**Проблема взаимосвязи духовности и нравственности в историко-философской ретроспективе**

Багаутдинов А.М.

Разговор о взаимосвязи духовности и нравственности в рамках немецкого классического философского наследия следует начать с творчества Гегеля. Необходимость этого обусловлена двумя причинами.

Во-первых, дух - одно из центральных понятий в философской системе Гегеля, философию которого иногда называют философией духа по аналогии с третьей частью всей его системы, ведь весь мир у Гегеля - это, по сути дела, единство многообразных форм духа.

Во-вторых, Гегель как один из творцов философии тождества выступал с иных позиций, нежели И.Кант.

Полемика между философами затрагивает многие принципиальные проблемы, в том числе и этические, а значит и проблемы взаимосвязи духовности и нравственности, что делает для нас обращение к этой полемике особенно ценным.

Сначала обратим внимание на общий для философов аспект в понимании духовности. Гегель, так же как и Кант, одну из существенных характеристик духа усматривает в его взаимосвязи со свободой. «Как субстанцией материи является тяжесть, так, мы должны сказать, субстанцией, сущностью духа является свобода», - заключает Гегель [1].

Однако само понимание свободы у философов уже принципиально различно. Свобода для Гегеля - это не имманентно присущая человеку априорная способность, как у Канта, а прежде всего процесс последовательного саморазвития духа в его субъективных, объективных и абсолютных формах.

Духовность в отношении к отдельному человеку и личности идентифицируется Гегелем как познавательная деятельность человеческого интеллекта, как процесс проникновения индивидуального разума в суть вещей, как поиск истины, снимающей всякие противоречия между мышлением и бытием, между субъектом и объектом, человеком и обществом, индивидуальной свободой и социальной необходимостью.

Акцент в понимании духовности как познавательной деятельности человека не случаен для Гегеля. Его величие как философа заключается в том, что он через процессуальный характер познавательной деятельности человека попытался осуществить глобальный синтез объективного хода истории и ее субъективного плана.

Поставленная Гегелем проблема синтеза и определила основные противоречия в философском диспуте Кант - Гегель, в том числе в оценке статуса индивидуальной нравственности. Идея субъект-объектного синтеза, выступающая у Гегеля в социальном аспекте как преодолевающая все противоречия интеграция индивида в социальное целое, обнаружила в кантовском «вечном долженствовании» неустранимое препятствие для своего воплощения. Это и определило своеобразие гегелевского взгляда на индивидуальную мораль. Индивидуальная моральная рефлексия им признается, но четко ограничивается узкой областью еще неразвившихся отношений индивида и общества. Другими словами, моральность истолковывается Гегелем как выражение той общественной ситуации, когда эмпирические индивиды со всем богатством их непосредственных мотивов действия и общество в целом находятся в конфликте между собой. Гегель разрешает это противоречие между индивидуальным и общим таким образом, что мораль в качестве осуществленной сознательной нравственности получает свое продолжение в таких общественных институтах как семья, гражданское общество, государство, то есть уже в формах объективного духа.

Таким образом, индивидуальная моральность выступает у Гегеля лишь как этап в становлении общества, она преодолевает свое несовершенство и приобретает форму нравственности как характеристики социальной целостности. Такое преодоление для человека осуществляется через его конкретное социальное действие, через выполнение им общественных функций. Поэтому в отличие от Канта, развивавшего этику внутреннего долженствования, Гегель в своей этической теории делает акцент на общественно значимые действия как критерий нравственного поведения личности.

Критика Гегелем кантовской этики внутреннего долженствования не поддается однозначной оценке. Ее глубина и историческое значение не вызывают сомнений. Безусловной заслугой Гегеля является то, что он раскрыл историческую изменчивость нравственных норм, показал, как морально рефлексирующий субъект действует в качестве члена общества - в семье, труде, сословной организации, государстве. Однако путь к этике объективных ценностей был осуществлен Гегелем со значительными потерями. Он как бы пожертвовал индивидуальной моральной проблематикой. Моральность как выражение критической нацеленности индивидуального сознания на мир у Гегеля исчезает и уступает место пониманию морали как подчиненного момента по отношению к обществу, государству.

