

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН
ЕВРАЗИЙСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМ. Л.Н. ГУМИЛЕВА

1 2011

32 342 к



Р.Б. ОМАРГАЗИН

СУЩНОСТЬ ДУХОВНОСТИ

АСТАНА 2006



МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН
ЕВРАЗИЙСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ им. Л.Н. ГУМИЛЕВА

Р.Б. Омаргазин

СУЩНОСТЬ ДУХОВНОСТИ

АСТАНА
2006

ББК 87.6

*Рекомендовано к печати Ученым советом Евразийского национального
университета им. Л.Н.Гумилева*

Рецензенты:

Колчигин С.Ю. - доктор философских наук, профессор
Иманкул Н.Н. - доктор философских наук, профессор
Бурбаев Т.К. - доктор философских наук, доцент

О-58 Омаргазин Р.Б. Сущность духовности. – Астана: ЕНУ им.Л.Н.Гумилева, 2006. – 328 с.

ISBN 9965-25-902-X

Монография представляет собой философское исследование проблемы духовности. В данной работе проводится анализ универсальной сущности феномена духовности, ее сущностных характеристик. При этом анализ опирается на социально-философскую рефлексию национальной мысли, что позволяет обнаруживать ее онтологическую направленность на формирование духовности человека. Монография исследует проблему духовности в философии XX века, что делает возможным определение вечности и субстанциональной значимости духовности для аксиологического измерения человека и его экзистенции.

Рекомендуется студентам высших учебных заведений, аспирантам, магистрантам, преподавателям, всем, интересующимся проблемой духовности и ее философским осмыслением.

О 0301020000 - 53 - 06
00(05)-06

ББК 87.6

ISBN 9965-25-902-X

© Омаргазин Р.Б., 2006

© ЕНУ им. Л.Н.Гумилёва, 2006.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Само исследование проблематики духовности показывает, что она представляет собой парадоксальный предмет философского изучения. Несмотря на ее достаточную научную востребованность и распространенную дискуссионность, наблюдается тенденция недопонимания и зачастую незнания сущности самого изучаемого предмета, что сказывается на качестве самой научной дискуссии. А это имеет своим последствием определение под духовностью феноменов, имеющих к ней отдаленное отношение, сводящих ее к сфере мышления или к одной из областей духовной жизни общества. Налицо чрезмерная рационализация и даже мистификация духовности, сводящая ее к акциденции Мирового или Божественного разума. А это усложняет поиск земных оснований духовности как надприродного образования, обладающего свойством субстанциональной очеловеченности и онтологического условия человеческого бытия.

Актуально необходимо понимание духовности как многоуровневого феномена, не ограничивающегося лишь сферами религии, морали, искусства. Это есть универсальное образование, наличие которого в любом антропогенном явлении и процессе определяет его очеловеченный характер. Отсюда проистекает парадоксальное понимание кажущейся вездесущности духовности и в то же время ее явной недостаточности, так как налицо факт наличия ограниченного количества сфер человеческой жизнедеятельности духовных в подлинном смысле слова. Однако это не снимает с повестки актуальность необходимости исследования духовности, так как она есть исходное условие человеческого бытия, посредством которого индивидуум утверждается и укореняется в универсуме, внося в него то, что в нем онтологически отсутствует, а именно феномен очеловеченности. Следовательно, духовность есть способ обнаружения оправданности и необходимости наличия человека в мире.

Данная постановка актуальности исследования сущности духовности, на наш взгляд, уже показывает насущную востребованность научного изучения обозначенного предмета философской рефлексии, так как его понимание есть корень решения антропологических проблем современности. Выход на понимание универсальной человекозначимой сущности духовности актуально показывает, что онтологией исходной причинности таких злободневных проблем как рост военных конфликтов и международного терроризма, столкновение цивилизаций, угроза глобальной экологической катастрофы и т.д. есть ничто иное, как девальвация духовности в индивидуальном и общественном сознании, утрата человечности как основания и необходимого условия человеческого бытия, имеющего конститутивное значение в судьбах цивилизации.

Необходимо отметить, что духовность, несомненно, испытывает на себе влияние многих социальных факторов, что уровень ее развития во многом определяется социально-экономическим состоянием общества. Однако характер и тенденции его развития детерминируются духовным обликом самого общества, уровнем его очеловеченности. Успех социально-экономических и политических преобразований во многом определяется уровнем духовно-нравственного развития индивидов, составляющих социум. Именно духовность есть субстанциональное условие единства народа, вне которого его судьбическое развитие невозможно, так как лежащие в ее основе высшие универсальные максимы, представляющие аподиктический авторитет для каждого индивидуума, являются ценностными абсолютами, скрепляющими народ в единую нацию. В этой связи становится понятным, что построить демократическое и правовое государство, обладающее высоким уровнем социально-экономического развития, возможно лишь в обществе, где в индивидуальном и массовом сознании присутствует высокая мораль и духовные ценности. Необходимость исследования духовности диктуется также поиском общечеловеческого консенсуса, так как именно содержащаяся в ней онтология открытости и понимания способствует установить глубинный диалог между культурами и обществами, между индивидуумами, а также между человеком и универсумом в целом.

Следовательно, именно духовность является глубинно-очеловеченным способом ответа на исторические вызовы цивилизации. Современное человечество нуждается в поиске компромиссных, гуманистических способов решения злободневных проблем, порожденных недостатком и даже отсутствием духовности. Данный факт показывает необходимость исследования всеобщей человеческой значимости духовности, сохраняющей недосказанность и недопонятость в философском сознании.

1.1 Концептуализация понятия сущности духовности

Сама логика исследования духовности требует выведения ее сущности. В чем заключается сущность духовности? Если сведение чего-либо в процессе познания к предельно общей характеристике подразумевает получение знания сущности познаваемого, можно ли сказать, что получение представления о максимально общей характеристике духовности позволяет получить знание ее сущности?

Процесс изучения духовности требует постановки проблемы самой методологии исследования данного феномена. Уже сама постановка данной проблемы ставит задачу вычленения неких категорий как методологического инструментария исследования. Это те категории, на которых строится парадигма научного рассмотрения духовности в диссертационной работе. Несомненной парадигмальной функциональной нагрузкой в данном исследовании обладает его такая центральная категория как сущность, требующая своего глубокого и всестороннего рассмотрения.

Если предположить, что "определение сущности - это определенная рефлексия" [1], то философская рефлексия на предмет духовности с целью выявления ее сущности уже показывает невозможность позиции скептицизма и, более того, агностицизма, в отношении ее исследования. Сущность духовности не может мыслиться как непознаваемая "вещь-в-себе", так как духовность содержит в себе сущность, которая "светится внутри себя и определяет себя" [1]. При этом определения сущности рассматриваемого феномена существуют в единстве друг с другом, представляют собой суть отношения.

Философское осмысление на предмет духовности позволяет утверждать, что исследуемый феномен, обладая своей несомненной сущностью, являет собой сущностное единство с самим собой, внутреннее тождество, так как духовность как всякая вещь равна самой себе. А это, в свою очередь, делает возможным утверждение, что она не может быть одновременно собой и тем, чем она в своей сущности не является.

Осмыслению духовности предшествует признание ее наличного существования в реальности. Предположение, что духовность обладает собственной сущностью, дает возможность утверждать, что она имеет свое достаточное основание. Являясь наличным бытием, духовность есть как положенное, а это уже делает реальным обращение к сущности или же к основанию исследуемого феномена. Духовность по отношению к своей же сущности есть нечто первое, то, из чего исходят. Рефлексируя на предмет духовности, и обращаясь к ее основанию, мы как бы "отказываемся" от первичности ее наличного бытия и признаем первым и существенным ее основание, которое "заклучает в себе то, что им основывается согласно его существенным определениям" [1]. Следовательно, духовность как наличное бытие основывается на некоем основании, которое является ее необходимым и неотъемлемым определением ее же содержания. Существенное определение требует своего глубокого рассмотрения и последовательного изложения, что и будет сделано в нижеследующем.

Духовность внепредметна в силу ее идеальной природы, хотя в то же время способна объективироваться в символах и знаках, ускользаема от холодного рационального рефлексирования, но это не значит, что она лежит за гранью разума, абсолютно непознаваема, несводима к концептуальному отражению. На наш взгляд, для получения знания сущности духовности необходимо избегать рассмотрения ее прежде всего как разумной деятельности, образованности, просвещенности, эстетства, религиозности, моральности и т.д., так как все они по отдельности составляют ее элементы, составные части, которые обесмысливаются без связующего звена между ними, которое можно представить не просто как связь, отношение, а то, что составляет сущность самого понятия духовности. Без выведения понятия сущности духовности отдельные позитивные, творческие и созидательные моменты в человеке распадаются на отдельные составляющие, изолированно существующие; без сведения их к нечто общему названные характеристики личности распадаются и приводят к лишению индивидуума неких универсальных характеристик, делающих его человеком в собственном смысле слова.

Какой же сущностью обладает духовность как понятие? Какая предельно общая характеристика свойственна ей? Если духовность, вмещающая в себя некую сущность, выразима как предельно общее понятие, то тогда она объединяет в себе некие составляющие, образующие целостность. В свою очередь это подразумевает, что эти составляющие обладают общей характеристикой, объединяющей их в некую целостность, которую, в свою очередь, можно выразить предельно общим понятием, вмещающим в себя сущность духовности как реального явления, существующего как неотъемлемого аспекта человеческого бытия.

Для понимания сущности духовности, на наш взгляд, ее необходимо рассматривать как диалектическое единство, находящееся в развитии, так как "духовность существует только в развитии" [2]. Ее необходимо определять как процесс, в котором существуют некие противоречия, так как само развитие предполагает их наличие в силу того, что они есть корень всякого изменения, а следовательно, развития. Развитие и взаимосвязь внутри такого сложного, неоднозначного явления как духовность позволяют осмысливать фундаментальные категории общего, особенного и единичного, выражающих и содержащих в себе единую характеристику или сущность, что позволяет им выступать как некая целокупность. Это предполагает, что для понимания сущности духовного, на наш взгляд, необходимо понимание диалектической взаимосвязи и взаимного перехода названных категорий.

В совокупности выведение сущности духовности, вычленение в ней всеобщего, особенного и единичного, рассмотрение ее как целостности, находящейся в состоянии диалектического развития, позволит осуществить глубокое и разностороннее исследование духовности.

Выявление сущности духовности, на наш взгляд, требует выявления ее основы, того, что отличает понятие духовности от других понятий, с которыми его часто синонимизируют, (например, с такими понятиями, как доброта, воспитанность, образованность, человеколюбие и пр.), этим обесмысливая сам рассматриваемый феномен, низводя его до уровня частных, лишая его целостности, а следовательно, и самой сущности.

Но для этого вначале необходимо определиться с самим словом "духовность", его смыслообразующим содержанием. С одной стороны, духовность есть производное от слов "вдох", "дыхание", которые по своей сути есть необходимое условие жизни, ее основание. Дыхание животворит плоть. Но одного этого недостаточно для того, чтобы эта плоть рефлексировала, мечтала, творила, любила, была способной к самоопределению. Здесь необходимо животворчество на другом уровне, но тоже универсального характера по аналогии с дыханием, дающим жизнь и являющимся ее всеобщим основанием. Получается, что если сущностью духа как дыхания является его универсальное, всеобщее животворчество, то и дух в имматериальном человеческом аспекте должен обладать своей сущностью, предельно общей характеристикой. В этом смысле дух также должен являться условием человеческого бытия, быть тем, без чего индивидуум не может быть как человек.

Человек может быть без литературы, искусства, религиозного культа, образования, науки, но не может быть без дыхания. Здесь может возникнуть встречный вопрос: как индивид может обойтись без перечисленного, так как все они являются составляющими и результатами духовной деятельности

человека, а духовность определяется в рамках данного исследования как необходимое условие существования личности? Здесь необходимо найти то основание, которое делает для человека значимыми и необходимыми как дыхание и религию, и искусство, и науку, и философию и т.д. Где же то онтологическое основание, которое заставляет его творить, искать ответы на смысложизненные вопросы, самоопределяться, делать духовный выбор и т.д.? То есть делать то, что качественно отличает человека от других форм жизни. Ответив на данный вопрос, на наш взгляд, можно приблизиться к пониманию сущности исследуемого объекта.

Несомненно, что все природное лишено духовности. Ею обладает только человек. Следовательно, он вносит в материально-природное бытие то, что в нем онтологически отсутствует, а именно очеловеченное субъектное отношение и человечность в целом. Их природа обладает имматериальным характером, в то же время они несут в себе онтологически исходное свойство, качественно отличающим человека от остальных явлений и процессов бытия. Если указывать исходную первопричину субъектного отношения и человечности в индивидууме, то необходимо отметить, что она должна обладать безусловно надприродным субстанциональным основанием, благодаря которому и происходит выход человека за рамки природно-эмпирической обусловленности и предзаданности, его возвышение над ними.

Речь идет конкретно о духе как таком онтологическом основании, которое посредством раскрытия и развития в индивидууме "я" вырывает его из природного состояния. Природа духа идеальна и находит свое непосредственное выражение в самоосознании и саморефлексии, а также в субъектном отношении индивида к реальности, включающим нравственное измерение. Этим самым, дух снимает его природную отъединенность как телесно-организмической единицы через наделение его идеальностью. Следовательно, дух обладает универсальной общечеловеческой природой в силу его присущности каждому человеческому индивиду.

В то же время необходимо отметить, что надэмпирическая и надчувственная сущность духа находит свое выражение в конкретно взятом человеке, который для своего самоосуществления нуждается в выходе за рамки природной ограниченности и обусловленности. Идеальная природа духа в человеке выражается в том, что он находит свою объективизацию в индивиде через его самоопределение и смыслополагание.

Следовательно, дух в человеке можно обозначить как исходное субстанциональное начало человеческого в нем, а духовность как производное от духа, т.е. как человечность, очеловеченность индивидуума в целом.

Человек как субъект духа есть существо мыслящее, способное к нравственному выбору. Но эти способности и акты не есть еще духовность

вне смыслополагания как производного от идеального в человеке. Проблема в том, что, являясь существом разумным, носителем воли и нравственной свободы, человек не может не наделять себя, все окружающее, свою деятельность и ее результаты определенными смыслами. То есть, он нуждается в смыслообразованиях, которые являются определенными ориентирами его жизнедеятельности, задают направленность и смысл его активности, как познавательной, так и предметно-практической. Вне смыслов бытие человека невозможно, так как они являются основанием его существования как субъекта мышления и нравственности.

Это происходит по причине того, что смыслы выполняют онтологическую функцию в бытии индивидуума. Они включают в себя некие образы мира и ценностные подходы к нему, ориентиры экзистенции и деятельности человека. Смыслы обладают надинстинктивной природой, внеэмпиричны, так как, если индивид как единичное телесно-организмическое состояние, как отдельный социальный субъект подвержен движению в Ничто в силу своей преходящести и конечности, то индивидуальная трагедия личного бытия преодолевается некими духовными смыслами, обладающими универсальной природой. Они, вмещаясь во внутреннее измерение субъекта в результате передачи и закрепления социального опыта, формируют в нем некие надприродные общеродовые качества, присущие человеку в целом.

Индивид для наименования его человеком, в сущности, должен обладать такими онтологическими основаниями самоопределения как субъективный образ реального мира и стратегия своего отношения к нему, образ своего "я" и отношения к другому "я", ценностно окрашенными и имеющими человеческую значимость. Речь идет о способности индивидуума к такому измерению действительности, которое способствует, помимо включенности в бытие и укорененности в нем, реализации в нем всеобщего антропологического содержания. Оно предусматривает его сопричастность миру универсальных по своей природе ориентиров, повелевающих состояться человеком в подлинном смысле слова. Субъект является человеком не потому, что он есть часть некоего социального образования и выполняет определенную функцию и роль в обществе, а вследствие того, что вмещает в себе всеобщие по своей универсальной природе и значимости человеческие смыслы.

