций личности. Поэтому подобный тип личностной духовности неустойчив и во многом зависит от духовной атмосферы ближайшего социального окружения. В. Франкл рассматривает человека как духовное существо и считает, что он должен иметь мужество духовно жить и ему надо об этом напомнить[[112]](#footnote-112).

Таким образом, краткий анализ эволюции взглядов на истинность человеческой духовности в философии Возрождения и Нового времени, позволяет сделать следующие выводы:

– философская мысль Возрождения сделала акцент на духовности как любви, отличной, в принципе, от нерационального порыва. Духовность есть героическая страсть, окрыляющая человека в его стремлении к познанию тайн природы и противостоящая страху смерти;

– созерцание красоты способствует возникновению и развитию духовности, которая ведет людей к добру и духу благожелательности;

– анализ сочинений И. Канта приводит к пониманию духовности не как чувства, то есть не как удовольствия от сознания совершенства других людей и не как просто симпатии. Духовность призвана мыслиться как принцип благоволения, имеющий своим следствием благодеяние;

– духовность есть способность субъекта обретать себя, а тем самым начало своей самостоятельности. Реконструкция взглядов Гегеля на проблему духовности, как раз приводит нас к данному выводу;

– К. Маркс и Ф. Энгельс, которые исследовали творческий дух немецкой классической философии, развили ту мысль, что человеческая духовность есть порождение человека человеческим трудом. Человечность труда, в котором становится действительность и самосознание, выступает главным критерием и в то же время предпосылкой развития человеческой духовности и ее онтологической истинности.

1.3 Проблема истинности человеческой духовности в русской религиозно-философской мысли

Рассмотрение проблемы онтологической истинности феномена человеческой духовности в культурной традиции Западной Европы не исчерпывает всего ее содержание. Мы считаем необходимым с целью более глубокого и детального рассмотрения истинности феномена человеческой духовности, ее онтологических и аксиологических оснований, основных особенностей и механизмов функционирования обратиться к отечественной философской традиции. Можно с уверенностью сказать, что ни одна национальная философия не уделяла данной теме столько внимания, как русская религиозно-философская мысль. Что касается русской философии, то она, по мнению А.Ф. Лосева, никогда не занималась чем-либо другим, помимо души, личности и внутреннего «подвига»[[113]](#footnote-113). Очевидно, что тема духовности пронизывает все оригинальные философские и литературные памятники русской культуры различных эпох. Общепризнанно, что духовность в ее онтологически-сущностной данности, семантических и феноменологических проявлениях была тем внутренним стержнем, пронизывающим и цементирующим философские воззрения и творчества Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, И.А. Ильина, В.В. Розанова, В.С. Соловьёва, С.Л. Франка, П.А. Флоренского, Г.Г. Шпета, П.Д. Юркевича. Выдающиеся русские философы, постигая духовность не столько рациональным, сколько интуитивным, эзотерическим, мистико-художественным дискурсом, эксплицировали ее главным образом как основную характеристику и содержание человека, как способ и пространство его существования, как высшее достижение человеческой души и основу человеческого бытия. Они исследовали ее как некий особый мир, своеобразную реальность, которая в своей глубине связана с божественным космическим бытием. Духовность ими раскрывалась в самых разнообразных формах и областях своего действия: философской, теологической, этической, культурологической, эстетической. При ее рассмотрении предпочтение отдавалось онтологической, антропологической и морально-этической проблематике. Основой для обсуждения понятия духовности в трудах русских философов начала ХХ века явилось христианское мировоззрение. Доминирующим оказывается религиозно-идеалистическая трактовка духовного начала, в силу чего дух рассматривается «как бы дуновенье Божье», как «божественное начало в человеке», «божественный элемент в человеке»[[114]](#footnote-114). Природа человека, смысл его жизни, весь его внутренний мир и полноценность бытия человека целиком связывались с «жизнью духа». По С.Л. Франку, человек духовный осуществляет Божий замысел о себе. Истинность феномена человеческой духовности определялась степенью величия человеческого духа в его онтологически данном ему стремлении преодолеть конечность бытия и достичь глубин идеальных сущностей, благодаря которым постигается область Божественного духа или совокупного духовного бытия мира. Духовность достаточно скрытным образом пребывает внутри философского дискурса русских (отечественных) мыслителей и она не в состоянии найти своего оформления в логической строгости научных понятий. Действительность нельзя исчерпать логической схемой. Существует нечто, что не поддается логическому конституированию.

Нельзя не отметить, что проблема духовности в отечественной философии в отличие от культуры западной философской мысли была представлена не стройной системой строгих по логике взглядов и категорий. Она рассматривалась преимущественно «художественно», образно. В центре духовных исканий русских мыслителей всегда были проблемы смысла человеческой жизни, жертвенного служения ближнему, любви, сострадания, милосердия. Отечественная философская мысль постоянно «подпитывалась» примерами «высокой» Веры, Подвига и Жертвы, примерами достигнутого уровня развития духовных потенций личности. Такое положение вещей раскрывало онтологическую природу ее сущности и обеспечивало реалистичное и исторически конкретное рассмотрение.

Обратимся к пониманию онтологической истинности феномена человеческой духовности в трудах русских религиозных философов. Явное видение духовности человека в ее онтологически возможной данности и возможности реального существования различных видов и типов в зависимости от специфики бесконечного содержания личностного духа, мы находим в философском наследии выдающегося русского философа В.С. Соловьёва.

В сочинениях мыслителя представлен основательный анализ проблемы того, что сохранено в глубине человеческого существа, того, что свидетельствует о себе в качестве высшего человеческого достоинства и онтологической истинности человека, то есть феномена человеческой духовности, ее сущности и онтологических оснований. В работе «Оправдание добра», определяя духовность как «стыд, милосердие, благоговение перед добром», B.C. Соловьёв пишет: «Стыдясь быть только животным, человек тем самым показывает, что он не есть только животное, а еще нечто другое, и притом высшее (ибо со стороны низшего или равного стыд не имел бы смысла)[[115]](#footnote-115).

Говоря об онтологической истинности феномена человеческой духовности нельзя не отметить, что в основу своего труда по практической этике – «Духовные основы жизни», В.С. Соловьев положил не мистические учения, не гуманитарные принципы, а часть Нагорной Проповеди Иисуса Христа – молитву Господню: «Отче наш». Другими словами, для философа В.С. Соловьева практическим путем выражения истинной духовности, выражающейся в благочестии, богобоязненности и внутреннего добровольного подчинения сверхчеловеческому началу, является именно молитва, как личное и прямое общение с Богом. «Человек должен не только верить в Бога или думать о Боге, но жить по-Божьи»[[116]](#footnote-116). В этой богобоязненной, благочестивой жизни «хождения перед Богом» и пребывания в вере состоит истинная духовность, которая может параллельно выражаться и в сверхъестественных духовных проявлениях. «Христиане всех эпох испытывали нечто общее им всем: дух набожности и милосердия, осенявший всех на кого нисходила благодать, – то особое внутреннее состояние, которое характеризуется любовью и смирением, безграничным доверием к Богу, строгостью к себе, снисходительностью к другим»[[117]](#footnote-117).

В метафизике всеединства В.С. Соловьева феномен человеческой духовности многогранно определен, но для нас интересен не столько его философско-исторический и этический смысл, что, безусловно, само по себе интересно, сколько онтологически истинный. Мыслитель указывает на духовность как на категорию объемлющую психо-физиологическое существование человека. Причем истинная сущность духовности в действительности выражается в приоритете высшего духовного начала над природным, состоящим в том, «чтобы осуществить во всем нашем бытии разумную идею добра»[[118]](#footnote-118). К тому же ««Плоть есть бытие, не владеющее собою, всецело обращенное наружу … расплывающееся во внешности и кончающее реальным распадением; в противоположность этому дух есть бытие по внутренним определениям, вошедшее в себя, самообладающее и действующее наружу собственною свою силой, не переходя во внешность, не теряясь и не разрешаясь в ней»[[119]](#footnote-119). Таким образом, духовность по Соловьеву это не уход «в пустыню», это не самоцельное уничтожение тела и души (часто доходящего до юродства, воспеваемого некоторыми ревнителями), а подчинение тела, воли, разума и эмоций духу, как высшей инстанции конституции человека, подчиненному, в свою очередь, Святому Духу. «… подчиняй плоть духу, насколько это нужно для его достоинства и независимости. Имея окончательною, уповаемою целью быть полным господином физических сил своей и общей природы, ближайшею, обязательною своей целью ставь: не быть, по крайней мере, закабаленным слугой бунтующей материи, или хаоса»[[120]](#footnote-120). Власть «духа» над «плотью» делает человека более свободным в выборе добра и дает больше возможностей для реализации «должного» и «желанного», тогда как человек, находящийся во власти животных инстинктов, имеет гораздо меньшую свободу для этого выбора и меньше возможностей для реализации «должного» и «желанного». Человек может иметь формальную внешнюю свободу деятельности, но, будучи рабом собственной животной природы, он и внешнюю свободу самодеятельности обратит во зло. «Человек, – пишет В.С. Соловьев, – должен укреплять дух и подчинять ему плоть не потому, чтобы в этом была цель его жизни, а потому, что, только освободившись от рабства слепым и злым материальным влечениям, может человек служить как следует правде и добру и достигнуть своего положительного совершенства»[[121]](#footnote-121). И здесь онтологически истинный смысл духовности человека заключается в цельности: «ложная духовность, – отмечает В.С. Соловьев, – есть отрицание плоти, истинная духовность есть ее перерождение, спасение, воскресение[[122]](#footnote-122). Русская религиозная философия обращена по своему замыслу к «сердцу» человека, к его духовной, нравственной сущности. Сладость «сердца» и любви — основа и начало всему сущему. Духовность, как начало всему, есть сила, охватывающая макрокосм, микрокосм и мир культурной символики.

С точки зрения принципа всеединства, человеческая духовность есть сложное системное образование, интегрирующее в себе такие добродетели или грани человеческого духа, как самосознание, мораль, понимание смысла жизни, свобода, творчество, любовь, трансцендентность и др. Онтологическая истинность духовности, безусловно, определяется входящими в нее компонентами (в том числе и компонентами красоты). Истинность духовности выражается ее интегральным, целостным характером. Пытаясь определить содержание духовности, В.С. Соловьев приходит к выводу, что ни один из этих компонентов, взятый в отдельности, не представляет ее целостности. «Благоговение, сострадание, самообладание (аскеза) – таковы нравственные черты нормального, духовно-здорового человека. Эти три добродетели неотделимы друг от друга, они дополняют одна другую и лишь в своей совокупности образуют нормальный нравственный характер. Взятые отдельно, они приводят к нездоровой односторонности. Так, благочестие без любви и аскезы – это ложная, нездоровая лжедуховность, ханжество; не святость, а святошество, пустосвятство. Любовь к человеку без любви к Богу вырождается в односторонний гуманизм, в человекоугодничество, в человекобожество (обожание – не обожение! – человека). Аскеза без любви и смирения, умерщвление плоти без любви к Богу и человеку создает тип, который Соловьев называет «святой сатана»[[123]](#footnote-123).

В тоже время содержательная специфика каждой грани человеческого духа определяет и конкретизирует истинную реальность существования человеческой духовности в ее множественности форм, разнообразии видов и типов. Более того, эти «духовные силы, способности имеют значение только как способы внешнего выражения … как способы или средства осуществления … содержания духа»[[124]](#footnote-124). В.С. Соловьев, таким образом, подходит к «пределам» существования духа «для себя». Принцип развития личностного духа здесь является безусловным. Дух человека, пишет В. Соловьев: «должен быть занят не собою, а своим безусловным будущим содержанием»[[125]](#footnote-125). По Соловьеву истинна та духовность, которая в своей конструктивной духовной мощности гармонично сбалансированных в ней онтологических компонентов представляет собой реализацию духовных потенций человека. Отсюда духовность в своей онтологически истинной данности предстает как гармоничное и сбалансированное развитие в человеке его составляющих, когда «*и ваш дух и душа и тело во всей целости*» (1Фе. 5.23).

Онтологическая самобытность человеческой духовности в факте ее реального существования (функционирования) обнаруживается в «философии сердца» П.Д. Юркевича. «Сердце есть средоточие душевной и духовной жизни человека»[[126]](#footnote-126). В сердце как центр «внутреннего человека» П.Д. Юркевич помещает такие интенции духа как воля, желание, душевные чувства, страсти и волнения, совесть и стыд, доброта и моральный долг, любовь и вера, познание и понимание. Здесь нельзя не привести мнение Н.А. Бердяева, утверждающего, что «Дух … на Земле … выразим не в объективных структурах, а в свободе, справедливости, любви, творчестве, в интуитивном познании, не в объективности, а в экзистенциальной субъективности»[[127]](#footnote-127). В религиозном экзистенциализме при рассмотрении личности в качестве признаков духа указываются: разум, чувство долга, совесть, милосердие, добротолюбие, стыд, справедливость, любовь, сердечность, раскаяние и др. Поэтому П.Д. Юркевич совершенно справедливо полагал неверным сведение духовности к мышлению или к предметному дискурсу. Мир «…существует и открывается первее всего, – пишет он, – для глубокого сердца и отсюда уже для понимания мышления»[[128]](#footnote-128). К тому же одна из «тайн», раскрывающих истинность духовности заключается в том, что человеку обычно трудно говорить о ней. Он не может без внутреннего трепета углубляться в проблему любви, красоты и других предикатов, составляющих существо духовности. Гораздо легче говорить о таких рациональных предпосылках духовности, как «стремление к познанию мира и своего места в мире», «поиск смысла жизни» и т.п. Если следовать логике С.Л. Франка, то те предметы, о которых человек не стыдится говорить открыто, не представляют собой его подлинное существо. Иными словами, онтологическая истинность феномена человеческой духовности состоит в дополнении мира человека, состоящего, прежде всего, из определенных внутренних состояний, характеризующих духовность, объективным миром и миром познания. Истинна та духовность, которая может быть обнаружена и реализована только на основе единства постижения свободы, знания и любви, единства иррационального и рационального. Причем полнота онтологической истинности духовности человека требует, чтобы все элементы ее существования соответствовали всем элементам ее сущности. Онтологическая истинность духовности требует всесторонности и полноты учета всех элементов в сумме и в целом. Это положение П.Д. Юркевича разделялось многими русскими философами, в том числе, и Н.А. Бердяевым.

Идея всеобщности (тотальности) духовного, постоянно собой репрезентирующая в актах экзистенциального мира истинность феномена человеческой духовности, составляет один из центральных пунктов в работах русских религиозных философов серебряного века. Так В.В. Зеньковский пишет, что «начало духовности в человеке не есть некая особая и обособленная жизнь, а есть творческая сила, энтелехийно пронизывающая собой всю жизнь человека (и души и тела) и определяющая новое качество жизни»[[129]](#footnote-129). Н.А. Бердяев вслед за В.С. Соловьевым подчеркивает, что духовность совсем не противополагается душе и телу, но что она овладевает ими и преображает их, содействует духовной освобожденности и возвышению. ««Духовность», – пишет Н.А. Бердяев, – не противоположна «телу» или «материальному», а означает его преображение, достижение высшей качественности целостного человека, реализацию личности. Личность реализуется через победу духа над хаотическими душевными и телесными элементами»[[130]](#footnote-130).

Апологизируя включенности природной жизни в духовность, Н.А. Бердяев указывает, что духовная жизнь не является реальностью, существующей параллельно действительности физической и психической, но что она «вбирает в себя всю действительность», так как «дух совсем не противоположен плоти, плоть есть воплощение и символ духа». Сама материя есть лишь символизация внутренних состояний духовного мира, его вражды и раздельности, а не субстанция, существующая сама в себе. Не спиритуализм и не отвлеченную духовность, писал Н.А. Бердяева, мы утверждаем, а символизм и конкретную духовность. И в этой непосредственной конкретизации внутреннего высшего в материальном и действительном проявляется истинность феномена человеческой духовности.

Духовность в своей онтологической экспликации и истинности есть та сила, идущая из глубины человека – его глубинного «Я», несущая в себе освобождение, преображение, красоту и человечность. Причем дух, как субстанция духовности и Божественное начало в человеке, аксиологически наполнен и функционально аксиологичен. Дух – это истина, красота, добро, смысл и свобода. При этом он принадлежит личности и раскрывается в ней. С помощью духа происходит преодоление животной, дикой, варварской природы человека, подлинно возрастает и аксиологически наполняется его сознание, осуществляется духовное пробуждение человека, являющееся движением к подлинному бытию. Духовность выступает как демаркационная линия между царством животных и обществом. В таком своем истинном данном ей качестве духовность, образует и поддерживает личность в человеке, помогает удержаться от отчаяния, дает определенную независимость от мира (социума), помогает обрести смысл жизни и высокоразвитое чувство моральной ответственности. Красота как критерий духовности и ее онтологической истинности, «спасает» мир, но, отнюдь, не сама по себе, а посредством «сердца» и любви. Поначалу «сердце» обретает способность к видению красоты, а уже потом красота воспломеняет «сердце», которое спасает мир любви.

Вместе с тем, несмотря на то, что духовность человека всегда субъективна, то есть смысловое содержание данного феномена кроется в тайнах организации духа человека, а не в социальной детерминированности, действие ее проявляется непосредственно в прорыве в социальную жизнь (по Бердяеву «дух индивидуализирует»). Дух, утверждает Н.А. Бердяев, выражает себя «социально». По утверждению философа «социальный вопрос есть вопрос человечности»[[131]](#footnote-131). Поэтому, по Н.А. Бердяеву, истинна та духовность, которая прорывается в объективированный мир, делая его лучше и краше[[132]](#footnote-132).

К тому же реализация духовности или духовное освобождение, считает Бердяев, должно сопровождаться переходом к конкретности, а не к абстракции. Духовности отвлеченной, которую он характеризует как очень несовершенную форму духовности, отвлеченной от жизни мира природного, философ противопоставляет духовность конкретную, преображающую и просветляющую жизнь мира.

Данная мысль философа указывает на то, что духовность, взятая в ее онтологически истинном факте реального существования, – это не «уход» в «поднебесные сферы» чистых идей и не изоляция в «башне из слоновой кости», это не означает «отвращения от множественного, от индивидуального в мире»[[133]](#footnote-133). «Духовность, отворачивающаяся от множественного мира, как, например, некоторая форма духовности Индии, Плотина, монашеской аскезы, не может быть признана истинной, поскольку она противоречит богочеловеческому характеру христианства и завету Христа о любви к ближнему. Христианская духовность есть не только восхождение, но и нисхождение, и только такая духовность человечна»[[134]](#footnote-134). Миссия истинной духовности – придание духовной сущности окружающему миру, одухотворение реального мира вещей через любовь к нему, личное творчество и свободу. Одухотворение мира – это «снятие» его чуждости и «инаковости» человеку, обретение родства с ним, общение в симпатии и любви, преодоление отчужденности, персонализм, выражение лично-индивидуального характера всякого существования, переход в царство свободы, победа над рабством необходимости, преобладание творчества над приспособлением. Как следствие победы духа над рабством исчезает страх жизни и страх смерти. Поэтому человек с сильно выраженной духовностью вовсе не обязательно должен удалиться от исторической жизни, напротив он может преображать мировую и историческую жизни, будучи при этом свободным от ее власти. Н.А. Бердяев указывает, что «Дух и духовность перерабатывают, преображают, просветляют природный и исторический мир, вносят в него свободу и смысл»[[135]](#footnote-135). Исходя из целостного представления об истинности феномена человеческой духовности историческая, то есть конкретная жизнь, по Бердяеву, есть жизнь духовная, отображенная «во времени, в раздельности».

Развивая данное положение, мы приходим к идее взаимодействия индивида и общества в плане формирования и развития феномена человеческой духовности и духовного освобождения индивида. От содержания и характера взаимодействия индивида и общества во многом зависит процесс «спиритуализации» субъектов. Их взаимосвязь, по утверждению Н.А. Бердяева, безусловна и для индивида, вне всякого сомнения, полезна: ведь «когда человек остается с самим собой, замыкается в человеческом, то он создает себе идолов, без которых он не может возвышаться»[[136]](#footnote-136). Пытаясь решить проблему взаимодействия философы, по мнению Н.А. Бердяева, абсолютизировали один из двух путей – либо путь индивидуального «нравственного и религиозного совершенствования», приводящей к абсолютизации самосовершенствования без учета среды, либо путь погружения лишь в сферу «социального изменения и совершенствования», ведущий к абсолютизации благоприятных воздействий социальной среды и социальных изменений[[137]](#footnote-137).

В феномене человеческой духовности, утверждает философ, есть направленность человека к таким универсалиям, как свобода, истина и любовь, которые, в общем-то, всегда обуславливают общий онтологически истинный характер духовности. Но это утверждение вовсе не означает, что онтологическая истинность духовности определяется через простое соответствие им. Дело обстоит несколько иначе. «Свобода не может быть беспредметной и пустой. Познайте истину, и истина сделает вас свободными. Но узнание истины предполагает свободу. Несвободное узнание истины не только не имеет цены, но и невозможно. Но и свобода предполагает существование истины, смысла, Бога. Истина, смысл освобождают. Освобождение ведет к истине и смыслу. Свобода должна быть любовной, и любовь свободной. Только сочетание свободы и любви реализует личность, свободную и творческую личность»[[138]](#footnote-138). При этом критерием онтологической истинности духовности выступает «сердце», как духовное средоточие мышления и духовной жизни человека. Онтологическая истинность духовности приоткрывается в любви человека, которая не является любовью вообще, а любовью конкретно-личною, раскрывающейся через идею дружбы. «Исключительное утверждение одного начала всегда вносит искажение и ранит человеческую личность; каждое из начал само по себе может быть источником прельщения и рабства»[[139]](#footnote-139). Таким образом, онтологически истинна та духовность, которая носит универсальный, системный характер, подразумевающий взаимодействие, взаимодополнение и неотчуждаемость духовных предикатов ее составляющих.

Истинность человеческой духовности Н.А. Бердяев трактует как Богочеловеческое состояние. Достоинство человека определяется не его положением и могуществом в природном мире, а его духовностью, то есть образом и подобием Божьим в нем. Духовная жизнь и есть жизнь в Боге, в истине, в правде, в красоте, а не в своей природной, душевно-телесной замкнутости. Бог имманентен духу, но он трансцендентен душевно-телесному человеку, природному миру. Н.А. Бердяев пишет: «То, что во мне рождается духовная жизнь, что я ищу Бога, хочу божественного в жизни и люблю божественное в жизни, есть высшее в мире, есть оправдание самого бытия мира. Никакие силы мира не убедят меня в том, что это иллюзия, самообман, не жизнь. Это есть единственная жизнь, без которой все есть тлен, призрак и небытие. Мы живем не в подлинном мире, в мире смешения бытия с небытием. И наше духовное пробуждение есть пробуждение к подлинному бытию»[[140]](#footnote-140). Поэтому истинна та духовность, которая посредством достижения Божественного состояния служит освобождению от власти «мира», мировой данности, необходимости и ведет к новой жизни. Н.А. Бердяев считает, что христианское учение несёт космический смысл: « «Мир сей» не есть космос, он есть некосмическое состояние разобщённости и вражды, атомизации и распада живых монад космической иерархии. И истинный путь есть путь духовного освобождения от «мира», освобождение духа человеческого из плена необходимости. Истинный путь не есть движение вправо или влево по плоскости «мира», но движение вверх или вглубь по линии всемирной, движение в духе, а не в «мире». Свобода от реакции на «мир» ... есть великое завоевание духа. Это путь высших духовных созерцаний, духовной соборности и сосредоточенности. Космос есть истинно сущее, подлинное бытие, но «мир» – призрачен, призрачны мировая данность и мировая необходимость»[[141]](#footnote-141). Новую жизнь нужно мыслить духовно, то есть, так как если бы человек был бессмертен. Вера в бессмертие есть лишь непосредственное сознание нашей духовности. Причем Н.А. Бердяев делает акцент на том, что именно Бог является условием и возможностью бессмертия. Сближение сущности бессмертия с бесконечной сущностью мира свидетельствует о беспредельности процесса становления феномена человеческой духовности взятой в онтологической ее истинности.

Критикуя некоторые элементы православной церковной традиции и богословия, Н.А. Бердяев четко формулирует критерии истинной духовности. Истинна та духовность, в которой «всегда утверждается личность, свобода и любовь»[[142]](#footnote-142). По мнению философа, духовность, в которой тонет неповторимость личности, в которой отсутствует свобода и любовь к человеку, невозможно признать христианской.

Следующий критерий подлинной христианской духовности, сформулированный Бердяевым критерий – это ее христологичность или богочеловечность. Человек, для Н.А. Бердяева, есть отображение образа Бога, хотя он часто и искажает этот свой образ. Бог же является трансцендентной, «потусторонней» реальностью и человек, на основе своего свободного отвержения, может, не считаясь с Творцом, сужать рамки своего бытия до существования только в мире психофизиологическом. Однако независимо от индивидуального выбора личности, два мира онтологически и динамически неразрывны. Две природы в человеке сосуществуют, не сливаясь и не разъединяясь. Мера осознания человеком этой иррациональной, динамической связи двух миров, и способность соединять в себе эти две природы, сообразовывать временность, ограниченность и конечность с вечностью и беспредельностью Духа и составляют истинность феномена человеческой духовности.

Еще один сформулированный Н.А. Бердяевым критерий истинности духовности – это участие эмоциональной сферы в духовном бытии: «христианская духовность не холодно-бесстрастная, а горячая. В ней освобожденность и отрешенность от стихий мира соединяется с разделением судьбы мира, человечества и всей страдающей твари»[[143]](#footnote-143). В отличие от монашеско-отшельнической церковной традиции, Н.А. Бердяев заявляет, что чувственная природа человека должна преображаться, а не подавляться духовностью.

Не будет преувеличением сказать, что истинность христианской духовности можно определить и через идею жертвенности. Причинами исчезновения человека как личности являются самоутверждение и самодовольство, а главный путь самореализации человека есть жертвенность. Жертвенность понимается Бердяевым, с одной стороны, как осознание своей ограниченности и бесконечности, совмещения высоты и низости, а с другой, как необходимость ограничивать свою активность и выбирать из многих ее форм: миром обыденной жизни, миром религиозным. Чем больше жертва, которую приносит человек, тем выше его духовность. Причем, что характерно, самопожертвование «ежечасное и ежесекундное» в христианстве оценивается выше, чем однократное самопожертвование.

Понятие духовность является одним из основополагающих и исходных в философских исканиях выдающегося русского мыслителя И.А. Ильина. Саму философию он определил как исследование духа и духовности как духовное делание[[144]](#footnote-144). Ни одно сочинение философа не обошлось без обращения к духовной проблематике, эксплицирующей собой «что-нибудь значительное, верное и глубокое». И.А. Ильин сознательно и по всем линиям делает упор на духовное, в своем онтологическом основании предстающее как особенное и самобытное, непререкаемо ценное и таинственно высшее или священное[[145]](#footnote-145). Мыслитель пользовался каждой возможностью выявить и указать место духа и духовности в человеческой жизни. « … Говоря о духовности или о духе, не следует представлять себе какую-то непроглядную метафизику или запутанно-непостижимую философию… Дух не есть ни привидение, ни иллюзия. Он есть подлинная реальность, и притом драгоценная реальность, – самая драгоценная из всех… Дух есть дыхание Божие в природе и человеке; сокровенный, внутренний свет во всех сущих вещах; начало, во всём животворящее, осмысливающее и очистительное. Он освящает жизнь, чтобы она не превратилась в мёртвую, невыносимую пустыню, в хаос пыли и в вихрь злобы; но он же сообщает всему сущему силу, необходимую для того, чтобы приобщиться духу и стать духовным»[[146]](#footnote-146).

Причем, много и глубоко размышляя о «духе», «одухотворенности», «духовной религиозности» и «духовности», И.А. Ильин имеет в виду не какие-либо метафизические теории, не Дух Божий, а именно человеческую духовность в своей онтологической истинности обуславливающей ту внутреннюю направленность и соответствующую ей жизнь, которая придает человеческой душе, всей человеческой культуре и человечеству высшее измерение, высшее значение и ценность[[147]](#footnote-147). Духовность, достигающая своего самовыражения в телесном «инобытии», есть внешний мир, кристаллизующийся в символическом моменте мира. Поэтому, необходимо обратить самое пристальноье внимание на понятие «незабвенности», то есть на вечность истины.

По Ильину, духовность есть абсолютное основание каждого человека. Напрасно человек, замечает мыслитель, стал бы раздельно сам определять себя как «это тело» или как «это живое тело», или хотя бы как «одушевленное тело». Он скоро убедился бы в том, что не обозначает этим и никак не постигает в себе своего главного естества, того самого, которое в нем пытается уловить, указать и постигнуть самого себя. Человеку следует искать себя не в источниках чувственного опыта, открывающего доступ к материальным вещам внешнего мира, а в той субъективной глубине, которая сама спрашивает, желает, мыслит, воображает, чувствует и творит. Именно в этой субъективной глубине человек есть по существу своему живой личный дух. Дух есть самое главное в человеке. Дух это и есть сила личного самоутверждения в человеке, самоутверждение не в смысле инстинкта и рационалистического осознания состояния своего тела и своей души, а в смысле верного восприятия своей личностной самосути, в ее предстоянии Богу. Каждый должен сам найти и утвердить в себе свое самое главное. Дух надо непременно испытать и увидеть самому, необходимо духовно прозреть. Духом нужно жить и созерцать из него. Таким образом, провозглашая философию высочайшего духовного активизма, И.А. Ильин определяет истинность человеческой духовности, выражающейся в осознании человеком своего предстояния и своего достоинства в «смысле предметного созерцания, зрячего выбора и действия»[[148]](#footnote-148).

Вместе с тем, духовность у И.А. Ильина не совпадает с сознанием и не исчерпывается мыслью, не ограничивается словами и высказываниями, не тождественна понятиям «идеальное» и «субъективность». Духовность человека глубже всего этого, могущественнее, богаче и священнее. Она, представленная онтологически истинной, состоит, прежде всего, в уверенности, что в пределах собственной души человека есть лучшее и худшее, и это не зависит от его произвола. Такое лучшее надлежит признать и перед ним преклоняться. «К этому и высшему надо прислушиваться сосредоточенно, испытывать его, вникать в него, представляться ему»[[149]](#footnote-149).

И.А. Ильина всегда интересовало не столько объективное и заданное законами движение в реальном мире, сколько духовное самоопределение личности. Философ исходил из того, что в человеке дух – это духовное состояние, в котором он живет своими возвышенными, благородными силами, обращенными на познание истины, на созерцание или осуществление красоты, на свершение добра, на общение с Богом – словом, на все то, что объективно значимо в душе и как потребность священного, и как источник правосознания, как радость высшего ранга и как жилище совести, и как основа здоровой государственности, великой культуры. Поэтому истинна та духовность, которая обеспечивает возможность и действительность свободного духовного самоопределения личности. Онтологическими основаниями феномена истинной духовности человека по Ильину являются сердечность («идея сердца»), свобода, всеобщая любовь, вера, сосредоточенность на опыте живого совместного созерцания. «Бездуховному инстинкту, – пишет И.А. Ильин, – противостоит дух в человеке, начало сердца, радушной воли и ... совести»[[150]](#footnote-150). Причем И.А. Ильин в интерпретации феномена истинности человеческой духовности старательно избегает идеализации, понимая, что любая положительная черта, получив гипертрофированное или вульгаризованное проявление, может, порождать и отрицательные эффекты, а созерцательность может оборачиваться «ленью» и «мечтательностью». «Сердцу, – пишет он, – нельзя приказать любить, его можно только зажечь любовью»[[151]](#footnote-151). В этой связи поражает, заметим, прагматизм, конкретная нацеленность мысли Ильина, что «духовность православия не есть нечто внеземное». «Сакральное» у философа освящает и направляет «мирское». Личная духовность, по мнению И.А. Ильина, всегда утверждало лично бессмертную и лично ответственную душу[[152]](#footnote-152). Истинность человеческой духовности заключается в ее определении направления земной активности человека в его стремлении к Совершенству.