В целом, для Гегеля индивидуальность означает произвол страсти, возмущение чувств, словом, нечто алогичное, анархичное, препятствующее достижению общественного порядка. Поэтому индивидуальная моральная проблематика сводится в его философии к интеграции индивида в правильно понятую им действительность с ее само собой разумеющимися обязанностями. Надо отметить, что гегелевское «дисциплинарное» понимание морали оказало существенное влияние на отечественную этику. Неслучайно поэтому еще совсем недавно важнейшим критерием нравственного поведения человека считалось добросовестное исполнение им требований общественного мнения, нравственного кодекса.

Таким образом, в гегелевском и кантовском понимании духовности как бы отражены две ипостаси человеческого бытия. Внешняя, социально обусловленная активность, подчиненная общественным императивам, и внутренне свободная самодеятельность субъекта, направленная на созидание и утверждение собственно человеческого, личностного мира.

Такое различие в понимании духовности связано и с различиями в трактовке нравственности в ее индивидуальном аспекте. Гегелевское понимание нравственности утилитарно, ибо сводится к приспособлению индивида к «разумным», санкционированным обществом моральным истинам и целеуказаниям. Кантовское же ее понимание - творческое, ибо связывает нравственность с внутренними усилиями личности, с ее индивидуальными проявлениями антипрагматического характера.

Именно такое антипрагматическое понимание взаимосвязи нравственности и духовности нашло свое продолжение в феноменологии и экзистенциализме.

В рамках исследуемой нами философской традиции Гуссерлю принадлежит особое место. С одной стороны, как последователь трансцендентальной философии в исследовании сознания, он является представителем классической философии, с другой же - разработанный им метод феноменологической редукции как специфический прием изучения сознания, претерпев известную трансформацию, был использован в экзистенциализме - философии неклассического характера. Идя вслед за Кантом, Гуссерль пытается также обнаружить «чистые» априорные структуры сознания как предельные основания многообразных форм человеческого бытия. Однако применение особого метода исследования сознания позволило ему найти специфические взаимосвязи сознания с миром, которые оставались в немецкой классической философии непроявленными.

Чтобы выйти в сферу феноменологического опыта, мы должны отступить от объектов, полагаемых в естественной установке, к многообразию модусов и явлений, к субъектам, «заключенным в скобки» [2].

В этом сконцентрирована суть феноменологического метода как особого способа исследования сознания, противоположного естественнонаучным формам его изучения. «Заключая в скобки», то есть рефлексивно «очищая» сознание от всех практически-житейских, психологических, социальных и прочих эмпирических связей и мотивов, которые «наслаиваются» на изначальную чистоту сознания, где оно как дух свободно и, не подвергнутое никакой житейской обработке (научной, житейской, прагматической), непосредственно соприкасается с миром, Гуссерль и обнаруживает его первоначальный опыт.

Этот опыт по своему содержанию интенционален. Интенциональность у Гуссерля - важнейшая характеристика «чистого сознания». Она тождественна смысловой направленности сознания на предмет, когда последний «схватывается» именно как коррелят сознания в его разнообразных модусах - восприятии, памяти, фантазии, суждении, сомнении, представлении и т.д. и как бы отъединяется при этом от его причинных и функциональных связей с миром и, соответственно, от основанных на этих связях мифологических, научных, идеологических, семантических, повседневно-обыденных установок и схем.

Соответственно, интенциональность как характеристика чистого, свободного сознания раскрывает один из аспектов духовности 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, осуществить собственно человеческое смысловое смыкание с миром.

В историческом плане феноменология выступила прежде всего против чрезмерной сциентизации современной культуры. Ведь позитивное, естественнонаучное знание, направленное своим острием на выявление объективных функциональных и причинных связей между предметами, не просто «проходит мимо» субъективно-смысловой связи предметного мира и человека, но, более того, целенаправленно пытается «изгнать» всякую субъективность, то есть человека, из выстраиваемой им научной картины мира.