Эти смыслы предусматривают, что человек как конечное существо в бытии бесконечен как процесс. А это, в свою очередь, ставит проблему личной ответственности каждого за тот облик, который индивидуум формирует в самом себе. Этот облик должен совпадать с всеобщим человеческим образом, диктующим, что при выполнении любой социальной функции и обладании любым социальным статусом индивид должен быть сопричастным личной ответственности за индивидуальный экзистенциальный выбор, определение

собственной жизненной стратегии, субъективный образ мира и отношение к нему. Универсальный смысл диктует человечность как меру реализации в человеке культуры. Назначение культуры так раз состоит в преодолении эгоцентризма как природного качества индивидуума, в расширении эго, что позволяет ему включиться в мир, стать сопричастным бытию, быть деятельностно-продуктивным и созидательным. Культура предусматривает включенность человека в межличностные коммуникации, его взаимодействие с другим "я" и формирование на этой основе гуманистического содержания личности.

Всеобщий образ человека включает в себя очеловеченность и окультуренность субъекта. Учитывая смысловую взаимосвязь понятий культура и гуманность, так как культурный индивидуум вмещает в себя очеловеченное отношение к другому, универсальный смысл понятия человек подразумевает, что индивид наряду с образованностью и воспитанностью должен обладать качеством человечности. Это постулируют все мировоззренческо-этические концепции, лежащие в основе общечеловеческого универсального критерия моральности. Конфуцианско-даосская, буддийская, христианская, мусульманская и прочие религиозно-мировоззренческие системы, являющиеся основой современной этики, утверждают, что подлинное человеческое содержание невозможно вне аспекта гуманности. Этот всеобщий критерий императивного характера позволяет говорить о том, что всеобщее понимание человека подразумевает очеловеченное субъектное отношение к не-я и, во всяком случае, отсутствие агрессии при неприятии иного.

Если дыхание является универсальным основанием, формирующем включенность объекта в мегамир жизни, в сферу органической материи, то духовность есть всеобщее основание, делающее человека сопричастным культуре, а следовательно, общечеловеческому содержанию, так как вне его индивид остается на уровне материально-природного бытия. Культура это прорыв за рамки природной ограниченности и конечности человеческой экзистенции. Индивид становится сопричастным культуре, став духовным существом, а это, в свою очередь, становится возможным через укоренение в нем универсальных по своей общечеловеческой природе смыслов.

Следовательно, необходимо отметить, что дух, с учетом его надприродной, идеальной сущности, предполагает потенциальную возможность становления индивида очеловеченным существом. Однако, она становится актуальной при вмещении в сознание субъекта всеобщих значимых смыслов, императивная природа которых требует становления духовности в качестве необходимой компоненты его сущности как человека. Эти смыслы в силу их надприродного характера не наследуются генетически, однако идеальная природа духа с

учетом его общечеловеческой универсальности делает возможным их восприятие и внутренний перенос.

Исходя из вышесказанного, становится ясным, что становлению человека субъектом духовности предшествует включенность его в сферу всеобщих смыслов, которые задают дыхание и ритм жизни надприродного в нем. Вне этого условия индивид не может стать духовным существом, так как этому предшествует становление его сопричастным всеобщим смыслам, формирующим в нем человеческое содержание. Необходимо отметить, что далеко не каждый становится творцом образцов культуры, но это не снимает с повестки необходимости становления человека существом духовным, так как вне этого качества говорить об индивиде как разумно-нравственном, человеческом, творческом и т.д. невозможно. Это, в свою очередь, наводит на мысль об интегральном свойстве духовности, являющемся квинтэссенцией ее универсальной сущности. Данная мысль требует своего обоснования.

Прежде всего, необходимо заметить, что вне человекозначимых, универсальных смыслов деятельность индивидуума и ее результаты теряют свое актуальное человеческое содержание, деантропологизируются. А это несет в себе угрозу деструкции и гибели созданного человеком и его самого, культуры в целом. С потерей общезначимых смыслов теряет смысл все, что создается человеком и он сам, так как все это подвергается уходу в Ничто, обесценивается и обесмысливается. Следовательно, исчезает то дыхание, что придает жизненность и актуальность всему антропогенному и самому человеку. Поэтому духовность есть то, что одухотворяет, придает актуальный человекозначимый смысл как самому индивиду, так и всем актам его деятельности. Если дыхание как дух есть проекция бытийствования жизни, то духовность есть неотъемлемая человеческая способность, творя себя, воссоздавая себя же в продуктах своей деятельности как существо очеловеченное, т.е. разумно-нравственное, творческое и т.д., воспроизводя в них и в конечном счете в себе извечные человекозначимые смыслы, такие как любовь, добро, истина и др.

Данные смыслы не теряют своей актуальности, так как их универсальное антропологическое содержание, воспроизводясь в индивидууме, его деятельности и ее результатах, придают им надприродный смысл и содержание. Не подвержено уходу в Ничто то, что имеет человеческий вечный смысл. Поэтому человек как духовное существо и культура существуют, пока в них содержатся всеобщие антропологические смыслы, по своей глубинной сути обладающие духовной природой.

На наш взгляд, усилить мысль о значимости универсальных смыслов, глубинно обладающих духовной природой предоставляется возможным посредством философии М.К. Мамардашвили, который, определяя человека

единственным существом в мире, не порождаемым Природой, рассматривает его как существо, находящееся в состоянии зановорождения. То есть, человек для своего становления и укоренения в бытии в качестве надприродного субъекта нуждается в своем втором рождении в данном качестве. Однако, согласно философу, этот феномен возможен "лишь в той мере, в какой человеку удастся собственными усилиями поместить себя в некоторое сильное магнитное поле, сопряженное предельными смыслами" [3]. Это поле обладает онтологической природой, выражаемой понятием духовность, так как, если далее М.К. Мамардашвили, размышляя о евангельской заповеди "если тебя ударили по одной щеке, подставь другую", утверждает, что эта отвлеченная духовная истина говорит человеку, что когда с ним сделали то, что воспринимается им как обида или оскорбление, то в этом содержится какая-то истина о нем, заключаемая в том, что только "духовная грамотность" позволяет не делать самому себе дозволенным первым автоматическим движением давать пощечину обидчику как ответ.

Данный акт расценивается философом как чудо, на которое способен только человек. Но за этим чудом стоит феномен духовности. Именно он позволяет ответить на обиду сдержанным укоряющим или умиряющим чужую агрессию словом или взглядом. Это есть чисто человеческий акт, надприродный характер которого есть вторжение человеческой формы в бытие, за которой стоит всеобщий смысл человечности. Отсюда становится понятным утверждение философа, что помещение субъектом самого себя в поле, сопряженное предельными человеческими смыслами, делающими актуальным уважение к себе и отсюда уважение к другим, способствует возобновлению в нем долгодействия сил культуры. Следовательно, вне универсальных смыслов духовности прорыв человека в космос человечности как надприродное бытие невозможен.

Смысл как сложное духовное образование обладает внеэмпиричной, надприродной сущностью. В то же время он предполагает содержание в себе конечной цели, универсальная природа которой заключается в требовании всеобщего определения "конечным назначением человека - стать человеком, а человечества - стать человечеством" [4]. Категоричность духовного смысла состоит в императивности стать, сбыться, осуществиться в качестве человека. Вне этого условия М.К. Мамардашвили позволяет себе жесткое определение субъекта как абортированного явления в качестве полуродившегося полусущества. Данная формулировка становится ясной при понимании мысли философа об актуальной необходимости наличия некой нити преемственности, которая позволяет осуществление воспроизведения в человеке того, что всегда ценится, а именно честь, любовь, красота, храбрость, мужество. Именно они создают фон и условие для зановорождения субъекта в качестве

очеловеченного существа. Следовательно, всеобщие значимые смыслы есть основа для состояния акмэ как стадии духовного взросления и возмужания личности.

На наш взгляд, именно духовность есть стадия взрослости человека, его способности к ответственности и умению производить собственное "я" из самого себя, а не быть ведомым. Однако духовному совершеннолетию индивидуума предшествует его личностная сопричастность человекозначимым по своей глубинной природе смыслам, обладающим онтологической всеобщностью. Их внутренний перенос несет на себе печать труда и духовных усилий индивида, при этом личностная значимость данных смыслов строится на том, что "человеку ценно только то, что он из себя и на себе, оплачивая собой, может иметь или производить" [4], так как "не имеет смысла то, что не достигается собственным трудом, не на самом себе, без обостренного чувства сознания" [5]. Именно в этом, на наш взгляд, состоит, в понимании М.К. Мамардашвили, преемственность в прорыве индивидуума в космос человечности как надприродное бытие, мир культуры.

Универсализм духовных смыслов предполагает цепь культурной преемственности в их передаче и закреплении. Однако их всеобщность не имеет актуальности вне личных усилий по их восприятию и внутреннему переносу. Следовательно, опять повторимся, что природа духовных смыслов антропогенна, а духовность как сфера идеального долженствования находится в области смыслов и ценностей человеческой жизни и ее воспроизводства в человеческом пространстве и времени. Сам человекозначимый смысл есть вовлеченность индивидуума в духовность как прожектор, указывающий на его сопричастность к стремлению состояться человеком, и как опосредованный взгляд на самого себя, так как, соотнося собственное внутреннее состояние с всеобщим смыслом, он задается ориентиром саморазвития.

Следовательно, человеческое в человеке не имеет механизма естественного рождения, в то же время нельзя никого принудить быть человеком. Зановорождение себя в качестве человека как надприродного существа, носителя духа есть свободный творческий процесс, требующий особого органа, посредством которого в индивидууме рождается человеческое. Этим органом символично можно определить духовный смысл, всеобщность которого предполагает преемственность в воспроизводстве опыта по укоренению и открытию в индивидах человечности как специфически антропологического феномена.

В то же время перенос всеобщих духовных смыслов находится вне пространства автоматизма, предполагает необходимость личных усилий и духовных "потений" индивидуума. Становление человека как процесс

зановорождения в качестве такового требует впадения заново в сферу всеобщих духовных смыслов, которое есть условие индивидуального прорыва в космос человечности. Если опять вернуться к философской рефлексии М.К. Мамардашвили, то можно отметить, что только в обозначенном случае субъект может состояться как существо, способное сказать "я мыслю, я существую, я могу", этим дополнив человеческим феноменом возможность и условие бытия, "которое он может понимать, в котором может по-человечески действовать, за что-то отвечать и что-то знать" [6].

Таким образом, посредством приобщения к философии М.К. Мамардашвили становится ясным, что вне смыслов, обладающих природой всеобщей человекозначимости, глубинное проникновение в понимание феномена духовности невозможно, так как они есть проявление конкретизации природы ее онтологического универсализма.

Несомненно, что "человек не может творить иначе, как не опираясь на свой дух, на разум, на совокупность всех своих душевных проявлений" [7], но, на наш взгляд, это происходит при условии, когда за этим стоят универсальные человекозначимые смыслы, так как идеальная природа духа требует своей объективизации в них. Именно они будут придавать душевность, ответственность и благоговение как самому человеку, так и всем его актам. Поэтому по аналогии с физическим дыханием, который одушевляет плоть, воссоздавая в ней жизнь, так и духовность одухотворяет человека и все, что от него исходит. С этих позиций можно сказать, что духовность есть проекция бытийствования человеческого в человеке. Вне нее индивидуум теряет универсальные смыслы, а следовательно, обездушивается, раздухотворяется. Таким образом, можно сказать, что духовность есть "условие человеческого бытия и основание его" [8].

Данную мысль можно подтвердить тем, что человек, пожалуй, может обойтись без просвещения, без науки, без литературы, религиозных догм, философии, но не может обойтись без человекозначимых смыслов, равно как и перечисленные формы духа также не могут без них обойтись, теряют свой смысл, так как "духовность определяется не столько богатством эстетических, этических, теоретических форм, сколько тем, что стоит за этими формами, какие смыслы, насколько они универсальны, а, значит, и человекозначимы, насколько в них выражается человеческая субъективная одухотворенность, многообразие, отражающиеся сквозь излучаемую в них энергии Любви, Добра, Света" [3]. Исходя из сказанного, на наш взгляд, можно заявить к общепризнанному мнению о человеческой сущности как социально-деятельностной, что человек будет ее носителем при реализации в нем духа. Именно посредством духа происходит раскрытие в субъекте, актах его деятельности и ее результатах актуальных антропологических смыслов.

Вследствие своей всеобщей человекозначимой природы они универсальны применительно к человеку вообще и в частности.

Однако, эта универсальность не произвольна, а проистекает из духа как всеобщего онтологического основания очеловеченности индивидуума, под которым, как неоднократно говорилось выше, понимается некое субстанциональное начало, обладающее имматериальной природой и очеловечивающим характером в силу надления им субъекта способностями к рефлексии, нравственной оценке, самосознанию и самопознанию.

Если же определять сущность самой духовности, то ее, как говорилось выше, можно свести к универсальной человекозначимости. Этот вывод опирается на то, что вне ее любая сфера антропогенной деятельности и ее результаты, да и сам индивидуум теряют свою очеловеченность. Если вне духа человек невозможен как существо рефлекслирующее, самоосознающее и самопознающее, то вне духовности он невозможен как существо человеческое, любящее, совестливое, ответственное, милосердное и т.д., что и является отличительной способностью человеческого существа. Это происходит в силу того, что человек как субъект духовности вносит в бытие то, что онтологически в нем отсутствует, а именно человечность.

В то же время необходимо отметить, что человек как субъект идеального духовен тогда, когда его сознание наполнено символами, обладающими извечными общезначимыми антропологическими ценностями и смыслами. Вне них индивидуум утрачивает смысложизненные и человекозначимые основания своего бытия, а следовательно, деантропологизируется, теряет одухотворенность. Это проистекает из самой идеальной природы духа, требующей своей объективизации в конкретных смыслах, универсальность которых порождается всеобщностью духа.

Таким образом, сущность духовности можно определить как универсальную человекозначимость, которая одухотворяет, очеловечивает индивида, воссоздавая в нем целостное существо, соединяя плотское с духом, образуя триединство воли, души и сознания, "чтобы соединить земную материальную жизнь с жизнью души человеческой" [2]. Единение перечисленного происходит при направленности их к единой цели - состояться человеком, что невозможно вне духа, так как дух является субстанциональным основанием очеловеченности субъекта. Человек свободен вследствие обладания им духа. Быть духовным, значит развиваться в духе, а это уже предполагает свободу, так как перед человеком разворачивается грандиозная сфера духовного развития, что делает возможным его выбор при самоопределении. Быть вне духа означает лишаться этой свободы, быть ограниченным материально-телесным, что само по себе не делает индивида человеком, движет его к Ничто.

Мысль, что "все человеческое бытие пронизано духом и вся жизнедеятельность человека одухотворена; более того, практически во всех формах непосредственной жизни человек прикосновен к духовному развитию" [8] показывает, что человек духовен, так как в нем, в актах его деятельности и в ее артефактах содержится непреходящее смыслозначимое содержание, которое позволяет сохранять человеческое в нем на всем протяжении существования культуры. Те человекозначимые смыслы, которые воспроизводятся в самом субъекте, его межличностной коммуникации, деятельности и ее результатах, и есть конкретное выражение духовности как ее сущностные характеристики. Они утверждают в индивидууме и в культуре возрастание в духе, которое как возможность актуализирует всеобщий антропологический смысл, императивная природа которого требует преодоления и возвышения человека над природой. Поэтому сущность духовности можно определить как универсальную человекозначимость.

Другое дело, что, если согласно вышесказанному, духовность универсальна и вездесуща, в то же время сфер и форм человеческой деятельности, которые всецело направлены на реализацию пробуждения и возрастания духа в человеке, то есть, духовны в собственном смысле слова, немного. Духовность как бы вездесуща в силу ее присутствия везде и в то же время ее явно недостаточно, в чем и скрывается ее парадоксальность. Парадоксальность духовности в том, что она предполагает свободу, а, следовательно, личную ответственность за свой выбор, определение собственного пути развития. Субъект, вставший на путь развития в духе, открывает широкое поле духовного развития, опредмечивает универсальные человекозначимые смыслы в своей жизнедеятельности и ее результатах. Находящийся вне этого процесса не реализовывает данные смыслы в себе и в своих актах. Он не распознает человекозначимое в человеке и культуре в целом, но это не означает отсутствия духовности как таковой. Она необходима и универсальна в силу своей неизбежности и присущности человеку. Другое дело, что она может подменяться иными смыслами, утилитарно-прагматичными и временно-преходящими, но это уже становится не духовность. Следовательно, если лишить духовность ее универсального человекозначимого содержания, то она теряет свою сущностную характеристику, перестает быть духовностью, что опять подтверждает, что ее сущностью является именно универсальная человекозначимость.

