ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

Социум: ценности и смыслы

ДУХОВНОСТЬ КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ

В.В. СКЛЯР

По традиции, идущей от К. Ясперса, социокультурным основанием духовности, превратившей человека в свободную личность, способную осознать «бытие в целом, самого себя и свои границы»[1], исторически является так называемое *осевое время* (VIII – II до н.э.). С него начинается единое человечество с его мировоззренческими ориентирами саморегуляции, стремлением к постижению истины и воплощению гуманистических ценностей в складывающийся усилиями многих людей общий миропорядок, кардинально сменяющийся с XVII по XXI вв. новой научно-технической эпохой. В отношении современности можно даже говорить о смене «оси» исторического процесса. Эта складывающая новая «ось» мировой истории во многом прерывает преемственную связь с гуманитарными ценностями, одухотворенными трансцендентальными мировоззренческими метамотивациями.

Мировоззрения, основанные на приоритетах духовности, все больше замещаются технологиями, в том числе и информационными. Именно так техносфера вытесняет ноосферу из культуры и индивидуального сознания людей постиндустриального общества. Проблемой в нем становится уже не недостаток информации, как было раньше, а дефицит информированности личности, т.е. ее самостояния в культуре в качестве компетентного субъекта познания и деятельности. На смену стремления к мудрости, отождествлявшегося с философией, все чаще приходит демонстрация псевдоэрудиции и плюралистическое умножение мнений и точек зрения, которые можно толерантно продолжать до бесполезной бесконечности.

Никогда прежде личность не оказывалась в условиях такого внешнего изобилия информации, доходящего до потери внутренней самоидентичности в миропонимании и осмыслении долж-

ного образа жизни в цивилизационных процессах. Глобализация и техносфера – это всего лишь средства исторического развития, постоянно требующего переосмысления, а не отрицания, универсального для человечества феномена духовности. В отношении личности его сегодня нельзя заместить ни постмодернистским плюрализмом вседозволенности с очевидной неопределенностью и фрагментарностью, признанием хаотичности жизни, отказом от эгоцентризма в пользу множественности «я», иронией, «новой рациональностью» и «смертью субъекта».

Образовавшиеся в цивилизации XX в. разорванность и дисгармония общественного сознания не должны продуцировать расколотое знание индивидов и социальных групп: человек, разделенный в себе самом, – шизофреничен и нуждается в обретении мировоззренческого единства. В противном случае его не спасет даже «принцип дополнительности», заимствованный философией из теоретической физики. Что может дополняться при множественности «я»?

Персональное самосознание личности для сохранения собственной целостности непременно нуждается в доступной ей духовности, гармонизирующей в исторически меняющихся формах сознание и бессознательное, единство чувственного и логического, индивидуального и коллективного, общего, особенного и единичного. Во всем этом так или иначе присутствует или теплится способная к осознанию духовность. И вся суть в том, как и чем пробудить ее в глобализирующую все научно-техническую эпоху в человеке.

Думается, что, прежде всего, – пониманием самого феномена духовности и его ретроспективным переосмыслением как в плане Вечности, так и в плане разнообразия его проявлений в канун XXI в. Его приход поэт Осип Мандельштам, отталкиваясь от конкретных событий своего времени, осознал как явление вселенского зла: «Век мой, зверь мой, кто сумеет / Заглянуть в твои зрачки / И своею кровь склеит / Двух столетий позвонки?»[2]. Здесь все актуально и сегодня, кроме привязки к «двум столетиям». Зеркалом для любого века была и остается духовность, порождающая новые смыслы в людях рефлексирующих и трансцендирующих. Духовность здесь не безликая, а авторизованная, претворяющая смыслы в дела и поступки, продолжающиеся в будущее многообразной в пространстве и времени культуры.

Представление о духовности пришло в культуру из мифологии и религии, из образа жизни людей древности. Мифологизирован-

ная духовность описывается в формах анимизма, магии, фетишизма, тотемизма и объединяющего их шаманизма. Во всех названных формах архаической духовности человек еще не выделился из природы и родо-племенных отношений, он – не индивидуализирован и живет как бы вне времени, за пределами четко противопоставляемых друг другу добра и зла.