Рассматривая истинность феномена человеческой духовности нельзя не остановиться на философском наследии выдающегося русского философа-богослова С.Л. Франка – этого неоспоримого знатока толкования души, духа и духовности. По мнению П.В. Алексеева, философия С.Л. Франка – это реалистическая философия духовности, высоко поднимающая проблему человека и нацеливающая на достижение духовного единства всего человечества. И в этом, на наш взгляд, заключается смысл онтологической истинности духовности.

В своей философской концепции С.Л. Франк размышляет о духовности главным образом как основе человеческого бытия, которая обнаруживает «сполна и адекватно свое подлинное существо и действие лишь в конкретно-индивидуальном личном бытии»[[153]](#footnote-153).

С одной стороны, ее «подлинное существо и действие» религиозно ориентировано и имеет ярко выраженный религиозный характер. «Франковский» тип истинной духовности есть тип, прежде всего, религиозный, видящий в причастности к Богу и божественному космическому бытию возможность объединения со всеми людьми и «слияние» с ними во всеобщей любви. Бог, по Франку, заключён в нас самих. Бог с нами, но он и вне нас, он есть духовный абсолют, придающий миру внутренний смысл и ценность. Самое существенное в духовной жизни – искание Бесконечного, Абсолютного, Идеального. Духовная жизнь означает всегда выход личности за пределы себя самой, то есть трансцендирование. Трансцензус составляет стихию духа. Мир абсолютных ценностей всегда трансцендентен по отношению к реальному бытию. Поэтому духовная жизнь есть всегда соприкосновение «с миром иным, с миром горним и высшим» (Ф.М. Достоевский). Вспомним В.С. Соловьева, объяснявшего любовь как способность открыть в себе и в другом высоту неба, способность боготворить. Через любовь, по Франку, происходит трансцендирование, «выхождение» за пределы предметного мира, достижение трансрационального. Любовь есть осознание подлинной реальности чужой души, ее бесконечности и бытийственной глубины. В таком понимании истинности феномена человеческой духовности выражена идея вертикали, то есть внутреннего движения человеческого существа снизу вверх. И это движение, представляющее собой погружение личности в мир высших ценностей (религиозных по С.Л. Франку) не может происходить автоматически, оно есть результат напряженной духовной работы. «Личность становится полноценной, – пишет С.А. Левицкий, – лишь в служении абсолютным ценностям»[[154]](#footnote-154). Подобный тип духовности направлен на прекращение активной жизни в «миру», но не на отказ от внутренней работы духа, внутренней духовной активности и постоянного поиска смысла индивидуального и общественного существования. Для С.Л. Франка человек – существо, преобразующее себя самого. Лишь «эмпирическая природа» человека не позволяет ему духовно совершенствоваться, и в этом – один из ведущих принципов религиозного понимания истинности духовности Франком. Неприятие «эмпирической природы» человека, безусловно, существенно ограничивает представления об истинности духовности. Но, такая концептуальная постановка позволила Франку интенсивно исследовать феномен «духовной ориентировки» личности[[155]](#footnote-155).

С.Л. Франк в своём христианско-метафизическом учении доказывал, что человек – носитель духовного опыта, открытого к незримой внутренней реальности бытия и переживанию мира неявленного. Согласно Франку реальность является человеку или как предметный мир, или как непостижимая тайна. Предметный (внешний, изменчивый) мир постигается человеком через научное познание и связан с физическим ощущением удовольствия, горечи, страха и т.п. Вторая, имеющая место быть в бытии человека, реальность (она есть духовная реальность в своей основе сверхрациональная и непостижимая по существу) может быть только пережита, но не объяснима посредством умственного анализа. По мнению Франка, духовная реальность есть мир переживаний, носящий глубоко интимный характер; он доступен непосредственно только самому человеку, ему одному, это и есть подлинное содержание собственного «Я». Именно духовную реальность (в ее соотношении с материальной реальностью) С.Л. Франк считал первичной сущностью, более полновесным и значительным родом бытия для нас. Человек в определенный момент может проигнорировать эмпирическую действительность, «закрыть на нее глаза», уйти от нее, но он никогда и никуда не может уйти от внутренней реальности, от внутреннего «я», которое остается в нас даже, когда мы его не замечаем. Для истинного человека приоритетным оказывается реальность его духовного внутреннего мира в сравнении с эмпирическим материальным бытием. Внешний мир – это неглавная детерминанта подлинного бытия человека. Бытие духовной реальности для нас – самое таинственное в смысле непостижимости. Углубляясь внутрь себя, мы уходим за границы нашего внутреннего «Я». То, что имманентно, уже есть трансцендентное. Самая сокровенная глубина человеческой души находится не внутри нас, а вовне. Это не субъективное внутреннее состояние, а нить, связующая нас со сверхчеловеческой транссубъективной глубиной реальности, в процессе постижения которой происходит воплощение в человеческой жизни всей полноты Божественного мира или развитие духа человека в его способности проявлять любовь. Таким образом, духовность, которая способствует сохранению и росту в человеке божественного (а оно есть истинно человеческое), истинна

С другой стороны, духовность, являющаяся «внутренним стержнем» человека, одновременно открывается ему и как трансцендентная область культурного бытия, по Франку, как некая надындивидуальная реальность, в которой пребывает каждый (православный) христианин[[156]](#footnote-156). С.Л. Франк убежден, что религия и духовность нерасторжимы. Однако, объективно концепция выдающегося русского религиозного философа допускает возможность внеконфессиональной, светской интерпретации духовности, что, безусловно, расширяет ее онтологическое пространство и выявляет дополнительные характеристики ее онтологически истинного статуса. Духовность человека, взятая в ее индивидуально-личностной интенции, выражается в том, чтобы оставить след в человеческой культуре, внести свой вклад в общее гуманитарное усилие человечества. Она представляет собой ответственное принятие и следование высшим образцам совокупной человеческой культуры: переживание нравственных норм общежития как внутреннего «категорического императива», усвоение высших ценностей родового бытия человека как своих собственных. Прочитанные на такой манер, взгляды С.Л. Франка ведут к трактовке духовности как погруженности индивидуального сознания в тело культуры. «… Человек, – пишет В.Н. Шевченко, – изначально, с момента рождения живет в культуре своего общества, которая и задает ему критерии, культурный код, весь сложный мир идеалов, ценностей, смысложизненных установок, признаваемых этой культурой способов деятельности человека в мире»[[157]](#footnote-157). Онтологическая истинность состоит в соответствии духовности своей естественной сущности. Только в этом случае получается, что духовность есть духовность. Отсюда понимание онтологической истинности духовности требует не простого механического соответствия тому, что есть, а творческого преумножения общечеловеческой культуры. Причем в результате погружения и творческого преумножения появляется внутренняя духовная власть, основная функция которой – не дать человеку «упасть» в царство животного бытия и научить жить по законам не зоологической природы, а социальной, по законам человеческой культуры. К тому же система человеческих коммуникаций (Я-Ты, Я-Мы – все равно) подразумевает наличие нравственного аспекта. Принятие этого второго варианта возвращает человеку свободу выбора. Таким образом, становление духовности личности может быть рассмотрена как процесс, в котором имеет место и столкновение противоположных мотивов, и борьба с соблазнами. В итоге вырисовывается гораздо более реалистичная картина духовности и ее истинности, чем в первом случае.

В заключении автором сделаны следующие выводы:

* духовность достаточно скрытно находится внутри философских размышлений русских мыслителей и она не может найти своего оформления в логической строгости научных понятий. Действительность невозможно исчерпать никакой логической схемой; в действительности есть нечто, что не поддается логическому констуированию;
* русская религиозная философия обращена по своему духу к «сердцу» человека. Сладость «сердца» и любовь есть основа и начало всему сущему. Духовность есть начало всему: ее всепроникающая сила охватывает макрокосм, микрокосм и мир философско-культурной символикой;
* красота, как критерий духовности и ее онтологической истинности, «спасает» мир, но не сама по себе, а посредством «сердца» и любви. Сначала «сердце» обретает способность к видению красоты, а уже потом красота «воспламеняет» в «сердце», спасающую мир любовь;
* критерием онтологической истинности духовности выступает «сердце», как духовное средоточие мышления и духовной жизни человека. Онтологическая истинность духовности приоткрывается в любви человека, которая не является любовью вообще, а любовью конкретно-личною, которая раскрывается через идею дружбы;
* духовность, достигающая своего выражения в телесности «инобытия», есть внешний мир, который кристаллизуется в символическом моменте мира. Необходимо обратить самое пристальное внимание на понятие «незабвенности», то есть на вечность истины.

ГЛАВА 2. ПОЗНАНИЕ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ИСТИННОСТИ ФЕНОМЕНА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУХОВНОСТИ

2.1 Онтологический статус человеческой духовности и ее философские реминисценции

К настоящему времени философия и социально-гуманитарные науки располагают достаточно мощным интеллектуальным полем и обширным материалом по теме «духовность». Имеется большое количество фундаментальных работ по исследованию духовности и феномену человеческой духовности. Духовность становится главным объектом и предметом пристального внимания во многих научных исследованиях. Ее изучают как на чисто эмпирическом, так и на более высоком – теоретическом уровне. Философская мысль в своей констатации содержит множество методологических и теоретически содержательно-обоснованных утверждений и суждений о природе и сущности духовности, истоках ее происхождения и механизмах функционирования, культурно-исторических формах и типах. Продолжается интенсивный неиссякаемый интерес к познанию природы духовности, выявлению ее специфики, культурной, социальной и личностной значимости.

Однако на сегодняшний день в отечественной философии специальных работ, посвященных анализу онтологической истинности феномена человеческой духовности пока нет. Исключением в этом плане является научное исследование А.Я. Канапацкого, в котором в качестве самостоятельного проблемного поля философского исследования доказывается проблема онтологической истинности духовности. По мнению исследователя, без сколько-нибудь ясного представления об онтологической истинности духовности, то есть о том, что есть духовность сама по себе в своем собственном истинном основании, содержании и непосредственной явленности не может быть и речи о завершенности теоретических исследований проблем духовности и определении ее места в категориальном аппарате философии[[158]](#footnote-158). Духовность при этом рассматривается как объективная идеальность, пронизывающая социальный и природный мир и приобретающая смысл лишь в системе категорий «бытие» и «истина».

Так что есть духовность человека как реальность в своей сущности и онтологических основаниях, личностно-индивидуальных и социальных значениях? В чем ее истинный смысл, истоки и содержание? Насколько духовность онтологически реальна, истинна, подлинна в факте своей объективной и субъективной данности? Без ответа на эти вопросы духовность будет некой таинственной, бесконечно ускользающей от рационально мыслящего человека сущностью, не имеющей своего онтологического статуса. Следует сразу отметить, что проблему духовности чрезвычайно трудно ставить и решать в строго академической манере. Ведь философия (за исключением религиозных ее направлений) не разрабатывает для анализа духовности специальной методологии. Поэтому возможности исследования духовных явлений будут определяться характером и спецификой той философской парадигмы опыта, которая избрана в качестве методологической основы анализа. К тому же предметом изучения служит здесь целостный и бесконечно многообразный духовный опыт личности, вырастающий из духовных интенций, являющийся субъективным и индивидуальным и в силу этого невыразимым в виде системы научного знания. Философия же (в отличие от богословия и религии) не располагает терминологией, позволяющей адекватно выразить духовность и передать идейную сущность учения о Духе, поскольку философские понятия для этого недостаточно дифференцированы и слишком привязаны к описаниям материального мира. С их помощью трудно фиксировать «тонкие» душевные переживания и духовные явления, поэтому метафоры, образы и символы часто оказываются при исследовании духовности не просто подспорьем теоретическому изложению, придающим ему большую выразительность и убедительность, но и наиболее адекватным средством изложения смысла. К духовности, живая ткань которой всеми своими проявлениями противится понятийному схватыванию и теоретической обработке, как нельзя лучше подходит характеристика, которую Лев Шестов дал истине, сказав, что она, «не только существует, но, по-видимому, и живет. И, как все живое, не только никогда не бывает себе равна, но и не всегда на себя похожа»[[159]](#footnote-159). Наибольшую трудность в этом отношении представляет проблема задокументированности и концептуализированности феномена человеческой духовности, дискурсивно-контекстная достоверность которой в ее «таинственной и загадочной действительности» может существовать лишь как «актуальная бесконечность», несущая в себе всю полноту бесконечного ряда своих обоснований. Вместе с тем духовность реально сущностно определена своими основаниями – онтологическими и аксиологическими, – через механизм работы которых она истинно актуализируется на различных уровнях и в разнообразных формах: происходит процесс объективации духовного потенциала личности и интенций духа, что непременно *находит свое воплощение в содержании социокультурного поля, в стремлении личности к укоренению своего «я»* в этом мире и «строительству» своего бытия – личностного бытия – в инобытии.

Перед тем как приступить к рассмотрению онтологического статуса феномена человеческой духовности отметим, что большинство исследователей придерживается методологической установки на обстоятельное исследование отдельных аспектов, сторон, форм, типов, видов и компонентов духовности. В результате о феномене «духовность», как и о понятиях и словах, выражающих ее сущность и взаимосвязи, в современной философской литературе образовался широкий спектр подходов, мнений и идей, зачастую не только близких, но и порой диаметрально противоположных. Причем многие рассуждения о духовности начинаются с историко-семантического анализа термина «духовность». Подобное вступление дает авторам возможность раскрыть сферу духовности приемлемым для них способом и привести читателя к предпочитаемой ими духовной позиции. Например, несмотря на то, что слово «духовность» контекстуально связывалось с религиозной (богословской) традицией, в результате проявившегося в последние десятилетия сильного роста светской (живой) духовности значение этого слова утратило первоначальный – религиозный – смысл. В этом смысле разбор термина «духовность» исполняет роль первоначального раскрытия обсуждаемой сферы духовности. Однако в этой связи можно со всем основанием спросить, был ли термин «духовность» принят без каких-либо проблем, как это предполагается. Положение усугубляется еще и тем, что все исследования духовности осуществляются главным образом с позиций гносеологического подхода, что является сдерживающим фактором в ее изучении, поскольку в интерпретации духовности задействован и доминирует субъективный фактор. Ведь познающий, чтобы не рассматривал, обязательно будет привносить в процесс познания что-то от себя. «Истина от субъекта» – это истина «со стороны»: субъект смотрит относительно себя, со своей точки зрения. Он не может так не смотреть, даже если бы и хотел. Причем, несмотря на то, что истина направлена на «то, что есть», как на присутствие[[160]](#footnote-160) и, что действие аргументированного утверждения, по существу, направлено на устранение разницы между «сведениями о предмете» и «самим предметом» эта разница существует. Поэтому истинность духовности не исчерпывается истинными знаниями о ней и ее специфических сущностных свойствах. Истинность духовности не зависит от гносеологических суждений, пусть даже самых совершенных и приближенных к абсолютным. Скорее наоборот. Концепции, построенные на гносеологическом подходе к исследованию духовности, не в состоянии ответить на ряд проблемных, постоянно в своем потенциальном бытии присутствующих и интригующих человеческую мысль, вопросов: «Как проявляется духовность в своем многообразии?», «Как можно определить «феномен духовности?», «Имеются ли в виду под духовностью человека какие-либо объективные основания – идеальные и абсолютные, которые побуждают искать ответ на вопрос, – что есть духовность как реальность?», «Какова та методология, позволяющая исследовать эту сферу реальности, как задокументированную и концептуализированную?». Каждое познавательное или практическое деяние, относящееся к духовности, должно начинаться с ответа на вопрос об истинной ее содержательной сущности. В противном случае любые знания о духовности будут лишены своей основы, то есть будут произвольными, случайными, «фиктивными» (Н. А. Бердяев). В таком случае стоит ли изобретать новые версии, наслаждаться непонятным, вместо того, чтобы постулировать и овладевать границами понятного, чтобы получить уверенность в том, что все оно исчерпано?

Чтобы уменьшить степень неопределенности в понимании феномена духовности человека обратимся к непосредственному обзору все возрастающего потока исследований теоретического измерения духовности, конкретизируя при этом свое внимание на рассмотрении онтологического статуса человеческой духовности с позиции онтологии духовного и ее онтологической истинности. «Работа в этом направлении, – пишет А.Я. Канапацкий, – выделяется в качестве самостоятельной ориентации изучения проблематики духовного. Данный аспект исследования весьма перспективен, ибо он имманентно включает в себя всю полноту возможных направлений исследования проблемы духовности»[[161]](#footnote-161), что, безусловно, скажется на аргументированности дефиниции духовности. Такая установка позволит более или менее точно определить центральные проблемы в исследовании духовности и связать воедино уникальное и всеобщее, сущее и возможное, потенциальное и актуальное в ее жизнедеятельности. И она же предполагает необходимость рассмотрения и анализа самого «факта» реальности именно онтологической действительности феномена человеческой духовности.

В самом общем понимании духовность – это атрибут человека и человеческого бытия[[162]](#footnote-162). При этом духовность понимается как сущность человека. По утверждению А. Меня, бездуховный человек являет собой арангутанта в пиджаке. Истинна та духовность, которая дает существованию человека качественное своеобразие и делает его жизнь человеческой. Ибо духовность – «основной и существенный параметр, позволяющий измерить человека в каждом из людей»[[163]](#footnote-163), «та внутренняя направленность и соответствующая ей жизнь, которая придает человеческой жизни и всей культуре высшее измерение, высшее значение и ценность»[[164]](#footnote-164), «высшее качество, ценность, высшее достижение в человеке»[[165]](#footnote-165).

Онтологически данная и представленная в таких интенциях, как фундаментальное качество человека и его родовая характеристика (В. Франкл, И.Б. Чернова), как главное основное качество, характеризующее человека как личность (В.Ф. Барановский), как родовой способ существования и свидетельство истинности человека (А.Я. Канапацкий), духовность является высшим проявлением человечности, предстает фактором и формой самосознания, самоидентификации и основой конституирования человека, как субъекта отношений и деятельности, как констатация его качественной определенности и индивидуального отличия от всего другого, а также от всего того, что есть суть «не Я» (В.С. Барулин). Если духовность постулируется многими людьми в качестве принципа сосуществования, то духовный контакт тем самым достигает своей кульминации. Истинность ее определяется тем насколько она создает для человека, жизнь которого ею формируется, направление, цель, ценности и ощущение смысла. Она воздействует на процесс трансформации личности в направлении того, что понимается под осуществлением человека.

В силу своего всеобъемлющего характера духовность правомерно рассматривается как детерминационно-императивный компонент человеческого бытия, как импульс, аналог и содержание творческой миссии человека, как положенность его свободы и определенного духовного менталитета, как форма интериоризации в освоении социального опыта[[166]](#footnote-166).

В повседневной жизни, рассматриваемая область реальности, которую мы называем духовностью, присутствует скрытым образом – как тихая сила, остающаяся незаметной, как вдохновение, как тайный ориентир, как благоговение. Но временами она пробивается в наше сознание как неотвратимое Присутствие – присутствие, которое требует выражения в форме и продумывания. Вот при такой амбивалентности ее онтологической репрезентативности духовность есть определенно предельно конкретная реальность, обладающая силой бытия, самоценностью, автономностью и самодостаточностью. По мнению В.И. Мурашова, духовность, есть подлинная, свободная, творчески самоорганизующаяся и самоопределяющаяся субстанция собственно человеческой жизни. Ее следует понимать не как «нечто» религиозно-мистическое, витающее над реальной жизнью, или эпифеноменальное, не имеющее в себе самой собственного основания, а как «конкретную жизнь человека, преодолевающего напряжением всех своих интеллектуально-чувственно-волевых сил внутренние и внешние препятствия»[[167]](#footnote-167).

Факт существования общечеловеческой духовности утверждается и другими исследователями. Духовность как действующая сила исторического процесса, как нечто самостоятельно-живущее, прочно вошедшее в сердце человека и никогда не кончающееся рассматривается А.А. Какуриным[[168]](#footnote-168).

По мнению Н.К. Бородиной, духовность онтологична, персонифицирована и всегда принадлежит «кому-то». Являясь индивидуальным творением, она не измеряется и не имитируется в своем онтологическом основании[[169]](#footnote-169).

Духовность, утверждает З.В. Фомина, имеет атрибутивный характер, присуща всем без исключения человеческим индивидам, заложена в человеке лишь в возможностях, непременно предполагает его собственное усилие по реализации способности к духовной жизни и заключается в трансцендировании человеком наличной действительности[[170]](#footnote-170).

В живой реальности духовность представляет собой четко различимую совокупность форм, типов поведения, текстов и тематик с присущими им формами обучения и передачи, хотя все это и не обеспечивает ей особого места в академическом мире.

Соглашаясь с утверждением духовности в качестве реальности, имеющей место быть, хотелось бы отметить следующее.

Духовность в своем онтологическом статусе как то, что *есть*, превосходит все то, что только *может быть.* Духовность есть то «нечто», что «само себя носит и движет». «Она, – пишет А.В. Лукъянов, – есть то, что остается после полного забывания всего, следовательно, она есть некое основание знания или свобода как созидание из первых начал, где отпадает всякое измышление, всякое «хочу или не хочу, всякий произвол, а значит и всякая субъективность»[[171]](#footnote-171). Иначе возникает вопрос, что же облагораживает бытие человека и привносит в него такие истинно онтологические универсалии, как высший смысл, нравственность, любовь, свободу, ответственность, благодарность, удивление, непреходящие по значимости ценности. Духовность, другими словами, обладает потенцией самоопределения, что и оставляет основу ее онтологической истинности.

Духовность предстает как некий особый мир, как своеобразная реальность, которая в своей глубине связана с божественным бытием. Ее реальность не материальная, а идеальная. Ее бытие идеальное, а не материальное. Но значение и достоинства ее при этом не уменьшается и не девальвируется. По мнению Н.А. Бердяева, существуют реальности разных порядков: есть реальность как мир физический, органический, психический, социальный, но есть реальность как истина, добро, красота, творческая фантазия. Последний ряд реальности относится к духовной реальности. «Но дух, – пишет Н.А. Бердяев, – совсем не может быть противополагаем телу и материи ... как реальность мира. Изнутри, из глубины дух впитывает в себя тело и материю, как и душа, но дух по-иному реален и принадлежит другому клану»[[172]](#footnote-172).

С.Л. Франк рассматривал духовность как надындивидуальную реальность, но не в форме предметной действительности, а в форме реальности внутренней[[173]](#footnote-173). При сопоставлении духовности с материальной (предметной) реальностью она как реальность, имеющая место быть, оказывается «первичной» в том смысле, что она более значима и весома, чем эмпирическое бытие. Человек в принципе не может уйти от внутренней реальности, от своего собственного «Я». Состояния внутреннего мира (жестокость, упрямство, агрессивность, враждебность) зачастую гораздо труднее преодолеть, чем, допустим, справиться с материальными проблемами и препятствиями. Более того, благоприятные факторы и состояния духа могут служить большей опорой в жизни человека, чем многие материальные блага. С.Л. Франк писал: «Мы можем сказать, что духовное бытие в самом общем его смысле есть основание и корень реальности непосредственного самобытия. Где мы ясно осознаем наше непосредственное самобытие как некую глубокую, прочную, почвенную, как бы массивную реальность, как подлинное «внутреннее бытие», где мы имеем ясное откровение нашей собственной «души» – что в такой непререкаемой ясности бывает, в сущности, довольно редко и есть само некое исключительное по напряженности и ясности состояние нашего самосознания – там душевное бытие дано нам уже не в его отрешенности, а, напротив, именно в его укорененности в почве духовного бытия, в его слитности с последним и пронизанности им ... Духовное бытие есть, таким образом, ... основа, в которой душевное бытие так укоренено или так стремится укорениться, что оно в силу этого обретает подлинную реальность»[[174]](#footnote-174).

Духовность в своем онтологическом осуществлении определяется внутренним чувством связи с чем-то большим, чем мы сами есть, внутренним устремлением познать и почувствовать его, экзистенциальным побуждением к отождествлению себя с ним. По С.Л. Франку это выражается в устремлении к Богу, который как духовный абсолют, придающий миру и личности внутренний смысл и ценность, заключён в нас самих. Бог с нами, но он и вне нас. Такое соучастие в бытии за пределами самого себя (трансцендирование) – основная черта духовного бытия. Углубляясь внутрь себя, мы уходим за границы нашего внутреннего «Я». То, что имманентно, уже есть трансцендентное. Но самая сокровенная глубина человеческой души находится не внутри нас, а вовне. Это не субъективное внутреннее состояние, а нить, связующая нас со сверхчеловеческой транссубъективной глубиной реальности. В работе «Душа человека» он говорит о том, что тайна души заключается в её способности возвышаться над собой, быть по ту сторону всякого фактического своего.

В процессе постижения внутреннего «Я» происходит самоотождествленность человека со своим в себе имеющимся «Лучшим Я». «Лучшее Я» от обращенности к нему, от своей востребованности как бы пробуждается и потенциально имеющаяся в нем высшая действительность, «имманентная в Космосе и вне Космоса, а также в нашем существе» (Ш. Ауробиндо) активизируется, начинает составлять действительную сущность всякой духовной жизни и становится платформой, основой, точкой опоры духовной состоятельности каждой личности. Человек обнаруживает в себе то, что превосходит его «Я» и прочно укореняет человека в существовании. «Центр» человеческого существа рассматривается человеком как исходная и конечная точка его духовного пути. Это придает нам ощущение смысла жизни, ее полноты, созидательности и конструктивности.

Можно ли рассматривая онтологический статус духовности получить концептуально-понятийное знание о феномене человеческой духовности? Возможно ли такое обобщенное, «беспристрастное» представление о духовности как таковой, отражение ее сущности в «чистом виде», если духовность весьма вызывающее и сложное в своей данности явление? Нам представляется, что такое абстрактно-всеобщее определение все же можно дать посредством различения субъективного и надындивидуального духа и установления соотношения между ними. Это наше размышление ведет к выводу, что объект изучения феномена человеческой духовности может быть определен так: происхождение отношений между субъективным и надындивидуальным духом (материальный объект), рассматриваемое с точки зрения преображающего обращения (формальный объект). И только сейчас, когда определен объект исследования, может быть поставлен вопрос о методе, поскольку метод логически следует за объектом. Для этого мы сначала опробуем преднаучный метод размышления – распознавание-различение. Затем мы поставим вопрос, какие из нынешних методов более всего ассоциируются с этим преднаучным методом. И придем к выводу, что феноменологический подход при рассмотрении проблемы онтологической истинности духовности, соединенный с диалогическим мышлением, даст нам наиболее подходящую методологию для исследования феномена человеческой духовности.

С этой целью мы остановимся на онтологических основаниях духовности или основных словах, используемым праксисом для объяснения понимания рассматриваемой сферы. Понимая, что объять необъятное невозможно, остановимся только на двух составляющих человеческой духовности: дух и душа.

Задолго до нас в контексте живой духовности люди пользовались основными словами, раскрывающими ту область реальности, которую мы называем «духовность» (материальный объект). Задолго до нас были написаны систематические труды, предлагавшие профиль изучения духовности (формальный объект). В них шаг за шагом шло осмысление, необходимое для того, чтобы определить истинность материального и формального объекта при изучении духовности.

Основным словом в сфере духовности является слово «духовность». «Духовность» – это основное слово, которое отвело на задний план все остальные понятия, применимые к сфере духовности. Основное слово «духовность» обладает всеобъемлющим семантическим диапазоном: оно охватывает божественный и человеческий дух, включает аскетизм и мистицизм, объединяет библейские традиции (руах) с эллинистической интуицией (нус), переходит границы религий и философий жизни. Главный процесс, подразумеваемый термином «духовность», – это динамика отношений между божественным Духом и духом человека.

Еще несколько десятилетий тому назад это слово имело ограниченное применение в рамках сравнительно небольшой группы людей. В настоящее время его семантический диапазон в значительной степени выходит далеко за рамки конкретной группы. По сравнению с ним такие слова, как «благочестие» и «набожность», «милосердие» и «внутренняя жизнь» звучат тускло. Возможно, что только слово «мистицизм» может несколько приблизиться к той высоте, которую приобрело слово «духовность» за последние 40 лет. Из этого примера видно, что дискуссии относительно сферы духовности (монографии, передовые статьи, теоретические исследования, руководства, антологии) зачастую начинаются с более или менее краткого обсуждения слова «духовность». Посредством этих этимологических вступлений авторы хотят не просто передать информацию, а выявить с ее помощью – как для себя, так и для своих читателей – сферу духовности, ее истинности и подлинности. Ответ, на наш взгляд, возможно, следует искать в этимологических корнях. Мы согласны с утверждением В.Г. Федотовой, что этимологическое рассмотрение, основанное на филологических тонкостях подбора слов, не может быть исключительно единственным определяющим способом анализа толкования данного понятия и, что смысл понятия «следует прояснить прежде всего исходя из тех задач, которые решаются с их помощью и неразрешимы без них»[[175]](#footnote-175).

Этимологический подход позволяет рассмотреть духовность как понятие производное от двух слов «дух» и «душа». «Дух» и «душа» сливаются в одно понятие «духовность», онтологически имманентно отражающее и впитывающее данные и присущие им сущностные качества. Онтологическая истинность феномена человеческой духовности определяется соответствием их сущности. К тому же и в современном философском словаре духовность определяется как взаимодействие, сопряженность души с духом: «Взаимосвязь бытия духа и экзистенции души может быть конкретизирована понятием духовности … Духовность – оплодотворение души духом и постоянная тяга к вершинам бытия»[[176]](#footnote-176). Этой точки зрения придерживаются и другие исследователи. Так, С.Б. Токарева, исследуя духовность в горизонте повседневности и за ее пределами, представляет духовность как «сопряженность души с духом, под которым понимается идеальность как таковая»[[177]](#footnote-177). В.Н. Сагатовский интерпретирует духовность как «диалог и сотворчество души и духа (экзистенции и трансценденции), которое является залогом развивающейся гармонии человека и мира (личности, природы и общества)»[[178]](#footnote-178). Д.В. Пивоваров в работе «Дух, душа и смысл жизни человека», глубоко анализируя понятия души, духа и духовности, делает выводы: «Духовность есть тяга души к духу, бесконечному и свободному, стремление человека к совершенствованию своих духовных способностей»[[179]](#footnote-179). А.А. Какурин, в светском исследовании духовности делает вывод, что она «есть победа Духа над Телом и Душою, это очарованное Духом состояние Души»[[180]](#footnote-180), В.А. Андрусенко – как облагораживание души духом и их взамопроникновение (синтез)[[181]](#footnote-181).

Следовательно, дух и душа выступают как две стороны духовности, которая, как пишет Е.М. Удовиченко, в отношении человека возможна только как их синтез[[182]](#footnote-182). Пока этот синтез не произошел, духовность существует лишь в потенции, она еще только возможность, реальностью для человека она еще должна стать. Но даже, если этот синтез (оплодотворение, сопряжение, слияние, диалог, победа и еще нечто подобное в этом роде) и произошел, то состоится ли духовность? Достаточно ли одного этого действия или чего-то здесь не достает, что-то недоговорено?