В связи с вышеизложенным, можно заключить, что духовность, являясь квинтэссенцией человеческого содержания в индивидууме, представляет собой универсальное явление, вмещение которого во внутреннее измерение субъекта наделяет его всеобщими по своей природе смыслами, очеловечивающими его. Духовность поэтому обладает качествами

интегральности, так как характеристики индивида как существа нравственного, религиозного, культурного, воспитанного, образованного и просвещенного являются фрагментами духовности как целостного явления, так как каждый из них подразумевает включенность в свое содержание определенных универсальных смыслов, обладающих общечеловеческой природой. Вне этих смыслов характеристика индивида как существа очеловеченного и окультуренного, а следовательно, духовного, проблематична.

В связи с этим, сущность духовности сводится к ее предельно общему пониманию, обладающему универсальной человекозначимой природой. Духовность есть субстанциональная основа человеческого в индивидууме. Поэтому характеристика человека как существа духовного подразумевает сопричастность его сознания, аксиологического измерения и экзистенции неким человекообразующим смыслом, обладающим всеобщей антропологической природой.

Если предположить, что сущность духовности есть ее существенное определение, раскрывающее общее содержание самой духовности, то, как говорилось выше, ее сущность можно свести к таким предельно общим основаниям исследуемого феномена как универсальность или всеобщность, а также человекозначимость. При этом между данными сущностными основаниями духовности существует неразрывное единство и взаимосвязь, проистекающие из того, что универсальная природа ее сущности имплицитно выражает ее всеобщую значимость для каждого индивидуума, сознание и экзистенция которого вне сущностных смыслов духовности делает проблематичной его человеческую состоятельность.

Прежде чем перейти к анализу иных категорий, на основе которых строится методология данного исследования проблемы духовности, необходимо отметить, что концептуализация обоснования этого анализа строится на методологических принципах философии Г. Гегеля, так как в ней, на наш взгляд, содержится наиболее глубинная парадигма идеи духа и устоявшаяся философская традиция на предмет идеального.

Если духовность определять как целостность, то это, в свою очередь, предполагает вычленение в ней всеобщего, особенного и единичного. Пожалуй, несомненным будет то, что духовность сама по себе является всеобщим, так как предполагается, что, обладая данным понятием, она включает в себя единичное и особенное. Допущение наличия в ее рамках некоей целокупности делает возможным соображение, что всеобщее приобретает конкретную реальность лишь через единичное. Необходимо отметить, что духовность как всеобщее реализуется, обретает конкретную реальность лишь в человеке, так как вне его она невозможна, теряет свой антропогенный смысл. В конкретных индивидах духовность обретает реальные

черты, объективируется. В то же время следует сказать, что вне всеобщего, то есть духовности в целом, духовность индивида не может обрести реальное содержание своего наличия, бытийствования, так как "единичный и особенный субъект находит прочную основу и подлинное содержание своей действительности лишь в рамках всеобщего" [9]. Вне духовности как целостности духовность человека внесодержательна, не может обрести свое конкретное выражение без всеобщего как своего онтологического основания.

Предположение, что всеобщее выступает исходным началом, так как его природа "содержит внутри себя наивысшую степень различия и определенности" [10], приводит к пониманию того, что это определенное есть собственное иное всеобщего, различенное лишь как отношение к нему. Получается, что различенное есть ничто иное, как возвращение всеобщего к самому себе, так как определенность не берется откуда-то извне, когда о ней говорят по поводу всеобщего.

В целом, невозможно говорить о всеобщем, не упомянув об определенности, которая представляет собой особенность и единичность. Всеобщее "в самом себе, в своем развитии содержит свое другое, то есть единичное и особенное" [11], которые свойственны и имманентны ему, так как они есть то содержание, в котором всеобщее сохраняет себя и, более того, оно "приобретает конкретную реальность лишь через единичное" [9].

Духовность как понятие всеобщего "являет собой сущность своего предельно общего определения" [10], которое будет выступать в качестве исходной субстанции его определенностей и различенностей, что позволяет всеобщему продолжать себя в них, придавая им сущность своего определения. Имманентно присутствуя в них как в своем различенном, духовность как понятие всеобщего возвращается к самому себе. Любая определенность должна представлять собой нераздельность со всеобщностью, быть проникнутой ею, чтобы быть принятой в нее как ее тождественное целое, иначе без этого преломления вовне различенность не может быть преломлением внутрь и обладать характером понятия.

Всеобщее как целокупное понятие будет обладать содержанием, преломляясь в своих различных определенностях. Поэтому духовность как целокупность будет обретать содержание, прежде всего, в количественном фиксировании своего свойства в особенном, являющимся собственно имманентным моментом всеобщего. Понятие особенного как определенность понятия всеобщего, которое является субстанцией различенности, будет содержать это всеобщее в себе. Если духовность как всеобщее есть понятие, являющимся самим же им, то его определенности как особенное будут преломлять его в себе как свою целокупную субстанцию. Посредством этого особенное как различенности духовности как всеобщего понятия будет "не

только содержать в себе всеобщее, но и показывать его через свою определенность" [6]. Поэтому особенное не может иметь никакой иной определенности, кроме положенной самим всеобщим.

В отношении духовности как целокупного понятия и ее особенным происходит нечто следующее. Если ранее ее сущность была выведена как универсальная человекозначимость, то это определяется как исходный принцип субстанции понятия духовности как всеобщего. В отношении самого себя данное понятие духовности как всеобщего абсолютно тождественно самому себе. Однако, оно как форма по отношению к особенному и единичному должно воплотиться в свое реальное содержание, иначе философская рефлексия на сам заданный предмет невозможна. В то же время, в этом содержании, являющемся имманентным моментом духовности как понятия всеобщего, должны содержаться такие определенности целокупности как особенные понятия, которые, с одной стороны, содержат в себе данное всеобщее, а, с другой стороны, показывают его через свою определенность. Этим самым, духовность как всеобщее образует ту сферу, составляющую ее содержание, которую исчерпывает особенное.

Если особенное обозначает условие проявления некоей закономерности и фиксирует свойства, имеющие своим источником общее исходное, то есть субстанциональное основание всеобщего, то особенным духовности как целокупности будут являться различные особенности, которые имманентно содержат в себе всеобщее и показывают его через собственную определенность. Целокупным свойством духовности как понятия общего, как говорилось выше, является ее универсальная человекозначимость. Она преломляется в таких своих имманентных моментах, имплицитно ее выражающих, которые являют собой некие условия проявления всеобщего. К таким условиям, которые можно обозначить как различности по отношению к духовности как понятию всеобщего, относятся гуманная интерсубъективность, позитивные смысложизненные ориентиры и духовно-аксиологическое измерение субъекта (мир духовных ценностей). Данные понятия подробно рассматриваются в параграфе "Сущностные характеристики духовности", поэтому без предварительного их анализа задачей данного момента является обоснование идеи, почему данные аспекты характеризуются как особенные понятия по отношению к духовности как всеобщему.

Если предположить, что "всеобщее понятие продуцирует особенное и единичное понятия путем различения, обособления видовых отличий" [12] и то, что "особенное - это само всеобщее, но оно есть его различие или его отношение, преломленное вовне" [10], то необходимо признать, что особенное есть разность, тождественная всеобщности, ее имманентный момент,

содержащий ее же и раскрывающий всеобщее через свою определенность. Более того, исчерпывая понятие всеобщего, будучи его содержанием и являя собой противоположность ему, особенное есть подчиненное всеобщему, так как положено им же и вытекает из него же. Поэтому такие аспекты как очеловеченное отношение между людьми, смысл жизни и духовные ценности будут являться понятиями особенного, так как их субстанциональной основой является универсальная человекозначимость как базисный момент духовности как понятия всеобщего. Названные аспекты являются тождественными с понятием духовности, так как содержат в себе данное всеобщее и раскрывают его содержание через свою определенность.

Однако, определенность каждого из названных понятий особенного "не имеет никакой иной определенности, кроме той, которая положена самим всеобщим и вытекает из него" [10]. Обладая всеобщей человеческой значимостью и, этим самым, будучи тождественными универсальной антропологической значимости духовности в целом, эту тождественность названные понятия особенного обретают не сами по себе, а через понятие всеобщего. Следовательно, их субстанция имеет своим источником всеобщее, вне которого они не могут обрести свою определенность как понятия особенного. Поэтому понятия смысла жизни, духовных ценностей и гуманного межличностного отношения не могут являться относительно самодостаточными в отличие от понятия духовности как всеобщего, так как свое наличие они обретают лишь в качестве понятий определенности, субстанция которых имеет не внутренний, а внешний источник, проистекающий из понятия всеобщего. При этом последнее остается при самом себе, содержа внутри себя наивысшую степень различия и определенности и, в то же время, является душой того конкретного, которому оно присуще.

Одновременно с этим, духовность как понятие всеобщего по отношению к духовным ценностям, смыслу индивидуальной экзистенции и гуманной межличностной коммуникации будет равным самому себе в своем многообразии и разности, "самым богатым внутри самого себя, ибо оно понятие" [10] лишь только при опосредовании своей сущности через свои определения, выраженных в понятиях особенного. Так как нет формы без содержания, то поэтому духовность не становится бесформенной субстанцией в силу того, что обретает свое реальное содержание в своих определениях, которым и придает субстанциональную основу. Это происходит вследствие того, что "общее существует лишь в отдельном, через отдельное... Всякое отдельное есть так или иначе общее" [13]. Этим самым, духовность как понятие всеобщего, не противопоставляясь абсолютно особенному и единичному, является их сущностью и "образуется не путем отбрасывания единичного и

особенного, а посредством раскрытия их сущности" [14]. Иначе и не может быть, так как, выступая формой и субстанциональной основой понятий особенного и единичного, духовность как понятие всеобщего обретает реальное содержание и раскрывает свою сущность посредством них и раскрытия их характеристик.

Таким образом, обладая субстанциональной сущностью своего определения, выраженного как универсальная человекозначимость, духовность как понятие всеобщего придает единую форму и направленность человеческим коммуникациям между людьми, духовным ценностям и смыслу индивидуальной экзистенции как своим сущностным характеристикам, выступающих по отношению к ней как понятия особенного. Придавая им субстанциональную основу своим присутствием в них, в то же время, духовность как понятие всеобщего обретает в своих сущностных характеристиках как своих определенностях реальное содержание, конкретизируется как общее понятие, что, в свою очередь, позволяет рефлексировать на заданный предмет.

Рассматривая проблему соотношения всеобщего и особенного, невозможно обойти вниманием понятие единичного, так как пренебрежение им не дает постичь ту глубину, в которой понятие постигает само себя и положено как понятие. В принципе, единичное есть то понятие, к которому всеобщее нисходит в самой определенности, т.е. через понятие особенного, при этом оба есть нечто иное, как моменты становления единичного. Выступая как целокупное понятие, всеобщее и особенное на уровне единичного не переходят в нечто иное, так как в нем положена их суть. Если всеобщее не имеет единичности внутри самого себя, то оно противопоставляет себе свое всеобщее и остается чуждым своему же понятию всеобщности. При недопущении понятия единичного, принципа индивидуальности и личности всеобщность становится безжизненной и бессодержательной. Поэтому во избежание утери понятием духовности своего содержания необходимо рассмотреть понятие единичного, его соотношенность со всеобщим, тем более, что "особенное и единичное в их совокупности и взаимосвязи образуют общность" [15].

Если под единичным понимать то, к чему стремится всеобщее, то духовность индивида есть конечная форма объективизации духовности как понятия всеобщего. При этом в индивидуальной духовности как единичном, а следовательно, как содержания всеобщего, содержится духовность в целом в качестве общего понятия. В то же время необходимо отметить, что духовность как всеобщее выступает в качестве абсолютной формы по отношению к духовности индивидуума, которая, в свою очередь, будет выступать как ее конкретное индивидуальное содержание. Но, учитывая тот, факт, что

"отличаются друг от друга единичное как содержание и всеобщее как форма" [10], единичное будет выступать противоположностью всеобщему в самом себе как его стремление к тому, чем оно хочет быть. С учетом того, что единичное, преломляя в себе всеобщее, будет являться его определенным, необходимо признать, что оно есть ничто иное, как возвращение понятия всеобщего внутрь себя, при этом единичность будет выступать как некая целокупность, объемлющая собой определение всеобщего, данное в понятиях особенного.

В связи с этим, в духовности отдельно взятого индивидуума будет присутствовать универсальная человекозначимость духовности как всеобщее, выраженное в ее таких субстанциональных смыслах как духовные ценности, очеловеченность межсубъектных отношений и позитивные ориентиры индивидуальной экзистенции, выступающих как особенное. Однако, учитывая то, что единичное указывает на свойства, обладающие экземплярностью и то, что названные особенные характеристики духовности как всеобщего преломляются через индивидуальный опыт, внутреннее аксиологическое измерение и уровень развития сознания личности, духовность как всеобщее на уровне индивидуума воплощает собой живую неповторимую конкретность единства названных ее определенностей, обозначенных как особенное.

Поэтому на уровне индивидуальной духовности как единичного происходит имманентное выражение универсальной человекозначимости духовности как всеобщего и ее сущностных определенностей как ее особенного. В результате образовывается конкретная реализация содержания всеобщего через воплощение особенного на единичном уровне. При этом одновременно происходит не только возвращение понятия в целом в само себя, но и его утрата, так как "будучи в единичности внутри себя, понятие становится через нее вовне себя и вступает в действительность" [10]. В то же время понятие не исчезает как таковое, а перерастает в новое качественное состояние, т.е. в индивидуальную духовность, выраженную как личностное усвоение универсальной человекозначимости духовности, воплощенной в ее смыслах. Именно поэтому духовность человека не выступает как нечто внешнее всеобщему и особенному, а имманентна им. Благодаря этому она являет собой суть их конкретное содержание, единичное. Этим самым, выступая как для-себя-сущее, результат соотношения отрицательного с отрицательным, индивидуальная духовность есть ничто иное, как переход духовности как всеобщего на уровень единичного состояния.

В то же время необходимо отметить поливариативное состояние единичного по отношению к исходной субстанции всеобщего. Это происходит по причине того, что "единичное есть качественное одно или это" [10]. Этим самым, предполагается наличие множества других "одни", что дает

возможность рассматривать всеобщее, соотнесенное с ними, как момент понятия единичности. С этих позиций, всеобщность, соотнесенная с этими "одни", т.е. единичностями, есть то, что обще им или многим единичным. Поэтому это дает возможность утверждать, что духовность как всеобщее, отрицая само себя на единичном уровне, дает свое новое качественное состояние.

В связи с этим, универсальная человекозначимость духовности на уровне индивидуума, учитывая диалектику отношения всеобщего и единичного, дает свой единичный опыт вмещения ее смыслов во внутреннее измерение человека, а вместе с этим поливариативное состояние духовного развития различных индивидуумов. Одновременно с этим, необходимо отметить, что духовность, обладая онтологическим определением, выраженным как общечеловеческая значимость, имеющим реальное содержание в ее универсальных смыслах как своих сущностных характеристиках, имманентно присуща человеку как таковому именно в силу своей всеобщности. Выступая как понятие всеобщего, она придает субстанциональную суть своему особенному и единичному уровню как собственному содержанию, являясь по отношению к ним их исходным онтологическим основанием. Вместе с этим, преломление всеобщего в его определенностях делает актуальным его объективизацию и конкретизацию, находящих свое выражение в понятиях особенного и единичного. Поэтому духовность как сложное понятие демонстрирует свое диалектическое развитие, строящееся на ее целокупном состоянии.