Совесть и раскаяние, нравственность и ответственность личности, руководимой собственной духовностью, появляются позже, уже в высокоразвитых религиях, сначала политеистических, а затем и монотеистических.

Согласно В.И. Далю, имеющему в виду религиозный аспект, «духовный» означает «бесплотный, не телесный, из одного духа и души состоящий, все относящееся к Богу, церкви и вере, все относимое к душе, все умственные и нравственные силы его, ум и воля». А «дух» понимается как «бестелесное существо; обитатель невещественного, а существенного мира... Относя слово это к человеку, иные разумеют... в духе высшую искру Божества... или же стремление к небесному»[3].

Над религиозно-мифологическими представлениями философия осуществляет в осевое время трансцендентальную рефлексию, тем самым совершая переход к пониманию духовности – как, с одной стороны, идеального и субъективного состояния личности, а с другой – как обьективированного в культуре также идеального по своей природе коллективного сознания в формах науки, политики, права, этики и эстетики, религии и философии. Первая (субъективная реальность) представляет собой индивидуально-личностную форму духовности, соотносимую – в терминах науки – с психикой человека, тогда как вторая реализуется в науке, общественной психологии и идеологии.

Субъективные и объективированные вовне виды духовности выполняют регулятивные и метамотивирующие конкретно-исторического человека функции в коллективной жизни.

В этом своем культурообразующем качестве «духовность» возвышает и облагораживает собой многообразную жизнь людей, вносит в горизонталь повседневности своеобразную вертикаль стремления «за горизонт», формулирует смыслы жизни и ценности человеческого существования. Это можно понять как констатацию того, что духовность идеальными средствами и целями регулирует жизнь в обществе, группах и общностях и задает индивидам относительное единство мыслей и чувств субъектов цивилизационного развития.

Ценностные и во многом духовные смыслы жизни метамотивируют – извне (объективно) и изнутри (субъективно) – наше стремление к самоактуализации и росту. Традиционно выделяются в этом плане «истина», «добро», «красота», а кроме них – такие бытийные ценности, по А. Маслоу, как «цельность», «единство противоположностей», «жизненность», «уникальность», «совершенство», «необходимость», «завершенность», «справедливость», «порядок», «простота», «богатство», «непринужденность», «игра» и «самодостаточность»[4]. Нашел он их в процессе исследования в творчески состоявшихся людях и так называемых пиковых переживаниях человечества, в характеристиках совершенного искусства, в религии и науке. Они трансчеловечны и трансиндивидуальны. Их можно считать некоторой формой совершенства, пронизанной духовностью. «Можно предположить, – читаем мы в «Новых рубежах человеческой природы», – что они способны удовлетворить стремление человека к определенности... Содержание их или слияние с ними несет человеку самую великую радость из всех, что он способен испытать... Все это распространяется и на... функции, которые пытались взять на себя организованные религии. Похоже, что все или почти все виды специфически религиозного опыта... могут быть ассимилированы в данной теоретической модели и выражены в эмпирически значимой форме, то есть сформулированы в виде, доступном для проверки»[5].

Доступны для такой проверки как формы общественного сознания, так и субъективные разновидности феномена духовности, что убедительно продемонстрировал У. Джеймс в «Многообразии религиозного опыта». Духовность – неотъемлемое качество человека и человечества. Она, и не только в религиозных проявлениях, соединяет мысль и чувства с полной смыслами и ценностями жизнедеятельностью людей, стремящихся к целостности, а не к шизофренической раздвоенности личности в большинстве своих поступков и проявлений. И духовность, особенно в виде мировоззрений, идей, символов и долженствований, образует «излучения, которые развиваются и совершенствуются и могут быть даже объединены в одно гармоническое целое»[6].

Под их влиянием «мы больше и интимнее всего живем в том мире, где живут и родятся наши духовные стремления и идеалы. Но этот невидимый мир не только идеален, – он имеет также влияние на видимый мир и воздействует на него. Общение с этим невидимым миром есть реальный процесс с реальными результатами, отражающимися на конечной человеческой личности

тем, что она обновляется коренным образом, и это возрождение человека отражается через его жизненное поведение известными последствиями на событиях естественного мира»[7].