Ведь духовность понимается как нечто безусловно положительное, как истинно положительная характеристика бытии человека, как направленность на высшие проявления человеческого «Я» и как главенство высших духовных интересов над материальными, бездуховность же – как отсутствие высших целей, как господство низменных интересов и влечений. «Духовность, – утверждает А.Я. Канапацкий, – абсолютно позитивна, и ее позитивность абсолютно потенциальна. Положительное в духовности – это исключительно априорно данная ей особенность, имманентно присущая и сопровождающая ее на всех этапах эволюционного развития. Позитивность духовности всегда разворачивается в конструктивной созидательной представленности, а конструктивность – в абсолютной позитивности»[[183]](#footnote-183).

Вместе с тем, встречающиеся довольно часто в обыденной практике, в культурном контексте и в теоретических работах понятия, имеющие самое непосредственное прямое отношение к проблеме духовности, такие как «сильный дух», «слабый дух», «созидающий дух», «светлая душа», и пр. (не говоря уже о «злом или недобром духе», «темной или подлой душе») иногда употребляются некорректно и вносят путаницу и неопределенность, как в их понимание, так и в определение самого базового понятия – «духовность». Да и в философской литературе нет однозначных определений содержанию этого (этих) понятия. Обществознание характеризует его (их) с точки зрения самых разных проявлений, как в социальном, так и личностном аспектах.

Духовность, действительно, в самом общем виде представляет собой сопряженность души с духом. Но в таком абстрактном определении еще ничего не говорится о том, о каком, собственно, духе идет речь и, следовательно, в нем еще не обозначены абсолютные ценностные ориентиры духовности. В Евангелии утверждается: «Если мы живём духом, то по духу и поступать должны»[[184]](#footnote-184). Поэтому, если мы остановимся на этом абстрактном определении, мы допустим (и здесь мы соглашаемся с С.Б. Токаревой) грубую методологическую ошибку, при которой духовность по каким-то формальным параметрам окажется неотличима от своего антипода – бездуховности[[185]](#footnote-185). Эту ошибку, связанную с игнорированием при рассмотрении духовности абсолютных духовных ценностных ориентиров, совершают, те исследователи, предлагающие разделять духовность на «положительную и «отрицательную», где в качестве границы между ними выступает общественно-историческое представление о добре и зле. «Преступник, злодей, – пишет В.А. Ремезов он, – бывают по-своему «духовны» (за исключением патологии). Правда (и это уже другой вопрос), упаси нас боже от такой «духовности»…»[[186]](#footnote-186). В связи с таким пониманием автор строит и типологию духовности, вызывающую недоумение. Наряду с «альтруистической» и «нравственно развитой» духовностью он выделяет «замкнутую на элементарные биологические потребности» и «агрессивную» духовность, а также утверждает, что «духовность способна окрашиваться в зависимости от профессиональных особенностей в техницистские оттенки, или гуманитарные»[[187]](#footnote-187).

К тому же имеются и дихотомические понимания смысла и задач духа, выражающего сущность и сущностное определение духовности.

В качестве примера мы процитируем предложение из справочника под названием *World Spirituality*: «Данный труд акцентирует внимание на внутреннем измерении личности, которое различные традиции именуют «духом»[[188]](#footnote-188). Здесь мы видим как через этимологию слова «духовность» («духовность» отсылает к «духу») раскрывается «внутреннее измерение личности» – измерение, которое затем характеризуется как «глубочайшее средоточие личности», где личность открыта трансцендентному и финальному измерению[[189]](#footnote-189). Но при этом другие авторы, следуя аналогичному этимологическому методу, приходят к «духу» (нус) западной философии, к «духу» Павла или же к Духу Божьему, который парил над водами и который Бог вдохнул в ноздри человека.

Итак, какой же это дух, который лежит в основании человеческой духовности? Вопрос этот не праздный, так как именно от его решения зависит толкования понятия духовности. Ведь, духовность – это «человеческий дух во всем богатстве и взаимосвязи его проявлений, выражаемых в вербальных и невербальных идеальных формах, выступающий как внутренняя субъективная реальность человека»[[190]](#footnote-190). Причем, как пишет А.Я. Канапацкий «ни один из структурных компонентов духовности, каким бы значительным и весомым не был бы его вклад в существо последней, не сможет ни при каких обстоятельствах и условиях хотя бы на миг заменить собой отсутствие духа»[[191]](#footnote-191). Именно дух является главным и основным словом (правда при верном его методологическом рассмотрении!), истинно определяющим онтологический статус духовности и придающим возвышенность, истинность и энергийность всем другим словам, раскрывающим истинно семантический смысл духовности и разнокачественный образ духовного бытия.

В данном случае будет целесообразно определить интенционность человеческого духа, его смысловую характеристику-данность. При этом будем придерживаться мысли Гегеля о том, что «рассмотрение духа только тогда является истинно философским, когда его понятие познается в его живом развитии и осуществлении»[[192]](#footnote-192).

Слово «духовность» восходит через французское *spiritualite* к латинскому *spiritualitas,* укорененному в библейском семантическом поле, к которому относятся *руах* (евр.) *и пнэума* (греч), в переводе обозначающие «дух».

Древнееврейское слово *руах* встречается в трех сферах опыта.

1. В сфере воздуха, ветра и бури *руах* проявляется в виде силы, представляющей собой движение. (Иер 4:12, Исх 1:12) и приводящей в движение другие вещи (Пс 1:4, Ис 7:2, Исх 10:13). *Руах* идет по собственному внутреннему следу (Иез 1:12, исх 10:13) который, однако ускользает от нашего взгляда (Екк 1:6, Ин 3:8).

2. В сфере дыхания и сердцебиения *руах* ощущается как стимул жизни, самое интимное и страстное чувство, личностность; она уязвима и может быть разрушена (Пс 50:17, 33:18), а затем возродиться (Быт 45:27).

3. В психологической сфере *руах* представляется как порыв, нрав, страсть, гнев (Екк 1064), отсутствие самоконтроля (Притч 29:11), гордость (Притч 16:18), ревность (Числ 5:14, 30). *Руах* столь сильно может овладевать людьми, что превращается в одержимость. Когда Писание обращается к *руах* Бога, оно говорит не о внутренней жизни Бога, а о том, каким образом Его *руах* созидательно работает во всех Его творениях (Быт 1:2, Пс 103:30) восстанавливает их силы, когда они ранены или изнеможены (Пс 50:7-12, Иез 37:2-10), освобождает их от ига (Суд 6:34; 3:10), наделяет их духом мудрости (Ис 11:2) и справедливости (Ис 11:3-10) и, в конце концов, искупает их грехи (Рим 8:21-27).

Самым главным в Писании является то, что дыхание человека, над которым постоянно нависает угроза быть увлеченным чуждыми дыханиями извне, приводится в движение Божьим Дыханием. В Евангелиях и Деяниях Апостолов основной конфликт возникает в области противоречия между Святым Духом и нечистым духом. Человек, живущий демоническим духом, должен быть возвращен своему внутреннему духу Духом – Дыханьем Бога, что знаменует для него фундаментальное освобождение (Мк 1:8, 10, 12, 23-28).

Павел неоднократно рассматривает этот же процесс с помощью двухчленного выражения *пнэума-саркс.* У Павла *саркс* (= плоть) означает духовное побуждение, аналогичное нечистому духу, упоминаемому в Евангелиях: «прелюбодеяние, блуд, нечистота, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия (соблазны), ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное» (Гал 5:19-21). С другой стороны, *пнэума –* это Святой Дух, который ведет людей к «любви, радости, миру, долготерпению, благости, милосердию, вере, кротости, воздержанию» (Гал 5:22-23). Это библейское поле напряжения продолжает играть жизненно важную роль в христианской духовности. Для перевода на латынь Павлова *пнэума-пнэуматикос* (особенно в 1 Кор 2:14-3:3) используется s*piritus-spiritualis*, аналогично *caro-carnalis[[193]](#footnote-193)*. S*piritualitas –* редкий термин, соответственно означает полное преображение в Духе. На заре эпохи бенедиктинцев s*piritualitas* относилась к чему-то такому, что человек может осуществить *(exercere)*, в чем может продвинуться вперед *(proficere)*, что влечет за собой целеустремленность *(assequi)* и несет эмоциональную окраску.

Дух долгое время был прерогативой богословия, где он толковался как одна из ипостасей Святой Троицы, а духовность представлялась стяжанием святого духа. К Духу Святому непосредственно обращена человеческая духовность[[194]](#footnote-194). «Духовный – происходящий от Духа Святого, живущий духом как высшей частью существа человеческого»[[195]](#footnote-195). В религии «дух» – синоним Бога: «Бог есть чистейший и всесовершеннейший Дух»[[196]](#footnote-196), «высшая искра Божества, ум и воля, или же стремление к небесному»[[197]](#footnote-197). Отсюда духовность рассматривалась как особая божественная сущность в человеке, как святость, как сакральность бытия в Боге, как действие в душе человека «глубинных духовных сил» (Н.А. Бердяев). Здесь духовность производна от понятия Духа, а понятие Духа выступает синонимом Бога. Поэтому богословие, в свое время и поныне, относит духовность исключительно к религиозному сознанию. Истинность духовности определялась ее соответствием этому божественному полюсу.

Кроме указанного, понятие «дух» в «Священном Писании» имеет еще несколько значений. Так, «Библейская энциклопедия» приводит следующие интерпретации этого термина: ветер, веяние воздуха (тихого или бурного), жизненное дыхание, как начало низшей животной жизни, бесплотные, одаренные умом, волею, могуществом духа, человеческая душа, существо Божие, его духовная природа, различные дарования, сложение и действие от Духа[[198]](#footnote-198).

Античный Дух космичен, будучи обобщением действительного мира, тогда как средневековый Дух – идеальная, правящая миром сила, к которой человек может быть активно или пассивно причастен. В Новое время Дух связывается с углублением в человеческое «Я», когда-либо сам человек (субъект), либо та или иная его способность начинают мыслиться как подлинно духовное начало.

Употребляемое в настоящее время в философии понятие духа рассматривается в качестве того, что противоположно природе, как противоположность «не-духа», то есть мира вещей, осязаемых, имеющих тяжесть и плотность и обладающих способностью быть препятствием для реализации человеческих планов. «Дух (лат. spiritus) – высшая способность человека, позволяющая ему стать источником смыслополагания, личностного самоопределения, осмысленного преображения действительности, открывающая возможность дополнить природную основу индивидуального и общественного бытия миром моральных, культурных и религиозных ценностей; играющая роль руководящего и сосредоточивающего принципа для других способностей души»[[199]](#footnote-199).

И.А. Ильин в своём труде «Аксиомы религиозного опыта» раскрывает сущность человеческого духа.

1. «Дух есть сила личного самоутверждения в человеке, – восприятие своей личной самосути, в её предстоянии Богу и в её достоинстве.

2. Дух – воля к Совершенству, а также к совершенствованию – в самом себе, в своих деяниях и во внешнем мире.

3. Дух есть сила личного самоуправления, и первым проявлением её является духовный характер человека.

4. Дух как потребность священного и как радость верного ранга.

В действительности дух есть – всё это сразу. Но это надо непременно испытать и увидеть самому: необходимо духовно прозреть»[[200]](#footnote-200). И далее он пишет, что «Дух есть по существу своему начало самодеятельное и самоопределяющееся; и притом – во всех сферах его жизни. Поскольку человек живет волею, поскольку дух человека живет пониманием и мыслью, … поскольку дух человека живет чувством и любовью … Итак, человеку, как духовному существу подобает автономия. … в его основании лежит живая потребность человеческого духа, его искание, напряжение, очищение, вдохновение и постижение»[[201]](#footnote-201).

В работе «О чувстве ответственности» И.А. Ильин дает характеристику человеческому духу. Дух человека есть личная и притом разумная энергия. Но разумная не в смысле «сознания» или рассудочного мышления, а в смысле предметного созерцания, зрячего выбора и действия. И поэтому в силу своего духовно-достаточного основания человек способен принимать на себя ответственность за совершенное. По мнению И.А. Ильина, понятие духовности не совпадает с сознанием и не исчерпывается мыслью, оно не ограничено словами или высказываниями. Духовность человека – понятие более глубокое и священное. Прежде всего, она состоит в уверенности, что в пределах собственной души человека есть лучшее или худшее, и это не зависит от его произвола. Такое лучшее надлежит признать и перед ним преклоняться. «К этому лучшему и высшему надо прислушиваться, сосредоточенно испытывать его, вникать в него, предаваться ему»[[202]](#footnote-202).

Смысловую интерпретацию понятия «дух» можно осуществить также, опираясь на толковые словари русского языка[[203]](#footnote-203), из которых видно, что «дух» выражает «действие», «стремление к действию, деятельности», к познанию мира, «смысла и назначения своей жизни». Поэтому дух связан с активностью, творчеством, и он же ассоциируется с субъектом деятельности. Здесь уместно привести мнение И. Канта, утверждавшего дух в качестве оживляющего принципа, делающего душу творящей. Главным же качеством и жизненной силой духа Гегель видел в стремлении к самопознанию: «Познание своего понятия принадлежит самой природе духа»[[204]](#footnote-204).

Другими словами, дух – есть активность, противостоящая косному, инертному миру[[205]](#footnote-205). По мнению И. Фетшера «Дух является не чем-то «парящим над телесным», чем-то «безмятежным», и не является голой «суперструктурой», а представляет собой действующий, живой и становящийся сознательным процесс человеческого бытия (или лучше «становления человеком» и «делания себя человеком»), процесс, в который вошли, как моменты, все явления душевной жизни»[[206]](#footnote-206). Отсюда духовность – это активная направленность человеческого духа на высокие и возвышенные цели и задачи. Такая характеристика духа составляет другой полюс человеческой духовности. Лишение духа такого смыслового значения, онтологически данного ему, приводит к упрощенно-искаженному и почти «ровно наоборот» пониманию духовности.

Таким образом, основное слово «духовность» истолковывает сферу духовности как «дух»: Дух Божий и дух человека, которые взаимодействуют друг с другом и оказывают друг на друга влияние. Дух Божий и дух человека – как два полюса составляют первоначальное родственное целое. Они не рассматриваются отдельно, а соотносятся друг с другом. Человеческий дух – это та духовная сущность, идеально существующая и обнаруживающая себя в глубине человеческой личности. Именно здесь личность открыта трансцендентному измерению, именно здесь личность воспринимает конечную реальность и приобретает ценностную ориентированность.

Отсюда духовность человека понимается как полярная структура: отношение человеческой личности (ее внутреннего измерения, духа, духовного ядра, сокровенного центра) к измерению трансцендентному (конечная реальность, конечная цель).

В духовности цель заключается не в том, чтобы обозначить или определить трансцендентное измерение или Высший Божественный мир (божественный полюс). Она проявляется во всем процессе установления связей, в соответствии с той фазой, в которой этот процесс находится: как нечто совершенно иное, чем конечное, как трепетное прикосновение, как обнаружение силы, в котором участвует человек, как Дух, который оживляет наш дух (духовность). Точки зрения относятся к трансцендентному измерению или к Высшему Божественному миру, и все преображения следует осмысливать в свете процесса формирования связей, в котором они проявляются. Человеческий полюс также нужно рассматривать в свете этого процесса. В соответствии со своим положением в этом духовном процессе человеческий полюс ощущает прикосновение и трепет, обращается к Высшему Божественному миру и единение с ним, со всем рвением посвящает себя созерцанию и поискам высшего смысла, делается чувствительным и разрешает себе очиститься, вбирает в себя высшие эманации, позволяет себе выйти за свои пределы в любви, – и так на всех уровнях бытия. «... возвышение духа к богу, – пишет Гегель, – есть одновременно определение его понятия, и определение его свойств, и определение его бытия»[[207]](#footnote-207). Через этот процесс установления связей обнаруживается его изначальная целостность и конечная зрелость (совершенство).

В интерпретации Н. Гартмана и Гегеля совершенство человеческого духа, восхождение субъективного духа невозможно без усвоения последним застывших форм «вышестоящего» всеобщего духа. Отдельный индивид как несовершенный (конечный) дух не в состоянии ничего создать без того, чтобы предварительно не усвоить готовое содержание, выработанное в более ранние эпохи движения всеобщего духа. «Культура, – пишет Н.С. Катунина, – должна творить иную, высшую реальность – реальность духа, реальность, которая в своей глубине связана с Божественным бытием»[[208]](#footnote-208). Таким образом, личный дух становится самим собой благодаря врастанию индивида в область объективного духа – в духовную сферу, в культуру, ценности которой он интериоризирует и может усвоить с помощью воспитания и образования. Гегель обозначает этот этап как «обогащение сознания индивида общечеловеческой субстанцией» и рассматривает его как условие перехода от рассудка к разуму. Это врастание есть процесс становления человека, поскольку под человеком понимается живое существо, отличающееся своей духовностью, то есть своим свободным существованием и способностью смотреть на вещи со стороны, в противоположность другим живым существам, над которыми господствуют непосредственные побуждения. Гегель говорит также и об абсолютном духе, независимом от какого бы то ни было земного носителя, тождественном с чистым божественным духом, рассматриваемым как идеальное целое.

Однако, дух как вечный «протестант природы» (М. Шелер), ничего сделать сам не может, ибо не обладает собственной энергией. Свою деятельность дух осуществляет только за счет низших, витальных сил. Отсюда вечное противоборство в человеке духа и инстинктов. Духовное развитие личности – это постепенное ослабление действий животных инстинктов в человеке. Становление духовной личности есть одновременно и становление божественного в человеке, проявляющегося во врожденной предрасположенности к любви, которое не выводимо из его витальной природы. Любовь пронизывает всё и является основой жизни как духовное начало. Однако М. Шелер отвергал всемогущего личного бога, ставя на его место «человеческое сердце», поскольку в этом мире только человек есть центр духа и прорыв через себя «сущего». «Соратничество» с абсолютом является основой силы человеческого духа. Бл. Августин утверждал, «и все то, что взаимно не согласуется, согласуется с низшим миром»[[209]](#footnote-209).

Как видим, подлинная природа духовности – не столь религиозная. Ведь дух к тому же порожден и потребностями социального бытия. Он есть то состояние активности, характеризующее деятельность по опредмечиванию идей и возвратному распредмечиванию ее результатов, которое определяет семантическое поле культуры. Социальную природу духа утверждал и Н.А. Бердяев, по мнению которого, дух индивидуализируется социально. Философ, рассматривая человека как единство телесного, душевного и духовного, считал, что его духовное существование начинается с момента выхода его из порядка природы и вступления в порядок свободы, в царство смысла, при переходе из порядка раздора и вражды в порядок любви и соединения[[210]](#footnote-210). При этом Н.А. Бердяев особо акцентировал внимание на факте активности человеческого духа. Он пишет: «Без свободы духа человеческого как начала самобытного, не сводимого ни к Божественной свободе, ни к Божественной необходимости, как начала иррационального и необъяснимого не было бы мировой истории»[[211]](#footnote-211). Х.-Э. Хенгстснберг, говоря о духе как выражении личностного начала в человеке, рассматривал его не как нечто, покоящееся в себе, а, напротив, как соотнесенное с общностью: «Личность невозможна без воздействия на других и без ответа на эти воздействия»[[212]](#footnote-212). В этом отношении показательно мнение и персоналиста Э. Мунье. Он пишет: «Личность существует только в движении к другому, познает себя только через другого, обретает себя только в другом»[[213]](#footnote-213).

В религиозной традиции духовное отделено от реальности, является выражением безгрешности, полной идеальности, трансцендентности внечувственного бытия, и в соприкосновении с реальным, а, тем более, предметным бытием должно утрачивать значение. Такая позиция, безусловно, ограничивает область духовности и неприемлема для культуры в целом. Ведь духовность как диалектическое единство истинного мышления, морального и прекрасного чувства и доброй воли есть самооснова, средство, способ и результат исторически возможной полноты человеческой жизни, сама жизнь, соответствующая своему смыслу и эволюционному назначению[[214]](#footnote-214). «В действительности, – пишет А.Я. Канапацкий, – духовность представляет собой конкретную жизнь человека, интеллектуально-чувственно-волевые силы которого в своей созидательно-конструктивной реализационной возможности направлены на трансформирование, преображение и совершенствование как внутренних интенций личности, так и внешних обстоятельств»[[215]](#footnote-215). Журналист J. Madaule на страницах газеты «Le Mond» от 28 октября 1980 года писал: «Духовность – это жизнь. Все человеческое существование пронизано духовным смыслом. Исключить духовность из человеческой реальности – значит лишить реальность ее полного содержания». Духовность касается каждой области человеческого опыта, общественного и социального. Она не остается в стороне от болезненных, негативных, даже патологических закоулков разума, нравственного и относительного мира[[216]](#footnote-216).

Духовность, как видим, есть возникающая в результате обращенности к духовной реальности соразмерность человеческого духа с духом как надындивидуальной идеальной сущностью, задающей меру человеческого в человеке. Она есть та идеальная (не содержащая ничего материального, эгоистического, чувственного, агрессивного) реальность, которая выходит за пределы личностного проявления духа.

Говоря об онтологических основаниях человеческой духовности нельзя не остановиться на душе. Почему? Да, потому что, говоря словами Гегеля, душа является первой формой проявления духа. Душевная жизнь, по мнению С.Л. Франка, является фундаментом духовной жизни. Она, как область нашего «жизнечувствия», служит основой духовной жизни. На ее основе строятся нравственные отношения, наши взгляды на мир, научное познание. «Даже слепой и глухой, – пишет С.Л. Франк – страдает не от недостатка чистого *знания,* а более всего от ограниченности своего *живого общения* с действительностью»[[217]](#footnote-217).

К тому же в истории феномена человеческой духовности человеческая реальность, онтологически воплощающая в себя процесс развития божественно-человеческих отношений, характеризуется не только словом «дух», но и словом «душа» (*анима, псюхе, нефеш, нафе*). Это понятно, поскольку душа, постигаемая в свете традиций библейской направленности, есть многогранный феномен: замкнутое пространство, которое может раскрыться, но одновременно обладает способностью к сокрытию себя; самоотдача в любви и одновременно поглощение собственной жизнью; она может жить в мире с сущностью человека, но в то же время подавлять внутреннее «Я», *обращаясь к «Я» надындивидуальному;* она может обращаться внутрь и может находиться вне себя. Особая природа души состоит в том, что она многогранна и очень изменчива. Поэтому неудивительно, что попытки свести душу к одной основной идее, например, такой как жизнеспособность или радость жизни, оказались несостоятельными.

Не затрагивая многогранную семантическую область души, остановимся только на отдельных ее особенностях, ярко определяющих ее роль и значение в возникновении и становлении человеческой духовности.

В Писании 754 раза встречается слово *нефеш*, причем 455 раз – в сочетании с суффиксом первого, второго и третьего лица[[218]](#footnote-218). Уже с одной только статистической точки зрения эти данные свидетельствуют о тесной связи между душой и сердцевиной личности. «Я» и душа образует соотносительное единство. Душа настолько тесно привязана к «Я» как своему личному самопроявлению[[219]](#footnote-219), что она сама приобретает признаки, свойственные личному, достойному, неповторимому, незаменимому, ценному (Пс 115:6). В свою очередь, душа представляет «Я» пространство и придает ему подвижность.

Душа – эта среда, в которой «Я» реализует себя (Притча 23:7). В ней «Я» развивает свою силу (Песн 6:12). Обратное утверждение также может быть истинным: моя душа с ее печалью может вызвать у меня отвращение к жизни и наполнить горечью мои речи: «Опротивела душе моей жизнь моя; предамься печали моей; буду говорить в горести души моей» (Иов 10:1).

Душа подвижна. Она выходит, отправляется в путь, поднимается, опускается, выходит в космос, погружается в бездну. Вследствие этой подвижности *нефеш* аналогична *руах.* *Руах* выдвигает на первый план подвижность *нефеш*, ее внутренний порыв: «Душею моей я стремился к Тебе ночью, и духом моим я буду искать Тебя во внутренности моей» (Ис 26:9). Движения души не ограничиваются определенным направлением. Душа направляется вверх и вниз, вперед и в разные стороны. Поразительно, что все эти движения неоднозначны. Если душа спускается вниз, это может быть проявлением смирения или подавленности. Ее направленное вверх движение может указывать как на молитву, так и на гордыню. Движение в разные стороны может и открыть простор свободы, но может также повлечь за собой алчность. Единственная допустимая форма возвышения души – это ее стремление к самому Всевышнему (Пс 25:1; 86:4), так как больше всего душа хочет пойти к «тому, кого любит душа моя» (Песн 1:7). Более всего душа стремится к Богу, она жаждет Сильного (Пс 62:2), жаждет Его, как сухая земля жаждет влаги (Пс 142:6), и тоскует о Нем (Пс 32:20). Она возвышается над собой, чтобы достичь Его (Пс 24:13), и прилепляется к Нему (Пс 62:9), прячется в Нем (Пс 56:2-3), преисполнена восторга и радости в Нем (Пс 33:3), ликует в Нем и возносит хвалы Ему (Пс 34:9), по-настоящему живет в Нем (Пс 118:175). Она любит Его (Втор 4:29). В тоже время, говоря словами Серафима Саровского, дух претворяет душу человеческую в храм Божий, в пресветлый чертог вечного радования.

Душа, двигаясь в разные стороны, может ощущать широкие просторы. К этому выходу в простор побуждает Сущий: «Из темницы воззвал я к Сущему. Сущий склонился ко мне и поместил меня в открытом месте» (Пс 117:5). Выход в широкое пространство расширяет душу (Ис 60:5). Здесь также видна амбивалентность. Душа может увеличиваться до такой степени, чтобы поглотить все (Ис 5:14).

Каждый, кто замыкается в своей души – в ее оболочке, потребностях, ядре, самосуществовании – замыкает себя в себе. Плотин говорил, что никогда душа не увидит красоты, если сама не станет прекрасной, и каждый человек, желающий увидеть прекрасное и божественное, должен начать с того, чтобы самому сделаться прекрасным и божественным[[220]](#footnote-220). Для того, чтобы жить, душа должна вверить себя тем движениям, которые выводят ее на широкий простор и приводят ее к другому и замещают его: «потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее: имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее» (Ин 10:17-18).

В философской интерпретации понятие «душа» эквивалентно понятию «психика», а в психологии – это особое нематериальное (независимое от тела) оживотворяющее и познающее начало. Душа – низшая духовная сущность, в которой сосредоточено начало чувственных восприятий, ощущений и рассудочной деятельности человека. Душу можно рассматривать также как средоточие духовных сил, обретаемых человеком в процессе поиска бытийных смыслов, выводящих его за пределы узколичностного природного и даже социального существования.

Понятия «дух» и «душа» различаются по тому, в каких смысловых контекстах они употребляются: «душа» отражает наделенность человека психикой, она есть сущностная характеристика, выражающая гуманистическую, альтруистическую направленность человека. «Дух» – своеобразие его деятельности и пребывание в мире в качестве существа, преобразующего действительность. Причем обычно «дух» выступает в качестве надындивидуального, общечеловеческого, космического либо трансцендентного феномена. Под ним понимают смыслообразующую, творческую силу мира, некую объективность, существующую хотя и не без участия человека, но как самостоятельную реальность. «Дух» – это выражение потенциального творчества, способности человека к преодолению препятствий на основе самоконтроля, саморегуляции и самореализации. Душа – это внутреннее, глубоко интимное и эмоциональное бытие человека, определяющее его личностную сущность и открывающее ему возможность приобщения к сфере духовного. В целостной органики душевной жизни человека душа выступает в качестве субстанциального ядра, структурирующего чувства человека; интегральной формы, систематизирующей информацию о внутренних и внешних интенциях чувств и координирующей связь чувств с сознанием и социумом. Без живых чувств, эмоций невозможно формирование и потребление духовных благ. Невозможно без них и распредмечивание «объективированной» в теле культуры, науки, искусства, религии и духовности. Живой духовность становится в процессе деятельности, которая возможна только благодаря эмоциям и чувствам. «Именно чувства – пишет Н.С. Катунина – сердце духовности человека, «мотор», приводящий в движение всю машину … virtus души определяет направленность формирования духовности»[[221]](#footnote-221).

В бытии человека душевное есть необходимая предпосылка духовного. Но не такая предпосылка, которая продолжается в духовном, а такая, из отрицания и преодоления которой рождается духовное: «Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело духовное … Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное» (Иоанна. 14, 27; 18, 36).

Душа — это потенция всеобщего, надындивидуального в человеке. Это некое «суперэго», потенция божественного в человеке, поэтому душа неличностна, в ней снимается личность. Она представляет момент всеобщего, как бытующего. Шеллинг подчеркивает: «Дух знает, но душа не знает, однако, она есть знание. Дух, поскольку он имеет в себе возможность зла, только может быть хорошим, т.е. иметь частицу добра, душа не является доброй, а она есть само добро»[[222]](#footnote-222). Душа придает устойчивость всей деятельности человеческого духа в целом, без нее деятельность духа хотя и была бы продуктивной, но не имела бы в себе разумности, она производила бы иллюзии, мечты, химeры, была бы безумной[[223]](#footnote-223).

Как видим, невероятно сложная диалектика взаимодействия души и духа и взаимопроникновения их друг в друга порождает духовность. Непосредственно природный дух, по Гегелю, – это душа человека, с которой следует и начинать исследовать сущность феномена человеческой духовности. Начинать с чистого понятия о духе, то есть с сознания, было бы ошибкой, поскольку идея в духе всегда есть осуществленное понятие[[224]](#footnote-224). В этом смысле можно согласится и с С.Л. Франком. «... Душевная жизнь, – пишет он, – по самому существу своему незакономерна и спонтанно-свободна – не в смысле абсолютной беспричинности, а в смысле непредопределимой целостности и жизненности ее проявлений»[[225]](#footnote-225). Благодаря этому раскрывается диалогика души и духа человека. « ... с одной стороны, душевные состояния – пишет С.Л. Франк – суть проявления бесформенной спонтанности стихии душевной жизни – той неопределимой и, по существу, неопределенной динамичности, которая отражается в сознании как необъяснимое «хочется», как произвол каприза, страсти, душевного раздражения. С другой же стороны, поскольку в душевной жизни обнаруживается формирующее действие центральных сил, и притом высших из них, слиты в абсолютно-идеальной инстанцией бытия, они суть проявления свободы»[[226]](#footnote-226). Тем самым С.Л. Франк, указывая на факт несовпадения сознания и душевной жизни (души), отмечает в тоже время и их взаимосопряженность. Очевидно, что без значительных, а иногда и предельных, как психических и эмоциональных, так рациональных и сверхрациональных усилий по преодолению своего природного, физического и социального эго возникновение и становлениедуховности невозможно. Наградой за этот труд души и духа (а по Гегелю, сознания) является обретение человеком своей собственной целостности и гармонии во взаимодействии с миром и его составляющими, обретение личностного самоосуществления.