Поэтому обращение феноменологии к «самим предметам», к их смыслам для человека связано с отказом от натуралистической установки, противопоставляющей сознание и бытие, которая привела в конечном итоге к пониманию сознания как знания, имеющего своим истоком отраженную, внешнюю для человека предметность. Феноменология в отличие от философии, ориентированной на классический позитивизм, отказывается рассматривать сознание с точки зрения его содержания и соответствия этого содержания внешней реальности. Все это «редуцируется» как эмпирическая составляющая сознания и выводится за сферу собственно философского его рассмотрения.

Таким образом, субъект в феноменологии открывает и воспроизводит не мир как таковой; его интересует прежде всего смысловая значимость этого мира для человека. Иначе говоря, само сознание, его связь с миром осмысливается не гносеологически, а бытийно, онтологически. В итоге мир и человек оказываются неразрывно связанными между собой. Следовательно, феноменология, как бы «запрещающая» мыслить мир вне связи с человеком, несет в себе высокий гуманистический смысл - ведь сам факт человеческой субъективности кардинально изменяет мир, ибо вместе с человеком в мир «проникает» и собственно человеческая, духовная, смысловая реальность.

Однако акцент на личностном начале не тождественен асоциальности Гуссерля, недооценке им социального развития человека и общества, достижений науки, техники, культуры (см. например его работу «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»). Действительный смысл данного акцента заключается в том, что в феноменологии наиболее отчетливо выразилась интуиция того, что ни место человека в социальной или культурной иерархии, ни степень развития человеческой цивилизации и техники не могут избавить его самого от необходимости чувствовать и мыслить, страдать и принимать решения; следовательно, для того, чтобы понять человека и специфику его бытия, нужно изучать прежде всего его сознание и переживания, ибо именно сознание, а не внешние события и вещи, - решающая инстанция всего собственно человеческого.

К каким же наиболее общим выводам относительно взаимосвязи духовности и нравственности приводят феноменологические установки понимание человека и сознания?

Гуссерлевский метод изучения сознания позволяет в масштабах нравственного бытия человека выделить, по крайней мере, два качественно различных уровня.

Bo-первых, уровень эмпирической нравственности, где человек в своем практическом поведении оказывается зависимым либо от требований внешних моральных норм, либо от влияния изменчивых внутренних психологических импульсов.

Во-вторых, специфический уровень нравственного бытия, где человек, интенционально «смыкаясь» с миром, попадает в сферу абсолютной, беспредпосылочной, изначальной очевидности сознания, лежащей в основании всего культурного бытия, в том числе бытия нравственного. На этом уровне человек выступает субъектом нравственного поведения. Интенциональность дает человеку возможность проявить свою духовную суть, заключающуюся в способности на основании непосредственной интеллектуальной интуиции открыть новые, доселе не видимые горизонты бытия, осуществить прорыв наличной нравственности, раздвинуть привычные рамки нравственной регуляции, проявить нравственное творчество, подвижничество.

Таким образом, вычленение интенционального слоя в деятельности сознания позволило Гуссерлю существенно дополнить классическое представление о взаимосвязи духовности и нравственности, раскрыть духовность как способность человека выходить за пределы наличной нравственной традиции, продуцировать новые нравственные смыслы.

Однако феноменологическое «прочтение» сознания, несмотря на заявленную универсальность, конечно же, не обеспечивало возможности исчерпывающего раскрытия всего многообразия взаимосвязей нравственности и духовности.

Можно указать как минимум на две основных причины, обусловившие «неполноту» гуссерлевских усилий по обнаружению предельных оснований культурного бытия.

Во-первых, Гуссерль в трактовке духовной сути сознания не выходит за уровень ее рефлексивного понимания. Ведь сам метод феноменологической редукции есть не что иное, как рациональный акт самоанализа, в основе которого лежит требование направлять рефлексию на смыслообразующий поток сознания. Поэтому у Гуссерля предметом анализа и описания становится феноменологически очищенное, «до конца» проясненное сознание, и, соответственно, за пределами его исследовательских усилий оказывается бессознательный, дорефлексивный пласт сознания.