Структурно «духовность» состоит из логического, эмоционально-чувственного и ценностного компонентов. К ним надо добавить и «бессознательное» в формах индивидуального (З. Фрейд) и коллективного (К.Г. Юнг), направляемого волей содержания.

Рационально-логический аспект духовности был абсолютирован Гегелем. Он системно соединил субъективное и объективное как стороны единства противоположностей, исходящих из вселенского Абсолютного Духа и возвращающихся в него же как в собственное основание в результате процесса развития природы, истории и мышления. Все описанные Гегелем феномены духовности («субъективный дух», «объективный» и «абсолютный дух» в формах нравственности, права, образованности, просвещения и моральности) выступают в своей соподчиненности Абсолютной Идее как части всемирной духовности и представляют собой логическую лестницу, по которой индивид способен восходить к наивысшей из возможных – философской точке зрения.

Логическое и эмоционально-чувственное в духовности в единстве и целостности фиксируются многими философами. Особенно известна их духовноцентристская интерпретация Л. Фейербахом. Одна из ключевых в этом отношении его работа – «К критике философии Гегеля» – завершается следующими словами: «Природа не только создала простую мастерскую желудка, она воздвигла так же храм мозга... она снабдила нас ушами, которые восхищаются только гармонией, и глазами, наслаждающимися только небесной, бескорыстной сущностью света»[8]. «Природа» при этом у него совместима с разумной свободой, т.е. с ценностным ориентированием и стремлением человека к счастью в непрекращающемся диалоге между «Я» и «Ты». Для Фейербаха «*никакое существо*, будь оно человеком или богом, духом или Я и называйся как угодно, взятое *изолированно для себя самого*, *не является подлинным*, *совершенным*, *абсолютным* существом; *истина и совершенство* заключаются лишь *в связи*, *в единстве* равноправных существ»[9]. Считаю, что названное единство коммуникационно задается духовностью и ею же развивается, но духовностью не безличной, как отмечалось выше, а авторизованной активным субъектом.

Духовное воздействие субъекта на мир начинается, как замечал И. Кант, с «моего невидимого Я, с моей личности, и представляет меня в мире, который поистине бесконечен... возвышает мою

ценность как мыслящего существа... которое не ограничено условиями и границами этой жизни»[10]. Земная жизнь изменяется, по Канту, не только практическими делами, но и, не в последнюю очередь, духовностью. В ней есть место как знанию, так и вере, а кроме них – чувствам «прекрасного» и «возвышенного», воспитанному «вкусу», ценностно-ориентированным «достоинству», «категорическому императиву» и возвышающему человека над самим собой «долгу», во многом внутренне углубляющему наше бытие.

Недостаток духовности порождает в человеке горе и скуку. От скуки спасает людей, как отмечал А. Шопенгауэр, внутреннее богатство, богатство духа: «обыкновенные люди хлопочут только о том, чтобы *скоротать* время, а кто имеет какой-нибудь талант, – чтобы *воспользоваться* временем... свободный досуг... представляет расцвет или, скорее, плод существования каждого человека, так как только он ставит его в обладание собственной сущностью»[11].

Как видно на примерах Гегеля, Канта, Фейербаха и Шопенгауэра, духовность входит составной частью в каждую из перечисленных ими форм социокультурной деятельности, она – в наших мыслях и чувствах, оценках, ценностях и смыслах жизни и одновременно в способах – средствах их реализации. Но в чистом виде духовность проявляется в формах общественного сознания и в способности осознанно и целеустремленно жить в культуре. Сегодня к «духовности» относят не только приобщение к традиционным знаниям и ценностям, не только образование и воспитание, но и массовую культуру и коммуникацию, спорт, активный отдых и информацию с компьютеризацией, если они ценностно сопровождаются умением субъекта углублять обыденное и повседневное до общечеловеческого и вечного в себе.

И все-таки самое главное для развития духовности – это свободное время и умение управлять собственным досугом. В досуге, если к тому же он умело гармонизирован, как ни в чем другом проявляется возвышенная духовность, диктуемая не нуждой и необходимостью, а свободным выбором приложения творческих сил. Наслаждение духовностью не сводится только к интеллектуальным изыскам и тонкостям, оно исходит из творческого образа жизни и многократно усиливается позитивными чувствами и положительными эмоциями во многих проявлениях и новациях.