Таким образом, включенность в методологию исследования духовности таких фундаментальных философских категорий как всеобщее, особенное, единичное позволяет рассматривать исследуемый феномен как сложное явление, находящееся в диалектическом развитии. При этом формирование духовности отдельно взятого индивидуума определяется как процесс вмещения в его внутреннее измерение и экзистенциальные ориентиры исходной всеобщей значимости духовности и ее универсальных смыслов, получающих неповторимое воплощение и сочетание на индивидуальном уровне как единичном.

Если предположить, что духовность как всеобщее есть такая целокупность, которая содержит в себе индивидуальную духовность как единичное, то это в свою очередь подводит к мысли о том, что в своем единичном духовность как всеобщее соотносится с собой как отрицательность. Возможность такого похода позволительно с позиции, что всеобщее не противостоит единичному, особенному, оно содержит в себе это другое. Предположение, что разница между духовностью как всеобщим и индивидуальной духовностью как единичным лишь количественная, в масштабе, то есть духовность в целом

богаче по содержанию идей, смыслов, образов, знаний, чем духовность индивида, приводит к мысли, что духовность как всеобщее и индивидуальная духовность как единичное себестождественны, суть соотносящиеся с собой отрицательности. Их взаимный переход друг в друга, который предполагает, что определенные достижения общечеловеческой духовности, ее универсальные смыслы переходят в разряд личностнозначимых для индивидуума и в то же время его духовные достижения закрепляются в социальной памяти человечества в виде определенных человекозначимых смыслов, означает, что их взаимный переход как отрицание отрицания осуществляется не как два совершенно разных движения, но как единое движение, осуществляемое одновременно как всеобщим, так и единичным. Духовность как всеобщее, отрицая духовность индивида как единичное, отделяет его от себя, чтобы в то же время объединить единичное, что означает, что духовность конкретного индивидуума как экземплярное состояние, различаясь от другой индивидуальной духовности как другого отдельного, соотносится с ним на основе всеобщего для них содержания, то есть степени наличия в них обоих универсальных человекозначимых смыслов.

Таким образом, проделанный анализ методологии исследования духовности с позиций категорий всеобщего, особенного и единичного показывает, что в данном случае "всеобщее не остается безразличной, равной самой себе универсалией, а включается в обогащение особенного содержания. Оно само изменяется вместе с особенным, вместе с синтезом своих более конкретных форм" [16], что позволяет говорить о диалектической взаимосвязи рассматриваемых категорий. При этом необходимо отметить, что в феномене духовности универсалия всеобщего реализовывает свою природу не в ущерб и не в противовес особенному и единичному, так как, раскрывая через них полноту своего понятия, оно содействует раскрытию в себе и для себя конкретного и уникального, содержащегося в его различных категориях.

Духовность невозможна вне человека, так как создается им и существует для него. В то же время человек вне духовности теряет свою очеловеченность, способность к выражению в себе и своей деятельности надприродного, что опять позволяет рассматривать духовность как целостность, целокупность которой состоит во взаимосвязи между всеобщим и единичным. Этим самым, в диалектической взаимосвязи духовности в целом как всеобщего и индивидуальной духовности как единичного проявляется то, что Лосев А.Ф. обозначил тем, что "общее не оторвано от единичного, но является законом его возникновения; и единичное не оторвано от общего, но всегда является тем или иным его проявлением и осуществлением" [17].

Чтобы рассмотреть духовность как развивающуюся целостность, необходимо выявить связи, отношения между ее составляющими, то есть

между всеобщим и единичным, связи, которые делают возможным их взаимопереход. На наш взгляд, отношение между духовностью как всеобщим и духовностью человека как единичным, особенным опосредуется ничем иным как общезначимым человеческим символом, в котором сосредоточены универсальные антропологические смыслы.

В культуре содержатся различные символы, имеющие религиозный, художественный, мифологический, эзотерический, философский, научный и т.д. характер и происхождение. Содержание этих символов будет духовным в том случае, если они содержат в себе всеобщие антропологические смыслы. Иначе эти символы утрачивают человекозначимые смыслы и обретают деструктивное, деантропологизированное содержание, что является полным антиподом духовности, а именно бездуховностью.

В том случае, если тот или иной религиозный, художественный, эзотерический или какой-либо другой символ содержит в себе общезначимый человеческий смысл, то он представляет собой определенный духовный код, вскрыв который индивидуум приобщается к универсальным антропологическим образам, а, следовательно, получает представление и знание об общезначимых человеческих ценностях и смыслах. Вне приобщения к символам человек не может приобщиться к духовному опыту, обрести его, так как они, содержа в себе значимый антропологический смысл, транслируют его через вмещение во внутренний мир субъекта.

Следовательно, если сущность духовности составляет ее универсальная человекозначимость, то она, выражаясь в своих смыслах как собственных сущностных характеристиках, опредмечивается в определенных символах и образах. Человеку вообще свойственно все наделять смыслами и объективировать их в символах. Вне смыслов его бытийствование как носителя идеального невозможно. Для того, чтобы обрести духовность человеку необходимо вместить в свой внутренний мир общезначимые смыслы, которые заключены в образах и символах. Познав их, индивид приобщается к всеобщей человекозначимости, а впитав в себя смысл человечности, милосердия, благоговения, которые имеют всеобщую антропологическую природу, он обретает духовность.

Эти смыслы просты в силу своей естественности и необходимости. Например, духовный, а следовательно, универсальный смысл труда в том, что он не только является средством удовлетворения насущных потребностей человека, но и способом его самовыражения, без него труд превращается всего лишь в принудительную необходимость, а не в свободное проявление способностей и творчества личности; хлеб должен не только утолять голод, но должен давать осознание человеческого труда, вложенного в него, осознание его живительной ценности. Духовный смысл символа брака и семьи это не

просто продолжение рода, а вечность самой жизни, человеческого начала в человеке, передаваемого от поколения к поколению через духовный опыт и традицию. Духовный смысл символа любви это не просто тяготение между полами, а потребность в заботе об объекте любви, готовности и желании ответственности за него.

Таким образом, символ обладает обобщающей силой и мощной образной картиной мира, при этом его ценностное содержание обладает неким ориентиром должноствования, так как он направляет человека к тому, чем он должен стать в результате личных усилий по переделыванию себя, совпадению своего наличного образа с общим представлением человечности как закона для всего единичного. Говоря языком А.Ф. Лосева, символ, начинаясь с отражения живой действительности, требует ее абстрактно-мыслительной обработки, выражая этим свою творческую природу, так как, являясь тончайшей развитой теорией, он "есть такое теоретическое построение, которое является принципом для нашей практики бесчисленного количества наших практических творческих переделываний действительности" [18] и самого себя. Следовательно, человекозначимый символ есть идейно-образное оформление человечности, проникающей в субстанцию индивидуума через мир человеческих ценностей, сокрытых в символах.

Однако, символ выступает как матричная форма по отношению к своему содержанию, выраженному как определенный духовный смысл, заключенный в нем. Именно последний является тем исходным основанием, который проводит всеобщую человекозначимую сущность духовности как свою субстанциональную основу на уровень индивидуума. Человек обретает духовный облик через приобщение к универсальным антропологическим смыслам, заключенным в общезначимых духовных символах и образах. Следовательно, духовный символ, содержащий в себе универсальный смысл, можно определить как определенное звено, способствующее опосредывающей функции духовного смысла в отношении между духовностью как всеобщим и духовностью человека как единичным. Вне этой связи сознание индивида не наполняется общезначимыми человеческими смыслами, а следовательно, не одухотворяется.

При этом всеобщие смыслы духовности, обозначенные как гуманная межчеловеческая коммуникация, духовные ценности и смысложизненные ориентиры индивидуальной экзистенции, выполняют функцию понятий особенного, опосредывающих связь между духовностью как всеобщим и духовностью индивидуума как единичным. Это происходит благодаря тому, что, неся в себе онтологическое основание всеобщего как универсальную человекозначимость духовности и проявляя ее как свою субстанциональную основу в конкретизации этого всеобщего, понятия особенного, определенные

как универсальные смыслы духовности, выражают свою субстанциональную природу по отношению к единичному через перенос сущности духовности в целом на индивидуальный уровень. Опосредуя связь между духовностью как всеобщим и индивидуальной духовностью как единичным, духовный смысл как определенность всеобщего в виде понятия особенного, этим самым, снимает их самождественность, устанавливая между ними тождественность и способствуя синтезу противоречия между ними, реализовав их взаимный переход. Последний заключается в том, что духовность как общее на уровне человека переходит на уровень индивидуальной духовности; личность же, приобщаясь к коллективному духовному опыту и к человеческим общезначимым смыслам, обогащает их, придает им новое звучание, этим самым, реализуя переход с индивидуального на всеобщий уровень. Таким образом, внутри духовности как целостности существует диалектическая взаимосвязь и тождество между всеобщим и единичным как составляющими целокупность.

Данный подход требует разъяснений, которые будут заключаться в следующем: если духовность в общем смысле слова определять как "объективно-реальный богочеловеческий процесс" [2], то она действительно выступает по отношению к духовности человека как объективно-заданный процесс. Индивидуум застает его как объективную заданность, как сложную систему общественных ценностных и поведенческих ориентиров, нравственных и религиозных ценностей, убеждений и знаний, мировоззренческих установок, созданных коллективным духовным опытом человечества. В них претворяется сущность духовности, так как символы и образы, содержащиеся в них, заключают в себе универсальные значимые смыслы. В совокупности все составляющие духовность общества способствуют очеловечиванию человека, формированию в нем способности к реализации духа в своей предметно-практической и познавательной деятельности, наполнению своей экзистенции идеями добра, любви и мудрости.

Если духовность общества как результат коллективного духовного опыта объективна и первична по отношению к человеку, то он приобщается к ней через включенность в систему общественных связей, смысл и задача которых заключается в формировании и развитии индивидуальной духовности личности, в очеловечивании человека. Только через это условие индивидуум, получая знание о символах и образах, включающих в себя универсальные человекозначимые смыслы, этим самым аккумулирует духовный опыт. В этом видится социально-философское содержание проблемы духовности. Духовность не абстрактна и не запредельна, она не возникает ниоткуда, так как она ее содержание есть реальные общезначимые смыслы, обладающие

антропогенной природой. Индивид вмещает их в себя, став субъектом тех общественных отношений, которые имеют отношение не только к духовному производству и духовному потреблению, но и к формированию и развитию духовности человека. В данном случае допускается мысль, что вне социальности индивидум не может стать духовным существом, так как вне системы связей и отношений с другими людьми человек не может надприродного очеловеченного характера.

Так, Аристотель полагал, что социальный образ жизни является уделом человека, естественным условием его реализации, так как именно общество превращает его в совершенное существо. Ведь если общество создает предпосылки для развития человека, а также общение между индивидами ради достижения ими самодовлеющего существования, состоящего в прекрасной и счастливой жизни, то человек не может стать нравственно-разумным и мудрым, т.е. фактически духовным существом, вне социальности. Дружба и любовь, будучи главными объектами этических рассуждений Аристотеля, невозможны без приятия другого. Являясь способами духовного самовыражения и самореализации личности, согласно античному философу, дружба и любовь также невозможны вне социальности, так как приятие другого как условия их реализации невозможно вне общественных связей и отношений. Данное условие, несомненно, является духовным качеством, так как в нем выражается универсальный человекозначимый смысл: относиться к другому как к самому себе. Говоря о моральных добродетелях, Аристотель утверждает о необходимости общественного воздействия в их формировании: "Задачей законодателя является делать граждан добродетельными путем выработки хороших привычек" [19].

Таким образом, по Аристотелю, личностная духовность неотделима от общественной, является производной от нее. Утверждая, что "никто не согласился бы владеть всеми благами мира, если ему не с кем поделиться ими. Человек - общественное животное и по природе создан к сожитию с другими" [19], античный мыслитель подтверждает свою идею, что разумность, мудрость и добродетельность человека формируется через вовлечение его в систему общественных связей и отношений. Следовательно, проблема духовности получает социально-философское осмысление при учетывании, что духовность личности не может сформироваться вне общества, вне включенности индивида в систему духовных общественных связей и отношений, так как духовный опыт, достигнутый обществом, в силу своей объективной первичности, является базой и необходимой предпосылкой духовного развития человека.

Возможность рассмотрения проблемы духовности с социально-философских позиций, на наш взгляд, возможно также потому, что если учесть,

что "формированию человеческих отношений к миру предшествует возвращение человеческого отношения к человеку, в чем, видимо, и заключается подлинная духовность" [20], то необходимо заметить, что "отношение одной личности к другой во многом зависит не только от самих личностей, но и от их окружения, социальных условий, взаимоотношений каждого человека с обществом и миром в целом" [21]. Следовательно, если предположить, что уровень и степень развития личностной духовности зависит от качества и уровня отношения человека к другим, то уже одно это делает возможным рассмотрение проблемы духовности с социально-философских позиций, так как предполагает в данном случае интерсубъективность и бытийствование человека в системе общественных отношений.

Также, если предполагать, что духовность человека определяется его отношением к другим, то это подразумевает, что его духовный облик неотделим от включенности индивида в систему общественных отношений, его социального статуса. Поэтому неудивительно, что у социально незащищенного и униженного человека отношение к другим людям будет иначе, чем у преуспевающего и уважаемого в обществе социального субъекта. Следовательно, в данном случае мы будем иметь два разных случая интерсубъективности, а следовательно, и два разных уровня очеловеченности людей, наличия в них духовности.

Утверждение, что гуманное отношение к человеку весьма существенно для понимания духовности, приводит к необходимости признать, что само это отношение во многом будет определяться системой социальных отношений, которая существует в обществе на данное время. Если индивид относится к другому в соответствии с той системой социальных отношений, которая сложилась в данном социуме, то степень гуманизированности этого отношения будет зависеть от уровня духовного развития самого общества, т.е. от степени очеловеченности всей системы общественных связей. Об этом утверждал Абай Кунанбаев, говоря, что "все люди гостят друг у друга, сам человек - гость в этой жизни, так стоит ли злословить, враждовать из-за богатства, завидовать чужому счастью...Если человек порочен, то в этом виноваты его современники" [22]. Следовательно, гуманное отношение человека к другому является проекцией степени очеловеченности самого общества.

Предполагая, что сущность духовности сводится к универсальной человекозначимости, необходимо признать, что ее сущностными характеристиками будут являться некие всеобщие человекозначимые смыслы, одним из которых является гуманная интерсубъективность, общественная по своей сути. Учитывая феномен человекозначимой всеобщности духовности как ее сущность, становится ясным, что вне этого смысла духовность человека

и общества невозможна. Данный подход, а также то, что существует "взаимовлияние и взаимоотражение индивидуального и исторического развития личности и общества" [21], на наш взгляд, делает возможным и неизбежным рассмотрение проблемы духовности с социально-философских позиций.

Возможность исследования феномена духовности с социально-философских позиций усиливается посредством применения мнения философов Г.В. Платонова и А.Д. Косичева, утверждающих в совместной работе "Проблема духовности личности (состав, типы, назначение)", что "для человечества в конечном итоге важен результат, т.е. присутствие у людей духовности, содействующей установлению социального согласия и материального благополучия всего человечества [21]. Здесь прослеживается глубинное понимание философиями духовности как онтологической первопричины успешного социального развития, стабильности социума в целом.

При этом, конечно, необходимо признать, что духовность определяется уровнем социально-политического, научно-технического и экономического развития общества, но это не снимает с повестки актуальность утверждения, что все эти аспекты социокультурного развития зависят от глубины и стойкости духовности человека, так как качественное состояние общества во многом детерминировано духовностью индивидов, его составляющих.

Таким образом, духовность можно представить не только как индикатор характера общества, но и как один из существеннейших фактов его развития, что, в свою очередь, позволяет возможным осуществление социально-философской рефлексии на предмет духовности.

Усилить аргументацию в пользу возможности социально-философского анализа феномена духовности, на наш взгляд, предоставляется посредством философии глубинного общения Г.С. Батищева, который считал, что "в конечном счете, все глобальные и частные проблемы, экономические, политические, национальные, экологические производны от духовного состояния общества" [23]. Считая, что каждая из глобальных проблем современности таит в себе социально-историчный характер, так как они касаются совместной судьбы человечества, философ признает онтологической их предпосылкой причину духовного характера, а именно энтропию души и духа.