Во-вторых, Гуссерль, будучи последователем рационалистической традиции в философии, рассматривает ее как строгую научную теорию, основанную на принципах ясности и очевидности, исходным пунктом которой выступает четко осознающий и рефлексирующий субъект. Как всякая научная теория, феноменология использует в исследовательских целях вполне конкретный категориальный ряд, например, унифицированные «чистые» интенциональные структуры сознания, которые методологически бессильны в описании уникального человеческого опыта и не в состоянии «ухватить» духовность в ее индивидуально-конкретных воплощениях.

Эти обстоятельства были учтены в философии экзистенциализма, в которой рефлексивно-внеситуационное понимание духовности, характерное для феноменологии, уступает место стремлению осмыслить дух в его дорефлексивно-конкретных формах. На первый взгляд, историческая преемственность феноменологии и экзистенциализма кажется парадоксальной. И в самом деле, уместно задать вопрос: как могло получиться, что феноменология, которой Гуссерль отводил роль нового «наукоучения», которая изначально была сосредоточена на разработке логико-гносеологических проблем, обнаружении строгого методологического фундамента для других наук, философия, «пропитанная» духом научности, могла оказаться мощным источником для философского учения, отстаивающего идеи гуманизма принципиально «ненаучными» методами, активно использующего для их разъяснения художественные формы?

Но это кажущаяся парадоксальность, и она вполне объяснима.

Ведь именно в экзистенциализме получила свою дальнейшую разработку «феноменологическая» идея онтологического «прочтения» сознания, освобождающая от объективистских, «вещных» представлений о мире и человеке, к которым приводило развитие социологических, позитивно ориентированных исследований, основанных на социально-детерминистских концепциях личности. Экзистенциализму импонировала попытка Гуссерля найти специфическое духовное ядро в человеческом сознании, свободное от прямолинейно-однозначных детерминаций, и тем самым защитить человека от сциентизма, в конечном итоге отождествляющего его с предметностью. Поэтому не случайно, что именно в экзистенциализме установка на последовательное исключение всех субстанционалистских, «вещных» определений человеческого бытия обретает наиболее законченное выражение.

Несмотря на глубоко индивидуальное обоснование этой установки в творчестве каждого из философов-экзистенциалистов, она находит свое обобщенно-концентрированное выражение в центральной для них идее о том, что существование человека предшествует его сущности. Внутреннее содержание этой идеи заключает в себе и специфику экзистенциального понимания взаимосвязи духовности и нравственности. Попытаемся выявить эту специфику, обратившись к творчеству Сартра. Наш выбор неслучаен и объясняется следующими обстоятельствами.

Во-первых, осмысление экзистенциального опыта осуществляется Сартром на основании специфического понимания сознания, которое у него по сравнению с другими философами-экзистенциалистами, на наш взгляд, выражено наиболее концептуально.

Во-вторых, специфика сознания выявляется Сартром путем радикализации метода феноменологической редукции, что в тематических пределах нашего исследования позволяет более четко осмыслить логику перехода от феноменологии к экзистенциализму.

В целом, высоко оценивая гуссерлевскую концепцию сознания, Сартр пытается окончательно освободить ее от всех остатков субстанциализма. В концепции Сартра это предельно десубстанциализированное сознание трактуется как «Ничто». Для нашего исследования принципиально важным является выявление специфических характеристик этого «чистого» сознания, т.к. они в конечном итоге и определяют жизненно-практические ориентации человека, характер взаимосвязи духовности и нравственности.

В чем же конкретно усматривает Сартр субстанциализм в гуссерлевском понимании сознания?