Тем самым очевидно, что в истории, при сохранении высокого качества, изменяется не только духовность, но и ее применение. И это понятно, потому что она – бесконечный процесс углубления знаний, намерений, оценок и чувств человека и человечества

в отношении собственных возможностей. Найденные первоначально отдельными талантливыми людьми и гениями превосходные качества духовности сохраняются и развиваются многими последователями. В случае успешности просто отдельные возможности становятся нормами, ценностями, целями и средствами не только идеальной, но и материальной жизни людей в обществе, такими, как бытийные ценности У. Маслоу, как кантовские «долг» и «достоинство», как «благоговение пред жизнью» А. Швейцера, «непротивление злу насилием» Л. Толстого и «сопротивление злу силой» И. Ильина...

Однако при всей кажущейся очевидности в логико-рационалистическом объяснении процессов духовности, в ней больше вопросов, чем ответов. И главное, в общественном мнении до сих пор остается открытым вопрос о происхождении духовности в истории.

Дело в том, что духовность не берется из повседневности, а, напротив, вносится в нее творческими людьми, гениями и талантами, хотя и не во всем осознанно, так как включает в себя и «бессознательное», подступы к которому наметили в XX в. З. Фрейд и К.Г. Юнг, Э. Фромм, У. Джеймс, С. Гроф, А. Ухтомский, Д. Узнадзе и др.

К тому же «духовность» в силу своей многозначности нередко пользуется метафорами, донаучными представлениями, религиозно-конфессиональными традициями и интуициями в отношении возможного.

С философских позиций нетривиальные подходы к пониманию и генезису духовности развивались и формировались такими мыслителями, если ограничиться минимумом, как И. Кант, Б. Рассел и И.А. Ильин, интересными и сегодня.

И. Кант связывал возникновение духовности с расширением первоначально узких границ разума, с отказом от инстинкта и способностью человека избирать образ жизни по своему усмотрению, сопровождаемому чувством свободы. *Отказ* от инстинкта у И. Канта состоит из четырех шагов разума. Первым из них было изменение пищевого рациона первобытных людей. Вторым – преобразование инстинкта спаривания в устойчивое влечение к противоположному полу. В основе такого влечения – сдерживание вожделения определенными правилами и нормами в обществе, из-за чего человеческое, а не животное, влечение приобретает «характер более длительный и даже более интенсивный благодаря воображению, которое поддерживает эту эмоцию...

Отказ и был тем волшебным средством, превратившим чисто чувственное влечение в идеальное, животную потребность – в любовь, ощущение, просто приятное, – в понимание красоты, сначала в человеке, а затем и в природе»[12].

Третьим шагом в обретении духовной культуры стало привнесение человеком в непосредственные потребности «рассудочного ожидания будущего». Четвертым же –познание себя в качестве цели природы и вхождение человека в обширный мир не только радостей, но и страданий, в которых мотивирующей человека силой «становится неугомонный разум, побуждающий его к развитию заложенных в нем способностей и не позволяющий ему возвратиться в состояние невежества, из которого он его вывел»[13].

Все сформулированные положения И. Канта о начальных этапах формирования духовности построены на идее замены инстинкта в образе жизни людей на рассудок и разум. Изложенные в общем виде, да еще с оглядкой на Библию, они, если отвлечься от деталей, удивительно созвучны современности, во-первых, тем, что акцентируют ведущую функцию воображения в культуре. И, во-вторых, – выявлением фундаментальной роли в поведении людей так называемых отсроченных во времени реакций, раз и навсегда заменивших непосредственную инстанцию инстинкта опосредованной культурой идеальной мотивацией.