Признавая факты экологической неадекватности человека, космической неуместности цивилизации и опасности личностной деградации, Г.С. Батищев видит выход из этих глобальных социальных проблем в духовности через прорыв к сущностной открытости и общительности как глубинному общению, определяемому им "сугубо онтологическим, объективным процессом-со-

бытием" [24]. Этим самым, философ придает проблеме духовности социально-философский характер, так как она онтологически конституируется на глубинной общности между обществами и культурами, социальными группами, человеческими типами, субъектами человеческой коммуникации. Более того, характеризуя необщительность, граничащую с почти полным отсутствием глубинного общения, в качестве крайней ущербности, Батищев Г.С. считает, что отсутствие онтокоммуникации и сущностной открытости субъектов в общительности приводит к вырождению культуры, распаду субстанции межчеловеческого диалога, что разъедает субстанцию всего социального, невозможного вне сотрудничества и взаимопонимания.

Таким образом, приведенные аргументы, на наш взгляд, показывают возможность социально-философской рефлексии на предмет духовности, ее органичной взаимосвязи с человеком и обществом как субстанционального нерва онтологической основы их очеловеченности.

В целом, предлагаемые методологические принципы исследования духовности позволяют рассматривать универсальную человекозначимость как ее сущность, придающую субстанциональную основу ее исходным сущностным характеристикам, таким как гуманное межсубъектное отношение, духовные ценности и смысл индивидуальной экзистенции. Имманентно присутствуя в них, духовность, как понятие всеобщего, выражается как их онтологическое основание, придающее им целостность через наделение их исходной общечеловеческой значимостью. Выступая по отношению к своим сущностным характеристикам их неотъемлемой формой, духовность как всеобщее обретает в них свое конкретное содержание на уровне понятий особенного, что позволяет им имплицитно отражать сущность духовности как свое исходное основание. Через опосредованное соотношение понятий всеобщего и особенного духовность предстает как определенная целокупность, подразумевающая свой единичный уровень, определяемый как духовность индивидуума.

В то же время необходимо отметить, что смысл индивидуальной экзистенции, ценностное измерение отдельно взятого индивидуума и гуманное межсубъектное отношение проявляют духовность как понятие всеобщего как свое онтологическое основание, вне которого они теряют собственное исходное субстанциональное содержание. Опосредуя связь между духовностью как всеобщим и духовностью индивидуума как единичным, названные сущностные характеристики духовности, в целом, делают возможным восхождение от общего к частному. Имплицитно проявляясь в мире индивидуальных ценностей, смысложизненных ориентирах индивидуальной экзистенции и очеловеченном отношении субъекта к другому "я", духовность как всеобщее преобразовывается в иное качество на

индивидуальном уровне, присутствую в нем через выражение в них универсальной антропологической значимости духовности в целом. Выступая как целостный феномен, духовность придает целостность своему единичному выражению на уровне духовности отдельно взятого индивидуума именно через реализацию общечеловеческой значимости гуманистических смыслов индивидуального бытия, аксиологического измерения субъекта и его межличностной коммуникации. Вне них индивид теряет онтологические основания своей духовной укорененности в бытии, духовного оправдания наличия в нем.

Однако, учитывая антропогенные истоки духовности, необходимо, с одной стороны, вновь указать на ее исходную первичность по отношению к духовности индивидуума как своему единичному выражению. С другой стороны, индивид, заставляя духовность в целом как онтологическую предзаданность личностной духовности, не может сформировать ее вне вмещения всеобщих значимых смыслов в свое внутреннее измерение, что, в свою очередь, предполагает неизбежную необходимость включенности человека в систему общественных связей. Данная постановка уже делает возможным социально-философский анализ феномена духовности. Это позволительно также через выведение ее сущности как универсальной человекозначимости, делающей актуальным рассмотрение духовности как некоего социального опыта по очеловечиванию природы человека через вмещение в него общезначимых смыслов посредством приобщения индивидуума к социальному образу жизни, деятельности и общению. Онтологической их предпосылкой является духовность в целом, так как они невозможны вне ее общечеловеческой значимости. Духовность, являясь целокупностью, представляет собой универсальную человекозначимость как сущность своего определения всеобщего, которая преломляется в качестве субстанциональной основы своих сущностных характеристик как понятий особенного. Последние придают через вмещение в себя сущности духовности в целом онтологические основания духовности человека как индивидуальному уровню, выраженному в понятии единичного.

Если сущность духовности, согласно вышесказанному, сводится к ее универсальной человекозначимости, то духовность, в целом, можно обозначить как нечто подлинное человеческое, которое, с одной стороны, является всеобщей природой человека в силу субстанциональной универсальности рассматриваемого феномена, придающей человеческий облик каждому индивиду, впитавшему его в себя как неотъемлемое составное своей единичной природы. С другой стороны, знание духовности как онтологической основы действительно человеческого в индивидууме дает понимание субстанционального характера великих натур, "в которых

подлинная природа человека проявляется в ничем не искаженной чистоте" [25]. Выдающийся характер, сочетающий в себе развитый интеллект, высокие творческие способности с глубинной проникнутостью гуманистическими принципами, есть ничто иное, как квинтэссенция подлинно человеческого в индивидууме. В то же время, учитывая всеобщую значимость духовности для формирования и укорененности в индивиде действительного человеческого содержания, вне которого его трудно назвать человеком в подлинном смысле слова, сохраняет свою необходимую актуальность вмещение духовности на личностный уровень каждого индивидуума в силу ее онтологического основания человеческого в человеке.

Таким образом, в рамках данной работы представляется возможным и необходимым исследование проблемы духовности посредством использования таких методологических принципов, как сущность, всеобщее, особенное и единичное. Данные подходы позволяют рассматривать духовность как целостный процесс, соединяющий тождественные и взаимопроникающие понятия всеобщего, особенного и единичного, находящихся в диалектической взаимосвязи. Предлагаемые методологические принципы делают возможным определять исследуемый феномен как сложное понятие, обладающее своей сущностью, через которую выявляются его предельно общие характеристики как особенное, отражающие и содержащие универсальную человекозначимость как свое онтологическое основание, которое преломляется в духовности индивидуума как единичном выражении духовности в целом.

1.2 Коинциденция и коннотация понятий дух и душа в исследовании феномена духовности

Философскому рассмотрению проблемы духовности должно предшествовать всестороннее и глубокое рассмотрение сущности самого исследуемого понятия. Данная необходимость диктуется парадоксальной сложностью исследуемого явления, его универсальностью и вездесущностью и в то же время ускользаемостью и недосказанностью, его реальностью и в то же время существованием на уровне возможного. Духовность есть явление, которое, казалось бы, присутствует везде, и в то же время она есть то, в чем человечество в целом и человек в отдельности ощущает явную недостаточность, ибо "духовное и есть таково: оно везде и оно мало где" [8].

В этой связи становится ясной ситуация, что, несмотря на то, что сегодня духовность превращается в актуальный предмет научной дискуссии, о ней говорят и пишут много, тем не менее, зачастую не происходит понимания сущности обсуждаемого предмета. Под духовностью понимают все, что

угодно, а это сказывается на самом концептуальном обосновании данной категории, требующей своего всестороннего анализа и обоснования ее сущности и основных характеристик.

Исследование духовности, на наш взгляд, требует, прежде всего, рассмотрения этимологии изучаемого понятия, так как вскрытие первоначального, зачастую скрытого за внешними наслоениями смысла, дает возможность понять сущностную характеристику исследуемого феномена.

Понятие "духовность" есть производное от слова "дух", которое в свою очередь синонимично слову "дыхание", так как понятие "дух" первоначально встречаемое в Библии и античной философии, переводилось как "движущийся воздух", "дуновение", "дыхание" [26]. Синонимичность понятий дух и дыхание также можно объяснить тем, что слово "дух" есть общеславянское индоевропейского характера (литературное *dvesin* - "дышу", *dausus* - "воздух", готское *dius* - "дух" и т.д.). Корень тот же, что и вдохнуть, дышать" [27].

Следовательно, если предположить всеобщность дыхания в силу того, что оно есть объективное условие жизни, а также то, что оно является основой телесно-организмического бытия человека, это приводит к мысли о всеобщности духа, его доминанты над человеком как онтологического предопределения его физического наличия.

Однако, человек, помимо своего физического укоренения в бытии, требует некоего онтологического основания своего наличия в сущем как существа, обладающего актуальной свободой от материально-телесной, эмпирической предзаданности, объективно обрекающей его к движению в Ничто. Помимо дыхания как объективного условия реализации индивида в качестве телесно-организмической субстанции необходимо иное субстанциональное основание, являющегося исходным началом бытия человека на ином уровне, качественно отличающем его от других форм жизни и придающим его существованию реальный уровень экзистенции, которая является ничем иным, как бытие индивидуума через собственное эмоционально окрашенное и нравственно-осознанное отношение к наличной действительности и своему месту в ней.

Как говорилось выше, человеку для его укоренения в бытии явно недостаточно лишь животворящей субстанции витального дыхания. Ему не менее необходимо иное онтологическое основание, которое животворит в нем осознанное, ценностное отношение к реальности, к себе как субъекту и к другому как объекту своей коммуникации. Ему жизненно необходима та субстанциональность, которая актуализирует в нем творческое начало, религиозное чувство, нравственно-аксиологическое измерение. Речь идет о таком онтологическом начале в человеке, которое отрывает его от материально-эмпирической конечности, трагической обреченности к

неизбежному движению к Ничто именно через объективизацию в нем той субстанциональной основы, которая выступает как завершенная форма воплощения идеи. Это ни что иное, как дух, который "по существу своему есть идея в форме идеальности, т.е. отрицаемости конечного" [25].

Вне духа говорить об актуализации человека как парадоксальном сочетании двух исходных субстанций - материи и сознании - крайне проблематично. Такие чисто человеческие актуальные способности как мышление, творчество, нравственное начало, религиозное чувство есть ничто иное, как проекция духа, вне которого они остаются нереализованной потенцией. Следовательно, дух в человеке есть то онтологическое начало, которое животворит в нем надприродное, имманентно присущее человеческому как качественно отличному от материально-эмпирического бытия. Об онтологическом основании духа как субстанции, оживляющей человеческое в человеке, и по своей необходимости сходной с дыханием, писал М. Бубер, утверждая, что "дух не как кровь, что течет в тебе, но как воздух, которым ты дышишь" [28].

Таким образом, индивидуум, посредством духа, реализовывая в себе преодоление природы и отличие от нее, достигает также преодоления внешности и конечности своего наличного бытия. То, что дух является "всеобщим для всеобщего как таковое" [25], позволяет вывести его первое и элементарнейшее определение, обладающее совершенной простотой именно в силу своей всеобщности. В связи со сказанным, дух можно определить как "я", так как под "я" мы подразумеваем нечто единичное, однако, в силу того, что каждый индивид есть "я", то этим понятием мы высказываем нечто совершенно всеобщее. Этим самым, согласно Г. Гегелю, дух воплощает собой, вопреки своей всеобщности, нечто саморазличенное, так как "я" возвращается к единству с самим собой, противопоставляя себя самому себе и делая себя своим собственным предметом. Этим "я" как идеальное обнаруживает собственное бытие и противопоставляет себя материи, которая одухотворяется им, так как "поскольку "я" овладевает этим веществом, последнее одновременно и пронизывается всеобщностью "я" и проясняется ею, теряет свое отъединенное самостоятельное существование и приобретает бытие духовное" [25].

Дух изымает индивида из внешней необходимости как единичность, совершая прорыв из ограниченности природного к свободе, этим снимая эту единичность через порождение в себе и для себя сущей всеобщности или в себе и для себя всеобщей единичности, выступающей как субъективность, которая саму себя имеет своим предметом. Поэтому дух, включая в себя всеобщую субъективную природу, полагает единичное субъективное отношение к внешнему и самому себе. Исходя из того, что "природа полагается духом и дух есть абсолютно первое" [25], можно заключить, что именно он

онтологически исходит в человеческом существе, так как, если природная субстанциональность определяет возможным лишь переход от единичного к единичному, что и актуализирует предопределенность чувственно-эмпирического, его обращенность как единичного в Ничто, то именно дух совершает в человеке прорыв за рамки природной ограниченности. Обладая всеобщей субъективной природой в силу его присущности человеку как таковому, дух, с одной стороны, наделяет его как единичное существо субъективной способностью выхода за рамки единичных ощущений, а с другой стороны, дает ему возможность прорыва к осознанию всеобщего. Посредством духа в индивидууме осознание единичного наличия собственного бытия, знание о самом себе, своей субъективности совмещаются с переходом от единичного ощущения к всеобщности мысли, что качественно отличает его от всего, безраздельно принадлежащего природной необходимости, так как только человек есть мыслящий дух.

Утверждая, что бесконечность есть качество духа как содержащее в самом себе конечное как момент, Г. Гегель считает, что дух не конечен, а содержит конечность в себе как подлежащую снятию или уже снятую. Понимая под конечностью некоторую несоответствующую своему понятию реальность, философ видит в духе абсолютное единство понятия и реальности и, тем самым, истинную бесконечность. Если конечность природных вещей определена отсутствием знания об этом у них, то природа духа такова, что она выводит субъекта за рамки предела, "поэтому иметь знание о своем пределе - значит знать свою неограниченность" [25]. Учет того, что конечность при правильном ее постижении содержится в бесконечности, а предел в беспредельном, приводит к необходимости признать, что факт обладания нами некоего знания о пределе доказывает наше нахождение вне его, нашу неограниченность им. Делая себя конечными через прием в наше сознание другого, тем не менее, зная об этом другом, мы выходим за обнаруженный предел. Утверждая, что предел не существует в духе, но полагается им, чтобы быть снятым, необходимо признать, что человек, являясь субъектом духа, а следовательно, существом самосознающим, делает себя существом подлинно бесконечным и как мыслящий дух существенно отличается от всего природного.

Посредством духа человек снимает непосредственность, обособленность и внешность природного, создает собственное наличное бытие, которое соответствует его внутреннему существу и всеобщности. Благодаря этому обстоятельству индивидуум становится "рефлектированным в себе, самосознающим, пробужденным духом, или духом как таковым" [25].

Всеобщая присущность духа человеку как таковому обнаруживается в признании Г. Гегеля, что ребенок является духовным человеком еще не в действительности, а как пока не актуализированная возможность. Поэтому

дух в нем еще не знает того, что он есть именно дух. Если учесть то, что речь идет не о конкретном ребенке, а о ребенке как человеческой особи вообще, то тогда необходимо через признание онтологической всеобщности духа как такового, раскрывающейся и развертывающейся в возрастном развитии индивидуума, принять его неотъемлемую присущность человеку.

Рассматривая возрастные стадии развития человека как ступени эволюции духа в нем, философ, этим самым, выводит некие общие критерии духовного развития индивидуума, через которые, в силу их универсальной природы, представляется возможным утверждать о всеобщей присущности духа человеку как таковому. В частности, как говорилось выше, определяя ребенка как состояние, духа еще не раскрытого, пору юности Г. Гегель рассматривает как этап субъективности индивидуального духа человека, являющий собой развитую противоположность детскому состоянию, в которой субъективная всеобщность достигает своей напряженности. Отсюда идеалы, образы из сферы долженствования, надежды по отношению к наличной реальности, ей не соответствующие. В то же время дух юности в его наличном бытии в этой субъективности представляет собой пока несамостоятельного и не завершившего своего развития индивидуума.

Дух человека как индивидуум становится нечто определенным, приобретает актуальную реальность и объективную ценность в состоянии зрелости, которой присуще осуществление единства с объективностью. Благодаря этому субъект обретает истинное отношение, признание необходимости мира как объективной предзаданности и данности, разумно устроенной и реализованной. Своим участием в творчестве объективного и разумно устроенного мира муж как носитель объективного духа или индивидуума обеспечивает внутреннее оправдание собственной деятельности. В отличие от юношеской субъективности зрелый муж противник разрушения существующего порядка, он сторонник его сохранения. Этим он стоит на точке зрения объективной духовности, противопоставляя ее юношеской односторонней субъективности.