Субстанциалистические «издержки» учения Гуссерля видятся Сартру в его концепции рефлексивного «Я» как абсолютного условия, обеспечивающего единство всех состояний сознания. По мнению Сартра, именно рефлексивное «Я» «отягощает», субстанциализирует сознание, дает основания для попыток исследовать его естественнонаучными методами, т.е. отнестись к сознанию, как к «иному объекту, что как раз и противоречит идеям самого Гуссерля, и это противоречие должно быть устранено. Иными словами, идеи Гуссерля должны быть доведены до логического конца. Как же устраняет Сартр противоречия, обнаруженные им в позиции Гуссерля?

Рефлексивное «Я» по Сартру - это лишь вторичное образование в сознании. Для того чтобы сам рефлексивный акт «имел место, должно существовать нечто первичное, в отношении чего он мог бы быть осуществлен» [3]. Это «нечто первичное» и есть дорефлексивный, «чистый» уровень сознания как онтологическое условие его рефлексивной деятельности. Таким образом, само рефлексивное «Я» по своей онтологической природе оказывается вторичным образованием, оно конституируется субъектом в акте саморефлексии и поэтому выступает искусственным, мнимым центром деятельности сознания, внешним по отношению к «чистому» сознанию.

Но если в сознании нет «Я», то чем же тогда обеспечивается его единство? Каким же образом сознание осознает себя и свое наличие в мире?

Это единство и осознанность обеспечиваются интенциальностью дорефлексивного уровня. Но Сартр, по сравнению с Гуссерлем, вкладывает в понятие интенциональности иной смысл. Интенциональность в его понимании сознания выражает постоянное напряжение между человеком и миром, их неразделенность и взаимную несводимость. Эта одновременное отличие и направленность сознания на мир приводит к такой ситуации, что у сознания не может быть ни «содержания» как результата воздействия на него трансцендентного бытия, ни так называемых «данных» сознания, из которых оно могло бы «сотворить мир». В этом первичном дорефлексивном сознании нет ничего, кроме осознания трансцендентного объекта и в то же самое время осознания себя, как осознающего этот трансцендентный объект. Оно, с этой точки зрения, есть Ничто, несубстанциональный Абсолют, дух, «выскальзывающий» из-под влияния какой-либо внешней по отношению к нему причинности.

Для Сартра такое понимание сознания - исходная точка размышлений о человеке, необходимая предпосылка для понимания его особого бытийного статуса и ценностных ориентаций в мире. В целом, разрабатывая концепцию сознания как «Ничто», Сартр обосновывает свой главный антропологический тезис: человеческая реальность не содержит в себе ничего, на что можно было бы сослаться при объяснении человеческих поступков. Все, что совершает человек, и все, что с ним случается, есть результат его выбора, его личностного усилия. Человек не может опереться даже на свое рефлексивное «Я» - ведь оно само всего лишь конструкт, проекция вовне деятельности рефлексивного сознания. Мотив свободы личного выбора радикализирован атеизмом Сартра. Ситуация такова, что лишенный каких-либо внешних ориентиров и природных предопределений человек «осужден» на свободный выбор, поэтому сознание как «Ничто» выступает синонимом свободы как онтологического условия существования человека. Какими же специфическими характеристиками сознания обеспечивается свободное человеческое существование, т.е. истинное человеческое бытие? Сознание как «Ничто» побуждается к действию самим собой и принципиально отлично от мира, но одновременно оно постоянно отлично и от самого себя как уже определенного, выявившегося способа бытия. Это значит, что сознание всегда находится вне себя, что оно постоянно трансцендирует, что трансценденция есть сущность сознания и самого человека. Способность к трансцендированию, будучи фундаментальной характеристикой человека, обеспечивает «проективность» его существования. Осуществляя себя через ответственный выбор в каждой конкретной ситуации, человек творит, изобретает, выстраивает свое бытие. «Человек создает себя сам. Он не сотворен изначально, он творит себя, выбирая мораль, а давление обстоятельств таково, что он не может не выбирать какой-нибудь определенной морали. Мы определяем человека лишь в связи с его решением занять позицию», - отмечает Сартр [3].