Отсроченные во времени реакции перестраивают в психике человека освободившееся «пространство», ранее задействованное инстинктивной связью биологически ориентированной потребности. По Расселу, отсроченные во времени реакции создают в психике человека своеобразное «пустое пространство» рационально прогнозируемого, ранее задействованного инстинктом, а теперь связанного с тем или иным возможным принятием решения и действием в социальной среде. Рассел называет их «задержанными реакциями», несущими в себе не органическую, а культурную доминанту и соединяющими вместе знание и веру (убеждение). Специфику их он объясняет на примере человека, намеревающегося завтра отправиться в путешествие, а сегодня ищущего в железнодорожном расписании время отправления нужных ему поездов. Обнаруженная информация используется им в планах на будущее, и только когда оно наступит, информация будет реализована. «Познание в этом смысле, – обобщает английский философ, – в каком оно является не только регистрацией настоящих чувственных впечатлений, состоит главным образом из приготовления для таких задержанных реакций. Такие

приготовления во всех случаях могут быть названы "верой" и называются "знанием" только в том случае, когда они обещают успешные реакции или по крайней мере оказываются связанными с относящимися к ним фактами таким образом, что их можно отличить от приготовлений, которые можно было бы назвать ошибками»[14].

Получается, что «задержанные реакции» вводят в жизнь человечества будущее и в культуре оказываются достаточно прогнозируемыми, а следовательно – и управляемыми. Для преодоления неопределенности, которая всегда присутствует при целеполагании, Б. Рассел использует понятие веры как убеждения. Относясь к субъективным состояниям личности, она, тем не менее, застрахована от многих систематических ошибок во-первых, своей связью с фактами объективной реальности, во-вторых, самой структурой и содержанием языка, несущего в себе обобщенные оценки обычных для той или иной культуры ситуаций: в зависимости от фактического исполнения графика движения и отношения к нему или по типу – «минута час бережет», или – «тише едешь, дальше будешь», что по-разному характерно для тех или других национальных менталитетов. В задержанных, отсроченных во времени реакциях индивидуальное и общественное в общих чертах социально-психологически совпадают в культурной деятельности людей.

Национальный менталитет является важнейшей чертой духовности и И.А. Ильин убедительно демонстрирует, что каждый народ свободен иметь свое самобытное, национально-духовное лицо. Правда, при этом, замечает далее он, среди народов есть *ведущие* и *ведомые*, но задача первых не в искоренении вторых, а в приближении их к общемировой духовной культуре. «Человек, – и с этим нельзя не согласиться, – может найти общечеловеческое только так: углубить свое духовно-национальное лоно до того уровня, где живет духовность, внятная всем векам и народам»[15].

Духовность живет в образе жизни и культуре, которые, с одной стороны, ограничивают и нормируют жизнедеятельность людей в обществе, а с другой – открыты новациям и переменам. Она мотивирует целями и средствами (технологиями поведения и поступков) человечество в плане повседневности и одновременно вносит в социокультурную жизнь метамотивацию, выходящую за пределы только обыденности. Формируя – извне и изнутри – отказы от ставшего неэффективным прошлого и предпочтения для настоящего и будущего, духовность вносит в нас нечто высокое,

смыслообразующее, сопряженное со свободой коллективного или индивидуального выбора собственных возможностей как традиционно, так и инновационно.

Получается, что все ценности и технологии, которыми мы руководствуемся в жизни, можно расположить на шкале – континууме, крайними точками которой будут *высокое* и, напротив, *повседневное*, обслуживающие взаимодополняющие друг друга и одинаково важные культурообразующие потребности и интересы людей. Такие потребности – это констатация и реализация в социуме наших способностей и умений, они несут в себе сознательное и архетипическое, формируют то или иное долженствование, функционирующее в коммуникационных процессах способного к самоопределению человечества. Опираясь на возможности и ресурсы природы, в том числе и нашей биологии, мы с помощью отказа от инстинктов и продолжения себя в будущее изменяем себя и свое окружение, а также научаемся управлять собой и другими.

Кроме теоретических духовных образований сознания в нашей культуре есть и духовно-практический компонент – умение каждого решать насущные проблемы каждодневности в плане должного. И все это проявляется как на уровне знания и ценностей, так и на уровне технологий поступков и принятия решений в социально-типических обстоятельствах институционально организованного образа жизни.