Состоянию старости характерен переход духа от единства как реального в бездеятельность в силу утери интереса к предмету деятельности, с которым старец сжился, стал един с ним. При этом его идеальное достигает свободы от ограниченных интересов, так как он отказывается от деятельности в силу утраты противоположности в результате исчезновения интереса к ее предмету. Старик уверен, что во всем возможном новом он найдет то всеобщее и существенное, которое, как он полагает, он уже знает. Его ум обращен только к всеобщему, субстанциональному, представляет собой слитность субъектной деятельности со своим миром, движение к абстрактному отрицанию живой единичности, а от него к собственной смерти.

Учитывая мнение Г. Гегеля о том, что дух является тем, что он знает о самом себе и становится таковым через обособление себя другим, то это приводит к необходимости признания, что дух онтологически присущ человеческой личности в силу самоосознания индивидуумом самого себя и противопоставления себя "не-я". А это также неизбежно указывает на то, что дух обладает всеобщей человеческой природой.

Г. Гегель указывает на нравственную природу духа как его сущее, утверждая, что "зло есть не что иное, как дух, ставящий себя на острие своей единичности" [25]. Данная мысль показывает, что источник зла в эгоцентризме человека, нарушающем онтологически основанную на нравственности субстанцию духа, так как его развитие требует не абсолютного, а такого отрицания другого, которое вкупе с его принятием и самоотрицанием дает качественно новое свое состояние, преобразованное и возвышенное над природным в результате утери отъединенного самостоятельного бытия и обретения бытия духовного. На этой стадии развития собственной свободы до уровня нравственного мира субъективный дух, берущий свое начало из природы и обретающий свое значение лишь как реальность свободной воли некоторой личности, неприкосновенной для всякой другой личности, переходит на уровень объективного духа, так как постигает себя в себе самом, раскрывает себя как идеальность своей непосредственной реальности. Учитывая то, что реализация духа состоит в знании, что он есть, обретя качество объективного, он становится личностью и имеет в собственности реальность своей свободы.

Таким образом, посредством духа происходит различение личностью себя от природы, снятие внешности и приведение ее к внутреннему, которое и есть сам дух как идеализация внешнего. Всеобщая природа духа применительно к человеку заключается в том, что он есть источник такого чисто человеческого свойства как субъективность, которую можно выразить как "в себе и для себя сущую всеобщность или в себе и для себя всеобщую единичность" [25], имеющей своим предметом самое себя.

В то же время, необходимо отметить, что посредством духа человек не только познает себя, переносит внешнее во внутреннее, осуществляя этим его идеализацию, но и реализовывает себя как существо бесконечное. Это становится возможным через осуществление абсолютного единства понятия и реальности, а следовательно, истинной бесконечности, посредством чего человек освобождается от предела, приходит к для-себя-бытию. Следовательно, дух можно представить как то онтологическое основание в индивидууме, посредством которого он совершает прорыв за рамки природно-ограниченного и эмпирически-конечного, утрачивает свою единичную отъединенность, характерную природному бытию, и обретает качество

всеобщности, присущее бытию духовному. Дух можно выразить как субстанциональную основу, порождающую в плоти способность индивида к различению себя посредством самоосознания, способности к переносу внешнего во внутреннее и самопознанию. Человек как субъект есть явление духовного порядка. Учитывая человеческую всеобщность явлений самоосознания, самопознания и идеальности, необходимо указать на всеобщую человеческую природу духа, вне которого невозможен прорыв индивидуума за онтологические рамки ограниченного материально-эмпирического бытия, природная необходимость которого не допускает свободы, являющейся производной духа.

Таким образом, дух по аналогии с дыханием есть то, что животворит человеческое в человеке, в силу того, что "как нельзя не "дышать", так нельзя и быть вне духа и без духа" [8]. О необходимости животворящего духа как воздуха указывал В.С. Соловьев словами, что человеку "чистый эфир мира духовного так же необходим для его жизни, как и воздух мира вещественного" [29]. Дух актуализирует в индивиде творческое начало, активизирует в нем мысль, пробуждает в нем религиозно-нравственное чувство. Не творчество и разум пробуждают в человеке дух, а дух является их исходным началом. Индивида, не реализовавшего в себе способность к творчеству, разумное начало, религиозное и нравственное чувство, невозможно определить как человека, так как вне духа его ценностные ориентиры зачастую поглощаются витальными, и даже, более того, животво-вегетативными установками.

Следовательно, если дыхание есть универсальная основа жизни, то дух есть всеобщая основа бытия человека. Поэтому дух "при внимательном его анализе, несводим ни к разуму, ни к энтелехии (духу жизни)" [2]. В связи с этим, определение духа как "принципа интеллектуальной жизни, разума" [30] производит удручающее впечатление, так как сводит сферу духа человека лишь к мышлению или интеллекту. В то же время интеллект сам может являться "одним из атрибутов духовности, формами выражения которой, помимо науки, являются религия, искусство, нравственность" [31]. На наш взгляд, сведение духа к разуму превращает индивида в нецелостное, разорванное существо, а следовательно, лишает его духовности, так как духовный человек это прежде всего целостный человек, реализовавший в себе гармоничное соединение рациональной деятельности с эмоционально-чувственным и религиозно-нравственным аспектами.

Сведение же духа человеческого к энтелехии подводит к мысли, что чем сильнее личная витальная энергия индивида или вирта, то тем он духовно состоятельнее, что, естественно, является заблуждением. Сведение духа к энтелехии лишает возможности противопоставления духовного начала материальному, определяет его как естественно-природное, а все

эмоциональные проявления человека, такие как душевные привязанности, любовь, гуманное отношение к другому сводит к проявлениям инстинктивного в нем. Данная же установка в определении духа делает фактически невозможным дифференцировать человека и животное.

Следовательно, дух это не просто дыхание жизни в индивиду и не одно лишь мышление. Это то начало, которое соединяет телесно-материальное с разумом, рациональное с нравственным чувством и благоговением. Быть в духе это значит развиваться в нем, что, вместе с тем, означает усилия человека по формированию себя как целостного существа, так как "человек может быть духовным, если он - целостный" [31]. В этой связи будет неудивительным мнение разорванного, нецелостного человека, что духовность якобы отсутствует. Данное мнение является лишь свидетельством своего бытийствования вне духа и своего развития не в нем, а в рамках эмпирической необходимости. Перефразируя Г. Гегеля, что "дух есть экзистирующая истина материи, истина, состоящая в том, что сама материя не имеет никакой истины" [25], можно сказать, что человек вне духа не имеет в себе никакой истины, оправдания своего наличного бытия, так как дух есть онтологическое основание реализации надприродного в нем.

На наш взгляд, для глубокого рассмотрения очеловечивающего смысла духовного правомочно обращение к новозаветным текстам. Слова "Дух Святой рождает свыше" (Иоанн 3:8) [32] включает в себя смысл, что Дух Святой как бы помогает человеку заново родиться, обретя в себе высшее духовное начало. Индивид вначале рождается как человеческое существо, а затем обретает в себе подлинную человечность посредством Святого Духа как высшего одухотворяющего начала. Доверившийся этому началу, раскрывший его в себе, обретает подлинно-нравственные основы своего бытия, так как "Он (Святой Дух) дает человеку Любовь Божию (Римлян. 5:5), "Он наставляет блюсти веру" (Деяния апостолов. 20:28), "Он останавливает человека, не допуская его неверных действий" (Деяния апостолов. 16:6) [32]. Вошедший в общение со Святым духом как одухотворяющим началом, обретает личный дух, под которым, согласно традиции русской религиозной философии, понимается "высшая способность разумной души, посредством которой человек входит в общение с Богом" [33].

Дух в человеке соединяет душу и тело. Согласно Н.О. Лосскому, первоначальное устройство бессмертной природы человека в том, что "дух должен находить себе пищу в Боге, жить Богом; душа должна питаться духом, тело должно жить душою" [34]. Отвращение от Бога приводит к тому, что дух вместо того, чтобы быть источником для души, начинает жить за счет нее, поедая ее сущность или то, что обычно именуется духовными ценностями. Душа в свою очередь начинает жить жизнью тела, в результате человеческий

состав как его целостность распадается.

Следовательно, если под Святым духом понимать высшее очеловечивающее начало, то наличие его в человеческой сущности наполняет внутренний мир личности высшим ценностным содержанием. А это, в свою очередь, приводит к тому, что деятельностные акты личности направляются на реализацию всеобщих человеческих смыслов. Без этого одухотворяющего начала происходит распад ценностного содержания человека, подчинение его узкоутилитарным, прикладным задачам и целям, лишенным гуманистических смыслов. Результат этого процесса - распад личности, гибель целостности, а следовательно, и духа в человеке.

Таким образом, дух есть то, что оживляет человеческое в человеке, рождает и пробуждает в нем совестливый разум, интуицию, благоговение перед миром и гуманное человеческое отношение к другому. Вне этого смысла, духовного по своей сути, человек как духовное существо не состоятелен, не целостен.

Быть разумным или быть наполненным живительной энергией жизни это еще не значит быть в духе, так как "проникнутый Духом Святым живет жизнью подлинной, исполненной высокого смысла, - жизнью в самоотдаче, любви, добрых делах, творческом горении" [2]. Перефразируя Гете, который утверждал, что "жизнь - это любовь, а жизнь жизни - дух" [26], жизнь в духе можно представить как процесс личного развития в прямой сопричастности высшим человеческим ценностям, имеющим универсальный характер в силу своей общезначимой для человека природы, к коим относится и любовь как необходимая компонента духовности личности.

В этой связи, если дух рассматривать не с сакральной, а с позиции его очеловечивающего характера, то его можно представить как "саму суть человека и ту ауру, атмосферу и "аромат", которые свойственны настоящей Личности" [2]. Из приведенного высказывания философов С.Ю. Колчигина и А.Б. Капышева можно заключить, что если дух есть субстанциональная суть человека, необходимая компонента его существа чтобы называться человеком в подлинном смысле слова и что если дух есть та аура, которая присуща настоящей личности, то становится ясным парадокс духа. Парадоксальность духа заключается в его как бы вездесущести, так как "все человеческое бытие пронизано духом и вся жизнедеятельность человека одухотворена" [8], и в его явном недостатке.

Данный парадокс объясняется тем, что носителем духа является конкретный живой индивид, наличие которого в нем определяется уровнем и степенью вовлеченности его в процесс развития духа. Быть в духе, значит, находиться в процессе личностного духовного восхождения. Данный процесс требует усилий, отдачи человека, что является сложным процессом, тем более, что развитие в духе и развитие его ничего не гарантирует, хотя и предоставляет

широкий спектр возможного выбора и свободу, так как дух лежит в ее основании. Духовный человек есть свободный человек, так как его свобода сопряжена не только с осознанной необходимостью, но и с готовностью к личной ответственности и самоопределению. Перечисленное показывает, что не каждый субъект готов быть выразителем духа, отсюда его явный недостаток.

В то же время вся экзистенция и жизнедеятельность человека будут принизаны духом, так как "культура всегда есть творение рук человеческих, а человек не может творить иначе, как опираясь на свой дух, на разум, на совокупность всех своих душевных проявлений" [7]. Здесь необходимо отметить, что в приведенном высказывании, на наш взгляд, не достаёт понимания того, что дух так раз связывает воедино и разум и душу человека, потому он и присутствует в своих творениях, что невозможно при разорванности человеческого существа. Иного и не может быть, так как жизнь и деятельность индивида сопряжены с репродуцированием общечеловеческих значимых смыслов, вне которых его бытие и активность теряют свою направленность, обесмысливаются. Если дыхание является атрибутом жизни, необходимым условием витального существования человека, то дух является условием "человеческого бытия и основанием его" [8], потому он и будет присутствовать в деятельности человека и ее результатах. Человек в них как бы воспроизводит себя как существо разумно-нравственное и гуманно-ценностное, этим самым реализует и опредмечивает дух в артефактах своей деятельности. С этих позиций можно сказать, что вся его жизнедеятельность является одухотворенной, что дух как бы вездесущ.

Другое дело, когда исчезает личная осознанность индивидом необходимости объективизации универсальных человеческих смыслов в своей деятельности и ее конечных результатах. Человек как бы продолжает в них присутствовать, но при этом здесь отсутствует дух. Он заменяется прагматичными, преходящими целями, что и происходит в условиях господства технократического мышления и сциентизма, которые и производят данный подмен и делают его массовой установкой поведения и ценностных ориентиров индивидуума. Следствием этого является раздухотворение всего антропогенного, да и самого человека. Поэтому можно сказать, что дух мало где, хотя и вездесущ.

В связи с вышесказанным, дух можно определить как начало, связующее личность воедино, направляющее ее разум, эмоционально-волевую сферу на реализацию в себе подлинно человеческого. Поэтому индивид как носитель духовности есть целостный человек, так как он представляет собой гармоничное единство в общей направленности мыслительной и предметно-практической деятельности, эмоций и чувств, художественного восприятия

действительности и религиозности на реализацию человеческого в себе, осуществление себя как человека.

Быть одухотворенным или быть в духе - значит реализовать в себе человеческое начало, быть в процессе восхождения по реализации и осуществлению в себе совестливого разума, чувства сопричастности бытию, умения и желания проявлять приятие другого "я". Следовательно, дух есть выражение подлинно человеческого в человеке. Наличие духа в индивиде предполагает единство его разумно-нравственной сущности, поэтому духовность в нем предполагает отсутствие разорванного состояния между его мышлением, нравственной интуицией, чувствами и эмоциями. Иначе и не может быть при реализации духа в человеке, который направляет его мысль, волю, интуицию, чувства и эмоции на реализацию всеобщих человеческих смыслов в нем, отсюда цельность и духовность индивидуума, так как вне цельности нет духа как связующего начала человеческой сущности, а дух уже предполагает ее единство.

Таким образом, если под духом понимать начало, одухотворяющее гуманность в индивидууме, оживляющее человеческое в нем, то духовность следует расценивать как производное от него, то есть как очеловеченность. В соответствии со сказанным, дух как процесс можно определить как ориентированность на духовность. Он первичен по отношению к ней как одухотворяющее, оживляющее начало. Поэтому быть в духе означает восхождение личности к духовности через обретение подлинно человеческого смысла своего бытия.

Резюмируя вышесказанное, необходимо вывести понимание духа в контексте его всеобщей присущности человек как таковому. Прежде всего, необходимо отметить онтологическое основание духа как условия человеческого содержания в индивидууме. Именно посредством духа он обретает всеобщие качества самосознания, различной единичности и субъективности. Однако дух не только наделяет телесную субстанцию "я", но и способствует ее пронизанности бытием духовным, так как посредством духа индивидуум становится носителем идеальности.

В то же время дух предполагает возвышенность человека над природными инстинктами, что не означает одной лишь социальности, так как благодаря духу индивидуум вступает в особое качество своей общественной жизни, согласно которому его межличностная коммуникация обретает аксиологическую направленность, наполняется теплом человечности.

Универсальная природа духа заключается в том, что в нем индивид достигает не только некоторой осознанной единичной действительности, но и согласуется с всеобщностью понятия человек, онтологическая природа которого надприродная, духовная. Учитывая то, что индивидуум не возможен

вне мышления, самоосознания, очеловеченного отношения вовне и изнутри, что и является производными духа как надприродного начала, необходимо признать, что дух является условием и субстанциональным основанием человеческого бытия.

Вместе с тем необходимо отметить, что дух, способствуя перемещению внешнего во внутреннее, этим самым, формируя человека как рефлектирующий дух, тем не менее, не укореняет его как холодно-рассудочное существо, что достигается посредством нравственного содержания духа, по своей природе исключаящего единичную отъединенность субъекта. Благодаря этому индивидуум, осознавая свою единичность посредством мышления, тем не менее, преодолевает ее в себе как природное, так как возвышается над инстинктивным. Одухотворяя плоть человеческим содержанием, дух субстанционально утончает и облагораживает природное в человеке. В результате утверждения духовного в своем существе индивидуум преодолевает в себе природно-инстинктивное, так как "лишь обладая духовным стержнем, человек в состоянии ответить улыбкой на боль, незлобивым словом - на удар, спокойствием - на обиду, любовью - на ненависть" [2]. Осознавая себя как конечное существо, индивидуум посредством духа преодолевает собственную конечность через осознание внутренней свободы, которая есть ничто иное, как производное духа.