Духовность есть результат движения души: априори присущее ее природе движение является основой возникновения и развития духовности. Но одновременно она и та идеальная (не содержащая ничего материального, эгоистического, чувственного, агрессивного) реальность, которая выходит за пределы только личностного проявления духа. В силу движительной природы души, направленной на возделывание в самой себе (в христианской традиции) храма Божьего, и оформляется сфера духовности. Духовность не в состоянии осуществиться, если игнорируется отношение живой человеческой личности к трансцендентному началу, которое связано с выходом за границы всякого возможного культурного опыта. В духовном мире человека обнаруживается два центра власти, два субъекта – душа и сознание, которые связаны диалогикой и ограничивают поток чувств целенаправленностью смысла жизни. Природа духовности раскрывается в единстве противоположности двух сфер (души и сознания). Если один из этих духовных центров отключается, то происходит деформация человеческой жизни. Например, если человек живет исключительно чувственной жизнью, когда им движет лишь ощущения и вожделения, то жизнь наполняется хаосом игры слепых страстей, в которой обнаруживается зависимость от тела и условий окружаюшей среды. С другой стороны – исключительное господство рационализма, прагматизма и утилитаризма ведет к бесчувствию (равнодушию). Причем необходимо отметить, живое чувство – это квант психического времени, без которого нет памяти о прошлом. А сознание же – это рефлексивное зеркало душевной жизни. Бесчувствие ведет к уничтожению памяти и в конечном итоге – сознания. Следовательно духовность – целостность души и сознания. Поэтому мнимая разнородность сознания и душевной жизни преобразуется в гармоническое единство духовной жизни, обладающей свободой творчества. Активность человеческого духа воплощается в культуре, искусстве, науке, технике и других областях жизни. Духовная жизнь в целом – единство противоположностей высших нравственных чувств и ценностей, идеалов сознания. В силу этого она есть обнаружение полноты и всеединство Духа, всеобъемлющего из начала бытия. В духовной жизни слиты две ее стороны и поэтому она представляется в двух разных аспектах. Перефразируя слова Плотина можно сказать, что «голова» духовности находится на «небе», «ноги» ее – на земле. Духовность человека – это форма синтеза элементов души и нравственного сознания человека в единый ансамбль, функционирование которого сопровождается появлением эффекта синергизма. Понятие духовности человека интегрирует как высшее состояние души и сознания человека, так и простые чувства души: сострадания, радости, счастья, честности и др. *Духовность человека не сводится к самовыражению душевного мира.* «Духовность не сводится к душе. Душа – субъект духовности, а не ее самость. Духовность, следовательно, не попадает под оппозицию «субъективное-объективное» (познание, мышление), а выступает как бытие, нацеленное духом»[[227]](#footnote-227). *Онтологическая ценность и истинность духовности проявляется в «превосхождении» эмпирических чувств человека, в том, что она есть бытие, опосредованное нравственным духом.*

В заключении настоящего параграфа можно сделать следующие выводы:

* онтологический статус человеческой духовности выражается в стремлении личности к укоренению своего «Я» в социокультурном мире (духовность есть высшее проявление человечности, которая не может быть высказана; здесь заведомо исключается случай самопроизвольно возникающего внешнего выражения духовности);
* если духовность высказывается многими людьми, то духовный контакт тем самым достигает своей кульминации; здесь происходит взаимопроникновение взглядов любви и ненависти. При этом духовность оказывает воздействие на процесс трансформации личности и часто в направлении того, что понимается под самоосуществлением человека;
* истинность духовности в ее онтологическом статусе есть, по существу, то, что связано с проблемой существования того, что *есть.* А то, что *есть,* превосходит все то, что только *может быть*. Духовность есть то «нечто», что «само себя движет и носит». Она, другими словами, обладает потенцией самоопределения, что и составляет предпосылку ее онтологической истинности;
* философскими реминисценциями идеи духовности выступают понятия «надындивидуальной реальности», внутренее чувство связи с чем-то большим, чем мы сами есть, идея сопряженности души с духом, идея человеческого «Я», его самоуглубления, когда сам человек начинает мыслиться как подлинно духовное начало;
* духовность не может осуществиться, если игнорируется отношение человеческой личности к трансцендентному началу, которое, тем не менее, связано с выходом за пределы всякого возможного культурного опыта;
* духовность человека концентрирует в себе потенции души и нравственного сознания (самосознания) человека. Духовность не сводится к душевному миру; ее онтологическая истинность проявляется в «превосхождении» эмпирических чувств человека, в том, что она выступает как бытие, оплодотворенное нравственным духом.
	1. Специфика познания онтологической истинности феномена духовности человека

Истинность вещи определяется при сравнении двух сторон ее бытия – сущности и явления (существования), эссенции и экзистенции, как говорили в средневековой философии.О важности этого говорить не приходиться. Как выразился М. Хайдеггер, «различением между essentia, сущностью, и exisentia, действительностью, потаенным в своем раннем истоке, пронизаны события западной и всей определяемой Европой истории»[[228]](#footnote-228). Поэтому наши рассуждения о проблеме онтологической истинности духовности мы сконцентрируем вокруг понимания соотношения сущности и существования, поскольку именно здесь, как и тысячелетия назад, зарыт корень решения проблемы духовности, ее бытия и истинности.

 Сущность рассматривается как внутреннее содержание вещи, инвариантно, стабильно и константно проявляющееся в динамике метаморфоз конкретного явления или устройство, лежащего в основании всякого конкретного бытийствующего нечто. Явление же предстает как внешнее проявление сущности, не охватывающее сущность вещи во всей ее полноте и отражающее лишь какие-то характерные или вариативные особенности внутреннего ее содержания или строения. Определяющим фактором при определении истинности вещи является ее сущность, поскольку объективно, автономно и независимо от каких-то внешних свойств может осуществлять свое внутреннее развитие. Но о сущности вещи судят по явлению: ведь существование выступает как проекция вещи во времени и пространстве. Н.В. Хазиева, размышляя над соотношением этих понятий, пишет: «Сущность определяет существование. Существование – это явление сущности в конкретных чувственно-предметных формах. Существование – это как бы историческая или логическая цепочка из явлений одной и той же сущности»[[229]](#footnote-229).

В соотношении понятий «сущность» и «существование» вещи заключен вопрос ее истинности. В любом фрагменте существования вещи, в каждом ограниченном аспекте ее рассмотрения, когда она берется как нечто раз и навсегда заданное, неизменное и определенное, ее существование должно соответствовать ее же сущности. Это «должно» не зависит от внешнего хотения или чьих-то симпатий и антипатий. У каждой вещи своя сущность, определяющая ее статус бытия в мире. Все происходящие с ней изменения могут происходить объективно, т.е. без внешнего участия и присутствия. Вот эту взаимосвязь между существованием вещи и ее сущностью и называют «онтологическая истинность» вещи. Существование должно соответствовать сущности – таков закон, такова норма, естественность. Эта связь и есть «истинность» вещи. Определение этой связи и есть достижение истины вещи. Когда мы говорим «настоящий философ», «истинный патриот», «подлинный поэт», «истинный музыкант» и т.д., то невольно подразумеваем, что нечто бытийствует в полном соответствии со своим эталоном или идеалом.

Для более основательного доказательства наших рассуждений обратимся к иллюстрации различий между существованием и сущностью понимания мира в религиозной философии. Любая вещь в парадигме теоцентричной философии есть творение Бога. В каждой из них под предметной внешностью скрывается божественный дух. Скрытая духовная сторона – вечная, нетленная, бессмертная, совершенная и т.д. А внешняя материальная (предметная) сторона – временная, конечная, подверженная изменениям, разрушению, смерти. Скрытая духовная сущность остается инвариантной в течение всего периода существования вещи (события, объекта, явления, процесса и т.д.). Духовная сторона бытия вещей – их сущность. А внешняя телесная сторона их бытия – это их существование, совокупная действительность. Когда существование вещей соответствует их духовной сущности – вещи истинны.

Но сущность вовсе необязательно трактовать идеалистически как некую духовную божественную идею, логос, сверхъестественную родовую (общую) модель, идеальность, с которой должна быть соотнесена реальность вещи или события. Она может быть тем законом или принципом, который содержится в самой вещи как ее реальные границы и пределы, выход за которые приводит к превращению этой вещи во что-то другое. Например, снег – в воду, руду – в металл, духовность – в бездуховность. Если вещь перестает соответствовать себе «в чистом виде», то она, теряя истинность, перестает быть самой собой. Субъект духовности, если не соответствует своей сути, может быть чем угодно, но не духовной личностью. Предмет или явление онтологически истинны тогда, когда их существование подчиняется закономерностям, исходящим из их сущности. При этом, например, хищник должен быть хищником, а человек – духовным существом. Такова принципиальная схема.

Однако сущность и существование могут и не совпадать. Пример подобного несоответствия приводит Гегель. «О … плохом предмете мы можем составить себе правильное представление, – пишет он, – но содержание этого представления есть в себе неистинное. Мы можем иметь в своей голове много правильного, что вместе с тем неистинного»[[230]](#footnote-230). Мысль философа ясна: как бы хорошо мы не знали предмет, это не придаст ему онтологической истинности, если ее нет. Наличие онтологической истинности предмета является условием его существования.

Таким образом, онтологическая истинность феномена человеческой духовности определяется через соответствие ее существования ее же собственной сущности. Примеры онтологической истинности встречаются у Аристотеля, который придерживался мнения, «природа вещи есть ее цель, то, ради чего она существует»[[231]](#footnote-231). Онтологическая истина духовности раскрывает закономерности своего существования, те закономерности, благодаря которым она бытийствует. Это имел в виду Гегель, когда говорил, что «предметы истинны, когда они суть то, чем они должны быть, т.е. когда их реальность соответствует понятию»[[232]](#footnote-232).

Одним из первых достижений на пути осмысления духовности можно считать достаточно конкретные ее дефиниции. Правда, не рискуя впасть в упрощение, трудно даже перечислить хотя бы главные из них. Приведем в качестве примера некоторые. Так, духовность – это «диалог и сотворчество души и духа (экзистенции и трансценденции), которое является залогом развивающейся гармонии человека и мира (личности, природы и общества)» (В.Н. Сагатовский); духовность – это «есть тяга души к духу, бесконечному и свободному, стремление человека к совершенствованию своих духовных способностей» (Д.В. Пивоваров); духовность – «внутренний мир личности, обогащенный великими общественно значимыми ценностями и идеями, выработанными умами представителей науки и искусства, ставшими объектами непрерывного сопоставления и осмысления, порождающими стремления личности к нравственному совершенствованию и творческой самореализации» (Я.С. Турбовской); духовность – это «общественно значимая совокупность свойств и качеств личности, характеризующих ее активное, творческое отношение к природе и обществу, труду, к отдельным людям и самому себе» (Г.С. Вяликова); духовность – это «специфическое качество человеческой психики, характеризующееся системой возвышенных потребностей индивида, его самореализация на основе высших социальных ценностей» (М.И. Еникеев) и т.д.

Если же предположить, что в этих и других дефинициях, эксплицируется многообразие и безграничная неисчерпаемость духовности человека, воплощающая в себе бесконечно разнообразное содержание, отражена ее сущность, то онтологическая истинность духовности будет определяться через соответствие этих характеристик, то есть конкретно-содержательных выражений, инвариантным чертам духовности. Причем при определении онтологической истинности духовности должен учитываться весь многообразный спектр предикатов содержательного континуума духовности, имманентно ей присущих. Однако, если определение истинности духовности строить на индуктивной основе, нам необходимо будет определять истинность всех вышеперечисленных ее элементов. Такой путь не всегда оправдан, ибо не всегда целое равно сумме частей. По своим функциям целое чаще бывает больше, чем сумма функций образующих ее частей. Функции целого не сводятся только к сумме функций образующих ее частей. Поэтому истинность духовности не есть простая арифметическая сумма частных личностно-смысловых, личностно-ценностных, символических и иных контекстов содержания, а представляет собой целостность, которая всегда больше, чем сумма образующих ее компонентов[[233]](#footnote-233).

При таком подходе к выяснению онтологической истинности духовности возникает необходимость использования диалектики целого и частей во всех возможных вариантах. Философская схема онтологической истины тогда будет выглядеть как соотношение целого единству составляющих его компонентов. «Что-то познать научно – это значит, – пишет Н.В. Хазиева, – из знания простых, отдельных, частичных моментов развития целого получить представление о возникновении, становлении и развитии этого целого»[[234]](#footnote-234). Здесь необходимо вкратце отметить особенность определения истинности целого и его частей. Если считать, что целое есть простая сумма его частей, то применительно к определению онтологической истинности духовности это будет выглядеть предельно просто. Онтологическая истинность духовности в целом будет зависеть от всесторонности и полноты учета всех элементов в сумме и в целом. Причем все представленные элементы существования духовности должны соответствовать всем элементам сущности, если таковые имеются.

Если считать, что целое всегда есть нечто другое (больше или меньше), чем простая алгебраическая (аддитивная) сумма частей, то познание онтологической истинности духовности принимает иной, чем в первом случае, характер. Теперь истинность целого должна не просто соответствовать истинности образующих его частей, а определяться через соответствие своей особой целостной сущности, которая имеет эмерджентный характер, т.е. не сводима (не редуцируется) полностью к сумме свойств частей.

Механизм действия духовности в целом не исчерпывается лишь механизмом правильного (истинного) функционирования отдельных частей, их сбалансированностью, их соответствием своим сущностям. Вектор действия духовности возникает из суммы сил отдельных составляющих, но полностью к ним не сводится. С одной стороны, для понимания онтологической истинности духовности человека в целом требуется исследования онтологической истинности всех ее составляющих компонентов. С другой стороны, онтологическая истинность человеческой духовности должна быть определена как нечто единое целое через соответствие существования сущности.

Дальнейшее рассмотрение диалектики целого и частей приводит к мысли о том, что духовность человека не может быть закостенелой, мертвой структурой цельного образования особым образом организованной системы. Да, духовность бесконечно разнообразна. В человеческой духовности может быть представлено, воплощено бесконечно разнообразное содержание. Но, она не представляет собой простую констатацию всех ее составляющих компонентов или просто статистическое соответствие существования сущности, наличного – должному, реальное – идеальному и т.д. Человеческая духовность – это не просто внутренняя кладовая, куда «свалены» все богатства и разнообразие мира. «Духовность, – утверждает В.С. Барулин, – это имманентный духовно-идеальный мир человека, воплотившийся в человеческой активности, в человеческой потенции, человеческой устремленности»[[235]](#footnote-235). Являя собой единство свершенного и несвершенного, воплощенного и потенциального, духовность любого человека находится в постоянной динамике, движении, становлении. Она есть результат сознательно-волевой деятельности человека, вырабатывающего в борьбе со своей низшей природой свои высшие качества и претворяющего их в практику человеческой жизни. Не существует конкретных и установленных параметров, которым соответствовало бы «эталонное» понимание человеческой духовности. Духовность человека – это безбрежный океан его внутренней жизни, который не знает никаких пределов, никаких запретных областей. В человеческой духовности в какой-то мере воплощена, выражена жизнь мира, интериоризированного в духовно-идеальной форме во внутреннем мире человека. Она по своей сути сродни феноменам, фиксирующим некоторую «размерность» человеческого существования и выражающимся в способности возвышаться от замкнутого феноменального мира психического как такового до трансцендентного. «Иными словами, – пишет В.С. Барулин, – это и реально сложившаяся жизнедеятельность, и богатство возможностей для других жизнедеятельностей. Это богатство, хотя оно и не всегда явно о себе заявляло и заявляет, всегда было, есть и будет»[[236]](#footnote-236). При всем этом человеческая духовность исключительно пластична, переливчата, бесконечно трансформируема. И именно потому, что духовность бесконечно изменчива, она способна представать в совершенно разных конкретно-содержательных выражениях, оставаясь при этом самой собой, то есть духовностью как таковой, с одной стороны, и бесконечные модификации конкретного содержания, так сказать, наполненности, духовности – с другой. Поэтому отдельный набор свойств и характеристик, входящих в существование духовности человека, постоянно меняется и не может статично и однообразно, раз и навсегда заданно соответствовать сущности духовности. Вследствие чего способы определения их истинности и критерии истинности тоже должны быть достаточны гибкими, сочетающими в себе единство стабильности и изменчивости. Однако эта сложность не должна подменяться схоластическими конструкциями, скрывать субъективизм, произвол в оценке духовности и ее отдельных моментов. Духовность как постоянно становящееся явление представляет собой противоречивое единство, из чего следует, что определение истинности ее тоже будет противоречивым.

Следовательно, мы можем говорить лишь о той или иной степени совершенства относительно онтологической истинности духовности человека. «Все действительное, – пишет В.С. Хазиев, – не только относительно истинно, но и истинно относительно»[[237]](#footnote-237). Онтологическая истинность духовности человека в целом и в частях всегда относительна. Ведь в духовном мире человека слишком категорические, однозначные разграничения вряд ли уместны. Здесь все, по меньшей мере, относительно. Лишь в идеале, т.е. когда есть стопроцентное соответствие существования человеческой духовности ее сущности, она – духовность человека, может быть абсолютной. Такой человеческой духовности в действительности, видимо, никогда не было, нет, и не будет. Дело не в пессимизме. А дело в том, что невозможно установить ни предел разумности, ни красоты, ни доброты, ни любви, ни беспристрастности, ни щедрости, ни честности: они безграничны, их можно умножать до бесконечности. При движении к идеалу, т.е. к положительному полюсу, духовность входит в неограниченное пространство и время, в бесконечность, в вечность. Духовность, следовательно, беспредельна, как и тепло: даже если температура достигает миллионов градусов – предела повышения температуры пока никто не знает. И наоборот, когда происходит опускание в сферу безобразного, эгоистичного, уродливого, неистинного и темного, то происходит остановка на некотором пределе.

Здесь перед нами возникает, хотя и, весьма контурно, тема онтологической истинности и ложности духовности человека.

Онтологическая истинность человеческой духовности не может быть абсолютной, а онтологическая ложность может быть абсолютной. Это тот случай, когда существование духовности человека становится под воздействием внешних обстоятельств, условий и вещей настолько перегруженным отраженными внешними свойствами других обстоятельств, условий и вещей, настолько деформированным, настолько отклоненным от собственных параметров, что сущность не в состоянии удержать процесс деформации существования. Это тот случай, когда человеческая духовность совсем перестает соответствовать своей сущности (в терминах Гегеля «понятию»), то есть когда ее (духовности), этого состояния, стремления, побуждения или процесса уже вовсе нет в действительности. Другими словами говоря, если духовность полностью теряет это соответствие, то она теряет свою онтологическую истинность, вместе с которой исчезает то, что делает духовность тем, что она есть и должна быть.

Отметим также внутреннюю взаимосвязанность онтологической истинности духовности и онтологической ложности. Чем меньше онтологическая истинность духовности, то есть чем больше существование духовности не соответствует ее сущности, тем выше онтологическая ложность духовности. Когда онтологическая истинность становится равной нулю, онтологическая ложь становится абсолютной (стопроцентной). Это такой порог бытия, действительной данности и наличия духовности, за чертой которых начинается субъективная отгороженность от мира, разобщенность человека и мира, отчуждение и натянутость мира и человека, бездушность, снижение стремления подняться к чему-то большему, чем жизненная необходимость. Если выразить это математически, то связь между онтологической истинностью и онтологической ложностью обратно пропорциональна. Чем больше одна сторона, тем меньше противоположная, и наоборот. Чем далее существование духовности от своей сущности, тем она менее истинна, тем более она удалена от абсолютной истинности, тем более она относительно истинна. Чем далее явленность, развитие и множественность форм духовности уходит от совпадения с сущностью духовности в смысле противоречивого нечто-в-себе, которое в умозрительном варианте предстает как (гегелевское) понятие, тем слабее ее истинность и тем сильнее в ней ее ложность. Если этот вектор продолжить до предела, если рассмотреть вариант, когда реальность духовности уже настолько ушла от своего понятия, что не осталось ничего общего, ни единой точки соприкосновения, т.е. произошел «полный (стопроцентный, абсолютный) разрыв», мы увидим абсолютную неистинность духовности или ее ложность, то есть бездуховность. В диапазоне между этими полюсами – абсолютной истинности духовности (полным совпадением сущности с существованием) и абсолютной неистинностью или ложностью (полным несовпадением сущности с существованием) – лежат возможные варианты реальной действительной духовности, как процентное соотношение истинности и ложности ее.

В области гносеологической истинности такой пропорции нет. Там иные логические законы соотношения истинности и ложности простых и сложных суждений и умозаключений.

В истинной духовности все стороны и параметры ее существования и сущности определенным образом взаимосвязаны. Характер этой взаимосвязи может быть различный. Сущность может быть сильно или слабо выражена в существовании. Существование под воздействием внешних обстоятельств может иметь такие отклонения от своей сущности, что не просто будет установить о существовании какой сущности идет речь. Любая вещь во взаимодействии с другими вещами способна воспроизводить и сохранять через свои собственные свойства отраженные свойства воздействующих вещей. Эти следы-отражения могут так изменить, так загромоздить собственные внешние данные (параметры существования), что для их обнаружения будут необходимы отдельные исследования, то есть сначала необходимо будет за видимым существованием обнаружить собственное (истинное) существование, отделив отражение-следы от собственных внешних признаков, свойств и параметров. А после этого уже выяснить, как эти признаки существования взаимосвязаны с признаком сущности. Но отражение-следы (свойства других предметов, накладывающихся на свойства отражающей вещи) могут так деформировать, подавить, отменить, затормозить, запретить, заменить, изменить, уничтожить собственные параметры существования вещи, что они перестанут соответствовать и зависеть от ее сущности. Сущность одна, а существование – совсем другое или частично другое. Здесь остается лишь определить, что входит в содержание понятия «существование человеческой духовности» и «сущность духовности». В противном случае любые знания о духовности будут лишены своей основы, то есть будут произвольными, случайными, «фиктивными» (Н.А. Бердяев). Познав не только параметры истинности существования человеческой духовности, но и параметры ее истинной сущности, мы можем говорить о более полном и точном знании онтологии духовности, то есть о переходе от лишь мнения о духовности к истинному знанию о ней. Мы будем считать, что в «существование» человеческой духовности входит весь конкретный набор текущих духовных событий феноменологии духовности, а в «сущность» – внутренний закон существования, обеспечивающий инвариантность духовности человека при всех изменениях и метаморфозах ее бытия.

В таком контексте соотношение существования и сущности приобретает содержательно-предметный характер. Однако понимание онтологической истинности духовности требует не простого механического соответствия тому, что есть и тому, что может казаться духовным достижением и духовным переживанием. К разряду переживаний можно отнести ментальную веру, эмоциональное стремление, регулирование поведения в соответствии с религиозной или этической формулой. «Эти вещи, – пишет Ш. Ауробиндо, – чрезвычайно ценны для рассудка и жизни, они ценны для самой духовной эволюции как подготовительные движения, дисциплинирующие, очищающие или утончающие природу; но они все еще относятся к ментальной эволюции»[[238]](#footnote-238). Онтологическая истинность духовности состоит в соответствии существования духовности своей естественной сущности. Только в этом случае получается, что духовность истинна, т.е. она такая, какой должна быть сама по себе. Как тут не вспомнить Сократа с его idea fix помочь разбудить (помочь родить) каждому афинянину наличного в нем деймония («гения»), чтобы это «дитя богов» сделало каждого мудрым. Мудрость даст каждому способность быть истинно справедливым, истинно добрым, истинно духовным. Тот, кто соответствует своей божественной мудрости, будет онтологически истинным. Как следствие этого, истинны его чувства, мысли, слова и дела.

В определение онтологической истинности духовности человека, конечно же, будут входить и психологические компоненты, ибо она включает в себя обязательно и чувства, и переживания, и состояния. « … душевное, – утверждает В.Г. Федотова, – присутствует в каждом человеке»[[239]](#footnote-239). Интересно мнение И.А. Ильина на этот счет, который писал, ссылаясь на Секста Проперция: «В великом и божественном – весит и желание»[[240]](#footnote-240). Явления духа переживается именно в глубине внутреннего мира человека. В опыте переживания имеет значение не столько содержание духовной деятельности, сколько сам процесс ее переживания. А если это так, то адекватное значение получает и сам человеческий опыт переживания духовности, ибо только в нем, в этом опыте бытийствует дух. Но психологические сегменты духовности не могут быть исчерпывающим основанием определения истинности ее, поскольку наличие собственного содержания в понятии «дух» никак не дублируется понятием «психическое» (М.С. Каган). Духовность человека специфичная и автономная от психики структура. Поэтому понимать духовность в качестве уровня (пусть даже высшего) психической деятельности человека и отождествлять ее со всеми «неметрическими» проявлениями внутреннего мира и душевно-психической стороной личности неправомерно.

Определение онтологической истинности духовности через особенности психических свойств, скажем, отдельных людей или даже группы людей ошибочно не только потому, что они разнокачественные. На наш взгляд, дело здесь в другом. Онтологическая истинность духовности нельзя определять через соответствие духовных явлений психическим факторам еще и потому, что здесь нарушен принцип соответствия целого частям. Если мы будем определять онтологическую истинность духовности через соответствие более высокой инстанции в нее входящей, то мы вынуждены будем определять ее истинность через соответствие одной из ее же частей. Определение истинности через соответствие одной из его частей методологически неверно. Это, то же, что достоинства всего человека определять через форму его черепа или белизну его зубов.

Духовность трактуется и как способ изменения поведения людей через формирование мотивационно-оценочной сферы личности. Если мировоззрение предполагает выбор образа жизни, то духовность связана с выбором своего собственного образа, своей судьбы и роли, говоря словами С.Б. Крымского, встречи с самим собой. А это всегда полное неожиданностей событие, требующее соответствующей рефлексии. Такой подход к пониманию природы духовности близко психологической ее трактовке. Достоинства и недостатки те же. Схема определения онтологической истинности – также аналогичная.

По отношению к личности человека духовность передает смысл объединения двух реальностей: с одной стороны, человеческого духа, а с другой – души конкретного человека. Духовность есть результат восходящего движения души, но одновременно она и та идеальная (не содержащая ничего материального, эгоистического, чувственного, агрессивного) реальность, которая связывает человека с духовно-метафизическим пространством и выходит за пределы личностного проявления духа в сферу абсолютных возможностей, абсолютного понимания и беспрепятственного перемещения в пространстве открывающихся ему смыслов. В этом пространстве человек переживает единство, целостность и полноту своего существования с существованием мира, ему становятся доступны новые уровни понимания, новые возможности сбыться.

Истинная духовность есть всегда торжество духовных приоритетов над материальными, защита от искушений, соблазнов и иллюзий чувственных наслаждений. Именно истинная духовность определяет результативность человеческой жизнедеятельности в конкретности деяний посредством утверждения взаимодействий, сфокусированных в своих силовых направляющих на перцепциях Добра, постижении Истины и творении Красоты. Нужно ли говорить о том, что истинная духовность порождает чувство ответственности перед людьми, она порождает обостренное чувство справедливости, неприятия зла и пороков. Она есть всегда парение духа над миром с его жизнеустроением. Она дает человеку способность отделить себя от мелкого, частного, косного, преходящего и расширить свое существование до чего-то бесконечного и вечного. Мы говорим о духовности, как *ценностном домостроительстве,* как призыве сверху сделать то, что не делается естественным, эмпирическим образом. Только духовность, являя миру те или иные пределы праведности человека, может спасти от порока. Именно духовность не дает человеку деградировать, ибо защищает его от целого ряда искушений. Например, ориентируя человека нравственно, духовность возвышает его душу, и сама является результатом нравственно возвышенной души, ибо в подлинном смысле слова духовное – значит бескорыстное, незамутненное никаким меркантильным интересом, направленное на очищение души, определенному духовному свершению – творению добра, красоты и т.п. Древнегреческие философы (Аристотель, Платон), говоря о божественной природе души, мотивировали этим истинность духовной сущности человека и его духовности. Душа, неся сосуд своей духовности, как место обиталище Высшего разума, относится бережно к самой себе, тщательно следя за чистотой своих помыслов и, соответственно, действий. Так же нежно и трепетно, душа относится к другим источникам божественной сущности, т.е. другим людям. Такая душа не причинит зла другим даже в помыслах, потому, что знает о том, что является частью единого божественного целого. Соответствие духовности человека божественной данности статуса души говорит об ее (духовности человека) истинности. Следовательно, онтологическая истинность (соответствие существования сущности) – это как бы санкция на то, чтобы быть действительностью. То, что истинно, обладает способностью обеспечивать стабильность изменяющегося бытия объекта, ибо истинность всегда определяется через момент самотождества существующего объекта с самим собой. Знаменитую Гегелевскую мысль о том, что все действительное истинно, следует понимать именно так. Если что-то обладает статусом действительности, то в нем существование его соответствует его же собственной сущности. Если бы существование вещи никак не соответствовало сущности, то эта вещь была бы разрушенной, сломанной, потерявшей самость. Когда биологическое существование тела перестает соответствовать своей сущности (обмену веществ), оно умирает, перестает быть живым телом, теряет статус действительности. Если существование духовности (духовной жизни) не соответствует своей сущности, она обречена на деформирование, затухание, исчезновение, уничтожение.

Духовность человека есть сложное, идеальное образование, гармонизирующее состояния «множественности» и «всеобщности». Ведь «человеческий дух, – пишет А.В. Лукъянов, – на протяжении долгих столетий пытается построить систему абсолютных ценностей, т.е. создать универсальную философскую теорию, поскольку в этой его надежде теплится жизнь куда более высокая, чем та, в которую оказывается погруженный всякий, кто уже заранее успел вызвать подозрение в недолговечности своей системы»[[241]](#footnote-241). Она выражается в свободе воли, этичности разума, моральной чистоте, нравственности интеллекта, разумности эмоций, сакральности жизненных принципов, возвышенности мотивов поведения, несводимости жизни только к удовлетворению физиологических потребностей, ответственности перед тем, что происходит, уважении к другой жизни и другой личности. В ней синтезируется ценность, смысл и назначение человеческой жизни в плане пробуждения «ко внутренней реальности нашего существа, к духу, к «Я», душе, отличной от нашего разума, жизни и тела, внутренним стремлением знать, чувствовать, быть тем, вступать в контакт с большей запредельной Реальностью» (Ш. Ауробиндо).

Такой взгляд на понимание духовности человека предполагает наличие и присутствие некой творящей силы, идущей из глубины и позволяющей определять человеческую духовность такой, какая она действительно есть в ее ценностно-смысловом и нравственно императивном синтезе возвышенности, устремленности, одухотворенности и созидательности. Поэтому, о каком бы представительстве духовности мы бы не говорили она в любом случае – это проявление высшей красоты, гармонии и истинности всех сущностных качеств человека. В данном случае речь идет не о свойствах тех или иных граней человеческой духовности и их развитии, а о некоем качестве, свойственном духовности вообще, духовности как таковой.

Если предельно схематизировать, то онтологическая истинность духовности человека при таком ее толковании сводится к выяснению того, определяет ли духовность «пространство индивидуальных смыслов и ценностей, идей и идеалов» и конституирует ли она «социальное пространство» между людьми и народами. Ведь сам факт человеческой субъективности кардинально изменяет мир, ибо вместе с человеком в мир «проникает» и собственно человеческая, духовная, смысловая реальность. Соответственно, интенциональность духовности, являющаяся одним из ее онтологических оснований, предстает как способность человека с позиций непредвзятости по отношению к уже приобретенным установкам сознания поставить под вопрос любую заданную систему опосредований между собой и миром, «самоочиститься» от навязанных ему схем, догм, шаблонов, ходов мышления и осуществить человеческое смысловое смыкание с миром. Сущность духовности сводится к конкретно направленному содержательному действию – качественно улучшать, направлять, организовывать, корректировать деятельность человеческой жизни, определять и конституировать индивидуальное и социальное пространство. Взятая в таком качестве духовность представляет собой если не эмпирическое, то вполне реальное основание той силы, действие которой поднимает человека над своей природной основой. Духовность человека наравне с орудийной деятельностью и речью является фактором, обуславливающим выделение человека из животной природы. А. Мень как-то метко подметил, сказав, что без духовности человек напоминает собой арангутанта в пиджаке. В силу этого духовность человека – не просто одна из многих его характеристик, а конституирующее начало, благодаря которому человек делается человеком. Духовность не просто характеризует экзистенциальность человеческого бытия, но скорее «конструирует» его в истинно человеческом качестве.