В нем духовная культура общества продублирована в культуре личности, но со многими поправками и уточнениями нашей уникальности и многоплановости интересов. Культура личности как раз и есть та внутренняя инстанция, та духовная матрица, которая обеспечивает самоуправление человека в обществе. Между этими двумя пластами культуры, культуры общества и культуры личности, постоянно воспроизводится несоответствие: стихийно сложившейся духовности общества просто актуально не хватает на все технологически радикально изменяющиеся ситуации образа жизни. Сегодня они все больше складываются под влиянием не гуманитарных ценностей «осевого времени», а спонтанно проявляющихся техницизмов и символизации, в масштабах которых «все дозволено» и слишком многое виртуально. Это порождает духовную неопределенность во взглядах не только на задержанное во времени будущее, но и на прошлое и настоящее. «Лучше всего это явление, – как отмечает в книге «Освобожденный Эдем» А. Столяров, – выражено в политике. Политика как цивилизованная форма борьбы за власть уже изначально представляла

собой резко символизированную область деятельности, область декларативного позитива, область торговли идеологическими ярлыками... В виртуализированной реальности, где условность критериев гиперболически возрастает, начинается уже не борьба идей, идеологий, социальных программ, понимание которых требует определенных усилий... Политика ныне творится в PR-агентствах, в телестудиях и на концертных площадках... Изменения охватывают собой практически весь социум... Инсценировка действительности приобретает тотальный характер... В действительности... оказалось... что информационные технологии... вовсе не создают новых знаний. Они лишь тиражируют уже имеющиеся – представляя их в бесчисленных версиях...»[16].

Если «все дозволено» и виртуализировано, то духовность оказывается как раз плюралистически разорванной и толерантно неспособной к диалогической и системной самокритике, что было правилом для «оси» духовности, которое надо и можно возродить в новых формах личностных усилий многих позитивно мыслящих субъектов традиционной и гуманистически ориентированной духовности. Они должны как-то опознавать друг друга в качестве неформального института гражданского общества, находить общие корпоративные интересы и проявлять их в качестве обычных для XX – XXI вв. групп давления на политико-правовые структуры. Своеобразными инкубаторами для таких групп могут стать университеты, научные сообщества и ориентированные на воспитание социально-гуманитарные проекты модернизации и развития.

Альтернативной этому остается постмодернистская неопределенность и техногенная «пустота». При множественности и изобилии информации, во многом остающейся актуально невостребованной обществом, эта новая рукотворная «пустота» грозит человеку возвращением к инстинкту, от которого мы, как казалось, ушли шагами разума и кровью подвижников и светочей. Это они позволяют нам мировоззренчески «склеивать позвонки столетий» в духовную целостность как феномен культуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 33.

[2] *Мандельштам О.* Соч. В 2 т. Т. 1. – М., 1990. – С. 145.

[3] *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. – М.: Русский язык, 1978. – С. 503 – 504.

[4] *Маслоу А.* Новые рубежи человеческой природы. – М.: Смысл, 1999. – С. 132 – 133.

[5] Там же. – С. 325.

[6] *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. – М.: Наука, 1993. – С. 392.

[7] Там же. – С. 401.

[8] *Фейербах Л.* К критике философии Гегеля // Избр. филос. произв. Т. 1. – М., 1955. – С. 96.

[9] *Фейербах Л.* Основные положения философии будущего // Там же. – С. 204.

[10] *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч. в 6 т. Т. 4 (1). – М., 1965. – С. 499 – 500.

[11] *Шопенгауэр А.* Афоризмы и максимы. – Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1991. – С. 32 – 33.

[12] *Кант И.* Предполагаемое начало человеческой истории // *Кант И.* Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – С. 47.

[13] Там же. – С. 49.

[14] *Рассел Б.* Человеческое познание: его сфера и граница. – Киев; М., 2001. – С. 107.

[15] *Ильин И.А.* Путь духовного обновления // *Ильин И.А.* Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – С. 245.

[16] *Столяров А.* Освобожденный Эдем. – М.: АСТ, 2008 – С. 291 – 295.

Аннотация

В статье рассматривается духовность и ее трансформации в современности.

Ключевые слова:

Духовность, история и современность, культура.

Summary

The article considers spirituality and its transformation in the modern time.

Keywords:

Spirituality, history and modern times, culture.