Таким образом, дух можно выразить как некое онтологическое основание, которое одухотворяет конечное материально-телесное образование как организмическую единицу субстанциональным началом, формирующим и укореняющим в индивидууме чисто человеческие свойства и качества, имеющие духовную природу и происхождение, к коим относятся мышление, нравственность как преодоление природного эгоизма и отъединенной единичности, и религиозность как осознание некоего высшего одухотворяющего начала. Поэтому посредством духа человек не ограничивается лишь своим материально-телесным наличием. Он нуждается в духовных основаниях своей укорененности в бытии, актуализации духовного смысла своего наличия в универсуме. Именно поэтому дух возвышает человека над природным, вырывает его из конечно-эмпирической необходимости, делая его существом бесконечным и свободным в своем духовном самоопределении и эмоционально-ценностном выражении своей экзистенции. Если выразить универсальный смысл человека как его актуализацию как духовного, а следовательно, очеловеченного существа, то представляется возможным сказать о всеобщей человеческой природе духа.

Вышеприведенное об общечеловеческой универсальности духа представляется возможным подтвердить при помощи мнения Г. Гегеля, который, считая, что познание духа есть самое конкретное и трудное, тем не

менее, рассматривал его как выражение "всеобщей интеллектуальной и моральной природы человека", а сущность духа сводил к тому, что "подлинно в человеке, подлинно в себе и для себя" [25].

Об онтологической исходности духа как условия реализации человека как очеловеченного существа и субъекта духовности, вне которого он являет лишь фрагмент неодоухотворенной телесности, красноречиво говорит поэзия Н. Гумилева: "... Что делать нам с бессмертными стихами? Не съесть, не выпить, не поцеловать. Мгновения бегут неудержимо, А мы ломаем руки и опять Осуждены идти все мимо, мимо" [35]. Эти строки образно показывают, что только лишь материальное явно недостаточно для подлинного человеческого существования, замыкание им есть именно это "мимо", что значит упущение возможности реализации в духе и истекающей из нее актуализации человеческого содержания в индивидууме. Это "мимо" исподволь ощущается индивидом и воплощается в феномене скуки, обкраденной индивидуальной экзистенции, обесцененной вне духовности.

Прежде чем перейти к философскому рассмотрению понятия духовность, необходимо исследовать понятие души, дабы избежать синонимизации рассматриваемых понятий, сделать возможной их дифференциацию. Тем более, не столь редким является сведение духовности и душевности к общему знаменателю, что, в принципе, не допустимо к столь различным, хотя и однокоренным понятиям, но несущим в себе различные коннотации.

Возможность дифференцирования понятий духовность и душевность предоставляется также мнением, что "духовным является тот человек, который имеет в себе действие Святого Духа, тогда как душевным человеком является тот, у кого есть душа и тело, но кто не стяжал Святого Духа, дающего жизнь душе" [8]. Если не рассматривать приведенное утверждение с сакральных позиций, то необходимо признать, что душевные свойства человека обретают подлинное духовное содержание именно при их направленности на духовность, а также при ориентировании воли на реализацию человеческого облика как в чувствах, так и в мыслях и поступках индивида. Духовность по степени значимости и возвышенности будет стоять выше понятия душевности также по соображениям, что душевность может предполагать сиюминутную доброту в отношении другого как потребность, желание души, но не будет предполагать духовного подвижничества, непоколебимую направленность личности на достижение добра. В любом случае, духовность первична по отношению к душевности, так как именно дух дает жизнь душе, то есть направляет ее устремления и желания на реализацию в личности человека подлинно-человеческого содержания.

В этой связи будет понятной идея Н.О. Лосского, что "душа должна была питаться духом" [34]. Это подразумевает, что дух, обретя пищу во всеобщих

по своей человекозначимости смысложизненных идеях и ориентирах, подпитывает душу, формируя в ней духовные ценности. Распад личности начинается именно с духа, который не найдя пищу в универсальных по своей значимости смысложизненных идеях, ищет подпитку в сущности души, этим самым разрушая ее ценностное содержание. Следовательно, духовность предшествует душевности, так как вне ее лучшие душевные качества для своего формирования и укорененности в человеческом существе теряют одухотворяющее начало, то есть дух, который, как говорилось выше, и есть ориентация на духовность.

Для полного дифференцирования понятий дух и душа обратимся к рассмотрению последнего. Душа на древнегреческом языке обозначается словом *psyche*, а на латинском как *anima*. В античной традиции душа определялась как "принцип жизни, основа мыслей и чувств" [30], так как именно она, согласно Аристотелю, наделяет тело человека жизнью, двигает его посредством мысли в силу того, что ей "свойственно познавать, ощущать, думать, а также желать и хотеть... , пространственное же движение возникает у живых существ под действием души, и от нее зависят также рост, зрелость и упадок [36]. Наделив все живые существа определениями растительной и чувствующей, Аристотель считал, что душа человека обладает свойством разумности. Именно данное свойство, согласно античному мыслителю, является определяющим в духовном развитии индивида, так как, рассматривая благо как цель человека, Аристотель считал, что оно достижимо в деятельности души в соответствии добродетели, которая в свою очередь определяется разумом. С этих позиций становится ясной античная трактовка души как основы и жизни, и мыслей, и чувств. Развитие человеческой души в античной философии рассматривается с позиций космоцентризма, поэтому возможности духовного развития индивидуума определяются разумным Космосом в соответствии с существующей в нем иерархией и определяемой согласно ей местом человека в универсуме.

Для определения понятия души, на наш взгляд, необходимо обращение к религиозной философии, одним из центральных объектов изучения которой, помимо такой центральной категории как Бог, является душа человека и его духовное самоопределение. Так, в средневековой христианской философии существует строгое дифференцирование человеческого существа на тело, душу и дух, при этом утверждалась извечная оппозиция души и тела, а проблема соотношения материального и духовного приобретает актуальную злободневность. Существование человека определялось как разорванное и трагичное в силу его дуальной сущности, индивид находится в противоречии между греховно-плотским и божественным духовным началом в себе. Все апологеты фундаментального христианского богословия постулировали идею

главенства души над телом. В тоже время в заслугу средневековой христианской философии необходимо отметить, что впервые вопросы духовного развития человека сопрягаются не с разумными способностями души, как это делалось в античной философской традиции, а со свободой выбора человека или его нравственной свободой в выборе добра и зла, дарованной ему Богом.

В соответствии с вышесказанным становится ясным, что в христианской философской традиции человек трактовался как противоречивое триединство тела, души и духа, при этом под душой "определяется одна из частей человеческого состава, неким таинственным образом связанная с телом и духом" [33]. Представляет интерес диалектическое взаимопроникновение и взаимодействие этой триады в религиозной философии. Так, в ней допускается возможность, что тело человека, изначально стремящееся к удовлетворению чувственных, соматических потребностей, способно вовлечь душу к реализации удовольствий. Тогда душа становится покорной биологическому инстинкту, что приводит к ее дурному произволу. Об этом красноречиво писал русский религиозный философ И.А. Ильин, что в данной ситуации "душа становится служанкой телесных похотей и вступает в борьбу с духом" [37]. Такие переживательные состояния души, как горечь от осознания утраты чистоты помыслов, желание очищения и жажда покаяния, сомнение, стыд, самоотвращение есть ничто иное, как свидетельство пережитой борьбы души с духом, ее отрезвления и стремления ее к нему.

С другой стороны, согласно И.А. Ильину, "душа есть способность слышать зов Божий, принимать законы духа" [37]. В этом смысле, в соответствии с мнением рассматриваемого философа, дух можно расценить как ориентацию на духовность, в которой принимают участие все способности души, как низшие, к коим относятся сверхчувственное созерцание, инстинкт, чувственное воображение и интуиция, так и высшие - мышление и воля. Поэтому можно сказать, что для собственного восхождения дух нуждается в душе. Она, по мнению И.А. Ильина, является чистым и радостным орудием Духа.

Понятие души, помимо христианской религиозно-философской традиции, рассматривается также в мусульманской философии. Один из ее родоначальников Абу Наср аль-Фараби определяет душу как некое метафизическое образование, исходное и первичное по отношению к телесности, но находящее свое актуальное выражение и оформление именно в ней. Телесная субстанция обладает качествами чувственности, желания и воли, воображения и интеллекции именно посредством души.

Выделяя в человеческой душе чувственную часть, посредством которой индивид ощущает, и которую можно свести к силе природной по причине ее

инстинктивного отражения на уровне органов чувств, тем не менее, восточный мыслитель рассматривает в целом душу как надприродное образование. Это проистекает из того, что он связывал душу с такими ее надприродными проявлениями как способности индивида к памяти, которая есть ничто иное как проявление души в форме силы воображения, к желанию или отверганию чего-либо посредством стремящейся силы души, к мышлению как проявлению мыслящей ее силы, посредством которой человек проявляет акты умопостижения и интеллекции. Следовательно, аль-Фараби связывал воедино в душе целый комплекс психического, начиная со способности к ощущениям как простым его формам и заканчивая переносом внешнего во внутреннее как актом мышления. Согласно данному философу, душа есть онтологически исходное начало психического в человеке, субстанциональное условие его актуализации как субъекта воли и мышления.

В суфийской духовной традиции большое значение придавалось развитию и утончению человеческой души. Это было не случайным, так как душа определялась как сокровенное око, посредством которого происходит общение с Аллахом, душа онтологически связана с Абсолютом, обладает сверхчувственным опытом, ей доступен мир трансцендентного в случае соблюдения строжайшей аскезы, постоянного внутреннего удовлетворения и духовного совершенствования личности. Душа в случае достижения человеком совершенства "становится единственным источником добра, а любовь к ближнему возникает как дар божий" [38], так как сердце как вместительница души есть главный орган познания богооткровенных истин, общения с Всевышним. Слияние с Абсолютом достигается посредством мистического любовного экстатического отношения к нему. Через исламскую космогонию Ясави определяет смысл жизни человека как умаление собственного "я", преклонение перед Богом, очищение от греха, так как через преодоление собственного эго лежит путь к слиянию с Богом, к бытию в нем. Душевный аспект отношения к Богу выражается в таких высказываниях Ясави, как "Кто помнит Бога, тот может увидеть встречу с ним", "Кто делает зло, тот не очищается от греха, кто делает добро, тот станет любимцем Бога" [38], так как сердечность суфийский мыслитель эпохи тюркского средневековья рассматривает как проявление божественного в душе человека.

Абай Кунанбаев, продолжая суфийскую традицию, считал, что духовную сущность людей составляют такие начала, как любовь, справедливость и душевность, поэтому благие намерения рождаются только в светлой, чистой душе. Рассматривая душу как бессмертную божественную субстанцию в человеке, Абай связывал с ней лучшее, что есть в нем. С душой он связывал способность к мышлению, религиозно-нравственному чувству, актам выражения совести и гуманности, восприимчивость сердца. Следовательно,

казахский мыслитель придавал значение душе как онтологическому основанию подлинно человеческого в человеке. Душа это та субстанция в нем, которая находит свое имманентное выражение в актуализации в его сознании и деятельностной активности гуманистических и аксиологических смыслов, вне которых Абай признает личность ущербной.

В философском творчестве Шакарима Кудайбердиева понимание души с позиций ислама парадоксальным образом совмещались с буддийской концепцией души. Он был убежден, что свойства души ничего не имеют общего со свойствами тела, она неизменна в отличие от телесной субстанции и представляет собой вечно преобразующуюся субстанцию, бессмертную и бестелесную. Согласно Шакариму, душа есть сущность, которая никогда не исчезает, не поддается порче, а с каждым разом все совершенствуется, идет к возвышению, повинаясь внутреннему закону саморазвития или психогенеза. При этом совесть определяется как внутренний спонтанный источник духовного возвышения человека. Она имеет трансцендентный источник, она космична и субстанциональна, первична по отношению к личности и экзистенции индивида, определяет человеческий облик и меру человечности в нем. Причинами же, ведущими к возвышению души, по мнению казахского философа, являются нравственная чистота человека, его помыслов и дел. Обеспечить их может совесть как высшее нравственное чувство и мера нравственности человека. III. Кудайбердиев определяет веру человека в бессмертие души и связанную с ней потребность в нравственном чувстве совести как самую крепкую опору для духовного возвышения.

Особый интерес представляют рассуждения Г. Гегеля о душе, которую он рассматривал как субстанцию, посредством которой человек осознает себя как индивидуум и начинает свое восхождение к всеобщему. Такое понимание возможно в силу того, что философ полагал, что "в душе пробуждается сознание, сознание полагает себя как разум" [25], пробуждение которого происходит через осознание духом самого себя через преодоление собственной субъективности до степени объективности, до сознания своего понятия. Это происходит в силу того, что "дух, развивающийся в своей идеальности, есть дух познающий" [25]. Однако осознание субъектом само себя предваряется душой, которую философ определяет не только имматериальностью для самой себя, а имматериальностью природы в целом, ее идеальной жизнью в элементарном виде. Следовательно, по Г. Гегелю, душа обладает не материальной природой, она есть субстанция обособления и разъединения духа, который имеет в ней материал своего определения, а она является тождественной идеальностью этого определения.

Если, согласно философу, в душе пробуждается сознание, то она есть ничто иное, как сон духа, в котором он пребывает в качестве души. Она же есть

форма неразличенности и бессознательности духа, которые, в свою очередь, несмотря на свою элементарность, есть уже не материальное, а имматериальное состояние. Снятие материального завершается в субстанции души, так как она есть "идеальность всего материального, всякая вообще имматериальность" [25].

Характеризуя душу как непосредственный, природный дух, Г. Гегель определяет ее как плененный природой, связанный с телесностью дух. Поэтому она обладает некоторым непосредственным единосущием со своей природностью. В то же время, посредством своей имматериальности, имманентным присутствием в ней спящего духа, душа отрицает телесность, что предвещает становление ее сознанием, "я". Предполагая возможность рефлексивности, несмотря на некоторую отнесенность к природе, душа не есть тотальная погруженность в нее. Душа есть выражение простой всеобщности духа, в котором он в рамках телесной единичности получает свою конкретизацию и тотальность.

Хотя душа не имеет еще никакого сознания о своей идеальной природе, тем не менее, она есть идеальность, так как в ней, согласно Г. Гегелю, снимаются ощущения и переходят в созерцание, которое по своей сути обладает идеальной природой. Чувствующая душа уже не являет собой индивидуальность природную, это уже индивидуальность внутренняя, что предполагает идеальное, которое является важным моментом в понимании души и, тем более, духа. Созерцание как проявление души, равно как и мышление как проявление духа, предполагает такое отрицание реальности, которое подразумевает ее сохранение и виртуальное содержание в идеальности. Этим, по Г. Гегелю, душа человека отличается от души животного, остающейся погруженной в единичность и ограниченность ощущений. Душа человека же возвышается над ограниченным содержанием ощущения, переносит его в идеальное, делает его чем-то всеобщим, некоторым бытием, приобретшим внутренний характер.

В результате своей идеальности душа достигает того, что становится существующим в "я", себя к самому себе относящим, индивидуально определенным всеобщим. Посредством этого она достигает некоторого освобождения от телесности, что предвещает пробуждение индивидуального духа. Душа, по Г. Гегелю, есть "я", подчинившим себе тело, но еще не освободившееся от телесности, не дошедшим до "я" как чистой всеобщности - мысли. Овладение души телом приводит к тому, что телесное обнаруживает себя как несовершенный знак духа, становится "чем-то без всякого сопротивления пронизанным душой, чем-то таким, что подчинено освобождающей мощи ее идеальности" [25]. Душа, имманентно выражаясь в телесности, проявляет свое господство над ним. А это находит свое выражение

в работе человеческой руки как орудия орудий, беспрекословно подчиняющегося воле, в движениях головы, жестах рук, мимике как выражений различных состояний души. Этим душа снимает, отрицает свое телесное бытие, чем отрицает само себя, что приводит, по Г. Гегелю, к утере ее абсолютного значения, возникновению сознания и самосознания, что, в свою очередь, являет своим следствием появление действительного, а не только возможного "я", которое "есть молния, насквозь пробивающая природную душу и пожирающая ее природность" [25].