Духовность – эта та сила, с помощью которой человек объективно утверждает свою специфическую родовую особенность – духовное начало. Именно духовное начало, пронизывая и пропитывая всю человеческую деятельность, связывает индивида с родом человеческим, дает ему возможность разобраться в смысле жизни, встраивает в царство предметного, материально-вещественного мира и является ядром духовной жизни. В своем «чистом виде» духовное начало есть то качество, которое служит демаркационной линией между животным царством и миром разума. «Все в человеке потому и личностно, что все соотнесено к духовному началу, что человек всегда и во всем духовен. Эта духовность ... есть средоточие, живая сердцевина человека, истинный центр (реальное «я»), основа индивидуальности человека, метафизическое его ядро», – писал В.В. Зеньковский[[242]](#footnote-242).

Духовность позволяет утвердить человеку его духовное, нравственное начало. Духовность всегда – сила, принимающая конкретно-исторические формы отделения разумной жизни от зоологической. Причем у разных народов, в разные времена, на разных территориях духовность может иметь своеобразие, не похожее на других. Существование духовности может по мозаике своих конкретных характеристик быть разным. Так, рассмотрение духовности, например, как одной из важнейших характеристик человеческого бытия или как субъективного внутреннего мира во всем его богатстве, содержательности и противоречивости, показывает сложное строение духовности, позволяет выделить ее различные типы, виды, формы. Причем сложная структура и неоднозначность интерпретации понятия духовности объясняется, прежде всего, многомерностью духовной жизни общества и ее разделением на множество разнокачественных сфер, каждая из которых характеризуется собственным представлением о духовности.

Но это вовсе не означает, что духовность как таковая не является определенной целостностью. Речь здесь идет о том, что эта целостность сложно структурирована и определенным образом организованна. Когда мы говорим об онтологической истинности духовности, мы говорим о собственной ее структуре, абстрагируясь от внешних условий и обстоятельств, специализаций и дифференциаций, противоречивости культурно-исторических реалий и предметности нашего сознания. А тем самым, абстрагируясь и от конкретных форм проявления и существования. Эстетизм, теоретизм, этизм и другие типы духовности выступают как реальные жизненные односторонности, вытекающие из разделения труда и социальной неоднородности. Это не означает существование этих типов духовности, с одной стороны, в их «чистом» виде, а с другой – в их изолированности. Ведь, взятые изолированно или в «чистом виде», они не представляют сами по себе духовность в ее сущностной онтологической содержательности. Духовность, представленная ими, в перспективе своего развития предполагает движение к целостности и единству своих форм. Ведь подлинная истинность духовности, представленная в своей онтологической данности, всегда эстетична и призвана служить добру. До тех пор, пока этого не происходит, духовные искания полны противоречий, коллизий, противостояний. Причем нельзя не отметить, что духовность в значении истинности – всегда и везде одинакова истинна. Независимо от ее оценки и общественной значимости духовность – даже когда она представляет собой лишь мимолетное устремление отдельной человеческой души – истинно существует, истинно бытийствует и истинно она есть. Духовность не просто *«есть», а «есть потому что»* есть «вследствие того», что есть осуществленность, есть самоорганизация, есть Жизнь. Она неизменна в своем качестве и не требует никаких условностей. Душе нет необходимости в ожидании определенного места и времени, чтобы обратиться к своим божественным истокам и трансформации всего человеческого существа. Для этого всего лишь достаточно отдаться внутреннему призыву, ведущему к возвышенному духовному побуждению, обретению истинной силы духа, пробуждению в новое становление или новое бытие, новое «Я», новую природу.

Конкретное, в смысле полное, определение онтологической истинности человеческой духовности не может быть дано без привязки ее к тем условиям среды – культурно-историческим, религиозным, социальным, психологическим, материальным, духовным и т.п., – где она, представленная своими гранями и фрагментами, типами, видами, формами и моделями, имеет разную смысловую и онтологическую нагрузку. Здесь в понимании онтологической истинности человеческой духовности необходим комплексный подход-экскурс, то есть нужно более внимательно посмотреть на генезис духовности человека вообще, представленной в своих сущностных особенностях в соответствии с конкретно реалиями своего существования. Уровень истинности духовности человека каждый раз будет 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 или мера «поля истинности духовности» будут задаваться (но не определяться!) содержательно через господствующие формы духовного опыта и знания, получаемого на основе этого опыта. Ведь духовность, будучи онтологическим явлением и имеющей под собой онтологические основания – жизненный ценностный опыт, накопленный человечеством и доставшимся нам в наследие – освобождена от каких-либо общественно-политических и исторических условностей и эпох. Она, как абсолютная ценность, автономна и принадлежит самой себе, а не суждениям и выводам о ней. Духовность никогда не исчезает из сферы человеческого бытия, не меняется с течением времени, но возвышается над временем. Она есть *некий инвариант, остающийся неизменным в различных культурных формах и разных исторических эпохах*. Ее онтологическая поступательность имеет ежесекундное приложение, суть, содержание и смысл которого не меняется с изменением исторических реалий. Она не нуждается в дополнительном развитии и совершенствовании. Она именно *есть,* и в том, что она *есть,* она есть само совершенство. Говоря словами А. Блока ветер с духовной Атлантиды, который начал веять со времен Иисуса Христа сейчас усилился. В этом, на наш взгляд, и состоит истинный реализм в трактовке онтологической истинности духовности человека.

Здесь перед нами возникает, хотя и, весьма контурно, тема и истинности человека. Человек, приближенный к духовности, истинность которой известно определяется через несколько факторов, тоже приобретает истинность. И его духовность является онтологически истинной. Она имеет объективные основания и внутренний смысл. Онтологическая истинность – характеристика объективная или, лучше сказать, объективное состояние. Поэтому человек не может лишиться этой своей реальной силы просто по субъективному капризу кого бы то ни было. Эта сила является онтологически истинной, т.е. имеет объективную основу. Онтологическая истинность духовности по субъективному капризу, кого бы то ни было, не может быть уничтожена.

Человек по своей биологии, разумеется, есть представитель животного царства. Но есть одно существенное и принципиальное отличие: наличие разумной души. Ничто, на наш взгляд, в человеке *не осуществляется, минуя связь с этой разумно-духовной жизнью.* Будет ли уподобление духовной жизни другим формам жизни, например, биологической как у Спенсера – суть везде одна: принципы, законы и категории духовной жизни не редуцируются полностью к психологическим, биологическим (зоологическим). Духовная жизнь рангом выше в иерархии мироздания. И, как более высокий уровень, *духовная жизнь не исчерпывается лишь биологическими* (зоологическими) составляющими. Ни субстратно, ни функционально, ни по цели, ни по причинам, ни по каким-либо другим основаниям духовная жизнь не сводится полностью к биологической. Это в онтологическом плане. В гносеологическом – та же картина. Невозможно понять и объяснить духовность, духовную жизнь в рамках биологических методологий, способов, методов, средств, знаний и законов. Онтологическая истинность духовной жизни не может быть определена через соответствие духовной жизни наличным в ней зоологическим основаниям. Онтологическая истинность духовности как явление более высокого порядка не может быть определена через соответствие духовности наличным в ней психологическим основаниям. Онтологическая истинность явления более высокого порядка не может определяться через соответствие явлению низшего порядка. 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 на том основании, что ангелам, как сотворенным сущностям, присуща утонченная (по сравнению с человеческой) телесность. Так же дело обстоит и с духовностью человека, когда мы отказываемся от исследования ее высших рафинированных форм и уровней, то остаемся в пределах мира человеческого сознания – эмпирического, теоретического, индивидуального или общественного.

Сказанное не относится к генетическому определению, когда истинность последующих (а тем самым, может быть, и более развитых, высших) ступеней развития определяется через соответствие предыдущим ступеням, более ранним, а тем самым, может быть, и более простым. Здесь простое и сложное находятся на одном горизонтальном уровне, тогда как психологическое и духовное, эмпирическое и духовное находятся на разных вертикальных плоскостях. Такой «разноэтажный» подход допустим, когда речь идет, например, об общей эволюции «думающей материи». Здесь вертикальное восхождение представляет единую плоскость предмета исследования.

Определение онтологической истинности человеческой духовности только через соответствие ее духовной жизни человека или его духовному опыту, на наш взгляд, тоже будет ошибочным, хотя они находятся на одной плоскости. Ошибка в том, что онтологическая истинность человеческой духовности определяется через однопорядковые, но качественно другие явления. Онтологическая истинность не может исчерпывающе определяться через соответствие внешним по отношению к объекту, истинность которого определяется, явлениям, процессам, событиям. В этом смысле онтологическая истинность – это соответствие вещи самой себе. Способность быть самим собой в возможности присутствует во всем, что есть в действительности, но в какой степени она будет реализована, зависит от множества причин, условий и факторов. Иллюстративен пример с человеком, который может всю свою жизнь прожить, выполняя в обществе социальные роли, которые не соответствуют его собственным желаниям и настроениям. Онтологическая истинность такого человека, если даже она была, осталась нереализованной. Из этого примера видно, что онтологическая истинность чего-либо автоматически не гарантирует абсолютно совершенной действительности. Она только указывает, каким может быть это явление в той или иной конкретной ситуации, повседневной наличной действительности, в том или ином конкретном положении.

Исследование истинности духовности прямо продиктовано необходимостью четкого представления, осознания и понимания критериев истинности духовности человека и его духовной жизни. Главным критерием и основой познания любых явлений, в том числе духовного и духовности, является практическая деятельность духа по взаимодействию с окружающей его реальностью или, говоря словами К. Маркса, практика. Причем в познании духовности человека практика занимает исключительное положение в том смысле, что она неотделима от человека, выступая как результат его смыслотворческой деятельности. Именно в практике материального производства, в практике преобразования общества, в научной практике проверяется: в самом ли деле наши знания соответствуют действительности?

Если воспользоваться сказанным выше, то истинность знаний о духовности, определяется тем, насколько эти знания соответствуют духовной действительности. Истинность различных теорий, концепций, учений о духовности определяется их соответствием действительности. И это соответствие выясняется в практике, то есть критерием истинности тех или иных духовных знаний (теорий, учений, концепций) является практика. Это гносеологическая концепция истинности духовности.

Безусловно, любое упрощение чревато схематизмом. Но в данном случае нас интересует как раз принципиальная схема. Как проверить, соответствует ли, например, повседневная деятельность учителя его, учителя, сущности? Ответ на практике. Именно на практике проверяется, учит ли данный учитель детей или же лишь создает видимость, воспитывает или на самом деле лишь отнимает у них время и силы. Как проверить, соответствует ли существование данного самолета сущности летательных аппаратов? Опять-таки на практике. Если летает и может летать, значит, существование данного самолета соответствует его сущности. Разве не бывает, что самолеты не могут летать? Вроде все в порядке, но не летает. Разве не бывает, что хлеб нельзя есть, а обувь невозможно носить? Бывает! Если так, то это и есть практическое подтверждение несоответствия их существования их же сущности. Определение онтологической истины через соответствие существования сущности – это принципиальная схема, где в каждом случае необходимо специально выяснить, что есть сущность и что есть существование данного объекта, явления, процесса, события и т.д. А определение сущности в каждом конкретном случае требует предметного профессионализма. «Ибо сущность неорганических, растительных, зоологических, социальных вещей и событий различна»[[243]](#footnote-243).

Понятно, что в задачу философии не входит выяснение сущности, скажем, биологических объектов. Это – задача биологов. Они в конкретной области в рамках конкретной практики будут выяснять, что является сущностью. А что – существованием конкретного биологического объекта или события.

Допустим, философы правы в том, что сущность философии – поиск истины, но разве в практике философской культуры не выявляется, существование какого учения или какого конкретного философа соответствует этой сущности? Если существование философа соответствует сущности – любви к мудрости, значит, он онтологически истинный философ. Конечно, можно спорить и опровергать! Здесь много не уточненных деталей! Но для нас сейчас важен сам принцип: онтологическая истинность определяется через соответствие существования сущности и проверяется на практике.

Знание истинно, если соответствует действительности, т.е. правильно, адекватно, точно отражает мир. Сущность любого знания в том, чтобы точно отражать в головах людей окружающий, познаваемый мир. Если знание соответствует этой своей сущности, оно будет истинным. А знание, в какой конкретной области, это уже другой вопрос хоть в биологии, хоть в экологии, хоть в социологии, хоть в экономике, хоть в теории управления. Точно так же: вещь (объект, процесс, событие, явление, функция, элемент – все, что есть в этом мире) истинна, если она соответствует своей сущности. А вещь какой конкретной области, это уже другой вопрос. И проверяется соответствие знания ли, вещи ли своей сущности на практике. «Будь это вещь, – пишет М. Хайдеггер, – или предложение, истинно то, что правильно, истинное – это согласующееся …. Согласованность двоякого рода: с одной стороны, совпадение вещи с тем, что о ней мыслилось раньше, и с другой стороны, совпадение мыслимого в высказывании с вещью»[[244]](#footnote-244) Для полноты представлений о трактовке М. Хайдеггером истины приведем еще два его высказывания из цитируемой работы. «Для вопроса об истине безразлично, идет ли речь … об истине практического, жизненного опыта или экономического расчета; это может быть истина технического порядка или истина, характеризующая политический ум …, истина может относиться к сфере художественного творчества, это может быть даже истина мысленного воспоминания или культурной веры. Вопрос о сущности оставляет все это в стороне и затрагивает только то, что отличает всякую истину как таковую»[[245]](#footnote-245). Для немецкого философа очевидно, что «истина предложения возможна только на основе истинных вещей»[[246]](#footnote-246). Другими словами: гносеологическая истина (истинность знаний) возможна лишь на основе наличия истинных вещей. Удивительно то, что мысль субъективного идеалиста звучит чрезвычайно материалистически: производность мыслей от мира вещей.

Вероятно, критерий онтологической истинности духовности, такой же, как и критерий гносеологической истины – практика. В реальной практике выстраивания жизненной позиции и своих взаимодействий с миром выясняется, соответствует ли существование духовности ее сущности. Если считать, например, сущностью духовности одну из ее функций – коммуникативную, то надо на практике выяснить, действительно ли существование духовности человека соответствует этой функции. Если выяснится, что в процессе смыслотворческой деятельности появляется глубинная коммуникация человека с мирозданием, их сопричастие друг с другом, обогащение друг друга и человек, в общем-то, выходит на целостный и личностный характер духовной коммуникации, то понятно, что существование духовности соответствует сущности духовности, т.е. она, духовность, истинна, а не ложна.

Как раз при определении критериев гносеологической и онтологической истины духовности наиболее ярко выявляется неразрывная их взаимосвязь с человеком. Именно человек определяет в своей практической жизнедеятельности истинность, как знаний о духовности, так и духовности самой по себе. Но разница в том, что знания субъективны, т.е. их человек создает, производит, а духовность может возникать и существовать объективно. В практике и через практику человек познает истинность или ложность духовности (их онтологическую истинность или ложность). А также с помощью практики человек проверяет истинность своих знаний о духовности, тем более, что «духовное – это характеристика практики, а не только сознания»[[247]](#footnote-247).

Познание онтологической истинности духовности человека представляет собой задачу чрезвычайной сложности, поскольку она, будучи связанной с самой человеческой индивидуальностью и индивидуально-личностными импульсами человека, не поддается обычному познанию через какой-то определенный и специфически родовой признак или общий род. Истинность духовности также не вписывается в какие-либо полярности, дифференциации – все гораздо сложнее. Между тем, духовность, как метко заметил С.Л. Франк, это реальность, не видимая и не ощущаемая. Она – духовность – находится за пределами объективной действительности, т.е. недоступна объективному наблюдению и «улавливается» лишь самим субъектом. Поэтому точность (истинность) знания духовности зависит не только от грамотности познающего субъекта, но, и от самой реальности реализации потенций бытия духовности, от онтологической истинности или ложности ее. Если реально в действительности духовности в ее истинно сущностной данности нет, то, сколько не называй это духовностью, это не духовность. Кому бы она ни принадлежала, как бы ею не пользовались, она остается сама собой, пока соответствует своей сущности, т.е. пока она есть сила самосозидания и саморазвития каждого члена общества в отдельности и общества в целом. Именно такая духовность истинна действительна и разумна. Осознание человеком онтологической истинности духовности укрепляет саму духовность в качестве гуманистической силы индивидуального развития и социального бытия.

В заключении параграфа сделаны следующие выводы:

* в соотношении понятий «сущность» и «сущестование» вещи заключен вопрос об ее истинности. Истинность вещи, включая и духовное бытие вещи, заключается в ее бытии-долженствовании, которое актуализирует потенции, направленные на достижение ценностного рода;
* человеческий опыт переживания духовности направлен на осмысление ее истинности и структуры. Духовность есть ценностное «домостроительство», как призыв сделать то, что не осуществляется естественным, эмпирическим образом;
* духовность человека есть сложное идеальное образование, гармонизирующее состояния «множественности» и «всеобщности». Духовность есть выражение моральной чистоты, нравственности интеллекта, сакральности жизненных принципов, возвышенности мотивов поведения, несводимости жизни только к удовлетворению физиологических потребностей;
* духовность позволяет утвердить человеку его духовное, нравственное начало. Духовность есть та сила, которая принимает конкретно-исторические формы отделения разумной жизни от зоологической;
* духовность человека не осуществляется, минуя связь с разумно-духовной жизнью. Духовная жизнь не исчерпывается лишь биологическими составляющими. Онтологическая истинность духовности не может быть определена через соответствие духовности наличным в ней психофизиологическим основанием. Главным критерием и основой познания любых явлений (в том числе духовных), выступает практическая деятельность духа по взаимодействию с окружающей его реальностью. Но есть одно, что степень осознания человеком онтологической истинности духовности развивает и саму духовность в качестве гуманитарной силы индивидуального развития и социокультурного бытия.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Расширение информационного, культурного пространства и нарастающий массив знаний в области духовной проблематики требует концептуального осмысления и поиска методологических оснований, на которых строилось бы исследование феномена человеческой духовности. Одним из основных направлений такой работы является определение ее онтологической истинности. «Особенность онтологического понимания истины в том, – пишет В.С. Хазиев, – что понятия «истина» и «ложь» используются как характеристики не знаний (гносеологического образа), а вещей, явлений, событий самих по себе, без вмешательства людей, то есть объективно»[[248]](#footnote-248). Именно определение духовности в статусной данности онтологической истинности создает то силовое поле проблемно-предметной напряженности, которое возникает вокруг данного понятия. Только в этом случае исследование духовности может быть естественно вплетено в общий проблемный узел современной философии. Сказанное, конечно, не исключает своеобразия подходов к изучению целевой, содержательной, смысловой и функциональной нагрузки понятия «духовность», использование в качестве «составляющих» ее изучения общего социально-философского, сравнительно-исторического, морфологического и других методов.

Имеется бесконечное множество философских, социально-философских, философско-антропологических и иных исследований, так или иначе анализирующих феномен духовности. Но если говорить о специальном теоретико-философском анализе онтологической истинности человеческой духовности, то данная проблематика находится сегодня все же на периферии научных интересов. Выход в свет отдельных работ, посвященных предмету исследования онтологии духовности и ее онтологической истинности, к сожалению, не изменил общей ситуации с разработкой концепции онтологической истинности феномена человеческой духовности. В современной философской культуры еще не сложилась какая-то внятно выраженная тенденция в разработке концепции онтологической истинности феномена человеческой духовности. Но вместе с тем, если говорить в целом об общей тенденции в области исследования духовности, то она все же заключается в движении к все более целостному, системно-концептуальному представлению об онтологической истинности феномена человеческой духовности как о важном и самостоятельном направлении в современной философии.

Необходимо заметить, что проблема онтологической истинности феномена человеческой духовности возникает из анализа таких феноменов, как любовь, надежда человека. Так, любовь, выражающаяся на лице человека без осознания последним всего этого, не может рассматриваться как высказанная любовь. Осознание выступает как проявление ее онтологической истинности. При этом здесь заведомо исключается случай самопроизвольно возникающего ее внешнего выражения. Любовь, уважение желают, чтобы их ощутил тот, к кому они имеют отношение. «Их смысл, – пишет Д. фон Гильденбранд, – заключается в том, что они делают воспринимаемым другим человеком то, что они как бы внутренне говорят ему, постоянно ему адресуют»[[249]](#footnote-249) .Только таким образом данные установки достигают своего онтологического завершения.

В то же время при рассмотрении проблемного, культурного поля философии в плане его соотношения с концепцией онтологической истинности феномена человеческой духовности возникает довольно противоречивая ситуация. С одной стороны, нельзя не отметить исключительное богатство и разнообразие исследования духовности в современной философской культуре[[250]](#footnote-250). В этом отношении современная философская культура представляет собой теоретико-методологическую базу, на которую опирается концепция онтологической истинности феномена человеческой духовности и без которой она сложиться вообще бы не смогла. С другой же стороны, следует отметить, что при всем богатстве и разнообразии проблемного массива и феноменологического материала методологически перспективных, базисных идей и стройных теоретических концепций познания феномена онтологической истинности духовности еще нет соответствующего аппарата познания последней.

Чем объяснить данную ситуацию? Конечно, разнообразные и потенциально очень богатые, так сказать, всходы духовности в различных течениях философской культуры так и не воплотились в концептуальный урожай онтологической истинности феномена человеческой духовности. Данное противоречие сложилось далеко не случайно. Оно имеет много причин, в числе которых и определенные тенденции в развитии течений в современной философской культуре.

Когда рассматриваешь различные фрагменты философско-теоретического осмысления истинности духовности, развиваемых в различных течениях философской культуры, и оцениваешь их с позиций формирования и конституирования концепции онтологической истинности феномена человеческой духовности, то невольно обращаешь внимание на своеобразную неполноту, односторонность этих фрагментов. Условно говоря, в одном случае анализу феномена человеческой духовности недостает объективности в ее рассмотрении, т.е. происходит смешение проблемы сущности духовности с проблемами ее спецификаций, в другом – пониманию духовности не хватает философского осмысления особого образа человека, в третьем – духовность рассматривается в отрыве от ее онтологически сущностных оснований и т.д. Конечно, все эти «нехватки», «разрывы» суть таковы, каковы они есть, только с позиции концепции онтологической истинности феномена человеческой духовности. Но в целом определенная разнородность в философском осмыслении проблемы духовности все же существует, что в общем, как утверждает Н.К. Бородина, не инициирует, а сдерживает ее действительно философское исследование[[251]](#footnote-251).

Как это и парадоксально, но причина как возникновения определенных категориальных предпосылок концепции онтологической истинности феномена человеческой духовности, так и того, что эти предпосылки еще не воплотились в качественно определенные контуры концепции онтологической истинности феномена человеческой духовности, одна и та же. Эта причина – сложившаяся специфика той или иной ветви философской культуры. Эта специфика объясняет, как возникновение определенных базисных идей концепции онтологической истинности феномена человеческой духовности, так и «торможение» на пути превращения этих идей в целостную концепцию онтологической истинности феномена человеческой духовности. Путем такого «торможения» различные концепции как бы защищали свою специфику.

Из всего изложенного вытекает, что конституирование концепции онтологической истинности феномена человеческой духовности заключается не только в наследовании определенных идей философской классики, но в не меньшей мере и в «преодолении» данного наследства. Это преодоление часто выражается в том, что при ассимиляции тех или иных идей их приходится как бы «вырывать» из того парадигмального социокультурного контекста, в котором они существовали, и как бы их переконструировать, вмещая в новый философский контекст. Преодоление заключается и в том, что элементы философского знания о духовности разобщенные в разных концепциях, как бы сводятся воедино в рамках единой концепции онтологической истинности феномена человеческой духовности; при этом «преодолевается» их разобщенность.

Сама по себе парадигма онтологической истинности духовности выступает в какой-то мере как оппозиция иным философским, социально-философским концепциям. Данный момент преодоления, момент своеобразного противоборства есть неотъемлемая часть становления концепции онтологической истинности феномена человеческой духовности, впрочем, как и любого нового течения в научном знании.

Разумеется, это «преодоление» не означает опровержение. Концепция онтологической истинности феномена человеческой духовности, взятая по отношению к философской культуре, никакие элементы, течения, существующие в данной культуре не опровергает. Раскрытие сущности духовности опирается, прежде всего, на использование традиционного методологического арсенала научного мышления, а также результатов, дефиниций и метатеоретических установок других наук, изучающих духовность в качестве объекта профессионального исследования. Да и вообще, в эволюции философии «опровержение» тех или иных концепций – дело более чем сомнительное. Эволюция системы философского знания свидетельствует о том, что то, что на определенном этапе представлялось опровергнутым, несколько позднее, или в иной духовной ситуации, живет новой жизнью, раскрывается новыми гранями. Причем самая «явная» архаика часто оборачивалась модерном и т.д. В развитии философии всякое новое философское учение не «опровергает» предыдущие учения, а как бы выявляет варианты их применения, те культурно-смысловые контексты, в рамках которых то или иное предыдущее учение «работает». В значительной степени именно в этой коррекции и заключается смысл каждого нового диалога философского знания. Однако, разумеется, концепция онтологической истинности феномена человеческой духовности может быть оспорена и будет оспариваться. В философии никакая позиция не может быть воспринята всеми в качестве истинной.

Разработка концепции онтологической истинности феномена человеческой духовности включает в себя постановку множества проблем, касающихся самой духовности. Но, пожалуй, центральное место среди них занимает уяснение того философского ракурса, в контексте которого осуществляется концептуализация онтологической истинности феномена человеческой духовности. Ведь проблема онтологической истинности феномена человеческой духовности – это проблема многих дисциплин, философских и нефилософских. В концептуальном плане онтологическая истинность духовности человека полностью конституируется тогда, когда она разработает, уяснит, раскроет свой особый ракурс философского рассмотрения истинности духовности. Если концепция онтологической истинности феномена человеческой духовности действительно может претендовать на некую новацию в философском осмыслении проблем духовности, то ее отношение к отдельным философским учениям о духовности заключается именно в некоторой коррекции сферы применимости этих учений. Но эта философски-методологическая коррекция носит взаимный характер. Как концепция онтологическая истинность феномена человеческой духовности утверждает определенные границы некоторых философских учений, так и эти учения, раскрытые именно в аспекте своей качественно-методологической границы, определяют, в свою очередь, границы концепции онтологической истинности феномена человеческой духовности. В данном отношении уяснение характера взаимосвязи концепции онтологической истинности человеческой духовности с другими учениями, их близости и различия являются определением пределов самой концепции онтологической истинности человеческой духовности.

Для анализа духовности человека и ее философского исследования концепция онтологической истинности имеет, во-первых, исключительное значение: она позволяет утвердиться в том, что гносеологическая истинность духовности, то есть истинные знания о ней, вторичны по отношению к онтологической ее истинности, что соответствует материалистическому положению о первичности объективной реальности и вторичности познания. Во-вторых, познание онтологической истинности выводит на тему объективной самотождественности всего сущего и существующего. Во всем, что есть, что обладает свойством «быть», есть элемент саморавенства, самотождества. В-третьих, применение категории «онтологическая истина» в процессе исследования духовности человека обращается к уяснению того общего и устойчивого, что содержится в феномене духовности при всех конкретно-исторических модификациях и полисемантических интерпретациях. В-четвертых, уяснение онтологической истинности духовности приводит к необходимости рассмотрения метафизического аспекта данной проблемы, что объясняет потенциальность, актуальность и беспредельнность при исследовании феномена человеческой духовности.

В ходе диссертационного исследования автором сделаны следующие выводы:

* духовность – фундаментальная форма существования подлинных «отложений» духа в культуре. В этом плане духовность можно интепретировать как определенное состояние жизни, запечатленное в социальной и исторической памяти;
* духовность (и в этом заключена ее онтологическая истинность) есть не только способность субъекта сохранять образы прошлого, но и постоянно их воспроизводить;
* средневековые философы попытались обосновать идею духовного бессмертия человека, которое есть основной критерий его духовности и онтологической истиности;
* философская мысль эпохи возрождения делала акцент на понимании духовности как любви, отличной от нерационального порыва. Духовность – это героическая страсть, «окрыляющая» человека в его стремлении к познанию тайн природы и противостоящая страху смерти;
* созерцание красоты, по мнению философов Возрождения, способствует возникновению и развитию духовности, которая ведет людей к добру и благожелательности;
* анализ универсалии «духовного бытия» в философии Нового времени приводит к пониманию духовности не как чувства, а как нравственного благоволения, диаметрально противоположного всему чувственному. Духовность – это способность субъекта обрести себя. А тем самым и свою самодостаточноть как важнейшую предпосылку преодоления социальных и других проблем;
* сделан вывод о том, что духовность возникает в результате формирования человечности труда. Эта человечность есть главный критерий и в то же время предпосылка становления духовности и критерий ее онтологической истинности;
* анализ идеи «духовности» в русской философии показывает, что данная идея направлена против исчерпания социальной и духовной действительности какой-либо логической схемой. Русская религиозная философия обращена по своему духу к «сердцу» человека. «Сердце» есть всепроникающая сила, охватывающая макрокосм, микрокосм и мир философско-культурной символики;
* «сердце» – критерий онтологической истинности духовности. Его познание приоткрывается в любви человека к высшим ценностям; среди этих ценностей следует выделить интересы конкретной личности, которые необходимо поставить выше абстрактных интересов государства;
* онтологический статус человеческой духовности выражается в стремлении личности к укоренению своего «Я» в социокультурном мире;
* истинность духовности в ее онтологическом статусе есть, по существу, то, что связано с проблемой существования того, что *есть.* При этом то, что есть, часто превосходит все то, что только *может быть.* Духовность обладает, поэтому потенцией самоопределения, что и составляет предпосылку ее онтологической истинности;
* духовность человека концентрирует в себе потенции души и нравственного сознания человека. Но «духовность» не сводится к «душевному» миру; ее онтологическая истинность – в превосхождении эмпирических чувств человека, в том, что она выступает как бытие, опосредованное нравственным духом;
* в соотношении понятий «сущность» и «существование» вещи заключен вопрос о ее истинности. Истинность духовности – в нравственном бытии-долженствовании вещи, которое актуализирует потенции, направленные на достижение ценностей рода;
* духовность есть ценностное «домостроительство» как призыв сделать то, что не осуществляется эмпирическим образом;
* духовность человека – это сложное идеальное образование, гармонизирующее категории «множественности» и «всеобщности». Во «всеобщем» стремлении человека к любви и ценностям рода, скрывается экзистенциальное стремление к «увековечиванию» ценности любимого «лица», то есть индивидуального начала;
* онтологическая истинность духовности не определяется через соответствие духовности наличным в ней психофизиологическим основаниям. Духовность проявляется в практических формах взаимодействия человека с внешним миром. При этом степень осознания человеком онтологической истинности духовности формирует и саму духовность в качестве гуманитарной силы индивидуального развития и становления социокультурного бытия.

 Основным перспективным направлением исследования истинности феномена человеческой духовности выступает анализ самых различных ее проявлений, имманентно содержащихся в каждой межличностной установке, в действительном выходе установки человека к «Другому Я».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абросимова, Б.Н. Цивилизационный смысл преемственности культуры и развития духовности личности [Текст] / Б.Н. Абросимова // Перспективы самоорганизации общества в стратегиях глобального развития. – Саратов, 2006. – Ч. 1. – С. 91-95.

2. Аванесова, Г.А. Духовный проект Н. Бердяева [Текст]: (опыт системного подхода к наследию) / Г.А. Аванесова, П.В. Вахренева // Вест. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2005. – № 4. – С. 37-57.

3. Аль-Кинди. Антология мировой философии [Текст] / Аль-Кинди. – М., 1969. Т.2. – С.