Получается, что человек как абсолютный автор своего бытия всегда ответственен за свой моральный выбор. У него нет алиби, все в нем и вокруг него - его суверенный выбор. Отсюда и экзистенциальная тоска как осознание своего безусловного авторства и ответственности, неоправданности своих выборов и постоянной возможности их изменить. Поэтому творческий характер нравственности включает в себе и возможность дистанцироваться от самого себя, поставить под вопрос проект своего бытия. И в этом отношении у человека всегда есть шанс нравственной коррекции своего жизненного проекта. Таковы лишь некоторые, далеко не исчерпывающие выводы о взаимосвязи духовности и нравственности в сартровском понимании. Однако и они дают основание считать Сартра продолжателем восходящей к Гуссерлю и Канту традиции понимания нравственного бытия человека. Не выводя личность за пределы повседневного общественно-деятельного существования, где его нравственное поведение зависимо от разнообразных эмпирических факторов, Сартр выявляет содержание нравственного бытия человека и особый уровень, где он как субъект нравственного поведения оказывается способным через моральный выбор творчески осуществлять самого себя. Какие же выводы относительно сути духовности и ее взаимосвязи с нравственностью позволяет сделать проведенный историко-философский анализ?

1. В понятиях дух, духовность фиксируется особый уровень человеческого бытия, связанный со способностью человеческого сознания создавать свой особый внутренний мир, свободный от жесткой зависимости по отношению к эмпирическим обстоятельствам человеческого существования. Поэтому человек как существо духовное есть не просто эмпирический индивид, тождественный объекту, всецело определяемому причинностью природного, социального и собственно психологического характера, а субъект, личность, способная свободно определять себя изнутри. Иначе говоря, сознание как дух проявляет себя в модусе свободы и оказывается своего рода волей-к-бытию, удерживающей человека на сверхфизическом, надэмпирическом уровне его существования. Оно несет в себе понимание того, что свобода не есть нечто само собой разумеющееся, некий факт жизни эмпирического человека: эмпирическим, природным устройством мира никакие состояния свободы не предусмотрены. Свобода в определенном смысле является «дырой» в причинно-следственных закономерностях универсума, неким особым режимом существования человека, совершающимся сверх и помимо случайных состояний его эмпирической деятельности. Она есть усилие воли человека по поддержанию и фиксации им своего неприродного, неорганического, трансцендентного существования. Соответственно духовность обнаруживает себя как качественная проявленность сознания как духа в реальной человеческой жизни. Поэтому духовность в своем содержании не может быть определена окончательно и однозначно, и в этом смысле она «нестрогая» категория. Ее содержание раскрывается через выявление разнообразных форм проявления надэмпирической сути человека.

2. В масштабах психического духовность выступает глубинной онтологической структурой, позволяющей человеку удерживать дистанцию от своего эмпирического «Я» и обеспечивающей его собственно человеческие, творческие проявления в сфере искусства, науки, нравственности, религии, межчеловеческого общения. Априорные способности «чистого разума» у Канта, интенциональные формы рефлексивной и дорефлексивной деятельности «чистого сознания» у Гуссерля и Сартра - суть специфические проявления духовности как сущностной характеристики сознания в их оригинальных построениях. Необходимость вычленения в пределах внутреннего мира человека особой сферы - «сферы духа» - обусловлена также тем, что опора на это понятие позволяет дать объяснение природе таких нетривиальных психологических феноменов, как способность человека к трансцендированию, нравственному бескорыстному долженствованию, оценке и выбору альтернативных нравственных решений и т.д., которые в своем психологическом содержании выходят за рамки рационально-предметной, рефлексивной деятельности сознания.

3. Обнаружение Кантом, Гуссерлем, Сартром особых духовных личностных форм нравственного поведения человека, существующих наряду с эмпирической нравственностью, ориентирует нас на многоаспектное понимание индивидуального морального бытия, на его целостное осмысление.

**Список литературы**

Гегель Г.В.-Ф. Сочинения. М.; Л., 1975. Т. 8. С. 17, 38.

Гуссерль Т.Э. Феноменология. М.: Логос, 1991. С. 14.

Сартр Ж.П. Сумерки Богов. М.: Политиздат, 1991. С. 339.