4. Андрусенко, В.А. Словарь душевных и духовных терминов [Текст] / В.А. Андрусенко // Валиулина Г.Р. Возможности контент-анализа при работе с гуманитарными текстами. – Оренбург: ООИПКРО, 2002. – С. 49-58.

5. Арзамасцев, А.М. Смысл жизни [Текст] / А.М. Арзамасцев // Ценности интеллигибельного мира. – Магнитогорск: МГТУ, 2004. – С. 68-90.

6. Аристотель. Сочинения. В 4-х т. [Текст] / Аристотель. – М.: Мысль

7. Аристотель. Сочинения: в 4-х т. [Текст] / Аристотель. – М.: Изд-во Мысль, 1975. Т.1. – 474 с.; 1978. Т. 2. – ; 1983. Т.4. – .

8. Аркан, Ю.Л. Бытие как воля и принцип основания [Текст] / Ю.Л. Аркан // Философия науки. – 2004. – № 3. – С. 63-75.

9. Бабошина, Е.Б. Гуманизм как основа духовности современной личности [Текст] / Е.Б. Бабошина // Ценности интеллигибельного мира. – Магнитогорск, 2007. – Вып. 4. – С. 18-33.

10. Байдаков, М.Ю. Антиномия свободы и ответственности (духовная воля как необходимое условие осуществления подлинной свободы и ответственности) [Текст] / М.Ю. Байдаков // Соврем. гуманит. исслед. – М., 2008. – № 1. – С. 56-58.

11. Балтина, Е.А. Духовность как основа целостности бытия человека [Текст] / Е.А. Балтина // Человек и общество в современном мире. – Казань, 2006. – С. 14-21.

12. Барулин, В.С. Социальная философия: учебник. [Текст] / В.С. Барулин, изд.2-е. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 1999. – 560 с.

13. Барулин, В. С. Социально-философская антропология. Общие начала в социально-философской антропологии [Текст] / В.С. Барулин – М.: Онега, 1994. – 255 с.

14. Барулин, В.С. Социально-философская антропология. Человек и общественный мир [Текст]: Учеб. пособие для вузов / В.С. Барулин. – М.: Академический Проект; Альма Матер, 2007. – 493 с.

15. Бергсон, А. Собрание соч: в 4 т. [Текст] / Анри Бергсон. – М.: Московский клуб, 1992. – Т.1. – 336с.

16. Бердяев, Н.А. Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности. Я. И мир объектов: Опыт философии одиночества и общения [Текст] / Н.А. Бердяев. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 381 с.

17. Бердяев, Н.А. О рабстве и свободе человека [Текст]: опыт персоналистической философии / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – С. 3 – 162.

18. Бердяев, Н.А. О человеке, его свободе и духовности [Текст]: изб. Труды / Н.А. Бердяев; ред. – сост. Л.И. Новикова и И.Н. Сиземская. – М.: Моск. психол. – соц. ин-т; Флинта, 1999. - 311с.

19. Бердяев, Н.А. Судьба России [Текст]: кн. статей / Н.А. Бердяев. – М.; Эксмо, – 2007. – 638 с.

20. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа [Текст] / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1994. – 480 с.

21. Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества [Текст] / Н.А. Бердяев. – М.; Правда, 1989. – 607с.

22. Бердяев, Н.А. Царство Духа и царство Кесаря [Текст] / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – с. 287 – 356.

23. Бердяев, Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого [Текст] / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 383 с.

24. Библейская энциклопедия [Текст] [труд и изд. архимандрита Никифора] – М.: – Изд. Свято-Троице-Сергиевой Лавры, 1990. – 902с.

25. Блонский, П.П. Философия Плотина. [Текст] / П.П. Блонский. – М.: Изд. Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1918. – 367 с.

26. Бородина, Н.К. Духовность: феномен и понимание [Текст] / Н.К. Бородина. – Волгоград: ВолгГАСА, 1999. – 129 с.

27. Бондаренко, В.Н. О новой метафизике [Текст] / В.Н. Бондаренко // Бытие человека: сб. стат. / под ред. В.С. Хазиева. – Уфа: Изд-во БГПУ, 2002. – С. 38-49.

28. Брюшинкин, В.Н. Феноменология русской души [Текст] / В.Н. Брюшинкин // Вопросы философии. – 2005. – № 1. – С. 29-35.

29. Бубер, М.Я и Ты [Текст] / Мартин Бубер; пер. с нем. Ю. С. Терентьева, М. Файнгольда. – М.: Высш. шк., 1993. – 175 с.

30. Буева, Л.П. Духовность и проблемы нравственной культуры [Текст]: Круглый стол «Духовность, художественное творчество, нравственность». // Вопросы философии. – 1996. – № 2. – С. № 3 – 9.

31. Бурбулис, Г.Э., Духовность и рациональность [Текст] / Г.Э. Бурбулис, В.Е. Кемеров. – М.: Знание, 1986. – 59 с.

32. Бурцева, Е.Ф. Принципы гуманистического мировоззрения духовной личности [Текст] / Е.Ф. Бурцева // Гуманизм в российской культуре ХХI века. – Сергиев Посад, 2006. – С. 48-52.

33. Буттаева, А.М. Духовность личности в поликультурной среде [Текст] / А.М. Буттаева // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Российского Философского конгресса (16–20 сентября 2002 г.). В 3 т. – Ростов -н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. – Т. 2. С. 292 –293.

34. Быховский, Б.Э. Кьеркегор [Текст] / Б.Э. Быховский. – М.: Мысль, 1972. – 238 с.

35. Бэкон, Ф. Сочинения: в 2-х т. [Текст] / Ф. Бэкон. – М.: Наука, 1972. – Т.2. – 582 с.

36. Ваайман, К. Духовность. Форма, принципы, подходы. / пер. с нидерл. (Серия «Диалог») [Текст] / К. Ваайман. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. – Т.1. – 590 с.

37. Вильданов, Х.С. О роли ценностных ориентаций в поведении человека [Текст] / Х.С. Вильданов // Фихте, Платон, Макиавелли и идея правового общества. – Уфа, 2006. – С. 216-220.

38. Вильданов, У.С. Феномен мыслителя: гносеологический анализ трансцендентальной субъективности [Текст]: автореф. дис. д-ра. филос. наук / У.С. Вильданов. – Уфа, 2000. – 40 с.

39. Вильданов, У.С. Феномен мыслителя [Текст]: (от разума к мудрости) / У.С. Вильданов. – Уфа: БГУ, 2004. – 260 с.

40. Винделбанд, В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия [Текст] / В. Винделбанд. – М., 1910. –

41. Виндельбанд, В. Дух и история [Текст]: избранное / В. Виндельбанд. – М.: Юристъ, 1995. – 687 с.

42. Волкова, О.В. Антропологический контекст духовности и психологии [Текст] / О.В. Волкова // Антропологический потенциал современного университетского образования. – Н.Новгород, 2006. – С. 127-132.

43. Волкова, О.В. Духовное видение действительности как основание особого типа рациональности [Текст] / О.В. Волкова // Человек и общество в противоречиях и согласии. – Н.Новгород, 2006. – Ч. 2. – С. 45-55.

44. Гареев, А.Р. О единстве гносеологической и онтологической истин [Текст] / А.Р. Гареев, Е.В. Хазиева // Бытие человека. – Уфа, 2002. – С. 63 – 68.

45. Гарифуллина, Р.С. Приоритеты духовно-нравственного развития личности [Текст] / Р.С. Гарифуллина // Вестн. Моск. Гос. ун-та культуры и искусств. – Химки (Моск. обл.), 2006. – № 4 . – С. 103-108.

46. Гарнцев, М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии. [Текст] /М.А. Гарнцев. – М.: Изд-во МГУ, 1987. – 214 с.

47. Гегель, В.Г.Ф. Энциклопедия философских наук [Текст] / М.: Мысль, 1975. Т.1. – ; 1977. Т.3. – 424с.

48. Гегель, Г.В.Ф. Система наук. Часть 1. Феноменология духа. – СПб: Наука, 1999.- 444с.- перевод Г.Шпета. репринт 4 тома 1959г. – С. 41-444

49. Гегель, Г.В.Ф. Сочинения / под ред. А.М. Деборина, Д.Б. Рязанова; в 14-ти т. – М.Л.: Соцэкгиз, 1959. Т.3. –

50. Гильдебранд, Д. фон. Метафизика коммуникации [Текст] / Дитрих фон Гильдебранд; пер. с нем. – СПб.: Алетейя, 2000. – 384с.

51. Гиндилис, Н.Л. Человек в европейском средневековом знании [Текст] / Н.Л. Гиндилис // Философия науки. – 2003. – № 2. – С. 73-80.

52. Горлянский, В.А. Духовность как индивидуально-личностный и социокультурный феномен [Текст] / В.А. Горлянский, И.В. Горлянская // Антропологический потенциал современного университетского образования. – Н.Новгород, 2006. – С. 64-68.

53. Григорьева, Т.П. Философия красоты [Текст] / Т.П. Григорьева // Вопросы философии. – 2007. – №1. – С. 61-74.

54. Гришин В.В. Экзистенциальный срез духовности человека [Текст] / В.В. Гришин // Мировоззренческая парадигма в философии: экзистенциальный аспект. – Н. Новгород, 2006. – С. 265-274.

55. Гусейнов, А.А. Об идее абсолютной морали [Текст] / А.А. Гусейнов // Вопросы философии. – 2003. – № 3. – С. 3-12.

56. Гхош, А. Интегральная йога Шри Ауробиндо [Текст] [Перевод]. – М.: Никос, 1992. – 395с.

57. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: [Текст] / В.И. Даль; под ред. Проф. И.А. Бодуэна де Куртенэ – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 1998. – Т.1. А–З. – 912 с.

58. Дегтярев Е.В. Человечество на пороге XXI века [Текст] / Е.В. Дегтярев. – Магнитогорск: МаГУ, 1999. – 118 с.

59. Декарт Р. Избранные произведения [Текст] / Рене Декарт. – М.: Госполитиздат, 1950. – 710с.

60. Декарт Р. Сочинения в 2-х т. [Текст]. / Рене Декарт. – М., 1989-1994. Т.1. – 654; Т.2.

61. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта. [Текст] [Пер. с англ.] / У. Джеймс. – М.: Наука, 1993. – 432с.

62. Долгов К.М. От Киркегора до Камю [Текст] Философия. Эстетика. Культура / К.М. Долгов. – М.: Искусство, 1990. – 397 с.

63. Духовное становление личности: Сб. науч. тр. [Текст]. – Вып. 5-6. – Волгоград: Перемена, 1998. –108 с.

64. Духовность и рефлексивность в становлении профессионала. Материалы международной научно–практического семинара. 17–20. 06. 1997. – Москва–Тамбов, 1997. – 81 с.

65. Духовность как реализация личностного смысла бытия [Текст] // Школа духовности. – 2000. – № 2. – С. 9 – 12.

66. Духовность человеческого бытия [Текст]. – Владимир: ВГПУ, 1998. – 208 с.

67. Духовность, художественное творчество, нравственность [Текст]: материалы «Круглого стола» // Вопросы философии. – 1996. – № 2. – С. 3 – 40.

68. Зеличенко А.И. Психология духовности [Текст] / А.И. Зеличенко. – М.: Трансперсональный институт, 1996. – 400 с.

69. Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. [Текст] / В.В. Зеньковский. – М.: Ростов-н/Д.; АСТ: Феникс, 1999. – Т.1 – 542 с.

70. Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии [Текст] / В.В. Зеньковский; отв. ред. и сост. П.В. Алексеев. – М.: Школа-Пресс, 1996. – 272 с.

71. Зинченко В.П. Человек развивающийся [Текст]: очерки российской психологии / В.П. Зинченко, Е.В. Моргунов. – М.: Тривола, 1994. – 304 с.

72. Зулькарнаева Р.З. Ментальные основания духовности [Текст] / Р.З. Зулькарнаева // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Российского Философского конгресса (16–20 сентября 2002 г.). – В 3 т. – Ростов-н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. – Т. 2. – С. 68 – 69.

73. Иванов А.В. Феномен духовности человека. К проблеме интерпретации [Текст] / А.В. Иванов // Человек: философская рефлексия: материалы Всерос. (с междунар. участием) научн.-практ. конф., Барнаул, 29-30 марта 2006 г. – Барнаул, 2006. – Вып. 1. – С. 7-10.

74. Иванова А. Деидеологизация: возрождение духовности [Текст] / А. Иванова // Вестник высшей школы. – 1990. – №. 8. – С. 3 - 7.

75. Ильин В.В. История философии [Текст]: учебник для вузов / В.В. Ильин. – СПб.: Питер, 2003. – 592 с.

76. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта [Текст]: исследование: Т.1.-2 / И.А. Ильин. М.: ТОО «РАРОГЪ», 1993. – 448 с.

77. Ильин И.А. Основы христианской культуры [Текст] / И.А. Ильин // Собрание сочинений: В 10 т.– М.: Русская книга, 1993. – Т. 1. – С. 283 – 330.

78. Ильин, И.А. Путь к очевидности [Текст] / И.А. Ильин. – М.: Республика, 1993. – 430 с.

79. Ильин И.А. Путь духовного обновления [Текст] И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 т. – М.: Русская книга, 1996. – Т.1. – С. 37-282.

80. Ильин И.А. О грядущей России [Текст] избранные статьи / И.А. Ильин. – М.: Ред. – изд. центр «Лиана», 1993. – 367 с.

81. Ильин И.А. О духовности инстинкта [Текст] / И.А. Ильин // Собрание сочинений: в 10 т. / сост. и коммент. Ю.Т.Лисицы; худож. Л.Ф.Шканов. – М.: Русская книга, 1994. – Т.3. – С. 407-417.

82. Ильин И.А. О русском национализме; Что сулит миру расчленение России [Текст]: сб. статей / И.А. Ильин. – Новосибирск: Рус. Арх., 1991. – 132 с.

83. Ильичева И.М. Духовность в зеркале философско-психологических учений (от древности до наших дней) [Текст] / И.А. Ильичева. – М.: Изд-во Московского психолого-социального института; Воронеж: Изд-во НПО «МОДЕК», 2003. – 208 с.

84. Интегральная йога Шри Ауробиндо. – М.: «Никос», 1992. – 398 с.

85. История философии в кратком изложении [Текст] / пер с чеш. – М.: Мысль. 1991. – 591 с.

86. Каган М.С. О духовном [Текст]: (опыт категориального анализа) / М.С. Каган // Вопросы философии. – 1985. – № 9. – С. 91-102.

87. Какурин А. А. Теория духовности [Текст]: (светское исследование) / А.А. Какурин. – СПб., 1997. – 40 с.

88. Калашников М.Ф. Духовность и рационализм в аспекте философской рефлексии [Текст] / М.Ф. Калашников // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Российского Философского конгресса (16–20 сентября 2002 г.). В 3 т. – Ростов-н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. – Т. 3. – С. 72.

89. Калитин В. Ф. Духовность и ее гносеологические функции. [Текст] / В.Ф. Калитин. – Н. Новгород, 1992. – 143 с.

90. Камю А. Бунтующий человек [Текст]: Философия. Политика. Искусство. / Альбер Камю. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.

91. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде. [Текст] / Альбер Камю // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А.А. Яковлева. – М.: Политиздат. 1989. – С. 222-318.

92. Канапацкий А.Я. Духовность как онтологическая компонента истинности человека [Текст] / А.Я. Канапацкий // Социально-гуманитарные знания. – 2004. – № 2. – С. 201-211.

93. Канапацкий А.Я. Онтологическая истинность духовности [Текст] автореф. дис… д-ра. филос. наук. / А.Я. Канапацкий. – Уфа, 2004. – 45с.

94. Канапацкий А.Я. Онтологическая истинность духовности: феномен и сущность [Текст] / А.Я. Канапацкий. – Уфа: РИО БашГУ, 2003. – 179 с.

95. Канапацкий А.Я. Теоретические аспекты исследования феномена человеческой духовности: Монография [Текст] / А.Я. Канапацкий, Н.А. Канапацкий. – Уфа: Изд-во Баш ГПУ им. М. Акмуллы, 2008. – 113с.

96. Канапацкий А.Я., К вопросу об онтологическом статусе духовной жизни [Текст] / А.Я. Канапацкий, Н.А. Канапацкий // Социльно-гуманитарные знания. – 2006. – №. 9. – С. 251-256.

97. Канапацкий Н.А. «Без меры я влюблен» и «Что восхвалять?» [Текст] / Н.А. Канапацкий // Наследие М. Акмуллы: взгляд через века: Материалы Международной научно-практической конференции 14-15 декабря 2006 г. Уфа. 2006. – С. 128 -129.

98. Канапацкий Н.А. Актуализация концептуального осмысления онтологической истинности человеческой духовности [Текст] / Н.А. Канапацкий // Социально-гуманитарные знания. – 2007. – №12. – С. 436-441.

99. Канапацкий Н.А. Актуализация познания истинности духовности [Текст] / Н.А. Канапацкий // Гуманистическое наследие просветителей в культуре и образовании: материалы Международной научно-практической конференции 13 декабря 2007г. – Уфа, 2007. – С. 82-86.

100. Канапацкий Н.А. Актуализация проблемы воспитания духовности специалиста в системе профессионального образования [Текст] / Н.А. Канапацкий, А.И. Каримова // Стратегия и пути развития национального образования в России: сб. научных трудов по материалам Международной конференции – XXVIII научно-методическая конференция КемГУ, г. Кемерово, 1-2 февраля 2007 г. /сост. З.В. Крецан, Д.Л. Мурышкин; под общей ред. Б.П. Невзорова; ГОУ ВПО «Кемеровский госуниверситет». – Кемерово: Кузбассвузиздат, 2007. – С. 222-224.

101. Канапацкий Н.А. К вопросу об актуализации проблемы подготовки духовно развитого учителя [Текст] / Н.А. Канапацкий // Педагогика в глобализирующемся пространстве науки: материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 60-летию кафедры педагогики ТГПИ им. Д.И. Менделеева (6-7 апреля 2007 г. г. Тобольск) / Отв. ред. Т.А. Яркова. – Тобольск: ТГПИ им. Д.И. Менделеева, 2007. – С.31-32.

102. Канапацкий Н.А. К вопросу об онтологической истинности феномена человеческой духовности [Текст] / Н.А. Канапацкий // Наука и молодежь: материалы IX Всероссийской научно-практической конференции студентов и аспирантов (23 мая 2008г.). – Н. Новгород: ВГИПУ, 2008. С. 117-119.

103. Канапацкий Н.А. К проблеме поиска истинности человеческой духовности [Текст] / Н.А. Канапацкий // Наука и молодежь: Материалы IX Всероссийской научно-практической конференции студентов и аспирантов (23 мая 2008г.). – Н. Новгород: ВГИПУ, 2008. – С. 114-116.

104. Канапацкий Н.А. Проблема онтологии духовности в системе философского дискурса [Текст] / Н.К. Канапацкий // Научные доклады региональной конференции «Неделя науки – 2007»: В 3-х частях. Ч.2. / Изд. Сибайского института (филиала) БашГУ. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2008. – С. 108-114.

105. Канапацкий Н.А. Системный подход в исследовании духовности [Текст] / А.Я. Канапацкий, Н.А. Канапацкий // Социально-гуманитарные и культурологические вопросы современного образования: Материалы Всероссийской научно-практической конференции (9-10 апреля 2008 г.). – Уфа: Изд-во БГПУ, 2008. – 218 с. – С. 29-34.

106. Канапацкий Н.А. Феномен человеческой духовности как самостоятельное проблемное поле исследований [Текст] / Н.А. Канапацкий // Социально-экономические проблемы Уральского региона Республики Башкортостан: Республиканская научно-практическая конференция (26 сентября 2008 г.). В 2-х частях. Ч. 2. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2008. – С. 66-69.

107. Кант И. Критика чистого разума [Текст] / Иммануил Кант; пер. с нем. Н.О. Лосского. – СПб.: изд-во «ТАЙМ-АУТ», 1993. – 477 с.

108. Кант И. Сочинения: в 6 т. [Текст] / И. Кант. – М., 1995. Т.3. – ; Т.4. –

109. Кант, И. Трактаты и письма [Текст] / Иммануил Кант. – М.: Наука, 1980. – 709 с.

110. Катунина Н.С. Природа духовности человека: гносеологический аспект [Текст] дис. д-ра … филос. наук / Н.С. Катунина. – М., 2005. – 263 с.

111.Клизовский А.И. Основы миропонимания Новой Эпохи [Текст] / А.И. Клизовский. – М.: ФАИР–ПРЕСС, 2000. – 816 с.

 Ковалев, П. И. Ключ к духовности 21 века / П.И. Ковалев // Россия накануне 21 века. – Вып. 2. – М., 1995. – С. 100 – 106.

112. Коваль Н.А. Теоретические основы изучения духовности личности [Текст] / Н.А. Коваль. – М.: Тамбов: Изд–во ТГУ имени Г.Р. Державина, 1997. – 64 с.

113. Кокшаров Н.К проблеме духовности [Текст] / Н.К. Кокшаров // Русская философия и духовная культура современности. – Кн. 1. – Иркутск, 1991.

114. Колесников В.Н Лекции по психологии индивидуальности [Текст] / В.Н. Колесников. – М.: ИП РАН, 1996. – 224 с.

115. Корольков, А. Русская духовная философия [Текст] / А. Корольков. – СПб.: Изд–во РХГИ, 1998. – 576 с.

116. Кравец А.С. Смыслы и ценности [Текст] / А.С. Кравец // Вест. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2007. – № 6. – С. 3-27.

117. Краткий философский словарь [Текст] / под ред. А.П. Алексеева. – М.: Проспект, 1997. – 400 с.

118. Крымский С.Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации [Текст] / С.Б. Крымский // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 21-28.

119. Ксенофонтов В.И. Духовность как экзистенциальная проблема [Текст] / В.И. Ксенофонтов // Философские науки. – 1991. – № 12. – С. 41-52.

120. Кузнецова Г. В. Духовные ценности: утраты, поиски, обретения [Текст] / Г.В. Кузнецова, Л.В. Максимов. – Н. Новгород, 1991. – 221 с.

121. Кузьмин А.В. Метафизика Я: самоидентичность, самопознание, духовность [Текст]: автореф. дис… канд. филос. наук / А.В. Кузьмин. – Улан-Удэ, – 1998. – 24 с.

122. Кулыева А.А. Проблема формирования духовной личности в современном обществе [Текст] / А.А. Кулыева, З.Я. Рахматуллина // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: материалы Третьего Российского Философского конгресса (16–20 сентября 2002 г.). – В 3 т. – Ростов-н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. – Т. 3. – С. 89 – 90.

123. Кулэ, М. Духовность, смысл и политизм [Текст] / М. Кулэ // Человек и духовность: сборник статей / отв. ред. В. Г. Федотова. – Рига: Зинатне, 1990. – С. 124 – 132.

124. Кьеркегор С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал [Текст] / С. Кьеркегор // Наслаждение и долг / 3-е изд; Перевод с датского Петра Ганзена, иллюстрации Матвея Вайсберга. – Киев: AirLand, 1994.

125. Кьеркегор С. Страх и трепет [Текст]: этические трактаты / С. Кьеркегор. – М.: Республика, 1993. – 382 с.

126. Лазарев В.В. Об осмыслении В.В. Зеньковским духовной целостности [Текст] / В.В. Лазарев // Вопр. философии. – М., 2006. – № 6. – С 116-127.

127. Лазарев В.В. Об осмыслении В.В. Зеньковским духовной целостности [Текст] / В.В. Лазарев // Вопросы философии. – 2006. – № 6. – С. 116-127.

128. Лебедева К.Л. Человек как объект духовно-нравственного анализа [Текст] / К.Л. Лебедева // Современный мир: Экономика, общество, культура. – Барнаул, 2007. – С. 292-296.

129. Лебединцева О.Е. К вопросу о системе духовных ориентиров [Текст] / О.Е. Лебединцева // Фихте, Платон, Макиавелли и идея правового общества. – Уфа, 2006. – С. 210-215.

130. Леви-Строс К. Структурная антропология [Текст] / Клод Леви-Строс. – М.: Наука, 1985. – 535 с.

131. Левицкий С.А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме [Текст] / С.А. Левицкий

132. Лейбниц Г.Ф. Сочинения в 4-х т. – М., 1982-1989.

133. Лекторский В.А. Духовность и рациональность [Текст] / В.А. Лекторский // Вопросы философии. – 1996. – № 2. – С. 31-35.

134. Лившиц Р.Л. Духовное самоопределение личности как выбор смысложизненных стратегий (быть или казаться) [Текст] / Р.Л. Лившиц, В.Л. Лившиц // Философия социал. Коммуникаций. – М.: Волгоград, 2006. – № 1. – С. 72-78.

135. Лившиц Р.Л. Духовность и бездуховность личности: Монография [Текст] / Р.Л. Лившиц. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997. – 152 с.

136. Лосев А.Ф. Дух [Текст] / А.Ф. Лосев // Философская энциклопедия. – М., 1962. – Т. 2. – С. 82 –85.

137. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон [Текст] / А.Ф. Лосев. – М., 1969. –

138. Лосев А.Ф. Русская философия [Текст] / А.Ф. Лосев // Век ХХ и мир. – 1988. – № 3. – С.

139. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения [Текст] / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1982. – 623 с.

140. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра [Текст] / Н.О. Лосский. – М.: Политиздат, 1991. – 367 с.

141. Лукацкий М.А. Л.Н. Толстой о константах духовно-нравственного становления человека [Текст] / М.А. Лукацкий // Известия рос. акад. образования. – М. 2005. – № 2 – С. 27-36.

142. Лукъянов А.В. И.Г. Фихте о проблеме критериев духовного «Я» [Текст] / А.В. Лукъянов // Философские науки. – 2002. – № 6. – С. 81-89.

143. Лукьянов А.В. Духовность, предвидение, духовность [Текст]: монография / А.В. Лукъянов. – Уфа, 1993. – 107 с.

144. Лукьянов А.В. Проблема духовного «Я» в философии И. Г. Фихте [Текст]. – Уфа, 2001.

145. Майленова Ф.Г. Духовность и интеллект: синтез и взаимоотторжения [Текст] / Ф.Г. Майленова // Философия в системе духовной культуры на рубеже ХХI века. – Курск, 1997. – С. 71-74.

146. Макарий Египетский. Духовные слова и послания [Текст] / преподобный Макарий Египетский. – М.: Индрик, 2002. – 1041 с.

147. Макарова И.В. Аристотелевское учение о душе и уме в неоплатонической рецепции [Текст] / И.В. Макарова // Вест. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2007. – № 2. – С. 39-46.

148. Макинтайр А. После добродетели [Текст]: Исследования теории морали / Аласдер Макинтайр // пер. с англ. В.В. Целищева – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. – 384 с.

149. Мамардашвили М.К. Мысль под запретом (Беседы с А. Эпельбуэн) [Текст] / М.К. Мамардашвили // Вопросы философии. – 1992. – № 5. – С. 100-115.

150. Мамардашвили М.К. Проблемы человека в философии [Текст] / М.К. Мамардашвили // О человеческом в человеке. – М., 1991. – С. 8 – 21.

151. Мануйлов Н.В. Духовность как организующее начало человеческого бытия [Текст] / Н.В. Мануйлова // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Российского Философского конгресса (16–20 сентября 2002 г.). В 3 т. – Ростов-н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. – Т. 3. – С. 321.

152. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года [Текст] / Карл Маркс, Фридрих Энгельс // Соч. – 2-е изд. – Т. 42. – С. 41-174.

153. Марцинковский В.Ф. Соловьев и Евангелие [Текст] / В.Ф. Марцинковский. – К.: Свет на Востоке, 2000.

154. Мень А. Культура и духовное восхождение [Текст] / А. Мень. – М.: Искусство, 1992. – 495 с.

155. Меньчиков Г.П. Духовная реальность человека: анализ философско-онтологических основ [Текст]: автореф. дис… д-ра. филос. наук / Г.П. Меньчиков. – Казань, 1999. – 42 с.

156. Митина В.И. Мир личности как мир культуры [Текст] / В.И. Митина // Вестн. Моск. Ун-та. – Сер. 7. Философия. – 1997. – №. 6. – С. 51-64.

157. Мунье Э. Что такое персонализм? [Текст] / Эмманюэль Мунье. – М.: Изд-во гуманит. Лит., 1994. – 126 с.

158. Мурашов В.И. Идея духовности как основа и способ социальной жизни [Текст] / В.И. Мурашов // Школа духовности. – 1999. – № 6. – С. 21-35.

159. Мурашов В.И. Духовность – принцип новой эпохи [Текст] / В.И. Мурашов // Школа духовности. – 2000. – № 1. – С. 25-36.

160. Мурашов В.И. Кризис духа и его преодоление [Текст] / В.И. Мурашов // Школа духовности. – 2000. – № 2. – С. 68-84.

161. Муслимова Л.Ф. Духовность как высшая ценность миропонимания [Текст] / Л.Ф. Муслимов, Д.Ф. Муслимов // Ценности интеллигибельного мира. – Магнитогорск, 2007. – Вып. 4. – С. 91-95.

162. Нарский И.С. Западноевропейская философия XVII века. [Текст]: учеб. пособие для филос. фак. ун-тов / И.С. Нарский. – М.: Высшая школа, 1974. – 383 с.

163. Невелев А.Б. Событие духа: от мысли к Лику [Текст]: монография / А.Б Невелев; Челяб. гос. ин-т искусств и культуры, – Челябинск.– 1997. – 204 с.

164. Невелев А.Б. Ценностное бытие человека [Текст]: монография / А.Б. Невелев, В.Н. Потехин, Н.Л. Худякова; - Челябинск: Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2002. – 135 с.

165. Некипелова Т.А. Духовность антиутопии [Текст] / Т.А. Некипелова // ХХI век: Россия и Запад в поисках духовности: сборник материалов международной научно–практической конференции. – Пенза, 2003. – С. 41-42.

166. Некрасова Н.А. Природа и сущность духовности: феноменологический анализ [Текст] / Н.А. Некрасова, С.И. Некрасов // Вестн. Нижегород. ун-та. Сер.: Соц. Науки – Н. Новгород, 2006. – Вып. 1. – С. 519-524.

167. Нижников С.А. Проблема духовного в Западной и Восточной философии и культуре [Текст]: монография / С.А. Нижников. – М., 1992. – 156 с.

168. Николай Кузанский. Сочинения в 2-х т. [Текст] / Н. Кузанский; пер. с латин. – М.: Мысль, 1979. – Т.1. – 488 с.

169. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого [Текст] / Фридрих Ницше. – М.: СПб «Интербук», 1990. – 307 с.

170. Новая философская энциклопедия: в 4-х т. [Текст]. – М.: Мысль, 2000. Т. I. – 721 с.

171. Ожегов С.И. Словарь русского языка: 70 000 слов. [Текст] / С.И. Ожегов. М.: Рус. яз., 1991. – 915 с.

172. Осипова А.В. Духовность и принцип деятельности (социальный аспект) [Текст]: автореф. дис… канд. филос. наук / А.В. Осипова. – М., 1998. – 28 с.

173. Павленко А.Н. Рациофундаментализм [Текст] / А.Н. Павленко // Вопр. философии. – М., 2008. – № 1. – С. 29-44.

174. Павлов П.В. Онтологическая идея истины: Г. Гегель, М. Хайдеггер [Текст] / П.В. Павлов // Гуманит. и социал.-экон. науки. – Ростов н/Д, 2007. – № 5. – С. 7-11.

175. Панпурин В.А. Духовность – смысл и квинтэссенция человеческого бытия [Текст] В.А. Панпурин // Духовность и культура: материалы всероссийской конф. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун – та, 1994.

176. Парменид Фрагмент 5-6, в Die Fragmente der vorsokratiker I. Hrsg. H.Diels. – Berlin, 1954, 235

177. Парошина Р.А. Духовность и ее развитие в свете синтеза науки, философии и религии [Текст] / Р.А. Парошина // Пути развития цивилизации. Взгляд из ХХI века: сб. научных статей. – Красноярск, 2003. – С. 235-251.

178. Парусимова Я.В. Страдания как феномен человеческой духовности [Текст] / Я.В. Парусимова // Бытие человека: феномены и смыслы. – Оренбург, 2006. – С. 56-67.

179. Перестройка и нравственность (материалы «Круглого стола») [Текст] // Вопросы философии. – 1990. – № 7. – С. 3 – 24.

180. Петерсоне Б. Этическая духовность [Текст] / Б. Петерсоне // Человек и духовность: сб. статей под ред. В. Г. Федотовой. – Рига: Зинатне, 1990. – С. 43 – 44.

181. Пивоваров Д.В. Дух, душа и смысл жизни человека: (Философия религии) [Текст]: учеб. пособие / Д.В. Пивоваров. – Екатеринбург: УрГУ, 1993. – 89 с.

182. Пивоваров Д.В. Научно ли знание о духе и душе? [Текст] / Д.В. Пивоваров // Вестн. Рос. филос. о-ва. – М., 2007. – № 1. – С. 102-105.

183. Питирим Митрополит Волоколамский и Юрьевский. Тело, душа и совесть [Текст] // О человеческом в человеке. – М., 1991. – С. 78-81.

184. Платон. Диалоги [Текст] / Платон. – М.: Мысль, 1986. – 605 с.

185. Платон. Соб. соч: в 4-х т. [Текст] / Платон. – М.: Мысль. 1990. Т. 1. ? ; Т.2. ; 1994. Т.3. ? –

186. Платон. Соч.: в 3-х т. [Текст] – М.: Мысль, 1968. Т.1. –

187. Платонов Г.В. Проблема духовности личности (состав, типы, назначение) [Текст] / Г.В. Платонов, А.Д. Косичев // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. – 1998. – № 3. – С. 16 – 33.

188. Платонов, Г.В. Проблема духовности личности (состав, типы, назначение) [Текст] / Г.В. Платонов, А.Д. Косичев // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. – 1998. – № 2. – С. 3 – 32.

189. Плотин. О бессмертии души [Текст] / Плотин // Вопросы философии –1994. – №3. – С. 167-168.

190. Плотин. О благе или едином [Текст] / Плотин // Логос: Философско-литературный журнал. – 1992. – № 3. – С. 217-227.

191. Полный церковно-славянский словарь [Текст] / составитель Протоиерей Г. Дьяченко. Репринтное воспроизв. изд. 1900 г. – М.: Издат. отдел Моск. патриархии, 1993. – 1120 с.

192. Порус В.Н. С.Л. Франк: антиномии духа как основание культуры [Текст] / В.Н. Порус // Вопросы философии. – 2008. – № 1. – С. 51-64.

193. Порус В.Н. С.Л. Франк: антиномии духа как основания культуры [Текст] / В.Н. Порус // Вопр. философии. – М., 2008. – № 1. – С. 51-64.

194. Пролеев С.В. Онтологические основания человеческой духовности: Монография [Текст] / С.В. Пролеев. – Киев, 1990. – 201 с.

195. Разин А.В. Онтологические основы морали в сознании современного общества [Текст] / А.В. Разин // Вест. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2004. – № 4. – С. 58-79.

196. Рассел Б. История западной философии [Текст] / Б. Рассел. – Ростов н/Д.: Феникс, 2002. –

197. Рассолова И.Ю. Духовная картина мира как форма самореализации человека [Текст] / И.Ю. Рассловова // Вест. Вост. ин-та экономики, гуманит. наук, упр. и права. – Уфа, 2005. – № 23/24. – С. 134-138.

198. Рахманкулова Н.Ф. Духовное общение, свобода и ненасилие [Текст] / Н.Ф. Рахманкулова // Вест. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2004. – № 5. – С. 60-75.

199. Реале Дж. Западная философия от истоков [Текст] / Дж. Реале. Д. Антисери: в 4-х т. – СПб., 1994. Т.1. – 336 с; 1994. Т.3. – 736 с.

200. Ремизов В.А. Духовность как культурная ценность личности [Текст] / В.А. Ремизов // Философские науки. – 1997. – № 2. – С. 158-161.

201. Решетников О.П. Механизмы духовного развития личности [Текст] / О.П. Решетников // Культ. Жизнь Юга России. – Краснодар, 2006. – № 5. – С. 27-29.

202. Рубенс М. Духовность человека и понятие времени [Текст] / М. Рубенс // Человек и духовность: (Сб. ст.) / отв. ред. В. Г. Федотова. – Рига: Зинатне, 1990. – С. 72 – 81.

203. Руди А.Ш. Витальность тела и духа [Текст] / А.Ш. Руди // Гуманитарные исследования: Ежегодник. – Омск, 2003. – Вып. 8 . – С. 85-92.

204. Русский космизм [Текст]: антология философской мысли / сост. С.Г. Семеновой А.Г. Гачёвой; вступ. ст. А.Г. Гачёвой; примеч. А.Г. Гачевой. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. – 368 с.

205. Савенкова Л.А. Духовное возрождение как феномен культурной жизни региона [Текст]: автореф. дис… канд. филос. наук. / Л.А. Савенкова. – М., 1993. – 17 с.

206. Сагатовский В.Н. Так что же такое духовность? [Текст] / В.Н. Сагатовский // Школа духовности. – 1998. – № 2. – С.45-49.

207. Сайко Е.А. «Воля к сакральному» (Парафраз на заданную тему) [Текст] / Е.А. Сайко // Мир психологии. – М., 2007. – № 3. – С. 267-277.

208. Самосознание европейской культуры XX века [Текст]: мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М.: Политиздат, 1991. - 365с.

209. Сафронов П.А. Понятие о феномене фундаментальной онтологии М. Хайдеггера [Текст] / П.А. Сафронов // Вест. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2007. – № 1. – С. 3-23.

210. Сафронов П.А. Сознание мира и онтологический опыт [Текст] / П.А. Сафронов, А.В. Фролов // Вест. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2007. – № 3. – С. 34-43.

211. Сачков Ю.В. Проблема духовного и основной вопрос философии [Текст] / Ю.В. Сачков // Природа. – 1989. – № 6. – С. 7-12.

212. Свасьян К.А. Дух, душа и тело: к истории противостояния спиритуализма и материализма [Текст] / К.А. Свасьян // Грани познания: Наука, философия, культура в XXI веке: В 2 кн. – М. 2007. – Кн. 1. – С. 213-236.

213. Семенов А.И. Духовность: социально-философские аспекты исследования [Текст]: автореф. дис… канд. филос. наук / А.И. Семенов. – Волгоград, 2001. – 21 с.

214. Семенов А.И. Экзистенциальное измерение духовного [Текст] / А.И. Семенов // Актуальные проблемы общественных наук и творческих профессий: (Философия, история, социология, культура, искусство, религия). – Волгоград, 2006. – Вып. № 3. – С. 89-93.

215. Семенова О.А. Гносеология духовного [Текст]: автореф. дис… канд. филос. наук / О.А. Семенова. – Иваново, 1996. – 26 с.

216. Сенека. Нравственные письма к Луцилию; Трагедии. [Текст] / Луций Анней Сенека; пер. с латин. С. Ошерова. – М.: Худож. лит., 1986. – 541 с.

217. Сенека. О счастливой жизни [Текст] / Сенека. – Кемерово: Кемеровское издательство книжное, 1986. –

218. Силуянова, И.В. Духовность как способ жизнедеятельности человека [Текст] / И.В. Силуянова // Философские науки. – 1990. – № 12. – С. 100-105.

219. Симонов П.В. Происхождение духовности [Текст] / П.В. Симонов, П.М. Ершов, Ю.П. Вяземский. – М.: Наука, 1989. – 352 с.

220. Слободчиков В.И. Психология человека: Введение в психологию субъективности [Текст]: учеб. пособие для вузов / В.И. Слободчиков, Е.И. Исаев. – М.: Школа – Пресс, 1995. – 383 с.

221. Слободчиков В.И. Реальность субъективного духа [Текст] / В.И. Слободчиков // Человек. – 1994. – № 5. – С. 21-38.

222. Словарь русского языка: в 4-х т. [Текст] / под ред. А.П. Евгеньевой. – 4-е изд., стер. – М.: изд-во «Русский язык», 1999. – Т. 1. А-И. – 702 с.

223. Смит А. Теория нравственных чувств [Текст] / Адам Смит; вступ. ст. Б.В. Мееровского; подгот. текста, коммент. А.Ф. Грязнова. - М.: Республика, 1997. – 351 с.

224. Смысл жизни [Текст]: антология / сост., общ. ред. Ж.К. Гаврюшина. – М.: Прогресс-Плеяда, 1994. – 592 с.

225. Современный философский словарь [Текст] / под общ. ред. В.Е. Кемерова. – 3-е изд., испр. и доп.

226. Соколов В.В. Средневековая философия [Текст] / В.В. Соколов. 2-е изд., испр. и доп. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 350 с.

227.Соловьев В. Собрание соч.: в 2-х т. [Текст] / В. Соловьев. – М, 1998. – 796 с.

228. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия [Текст] / В.С. Соловьев // Сочинения в 2-х т. / – М., 1990. – Т. 1. – С. 47-580.

229. Соловьев В.С. Смысл любви [Текст] / В.С. Соловьев // Сочинения в 2-х т. / общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Прим. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1998. – Т. 2. – С. 493 – 547.

230. Спиноза Б. Избранные произведения: в 2-х томах [Текст] / Б. Спиноза. – М. Госполитиздат, 1957. - Т.1. – 631 с.

231. Столович Л.Н. Об общечеловеческих ценностях [Текст] / Л.Н. Столович // Вопросы философии. – 2004. – № 7. – С. 86-97.

232. Субботин А.Л. Фрэнсис Бэкон. [Текст] / А.Л. Субботин. – М.: Мысль, 1974. – 175 с.

233. Тарасов А.Б. Духовная жизнь человека: перспективы развития гуманитарного знания в ХХI веке [Текст] / А.Б. Тарасов // Знание. Понимание. Умение. – М., 2007. – № 2. – С. 27-30.

234. Татаркина Н.И. Понятие и функции духовности [Текст] / Н.И. Татаркина // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: материалы Третьего Российского Философского конгресса (16–20 сентября 2002 г.). В 3 т. – Ростов-н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ, 2002. – Т. 3. – С. 148 – 149.

235. Токарева, С.Б. Духовность в горизонте повседневности и за его пределами [Текст] / С.Б. Токарева // Личность. Культура. Общества. – 2005. – Вып. 4 (28). – С. 281 -292.

236. Токарева, С.Б. Проблемы духовного опыта и методологические основания анализа духовности [Текст] / С.Б. Токарева. – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2003. – 256 с.

237. Толковый словарь русского языка. [Текст]: ок. 30 000 слов / под ред. Д.Н. Ушакова. – М.: Аст: Астрель: Хранитель, 2007. – 1056 с.

238. Топоркова, К.А. Бытие человека как выражение диалектики «сущего» и «должного» в древнегреческой философии [Текст] / К.А. Топоркова // Вест. Оренбург. гос. ун-та. – Оренбург, 2007. – № 7. – С. 25-29.

239. Турченко, В.Н. Духовность и религиозность [Текст] / В.Н. Турченко // Христианство в истории и культуре России / ИФИПр СО АН СССР. – Новосибирск, 1991.

240. Удовиченко, Е.М. Духовность – душевность – доброта [Текст] / Е.М. Удовиченко // Ценности интеллигибельного мира: сб. ст. Всероссийской научной конференции. Вып 3. – Т.1. – Магнитогорск, 2006. – С. 157-163.

241. Федотова, В. Г. Душевное и духовное [Текст] // Философские науки. –1988. – № 7. – С. 50-58.

242. Федотова, В.Г. Практическое и духовное освоение действительности [Текст] / В.Г. Федотова. – М.: Наука, 1991. – 136 с.

243. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? [Текст] / Святитель Феофан Затворник. – М.: Отчий Дом, 2005. – 304 с.

244. Фомина, З.В. Человеческая духовность: бытие и ценности [Текст] / З.В. Фомина. – Саратов: СГУ, 1997. – 250 с.

245. Фотиева, И.В. Проблемы онтологического статуса морали [Текст] / И.В. Фотиева // Вест. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2003. – № 3. – С. 101-109.

246. Фрагменты ранних греческих философов [Текст] [перевод] / Ин-т философии. – Ч.1: от эпических неокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989. – 575 с.

247. Франк, С.Л. Духовные основы общества [Текст] / С.Л. Франк. – М.: Республика, 1992. – 510 с.

248. Франк, С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии [Текст] / С.Л. Франк // Соч. вступ. ст., сост. и прим. Ю.П. Сенокосова. – М.: Правда, 1990. – 607 с.

249. Франк, С.Л. О предмете познания. Душа человека [Текст] / С.Л. Франк. – СПб.: Наука, 1995. – 665 с.

250. Франк, С.Л. Реальность и человек [Текст] / С.Л. Франк; сост. А.А. Ермичева. – СПб.: РХГИ, 1997. – 448 с.

251. Франк, С.Л. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия [Текст] / С.Л. Франк // Сост. П. В. Алексеев; примеч. Р. К. Медведевой. – М.: Республика, 1997. – 478 с.

252. Франк, С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики социальной философии [Текст] / С.Л. Франк // Духовные основы общества. – М., 1992. – С 405-470.

253. Франкл, В. Человек в поисках смысла [Текст] / В. Франкл. – М.: Прогресс, 1990. – 368с.

254. Фромм, Э. Иметь или быть? [Текст]: пер. с англ. / Эрих Фромм. – М.: Прогресс, 1986. – 238с.

255. Хабибуллина, З.Н. О некоторых аспектах проблемы духовности [Текст] / З.Н. Хабибуллина // Культура народов Башкортостана: история и современность: материалы региональной научной конференции «Культурное наследие народов Башкортостана», посвященной памяти Д. Ж. Валеева (18 апр. 2003 г.). – Уфа: РИО БашГУ, 2003. – С. 266-268.

256. Хазиев, В. С. Истины бытия и познания [Текст]: избр. сочинения / В.С. Хазиев. – Уфа: Китап, 2007. – 288 с.

257. Хазиев, В.С. Абсолют и истина (veritatem facere – творить истину) [Текст]: монография / В.С. Хазиев. Е.В. Хазиева. – Уфа: Издательство БГПУ, 2007. – 281 с.

258. Хазиев, В.С. Онтологическая и гносеологическая истинность мира, человека и его души (экскурс по страницам истории философии) [Текст] / В.С. Хазиев, А.Д. Латипов. – Уфа: БГПУ, 1999. – 32 с.

259. Хазиев, В.С. Роса истины [Текст] / В.С. Хазиев. – Уфа: Башгоспединститут, 1998. – 90 с.

260. Хазиева, Н.В. Онтологическая истинность политической жизни и особенности ее познания [Текст]: автореф. дис… канд. филос. наук / Н.В. Хазиева. – Уфа, 2007. – 21 с.

261. Хазиева, Н.В. Категории онтологической и гносеологической истинности политической жизни [Текст] / Н.В. Хазиева. – Уфа: Изд-во БГПУ, 2005. – 56 с.

262. Хайдеггер, М. Время и бытие: статьи и выступления [Текст] / Мартин Хайдеггер.– М.: Республика, 1993. – 445 с.

263. Хайдеггер, М. О сущности истины [Текст] / Мартин Хайдеггер // Разговор на проселочной дороге: избр. статьи позднего периода творчества – М.: Высш. школа, 1991. – С. 69-79.

264. Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме [Текст] / Мартин Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993.

265. Хайруллина, В.Г. Способность человека к творчеству и труду – системное качество [Текст] / В.Г. Хайруллина // Социал. – гуманит. Знания. – М., 2007. – № 4. – С. 262-267.

266. Хинске, Н. Кантовское разрешение антиномии свободы или неприкосновенное ядро философии [Текст] / Н. Хинске // Вопросы философии. – 2005. – № 2. – С. 144-157.

267. Холостова, Т.В. Проблемы духовности человека [Текст] / Т.В. Холостова // Методологические проблемы изучения человека в марксистской философии. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1979. – С. 82-94.

268. Хоружий, С.С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя [Текст] / С.С. Хоружий // Вопр. философии. – М., 2007. – № 1. – С. 75-85.

269. Хоцей, А.С. Теория общества [Текст]: Философская проза: В 3т. / А. Хоцей. – Казань, 2000. – Т.3, кн. 1: Бюрократизм. Теория формаций. – 528 с.

270. ХХI век: Россия и Запад в поисках духовности [Текст]: сб. материалов международной научно-практич. конф. – Пенза, 2003. – 205с.

271. ХХI век: Россия и Запад в поисках духовности: сборник материалов международной научно-практической конференции. – Пенза, 2003. – 305 с.

272. Цвык, И.В. Проблема истины в русской духовно-академической философии ХIХ века [Текст] / И.В. Цвык // Вест. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. – 2004. – № 2. – С. 14-29.

273. Чанышев, А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии [Текст] / А.Н. Чанышев. – М.: Высш. Школа, 1991. – 510 с.

274. Человек и духовность: сборник статей / отв. ред. В. Г. Федотова. – Рига: Зинатне, 1990. – 152 с.

275. Чернова, И.Б. Религиозный аспект византизма и русская национальная духовность [Текст]: автореф. канд… филос. наук / И.Б. Чернова. – Ростов-на/Д., 2000. – 17 с.

276. Шадриков, В.Д. Происхождение человечности [Текст]: учеб. пособие для студентов высших учебных заведений / В.Д. Шадриков. – М.: Изд. корпорация «Логос», 1999. – 200 с.

277. Шевченко, В.Н. Духовность, деятельность, культура [Текст] / В.Н. Шевченко // Свободная мысль. – 1993. – № 5. – С. 81-88.

278. Шелер, М. Избранные произведения [Текст] / М. Шелер. – М.: Гнозис, 1994. – 490 с.

279. Шелковая, Н.В. К определению духовности личности [Текст] / Н.В. Шелковая // Вестн. Харьк. ун-та. – 1991. – № 354. – С. 34-40.

280. Шеллинг, Ф.В.Й. Система мировых эпох [Текст]: Мюнхенские лекции 1827–1828 гг. в записи Эрнста Ласой / Ф.В.Й. Шеллинг. – Томск: Изд-во «Водолей», 1999. – 320 с.

281. Шепель, В.М. О духовной самоорганизации [Текст] / В.М. Шепель // Мир образования – образование в мире. – М., 2007. – № 1. – С. 3-14.

282. Шердаков, В.Н. О познавательном, нравственном и эстетическом отношении человека к действительности [Текст] / В.Н. Шердаков // Вопросы философии. – 1996. – № 2. – С. 27-31.

283. Шестов, Л. MEMENTО MORI: (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля [Текст] / Лев Шестов // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. / пер. с нем. – Новочеркасск: Агентство САГУНА, 1994. – С. 5-48.

284. Шри Ауробиндо Гхош. Человеческий Цикл [Текст] / Ауробиндо Ш.Г. – Казань, 1992. –

285. Экономцев, И.Н. Духовность и творчество [Текст] // И.Н. Экономцев // Вопросы философии. – 1996. – №. 2. – С. 24-26.

286. Энгельс, Ф. Анти-Дюринг [Текст] / Фридрих Энгельс, Карл Маркс // Соч. – 2-е изд. – Т.20. – С. 1-338.

287. Юдин, Б.Г. О человеке, его природе и его будущем [Текст] / Б.Г. Юдин // Вопросы философии, - 2004. – № 2. – С. 16-28.

288. Юркевич, П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия [Текст] / П.Д. Юркевич // Соловьев В.С. Философские произведения. – М.: Правда, 1990.

289. Яковлев, В.В. Слагаемые духовной личности в философско-педагогической системе И.А. Ильина [Текст] / В.В. Яковлев // Человек и Вселенная. – СПб., 2007. – № 2. – С. 265-274.

290. Burnet J. Early greek pliilosophy. 3-е ed. - London, 1920. - P.5.

291. Cousins, E. Preface to the Series, в Jewish Spirituality. From the Bible to the Middle Ages (WS 13), London, 1986, хii

292. Fetscher I. Hegels Lehre vom Menschen: Kommenter zu den &387 bis & 482 der Enzyklopadie des philosophischen Wissenschaften. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1970. S. 29.

293. Hengstenberg Н.Е. Philosophiche. Stuttgart, 1957.

294. Mohrmann, C. Etudes sur le latin des chretiens I, Rome, 1961. 25, 89; III, 1965. 104, 115.

295.Willliams, R. Christian Spirituality. A Theological History from the new Testament to Luther and St. John of the Cross, Atlanta, 1979, 2.

296. Schelling F. Stuttgarter Privatvor lessungen (aus dem handschriftliche Nachloss) // Schelling F. Samtliche Werke. Stuttgart und Ausburg: Cotta scher Verlag, 1860. Bd.7. S. 470. S. 131-576.

1. Бердяев, Н.А. Судьба России [Текст]: кн. статей / Н.А. Бердяев. – М.: Эксмо, – 2007. – С. 249-250. [↑](#footnote-ref-1)
2. См.: Фромм, Э. Иметь или быть? [Текст]: пер. с англ. / Эрих Фромм. – М.: Прогресс, 1986. – 238 с. [↑](#footnote-ref-2)
3. Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 года [Текст] / Карл Маркс, Фридрих Энгельс // Соч. – 2-е изд. – Т. 42. – С. 131. [↑](#footnote-ref-3)
4. Аль-Кинди. Антология мировой философии. – М., 1969. – Т.2. – С. 711. [↑](#footnote-ref-4)
5. Бычко И.В. Познание и свобода. – М., 1969. – С. 261. [↑](#footnote-ref-5)
6. Энгельс, Ф. Анти-Дюринг [Текст] / Фридрих Энгельс, Карл Маркс // Соч. 2-е изд. – Т.20. – С. 116. [↑](#footnote-ref-6)
7. Бердяев, Н.А. Судьба России [Текст]: кн. статей / Н.А. Бердяев. – М.: Эксмо, – 2007. – С. 112. [↑](#footnote-ref-7)
8. Аристотель. Категории [Текст] / Аристотель // Соч. в 4-х т. – М.: Мысль, 1978. – Т. 2. – С.72. [↑](#footnote-ref-8)
9. Смысл жизни [Текст]: антология / сост., общ. ред. Ж.К. Гаврюшина. – М.: Прогресс-Плеяда, 1994. – С. 671. [↑](#footnote-ref-9)
10. Платон. Кратил [Текст] / Платон // Собрание соч. в 4-х тт. / общ. ред. А.Ф. Лосева и др.; авт. вступ. статьи А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1990. – Т.1. – С. 656. [↑](#footnote-ref-10)
11. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон [Текст] / А.Ф. Лосев. – М., 1969. – С. 45. [↑](#footnote-ref-11)
12. История философии в кратком изложении [Текст] / пер. с чеш. – М.: Мысль. 1991. – С. 80. [↑](#footnote-ref-12)
13. Фрагменты ранних греческих философов [Текст] [перевод] / Ин-т философии. – Ч.1: от эпических неокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989. – С. 231. [↑](#footnote-ref-13)
14. Там же. С. 253. [↑](#footnote-ref-14)
15. Там же. С. 437. [↑](#footnote-ref-15)
16. Платон. Соч.: в 3-х т. М.: Мысль, 1968. – Т.1. – С. 99. [↑](#footnote-ref-16)
17. Кант, И. Критика чистого разума [Текст] / Иммануил Кант; пер. с нем. Н.О. Лосского. – СПб.: изд-во «ТАЙМ-АУТ», 1993. – С. 228. [↑](#footnote-ref-17)
18. См.: Винделбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. – М., 1910. [↑](#footnote-ref-18)
19. Платон. Филеб [Текст] / Платон // Собрание соч. в 4-х тт. / общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – Т.3. – С. 18. [↑](#footnote-ref-19)
20. Платон. Диалоги. – М., 1986. – С. 428. [↑](#footnote-ref-20)
21. Платон. Сочинения. В 4-х т. – М.: Мысль. 1994. – Т.3. – С. 114. [↑](#footnote-ref-21)
22. См.: Там же. С.137 [↑](#footnote-ref-22)
23. Лосев, А.Ф. Эстетика Возрождения [Текст] / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1982. – С. 81-82. [↑](#footnote-ref-23)
24. См.: Платон. Федон [Текст] / Платон // Собрание соч. в 4-х тт. / общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1993. – Т. 2. – С. 21. [↑](#footnote-ref-24)
25. Хайдеггер, М. Время и бытие: статьи и выступления [Текст] / Мартин Хайдеггер.– М.: Республика, 1993. – С. 351. [↑](#footnote-ref-25)
26. См.: Аристотель. Сочинения. В 4-х т. – М.: Изд-во Мысль, 1975. – Т.1. – С.442. [↑](#footnote-ref-26)
27. См.: Там же. С.342 [↑](#footnote-ref-27)
28. См.: Там же. С. 85. [↑](#footnote-ref-28)
29. См.: Аристотель. Сочинения. В 4-х т. – М.: Мысль, 1983. – Т.4. – С.23. [↑](#footnote-ref-29)
30. Реале, Дж. Западная философия от истоков [Текст] / Дж. Реале. Д. Антисери: в 4-х т. – СПб., 1994. – Т.1. – С. 156 [↑](#footnote-ref-30)
31. Аристотель. Соч.: В 4-х т. М.: Мысль, 1978. – Т. 2. – С. 425. [↑](#footnote-ref-31)
32. См.: Там же. [↑](#footnote-ref-32)
33. Аристотель. Соч.: В 4-х т. – М., 1983. – Т. 1. – С.386. [↑](#footnote-ref-33)
34. Аристотель. Метафизика. – М.Л., 1934. – С. 21. [↑](#footnote-ref-34)
35. См.: Чанышев, А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии [Текст] / А.Н. Чанышев. – М: Высш. Школа, 1991. – С. 137-138. [↑](#footnote-ref-35)
36. Сенека. Нравственные письма к Луцилию; Трагедии. [Текст] / Луций Анней Сенека; пер. с латин. С. Ошерова. – М.: Худож. лит., 1986. – С. 7. [↑](#footnote-ref-36)
37. Сенека. О счастливой жизни. Кемерово: Кемеровское издательство книжное, 1986. – С. 129. [↑](#footnote-ref-37)
38. Сенека. Нравственные письма к Луцилию; Трагедии. [Текст] / Луций Анней Сенека; пер. с латин. С. Ошерова. – М.: Худож. лит., 1986. – С. 85. [↑](#footnote-ref-38)
39. См.: Чанышев, А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии [Текст] / А.Н. Чанышев. – М: Высш. Школа, 1991. – С. 299. [↑](#footnote-ref-39)
40. Блонский, П.П. Философия Плотина. [Текст] / П.П. Блонский. – М.: Изд. Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1918. – С. 218. [↑](#footnote-ref-40)
41. Гарнцев, М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии. [Текст] /М.А. Гарнцев. – М.: Изд-во МГУ, 1987. – С. 61-62. [↑](#footnote-ref-41)
42. Плотин. О благе или едином [Текст] / Плотин // Логос: Философско-литературный журнал. – 1992. – № 3. – С. 218. [↑](#footnote-ref-42)
43. Там же. С. 219. [↑](#footnote-ref-43)
44. Плотин. О бессмертии души [Текст] / Плотин // Вопросы философии. – 1994. – №3. С. 167-168. [↑](#footnote-ref-44)
45. Там же. С. 166. [↑](#footnote-ref-45)
46. См.: Там же. С. 170. [↑](#footnote-ref-46)
47. Burnet J. Early greek pliilosophy. 3-е ed. – London, 1920. – P.5. [↑](#footnote-ref-47)
48. Абсолютной духовной сущностью и началом является Бог, третьей ипостасью которого – Святым Духом – определяется смысловая наполненность концептов «дух», «душа», «духовность». Он реализуется как энергетическое, динамическое начало, через уподобление которого душа рассматривается как животворящий дух и «божественное дыхание». Святой Дух обладает святостью по естеству – в отличие от всего сотворенного бытия, которое получает святость лишь по благодати. В христианстве, таким образом, признается изначальная сфера чистой «небесной» духовности, не подлежащей антропологизации в силу присущего ей абсолютного характера. Всему сотворенному бытию, в том числе и не связанным с чувственным миром ангелам, присуща телесность. Однако принадлежность к небесному миру выводит их за рамки «антропного пространства» с присущими ему состояниями изменения. [↑](#footnote-ref-48)
49. «Должны стать мертвыми этому миру и умерщвленными плотскому мудрованию желающие ожить в бессмертном и вечном» (Макарий Египетский). [↑](#footnote-ref-49)
50. Николай Кузанский. Сочинения в 2-х т. [Текст] / Н. Кузанский; пер. с латин. – М.: Мысль, 1979. – Т.1. – С.258. [↑](#footnote-ref-50)
51. Там же. С.259-260. [↑](#footnote-ref-51)
52. Соколов, В.В. Средневековая философия [Текст] / В.В. Соколов. 2-е изд., испр. и доп. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С. 280. [↑](#footnote-ref-52)
53. См.: Bruno G. Glhoroici furori. L., 1585. P. 11. Dual. 1. [↑](#footnote-ref-53)
54. Декарт, Р. Сочинения в 2-х т. [Текст]. / Рене Декарт. – М., 1989-1994. – Т.2. – С. 23. [↑](#footnote-ref-54)
55. Там же. Т.1. С. 316. [↑](#footnote-ref-55)
56. См.: Хайдеггер, М. Время и бытие: статьи и выступления [Текст] / Мартин Хайдеггер.– М.: Республика, 1993. – С. 115-117, 133. [↑](#footnote-ref-56)
57. Декарт, Р. Сочинения в 2-х т. [Текст] / Рене Декарт. – М., 1989-1994. – Т.2. – С. 518. [↑](#footnote-ref-57)
58. См.: Там же. С. 520. [↑](#footnote-ref-58)
59. См.: Декарт, Р. Избранные произведения [Текст] / Рене Декарт. – М.: Госполитиздат, 1950. – С. 237. [↑](#footnote-ref-59)
60. Декарт, Р. Сочинения в 2-х т. [Текст]. / Рене Декарт. – М., 1989-1994. – Т. 2. – С. 43. [↑](#footnote-ref-60)
61. См.: Там же. С. 519. [↑](#footnote-ref-61)
62. Ильин, В.В. История философии [Текст]: учебник для вузов / В.В. Ильин. – СПб.: Питер, 2003. – С. 240-241. [↑](#footnote-ref-62)
63. Субботин, А.Л. Фрэнсис Бэкон. [Текст] / А.Л. Субботин. – М.: Мысль, 1974. – С. 8-9. [↑](#footnote-ref-63)
64. Бэкон, Ф. Опыты и наставления нравственные и политические [Текст] / Фрэнсис Бэкон // Соч. в 2-х тт. / сост., общая ред. и вст. статья А.Л. Субботина. М.: Мысль, 1972. – С. 377. [↑](#footnote-ref-64)
65. Нарский, И.С. Западноевропейская философия XVII века. [Текст]: учеб. пособие для филос. фак. ун-тов / И.С. Нарский. – М.: Высшая школа, 1974. – С. 191. [↑](#footnote-ref-65)
66. Там же. С. 218. [↑](#footnote-ref-66)
67. См.: Хазиев, В.С. Онтологическая и гносеологическая истинность мира, человека и его души [Текст]: (экскурс по страницам истории философии) / В.С. Хазиев, А.Д. Латипов. – Уфа: БГПУ, 1999. [↑](#footnote-ref-67)
68. Спиноза, Б. Избранные произведения: в 2-х томах [Текст] / Б. Спиноза. – М. Госполитиздат, 1957. – Т.1. – С. 538. [↑](#footnote-ref-68)
69. Там же. С. 548. [↑](#footnote-ref-69)
70. Кант И. Сочинения в 6 тт. – М., 1995. – Т.3. – С. 371. [↑](#footnote-ref-70)
71. Кант, И. Трактаты и письма [Текст] / Иммануил Кант. – М.: Наука, 1980. – С. 481. [↑](#footnote-ref-71)
72. Кант И. Соч. в 6 т. – Т.4. Ч.1. – С. 260. [↑](#footnote-ref-72)
73. Кант, И. Трактаты и письма [Текст] / Иммануил Кант. – М.: Наука, 1980. – С. 287. [↑](#footnote-ref-73)
74. Гегель, Г.В.Ф. Сочинения: В 14 т. М, 1929-1959. – Т.3. – С. 33. [↑](#footnote-ref-74)
75. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3-х т. – М., 1977. – Т.3. – С.6-7. [↑](#footnote-ref-75)
76. Гегель Г.В.Ф.Система наук. Часть 1. Феноменология духа. – СПб: Наука, 1999. 444с.-перевод Г.Шпета. репринт 4 тома 1959г. – С. 41-444. [↑](#footnote-ref-76)
77. Гегель Г.В.Ф. Соч.: В 14 т. – М, 1929-1959. – С. 81. [↑](#footnote-ref-77)
78. См.: Федотова, В.Г. Практическое и духовное освоение действительности [Текст] / В.Г. Федотова. – М.: Наука, 1991. – С. 104. [↑](#footnote-ref-78)
79. См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – Т. 1. Наука логики. М., Мысль, 1974. [↑](#footnote-ref-79)
80. Гегель Г.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3-х т. – М.: Мысль, 1977. – Т.3. – С. 7. [↑](#footnote-ref-80)
81. Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – Т. 1. Наука логики. – М.: Мысль, 1974. [↑](#footnote-ref-81)
82. См.: Долгов, К.М. От Киркегора до Камю [Текст]: Философия. Эстетика. Культура / К.М. Долгов. – М.: Искусство, 1990. – С. 30. [↑](#footnote-ref-82)
83. Кьеркегор С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал [Текст] // Кьеркегор С. Наслаждение и долг. – Киев: AirLand, 1994. – С. 495. [↑](#footnote-ref-83)
84. См.: Кьеркегор, С. Страх и трепет [Текст]: этические трактаты / С. Кьеркегор. – М.: Республика, 1993. – 382 с. [↑](#footnote-ref-84)
85. Быховский, Б.Э. Кьеркегор [Текст] / Б.Э. Быховский. – М.: Мысль, 1972. – С. 154. [↑](#footnote-ref-85)
86. Там же. [↑](#footnote-ref-86)
87. Лейбниц, Г.Ф. Монадология [Текст] / Г.Ф. Лейбниц // Соч. в 4-х тт. / ред. и сост., авт. вступит. статьи и примеч. В.В. Соколова. – М.: Мысль, 1982. – Т.1. – С. 421. [↑](#footnote-ref-87)
88. Лейбниц, Г.Ф. Рассуждения о метафизике [Текст] / Г.Ф. Лейбниц // Соч. в 4-х тт. / ред. и сост., авт. вступит. статьи и примеч. В.В. Соколова. – М.: Мысль, 1982. – Т.1. – С. 129. [↑](#footnote-ref-88)
89. Там же. – С. 161-162. [↑](#footnote-ref-89)
90. Лейбниц, Г.Ф. Новые опыты о человеческом разумении [Текст] / Г.Ф. Лейбниц // Соч. в 4-х тт. / ред., авт. вступ. статьи и примеч. И.С. Нарский. – М.: Мысль, 1983. – Т.2. – С. 397. [↑](#footnote-ref-90)
91. См.: Лейбниц, Г.Ф. Абсолютно первые истины [Текст] / Г.Ф. Лейбниц // Соч. в 4-х тт. / ред., авт. вступ. статей и примеч. Г.Г. Майоров и А.Л. Субботин. – М.: Мысль, 1984. – Т.3. – С. 124-126. [↑](#footnote-ref-91)
92. Лейбниц, Г.Ф. Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла [Текст] / Г.Ф. Лейбниц // Соч. в 4-х тт. / ред. тома. авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов. – М.: Мысль, 1989. – Т.4. – С. 325. [↑](#footnote-ref-92)
93. Там же. С. 290. [↑](#footnote-ref-93)
94. Лейбниц, Г.Ф. Рассуждения о метафизике [Текст] / Г.Ф. Лейбниц // Соч. в 4-х тт. / ред. и сост., авт. вступит. статьи и примеч. В.В. Соколова. – М.: Мысль, 1982. – Т.1. – С. 162-163. [↑](#footnote-ref-94)
95. Реале, Дж. Западная философия от истоков [Текст] / Дж. Реале. Д. Антисери: в 4-х т. – СПб., 1994. Т.3. С. 298. [↑](#footnote-ref-95)
96. Лейбниц, Г.Ф. Рассуждения о метафизике [Текст] / Г.Ф. Лейбниц // Соч. в 4-х тт. / ред. и сост., авт. вступит. статьи и примеч. В.В. Соколова. – М.: Мысль, 1982. – Т.1. – С. 162. [↑](#footnote-ref-96)
97. Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. – М., 1995. – С.345. [↑](#footnote-ref-97)
98. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого [Текст] / Фридрих Ницше. – М.: СПб «Интербук», 1990. – С. 1-2. [↑](#footnote-ref-98)
99. Камю, А. Бунтующий человек [Текст]: Философия. Политика. Искусство. / Альбер Камю. – М.: Политиздат, 1990. – C. 71. [↑](#footnote-ref-99)
100. Там же. С. 130. [↑](#footnote-ref-100)
101. Там же. C 376. [↑](#footnote-ref-101)
102. См.: Там же. С. 249. [↑](#footnote-ref-102)
103. См.: Там же. С. 156. [↑](#footnote-ref-103)
104. См.: Там же. С. 199. [↑](#footnote-ref-104)
105. Камю, А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде. [Текст] / Альбер Камю // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А.А. Яковлева. – М.: Политиздат. 1989. – С. 223. [↑](#footnote-ref-105)
106. Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 года [Текст] / Карл Маркс, Фридрих Энгельс // Соч. – 2-е изд. – Т. 42. – С. 126. [↑](#footnote-ref-106)
107. Бергсон, А. Собрание соч: в 4 т. [Текст] / Анри Бергсон. – М.: Московский клуб, 1992. – Т.1. – С. 269. [↑](#footnote-ref-107)
108. Там же. С. 163. [↑](#footnote-ref-108)
109. Леви-Строс, К. Структурная антропология [Текст] / Клод Леви-Строс. – М.: Наука, 1985. – С. 65. [↑](#footnote-ref-109)
110. Франкл, В. Человек в поисках смысла [Текст] / В. Франкл. – М.: Прогресс, 1990. – С. 96. [↑](#footnote-ref-110)
111. Там же. С. 95. [↑](#footnote-ref-111)
112. Там же. С. 105. [↑](#footnote-ref-112)
113. Лосев, А.Ф. Русская философия [Текст] / А.Ф. Лосев // Век ХХ и мир, 1988. – № 3. – С. 40. [↑](#footnote-ref-113)
114. См.: Бердяев, Н.А. Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения [Текст] / Н.А. Бердяев. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – С. 10, 25, 35. [↑](#footnote-ref-114)
115. Соловьев, В.С. Оправдание добра. Нравственная философия [Текст] / В.С. Соловьев // Сочинения в 2-х т. / – М., 1990. – Т. 1. – С. 139. [↑](#footnote-ref-115)
116. Марцинковский, В.Ф. Соловьев и Евангелие [Текст] / В.Ф. Марцинковский. – К.: Свет на Востоке, 2000. – С. 22. [↑](#footnote-ref-116)
117. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта. [Текст] [Пер. с англ.] / У. Джеймс. – М.: Наука, 1993. – С. 205. [↑](#footnote-ref-117)
118. Соловьев, В.С. Оправдание добра. Нравственная философия [Текст] / В.С. Соловьев // Сочинения в 2-х т. / сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. – М.: Мысль, 1988. – Т.1. – С. 140. [↑](#footnote-ref-118)
119. Там же. С. 142-143. [↑](#footnote-ref-119)
120. Там же. С. 142. [↑](#footnote-ref-120)
121. Там же. С. 153. [↑](#footnote-ref-121)
122. Соловьев, В.С. Смысл любви [Текст] / В.С. Соловьев // Сочинения в 2-х т. / сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1988. – Т.2. – С. 529. [↑](#footnote-ref-122)
123. Марцинковский, В.Ф. Соловьев и Евангелие [Текст] / В.Ф. Марцинковский. – К.: Свет на Востоке, 2000. – С.16 [↑](#footnote-ref-123)
124. Соловьев, В.С. Соч.: В 2 т. – М., 1989. – Т.2. – С. 30. [↑](#footnote-ref-124)
125. Соловьев, В.С. Форма разумности и разум истины [Текст] / В.С. Соловьев // Сочинения в 2-х т. / сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. – М.: Мысль, 1988. – Т.1. – С. 830. [↑](#footnote-ref-125)
126. Юркевич, П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия [Текст] / П.Д. Юркевич // Соловьев В.С. Философские произведения. – М.: Правда, 1990. – С. 69. [↑](#footnote-ref-126)
127. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа [Текст] / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1994. – С. 456. [↑](#footnote-ref-127)
128. См.: Юркевич, П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия [Текст] / П.Д. Юркевич // Соловьев В.С. Философские произведения. – М.: Правда, 1990. – С. 82. [↑](#footnote-ref-128)
129. Зеньковский, В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии [Текст] / В.В. Зеньковский; отв. ред. и сост. П.В. Алексеев. – М.: Школа-Пресс, 1996. – С. 50. [↑](#footnote-ref-129)
130. Бердяев, Н.А. Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения [Текст] / Н.А. Бердяев. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – С. 42. [↑](#footnote-ref-130)
131. Бердяев, Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого [Текст] / Н.А. Бердяев // О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 319. [↑](#footnote-ref-131)
132. См.: Там же. С.52. [↑](#footnote-ref-132)
133. Там же. С. 324. [↑](#footnote-ref-133)
134. Там же. С.323. [↑](#footnote-ref-134)
135. Там же. С.322. [↑](#footnote-ref-135)
136. См.: Там же. С. 314-315. [↑](#footnote-ref-136)
137. Бердяев, Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого [Текст] / Н.А. Бердяев // О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С.49 [↑](#footnote-ref-137)
138. Бердяев, Н.А. О рабстве и свободе человека [Текст] / Н.А. Бердяев // Царство Духа и царство Кесаря / сост. и послесловие П.В. Алексеева. – М.: Республика, 1995. – С 153. [↑](#footnote-ref-138)
139. См.: Там же. С 153. [↑](#footnote-ref-139)
140. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа [Текст] / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1994. – С.50. [↑](#footnote-ref-140)
141. Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества [Текст] / Н.А. Бердяев. – М.; Правда, 1989. – С. 254. [↑](#footnote-ref-141)
142. См.: Бердяев, Н.А Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого [Текст] / Н.А. Бердяев // О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 324. [↑](#footnote-ref-142)
143. Бердяев, Н.А Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого [Текст] / Н.А. Бердяев // О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 324. [↑](#footnote-ref-143)
144. Ильин, И.А. Собр. соч. В 10 т. М., 1993-1999. – Т. 3. – С. 15. [↑](#footnote-ref-144)
145. Ильин, И. А. Аксиомы религиозного опыта [Текст]: исследование: Т.1.-2 / И.А. Ильин. – М.: ТОО «РАРОГЪ», 1993. – С. 64. [↑](#footnote-ref-145)
146. Ильин, И.А. О духовности инстинкта [Текст] / И.А. Ильин // Собрание сочинений в 10 тт. / сост. и коммент. Ю.Т.Лисицы; худож. Л.Ф.Шканов. – М.: Русская книга, 1994. – Т.3. – С. 410. [↑](#footnote-ref-146)
147. См.: Ильин, И.А. О грядущей России [Текст] избранные статьи / И.А. Ильин. – М.: Ред. – изд. центр «Лиана», 1993. – С. 209. [↑](#footnote-ref-147)
148. Ильин, И.А. Путь духовного обновления [Текст] / И.А. Ильин // Собр. соч.: в 10 тт. – М.: Русская книга, 1996. – Т.1. – С 80-82. [↑](#footnote-ref-148)
149. См.: Там же. С.78. [↑](#footnote-ref-149)
150. Там же. С. 31. [↑](#footnote-ref-150)
151. Ильин, И.А. О русском национализме; Что сулит миру расчленение России [Текст]: сб. статей / И.А. Ильин. – Новосибирск: Рус. Арх., 1991. – С. 99. [↑](#footnote-ref-151)
152. Ильин, И.А. О грядущей России [Текст] избранные статьи / И.А. Ильин. – М.: Ред. – изд. центр «Лиана», 1993. – С. 123. [↑](#footnote-ref-152)
153. Франк, С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики социальной философии [Текст] / С.Л. Франк // Духовные основы общества. – М., 1992. – С. 413-414. [↑](#footnote-ref-153)
154. Левицкий, С.А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме [Текст] / С.А. Левицкий // сост., вступ. ст. и ком. В.В. Сапова. – М.: Посев, 2003. – С. 220. [↑](#footnote-ref-154)
155. См.: Франк, С.Л. Духовные основы общества [Текст] / С.Л. Франк. – М.: Республика, 1992. – С. 241. [↑](#footnote-ref-155)
156. Там же. С. 73. [↑](#footnote-ref-156)
157. Шевченко, В.Н. Духовность, деятельность, культура [Текст] / В.Н. Шевченко // Свободная мысль. – 1993. – № 5. – С. 84. [↑](#footnote-ref-157)
158. Канапацкий, А.Я. Онтологическая истинность духовности [Текст]: автореф. дис… д-ра. филос. наук / А.Я. Канапацкий. – Уфа, 2004. – С. 23. [↑](#footnote-ref-158)
159. Шестов, Л. MEMENTО MORI: (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля [Текст] / Лев Шестов // Гуссерль Э. Фиклософия как строгая наука. / пер. с нем. – Новочеркасск: Агентство САГУНА, 1994. – С. 6. [↑](#footnote-ref-159)
160. См.: Парменид, Фрагмент 5-6, в Die Fragmente der vorsokratiker I. Hrsg. H.Diels. Berlin, 1954, 235. [↑](#footnote-ref-160)
161. Канапацкий, А.Я. Онтологическая истинность духовности [Текст]: автореф. дис… д-ра. филос. наук. / А.Я. Канапацкий. – Уфа, 2004. – С.17. [↑](#footnote-ref-161)
162. Каган, М.С. О духовном [Текст]: (опыт категориального анализа) / М.С. Каган // Вопросы философии. – 1985. – № 9. – С. 101. [↑](#footnote-ref-162)
163. Холостова, Т.В. Проблемы духовности человека [Текст] / Т.В. Холостова // Методологические проблемы изучения человека в марксистской философии. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1979. – С. 87. [↑](#footnote-ref-163)
164. Ильин, И.А. Аксиомы религиозного опыта [Текст]: исследование: Т.1.-2 / И.А. Ильин. М.: ТОО «РАРОГЪ», 1993. – Т.1. – С. 32. [↑](#footnote-ref-164)
165. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа [Текст] / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1994. – С. 367. [↑](#footnote-ref-165)
166. Барулин, В.С. Социально-философская антропология. Общие начала в социально-философской антропологии [Текст] / В.С. Барулин – М.: Онега, 1994. – С. 90-92. [↑](#footnote-ref-166)
167. Мурашов, В.И. Духовность – принцип новой эпохи [Текст] / В.И. Мурашов // Школа духовности. – 2000. – № 1. – С. 27. [↑](#footnote-ref-167)
168. См.: Какурин, А.А. Теория духовности [Текст]: (светское исследование) / А.А. Какурин. – СПб., 1997. – 40 с. [↑](#footnote-ref-168)
169. См.: Бородина, Н.К. Духовность: феномен и понимание [Текст] / Н.К. Бородина. – Волгоград: ВолгГАСА, 1999. – 129 с. [↑](#footnote-ref-169)
170. См.: Фомина, З.В. Человеческая духовность: бытие и ценности [Текст] / З.В. Фомина. – Саратов: СГУ, 1997. – 250 с. [↑](#footnote-ref-170)
171. Лукьянов, А.В. Проблема духовного «Я» в философии И. Г. Фихте [Текст]. – Уфа, 2001. – С. 18. [↑](#footnote-ref-171)
172. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа [Текст] / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1994. – С. 26. [↑](#footnote-ref-172)
173. Франк, С.Л. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия [Текст] / С.Л. Франк // Сост. П. В. Алексеев; примеч. Р. К. Медведевой. – М.: Республика, 1997. – С. 72. [↑](#footnote-ref-173)
174. Франк, С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии [Текст] / С.Л. Франк // Соч. вступ. ст., сост. и прим. Ю.П. Сенокосова. – М.: Правда, 1990. – С. 394. [↑](#footnote-ref-174)
175. Федотова, В.Г. Практическое и духовное освоение действительности [Текст] / В.Г. Федотова. – М.: Наука, 1991. – С. 118. [↑](#footnote-ref-175)
176. Современный философский словарь // Под общ. ред. В.Е. Кемерова. – М.: Бишкек; Екатеринбург, 1996. – С. 166. [↑](#footnote-ref-176)
177. Токарева. С.Б. Духовность в горизонте повседневности и за его пределами // Личность. Культура. Общества. 2005. Вып. 4 (28). – С. 282. [↑](#footnote-ref-177)
178. Сагатовский, В.Н. Так что же такое духовность? [Текст] / В.Н. Сагатовский // Школа духовности. – 1998. – № 2. – С.48. [↑](#footnote-ref-178)
179. Пивоваров, Д.В. Дух, душа и смысл жизни человека: (философия религии) [Текст]: учеб. пособие / Д.В. Пивоваров. – Екатеринбург: УрГУ, 1993. – С. 88. [↑](#footnote-ref-179)
180. Какурин, А. А. Теория духовности [Текст]: (светское исследование) / А.А. Какурин. – СПб., 1997. – С. 11-12. [↑](#footnote-ref-180)
181. См.: Андрусенко, В.А. Словарь душевных и духовных терминов [Текст] / В.А. Андрусенко // Валиулина Г.Р. Возможности контент-анализа при работе с гуманитарными текстами. – Оренбург: ООИПКРО, 2002. – С.51. [↑](#footnote-ref-181)
182. Удовиченко, Е.М. Духовность – душевность – доброта [Текст] / Е.М. Удовиченко // Ценности интеллигибельного мира: сб. ст. Всероссийской научной конференции. Вып 3. – Т.1. – Магнитогорск, 2006. – С. 160. [↑](#footnote-ref-182)
183. Канапацкий, А.Я. Онтологическая истинность духовности [Текст]: автореф. дис… д-ра. филос. наук / А.Я. Канапацкий. – Уфа, 2004. – С.36. [↑](#footnote-ref-183)
184. Гал. 5. 22, 23, 25. [↑](#footnote-ref-184)
185. Токарева, С.Б. Проблемы духовного опыта и методологические основания анализа духовности [Текст] / С.Б. Токарева. – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2003. – 256 с. [↑](#footnote-ref-185)
186. Ремизов, В.А. Духовность как культурная ценность личности [Текст] / В.А. Ремизов // Философские науки. – 1997. – № 2. – С. 161. [↑](#footnote-ref-186)
187. См.: Там же. [↑](#footnote-ref-187)
188. E. Cousins, Preface to the Series, в Jewish Spirituality. From the Bible to the Middle Ages (WS 13), London, 1986, хii [↑](#footnote-ref-188)
189. Ibid., хii [↑](#footnote-ref-189)
190. Барулин, В.С. Социальная философия: учебник. [Текст] / В.С. Барулин, изд.2-е. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 1999. – С. 460 [↑](#footnote-ref-190)
191. Канапацкий, А.Я. Онтологическая истинность духовности [Текст]: автореф. дис… д-ра. филос. наук / А.Я. Канапацкий. – Уфа, 2004. – С. 25. [↑](#footnote-ref-191)
192. Гегель, Г.В.Ф. Философия духа. – М.: Мысль, 1977. – Т. 3. – С.6. [↑](#footnote-ref-192)
193. Mohrmann, C. Etudes sur le latin des chretiens I, Rome, 1961. 25, 89; III, 1965. 104, 115. [↑](#footnote-ref-193)
194. См.: Краткий философский словарь [Текст] / под ред. А.П. Алексеева. – М.: Проспект, 1997. – 400 с. [↑](#footnote-ref-194)
195. Полный церковно-славянский словарь [Текст] / составитель Протоиерей Г. Дьяченко. Репринтное воспроизв. изд. 1900 г. – М.: Издат. отдел Моск. патриархии, 1993. – С. 751. [↑](#footnote-ref-195)
196. Быт. I, 2. [↑](#footnote-ref-196)
197. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: [Текст]/ В.И. Даль; под ред. Проф. И.А. Бодуэна де Куртенэ – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 1998. – Т.1. А–З. – С. 503. [↑](#footnote-ref-197)
198. Библейская энциклопедия. – М.: Типография А.И. Снегиревой, 1891. – С. 204. [↑](#footnote-ref-198)
199. Новая философская энциклопедия: в 4-х т. [Текст]. – М.: Мысль, 2000. – Т. I. – С. 706. [↑](#footnote-ref-199)
200. Ильин, И. А. Аксиомы религиозного опыта [Текст]: исследование: Т.1.-2 / И.А. Ильин. М.: ТОО «РАРОГЪ», 1993. – С.51-52. [↑](#footnote-ref-200)
201. См.:Там же. – С. 64, 66-67. [↑](#footnote-ref-201)
202. См.: Самосознание европейской культуры XX века [Текст]: мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М.: Политиздат, 1991. – С. 31. [↑](#footnote-ref-202)
203. См.: Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: Т. 1-4. М., 1955-1956. Т.1. – С. 504.; Ожегов, С. И. Словарь русского языка: 70 000 слов. М.: Рус. яз., 1991. 23-е изд. – С. 186; Словарь русского языка: В 4-х т. М.: Русский язык, 1985-1988. 3-е изд.Т. 1. А-И. – С. 455; Толковый словарь русского языка. М.: Рос. изд-во иностранных и нац. словарей, 1949. – С. 845. [↑](#footnote-ref-203)
204. Гегель, В.Г.Ф. Энциклопедия философских наук.Т.3. М.: Мысль, 1977. – С. 6-7. [↑](#footnote-ref-204)
205. Лившиц, Р.Л. Духовность и бездуховность личности. [Текст]: монография / Р.Л. Лившиц. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997. – С. 65. [↑](#footnote-ref-205)
206. Fetscher, I. Hegels Lehre vom Menschen: Kommenter zu den &387 bis & 482 der Enzyklopadie des philosophischen Wissenschaften. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1970. – S. 29. [↑](#footnote-ref-206)
207. Гегель, Г. Лекции по философии религии // Гегель Г. Философия религии. В 2 т. М.: Мысль, 1975. – Т.2. – С. 399. [↑](#footnote-ref-207)
208. Катунина, Н.С. Природа духовности человека: гносеологический аспект [Текст]: дис. д-ра … филос. наук / Н.С. Катунина. – М., 2005. – С. 231. [↑](#footnote-ref-208)
209. Григорьева, Т.П. Философия красоты [Текст] / Т.П. Григорьева // Вопросы философии. – 2007. – №1. – С. 61. [↑](#footnote-ref-209)
210. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа [Текст] / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1994. – С. 456, 366, 382. [↑](#footnote-ref-210)
211. Бердяев, Н.А. Смысл истории [Текст] / Н.А. Бердяев.– М., 1990. – С. 29. [↑](#footnote-ref-211)
212. Hengstenberg, Н.Е. Philosophiche. Stuttgart, 1957. – С.355. [↑](#footnote-ref-212)
213. Мунье, Э. Что такое персонализм? [Текст] / Эмманюэль Мунье. – М.: Изд-во гуманит. лит., 1994. – С. 15. [↑](#footnote-ref-213)
214. См.: Мурашов, В. И. Идея духовности как основа и способ социальной жизни [Текст] / В.И. Мурашов // Школа духовности. – 1999. – № 6. [↑](#footnote-ref-214)
215. Канапацкий, А.Я. Духовность как онтологическая компонента истинности человека [Текст] / А.Я. Канапацкий // Социально-гуманитарные знания. – 2004. – № 2. – С. 202. [↑](#footnote-ref-215)
216. Willliams, R. Christian Spirituality. A Theological History from the new Testament to Luther and St. John of the Cross, Atlanta, 1979, 2. [↑](#footnote-ref-216)
217. Франк, С.Л. О предмете познания. Душа человека [Текст] / С.Л. Франк. – СПб.: Наука, 1995. – С. 608. [↑](#footnote-ref-217)
218. См.: Ваайман, К. Духовность. Форма, принципы, подходы. / пер. с нидерл. (Серия «Диалог») [Текст] / К. Ваайман. – М.: Библейско-богословский интитут св. апостола Андрея, 2009. – Т.1. – С. 437. [↑](#footnote-ref-218)
219. См.: Gunther, K. ani, в THATI (1978), 216-220. [↑](#footnote-ref-219)
220. См.: Григорьева, Т.П. Философия красоты [Текст] / Т.П. Григорьева // Вопросы философии. – 2007. – №1. – С. 61. [↑](#footnote-ref-220)
221. Катунина, Н.С. Природа духовности человека: гносеологический аспект [Текст]: дис. д-ра … филос. наук / Н.С. Катунина. – М., 2005. – С.184. [↑](#footnote-ref-221)
222. Schelling, F. Stuttgarter Privatvor lessungen (aus dem handschriftliche Nachloss) // Schelling F. Samtliche Werke. Stuttgart und Ausburg: Cotta scher Verlag, 1860. Bd.7. – S. 469. [↑](#footnote-ref-222)
223. Schelling, F. Stuttgarter Privatvor lessungen (aus dem handschriftliche Nachloss) // Schelling F. Samtliche Werke. Stuttgart und Ausburg: Cotta scher Verlag, 1860. Bd.7. S. 470. – S. 131-576. [↑](#footnote-ref-223)
224. Гегель, Г.В.Ф. Философия духа // Гегель Г.В.Ф.Энциклопедия философских наук. М., 1977. – Т.3. – С. 40. [↑](#footnote-ref-224)
225. Франк, С.Л. О предмете познания. Душа человека [Текст] / С.Л. Франк. – СПб.: Наука, 1995. – С. 623. [↑](#footnote-ref-225)
226. См.: Там же. С. 623-624 [↑](#footnote-ref-226)
227. Крымский, С.Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации [Текст] / С.Б. Крымский // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 25. [↑](#footnote-ref-227)
228. Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме [Текст] / Мартин Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 201. [↑](#footnote-ref-228)
229. Хазиева, Н.В. Категории онтологической и гносеологической истинности политической жизни [Текст] / Н.В. Хазиева. – Уфа: Изд-во БГПУ, 2005. – С. 11. [↑](#footnote-ref-229)
230. Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. – М: Мысль, 1975. – С. 126. [↑](#footnote-ref-230)
231. См.: Рассел, Б. История западной философии [Текст] / Б. Рассел. – Ростов н/Д.: Феникс, 2002. – С. 244. [↑](#footnote-ref-231)
232. Гегель, Г.Ф.В. Энциклопедия философских наук. М., 1974. – Т.1. – С. 401. [↑](#footnote-ref-232)
233. Интересная мысль А.С. Хоцей по поводу единства объекта как суммы частей и целостности объекта как внутреннее бытие. См.: Хоцей, А.С. Теория общества [Текст]: философская проза: В 3т. / А. Хоцей. – Казань, 2000. – Т.3, кн. 1: Бюрократизм. Теория формаций. – С. 26-27. [↑](#footnote-ref-233)
234. Хазиева, Н. В. Онтологическая истинность политической жизни и особенности ее познания [Текст]: автореф. дис… канд. филос. наук / Н.В. Хазиева. – Уфа, 2007. – С. 12. [↑](#footnote-ref-234)
235. Барулин, В.С. Социально-философская антропология. Общие начала в социально-философской антропологии [Текст] / В.С. Барулин. – М.: Онега, 1994. – С. 134. [↑](#footnote-ref-235)
236. См.: Там же. С. 141. [↑](#footnote-ref-236)
237. Хазиев, В.С. Истины бытия и познания [Текст]: избр. сочинения / В.С. Хазиев. – Уфа: Китап, 2007. – С. 78. [↑](#footnote-ref-237)
238. Шри Ауробиндо Гхош. Человеческий Цикл [Текст] / Ауробиндо Ш.Г. – Казань, 1992. [↑](#footnote-ref-238)
239. Федотова, В.Г. Практическое и духовное освоение действительности [Текст] / В.Г. Федотова. – М.: Наука, 1991. – С. 51. [↑](#footnote-ref-239)
240. Ильин, И.А. Цит. соч. – С. 308. [↑](#footnote-ref-240)
241. Лукъянов, А.В. И.Г. Фихте о проблеме критериев духовного «Я» [Текст] / А.В. Лукъянов // Философские науки. – 2002. – № 6. – С. 81. [↑](#footnote-ref-241)
242. Зеньковский, В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии [Текст] / В.В. Зеньковский; отв. ред. и сост. П.В. Алексеев. – М.: Школа-Пресс, 1996. – С. 47. [↑](#footnote-ref-242)
243. Гареев, А.Р. О единстве гносеологической и онтологической истин [Текст] / А.Р. Гареев, Е.В. Хазиева // Бытие человека. – Уфа, 2002. – С. 67. [↑](#footnote-ref-243)
244. Хайдеггер, М. О сущности истины [Текст] / Мартин Хайдеггер // Разговор на проселочной дороге: избр. статьи позднего периода творчества – М.: Высш. школа, 1991. – С. 10. [↑](#footnote-ref-244)
245. Там же. С. 8. [↑](#footnote-ref-245)
246. Там же. С. 11. [↑](#footnote-ref-246)
247. См.: Федотова, В. Г. Душевное и духовное [Текст] // Философские науки. –1988. – № 7. – С. 58. [↑](#footnote-ref-247)
248. Хазиев, В.С. Роса истины [Текст] / В.С. Хазиев. – Уфа: Башгоспединститут, 1998. – С. 17. [↑](#footnote-ref-248)
249. См.: Гильдебранд, Д. фон. Метафизика коммуникации [Текст] / Дитрих фон Гильдебранд; пер. с нем. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 23. [↑](#footnote-ref-249)
250. См.: Канапацкий, А.Я. Онтологическая истинность духовности: феномен и сущность [Текст] / А.Я. Канапацкий. – Уфа: РИО БашГУ, 2003. – 179 с. [↑](#footnote-ref-250)
251. Бородина, Н.К. Духовность: феномен и понимание [Текст] / Н.К. Бородина. – Волгоград: ВолгГАСА, 1999. – С. 7. [↑](#footnote-ref-251)