Таким образом, исследуя и определяя душу как дух в состоянии сна, тем не менее, Г. Гегель дистанцирует эти два понятия. Рассматривая душу как необходимое условие, предворяющее эволюцию индивидуального духа и определяя ее природу как имматериальную, тем не менее, философ указывает на ее слиянность с телесностью, преодоление которой выражается в духе как сознания и самосознания. Поэтому Г. Гегель характеризует душу как чувствующее "я", но еще не бодрствующее, свободное самосознание.

Указывая на онтологическое главенство духа по отношению к душе как своему бессознательному состоянию, философ, исследуя душевную болезнь, определяет ее исходной причиной освобождение душевного в организме от власти духовного сознания, присвоение первым функции второго, что делается возможным благодаря не только отличию души от духа, но и тождественности ему. В свою очередь, это приводит к тому, что дух, утратив власть над подчиненной ему душевной стороной субъекта, перестает владеть самим собой и низводится до формы чего-то душевного. Самое главное заключается в том, что дух при этом утрачивает как показатель своего здоровья субъективное отношение к действительному миру, а душевное приобретает не свойственную ему форму всеобщего. При этом душевная болезнь является истоком телесной болезни, так как при отрыве душевного от духа телесность, которая в равной степени необходима им обоим для обеспечения их эмпирического существования, распределяясь между ними, обретает качество оторгнутого состояния, что и вызывает ее болезненное состояние.

Резюмируя проделанный анализ понятий дух и душа, вне которых невозможно философское осмысление проблемы духовности, необходимо отметить определяющее главенство первого по отношению ко второму понятию в духовной иерархии человека. Так, душевность и доброта, являясь исходящими проекции такой ипостаси человека как душа, выступая как необходимые атрибуты очеловеченности индивида, тем не менее, они становятся устойчивым ориентиром его сознания и поведения, а не проявлением сиюминутных желаний и потребности его души, в случае органичной их вплетенности в его нрав, что возможно при утверждении в нем духа как целеполагающего ориентира на торжество человеческого над

природно-инстинктивным. Дух как очеловеченность является онтологической предпосылкой человеческого содержания души, так как вне его она возвращается в исходное природно-единичное состояние.

Таким образом, определение духа как процесса позволяет рассматривать его как направленность и ориентир индивида к духовности через пробуждение в нем общезначимого человеческого содержания, а душевность как способность и готовность души следовать этой цели, ее способность к восприятию потребности духа к собственному развитию. В свою очередь, это позволяет дифференцировать понятия дух и душа, не сводить их к общему знаменателю. Дух в индивидуальном духовном развитии первичен по отношению к душе, так как его пробуждение знаменует собой начало развития человека в духе, его духовную эволюцию. В то же время логика рассмотрения духовного развития личности требует включенности в диалектическую взаимосвязь духа и души, что и предпринималось в вышесказанном. При этом проделанный анализ показал, что каждое из названных понятий несет в себе различные коннотации, что не дает сводить их к равнозначному знаменателю, позволяет их дифференцировать при философской рефлексии на предмет духовности.

1.3 Сущностные характеристики духовности.

На наш взгляд, для глубокого рассмотрения проблемы сущностных характеристик духовности необходимо напомнить определение ее сущности, рассмотренной в предыдущей части исследования. Сущность духовности определялась как ее онтологическая природа, выражаемая в ее всеобщей человекозначимости и находящей свое конкретное выражение в универсальных духовных смыслах как ее сущностных характеристиках. До определения содержания этих смыслов не лишено логики объяснение, как появилось данное их понимание в рассматриваемом качестве.

Так, в совместной работе У.К. Альжановой и К.К. Бегалиновой "Философия в системе целостного знания" утверждается, что "методом, способом освоения мира, духовно-практической деятельности человека может быть именно логика целостного мировоззрения, логика универсализма" [39]. Хотя данное высказывание можно отнести к пониманию авторами необходимости целостного мировоззрения, в свою очередь, идея о логике универсализма наводит на мысль о неких универсальных смыслах, которые и составляют целостное мировоззрение. Универсализм этих смыслов подразумевает, что за ними скрывается некая всеобщность, которая их одновременно интегрирует и в то же время заставляет их присутствовать как в актах и артефактах

человеческой деятельности, так и в человеке в целом. Личность, создавая что-либо, всегда подразумевает себя, так как вмещает в это что-то свое отношение и понимание, свои сущностные характеристики. Следовательно, индивид в своих актах и их результатах репродуцирует себя как существо мыслящее, чувствующее и творящее, а следовательно, как человека в целом.

Таким образом, онтологическим основанием, слагающим целостность индивидуума и его деятельности, является их антропологическое содержание, предполагающее универсальную человекозначимость, вне которой невозможно постоянное воспроизводство человека в межличностных коммуникациях, актах деятельности и ее результатах, в человеке в целом. Эта универсальность создает условия для складывания человеческой целостности, так как задает общий смысл и направленность мыслительной, творческой и практической деятельности субъекта - воспроизводить в себе и своих актах человеческий дух как "разум в человеческом измерении, включающий в себя наряду с интеллектом еще и "сердце" или так называемый экзистенциальный разум" [31]. В этой связи дух, как говорилось выше, это не прежде всего и не только акт мышления, но и совестливый разум, внутреннее нравственно-эмоциональное измерение личности. Поэтому человек в истинном смысле слова невозможен вне духа, так как он является универсальной характеристикой человека вообще.

Если предположить, что "человек может быть духовным, если он - целостный" [31], то это приводит к выводу, что целостным он становится именно посредством наличия в нем духа, который связывает его мыслительную и практическую деятельность, его душевные устремления к реализации в себе подлинно человеческого смысла. Человеку свойственно проявлять, опредмечивать свой дух в актах и результатах своей деятельности, так как он "не может творить иначе, как опираясь на свой дух, на разум, на совокупность всех своих душевных проявлений" [7]. Поэтому все артефакты культуры представляют собой ничто иное, как овеществленный, опредмеченный, а следовательно, воплощенный дух. В то же время, человек, духовно осваивая мир, наделяет все смыслами, за которыми стоит он же как существо мыслящее, чувствующее, созидующее. Следовательно, если эти смыслы всегда подразумевают человека, то они обладают универсальной человеческой природой. Вне этих универсальных смыслов индивидуум не может состояться как существо духовное, а следовательно, и целостное, так как его разорванное, дуальное состояние предполагает как неподлинность его существования, так и неактуализацию в духе.

Человек проявляет неподлинность своего индивидуального существования именно вследствие нереализации в нем общезначимых по своей универсальности человеческих смыслов. Эти смыслы и составляют

сущностные характеристики духовности, к пониманию и выведению которых в рамках данного исследования привело мнение И.Е. Ергали, согласно которому "духовность определяется не столько богатством эстетических, этических, теоретических форм, сколько тем, что стоит за этими формами, какие смыслы, насколько они универсальны, а значит, и человекозначимы, насколько в них выражается человеческая субъективная одухотворенность, многообразие, отражающиеся сквозь излучаемую в них энергию Любви, Света и Добра" [7]. Следовательно, сущность духовности не сводима к образованности и просвещенности, эстетству и утонченности, религиозному чувству и т.д., так как "духовное содержит все это на периферии себя, но собственное содержание духовного иное" [8].

Конечно, нельзя отрицать, что религия, образование, искусство и т.д. способствуют духовному развитию личности, но здесь необходимо учитывать, что это происходит при условии, что в них должно быть такое ценностное содержание, которое непременно включало бы в себя универсальное по своей человекозначимости смыслополагание.

Прийти к осознанию сущностных характеристик духовности как общезначимых человеческих смыслов способствовало, помимо понимания духовности в изложении И.Е. Ергали, определение духовности, данное В.А. Фидирко в совместной работе "Философия в духовном развитии человека". Согласно ему, под духовностью понимается "отношение человека к миру и самому себе, соотношенное с высшими человеческими ценностями, обращенность человека вовне и в себя сквозь призму этих ценностей, сопричастность человека этим ценностям в отношении к миру и самому себе. Духовность человека есть единство его сопричастности высшим ценностям и отношения к природе, обществу, другим людям и самому себе" [8]. Следовательно, если предположить, что любому отношению человека предшествует ценностное отражение действительности, то следует признать, что каждый ценностный критерий должен вмещать в себя определенное смысловое содержание. То есть, смысл первичен по отношению к ценности, в которой он воплощается и вне которой он не может существовать сам по себе; ценность же в свою очередь утверждается, впитав в себя определенный смысл, и через него опредмечивается в субъектном отношении и деятельностном акте человека. Духовная ценность будет таковой вследствие отражения в ней значимых смыслов, деятельность же человека является духовной в результате объективизации в ней ценностей духовного порядка, обладающих всеобщей императивной природой.

Данные размышления подводят к мысли, что именно универсальные в силу своей человеческой общезначимости смыслы составляют сущностные характеристики духовности, так как вне них дух не может воплотиться как в

сознании человека, так и в его деятельностных актах и их результатах. Так, дух как совестливый разум для своего воплощения в человеке требует реализации в нем человекозначимого смысла понятия духовной личности как необходимости состояться разумно-нравственным существом. Поэтому, называя кого-либо или что-либо духовным, мы подразумеваем наличие в рассматриваемом объекте универсальных человекозначимых смыслов. Вне этого он не имеет или теряет духовное содержание.

По аналогии с платоновским идеализмом, согласно которому, Мировая душа связует эйдос с "миром вещей", этим самым, заставляя идею присутствовать в вещах, а вещь отображать, заключать в себе идею, человекозначимые смыслы обладают характером всеобщности именно через содержание в себе универсальной сущности духовности. Конкретизируясь в них, человекозначимость духовности как онтологическая основа своих смыслов придает им природу всеобщей антропологической значимости. Вне этих смыслов духовность как всеобщее, ее бытие невозможны, поэтому их можно определить как ее сущностные характеристики.

Универсализм предполагает не только всеобщность, но и целостность. Целостность человека сопряжена с его духовностью, ибо, как уже упоминалось, человек может быть духовным только в случае, если он представляет собой целостное существо. Как говорилось выше, целостность человеку придает именно дух, который, связывая существо человека воедино, заставляет присутствовать дух человека как начало целостности в его творениях. Иначе, в случае с разорванностью человеческого существа, как это происходит при тотальном превалировании в нем разума, какими бы ни были грандиозными инженерно-технические достижения человека, согласно С.Ю. Колчигину, "не поддержанные внутренним существом человека, его сердцем, его бескорыстной любовью и не отвечающие бесконечным требованиям его безмерного развития человека в вечное существо, идущее по пути Гармонии и Любви, такие достижения привели бы не к развитию человека, а к развитию его вещного окружения и к деградации человеческой личности, к разрушению души, а в итоге, и к смерти плоти" [8].

Таким образом, исходя из вышесказанного, сущность духовности выражается в ее универсальной человекозначимой природе как ее предельно общей характеристики. В то же время она обретает свое конкретное выражение и содержание в своей категоризации на уровне особенного. Именно в особенном, выступающем как универсальные смыслы духовности, объективируется ее всеобщность. Имманентно присутствуя в них, всеобщность духовности придает своим смыслам как собственным сущностным характеристикам качество человеческого универсализма.

В силу того, что духовность представляет собой сложное явление, ее исследование требует рассмотрения всеобщих по своей человекозначимой природе смыслов, что позволит дать глубокое и всестороннее понимание духовности, которое не сводимо только лишь к универсальному исчерпывающему ее определению.

Рассмотрению общезначимых смыслов духовности, а следовательно, и ее пониманию, способствует мнение В.А. Кутырева, что духовность есть "нечто присущее человеку в повседневной жизни и то, что в отличие от менталитета, окрашено ценностными представлениями" [31]. Процесс рассмотрения понятия духовности начат с этого понимания духовности, так как оно подводит к следующему необходимому моменту: повседневная жизнь человека сопряжена с его субъектными отношениями к действительности. Вне отношений к миру, другому субъекту, равно как и к самому себе, человек существовать не может. В то же время человек в своих субъектных отношениях выражает свою внутреннюю сущность, в том числе, и прежде всего, свой духовный уровень. Об этом говорят слова С.Ю. Колчигина, что "человечность представляет реальную характеристику, реальную особенность конкретного человека, которая выражается в добром расположении и теплом отношении к любому другому человеку, человеку "вообще" [2]. В этой связи, мнение В.П. Зинченко и Е.Б. Моргунова, что "формированию человеческих отношений к миру предшествует возвращение человеческого отношения к человеку, в чем, видимо, и заключается подлинная духовность" [40], показывает, что человеческое отношение к другому, миру, себе и есть один из актуальных смыслов духовности, вне которого субъектное отношение обретает бездуховный характер.

Определение субъектного отношения, осененного человечностью, как одного из человекозначимых смыслов духовности также делается возможным благодаря мнениям В.А. Фидирко, согласно которым "В отношении человека к миру и самому себе духовное является порождающим центром мира человека" или "Духовность человека есть единство его сопричастности высшим ценностям и его отношения к природе, обществу, другим людям и самому себе" [8]. Сопричастность уже предполагает духовно окрашенное субъектное отношение, так как человек обращен вовне и в себя. Она означает способность видеть в другом человеке существо равное себе, также достойное любви и уважения, и перенесение этого очеловеченного отношения на окружающий мир. В человеческом отношении к другому, природе и самому себе индивидуум как бы воспроизводит некий универсальный человеческий смысл, реализовавшийся в качестве императива в конфуцианской и христианской этике. Этот духовный смысл сохраняет свою актуальность и всеобщую значимость и в современной этике межличностных отношений, а в отношении к природе обрел черты глобальной необходимости.

Важность очеловеченного отношения к другому как онтологического основания обретения индивидом духовности подчеркивал Карл Ясперс, утверждая, что интересубъективность является необходимым условием не только бытия человека, но и для его духовного самоопределения, ибо она является связующим условием сомнения и достоверности, удивления и постижения, потерянности и самостановления как предпосылок его духовного поиска и философствования. Отмечая тенденцию роста распада, увеличения взаимонепонимания и равнодушия, Ясперс указывает на рост ранимости современного человека, так как пребывание в изоляции приводит к страданию от недостаточной коммуникации. Его утверждение, что "я емь только с другим, один - я ничто" [41] означает, что коммуникация есть не просто путь от рассудка к рассудку, от духа к духу, а экзистенция от экзистенции, в ходе которой человек вступает на путь борьбы, в процессе которой каждый обезоруживает себя перед другим.

Истинная экзистенция это не утверждения власти над другим, а сотрудничество, так как именно в ней человек обретает достоверность подлинного бытия. В этом состоянии человек обретает свободу своей экзистенции, так как он свободно противоборствует свободе посредством сотрудничества с другим, обезоруживая себя, отказывается от своего довлениа над другим во имя взаимопонимания и сотрудничества. Поэтому ценность коммуникации в том, что она выкристаллизывает истину, что я емь я сам, который не просто живет, а осуществляет жизнь. В этом заключается глубокий пафос личностной экзистенции, обнаруживающей себя в подлинной коммуникации, которая через "возможность любящей борьбы объединяет глубинным образом одно самобытие с другим самобытием" [41].

Значимость межличностного общения на уровне взаимодействия экзистенций К. Ясперс обнаружил в своей психиатрической практике. Он приходит к мнению, что отношение врача к пациенту как к телу, которое исследуется сугубо объективно-научными способами, приводит к стойкому рассмотрению последнего как частного случая определенной патологии, а также дистанцирует врача от него как абсолютного авторитета над держащимся в тотальном неведении пациента о ходе лечения.

При этом игнорирование у него души исследователь классифицирует как самую примитивную форму лечения, отношения врача к больному. Рассмотрение другого лишь как тело-объект, игнорирование души как субстанции не только зависящей от тела, но и оказывающей на него влияние, по мнению Ясперса, оказывает чрезвычайно пагубное влияние на медицинскую практику врача, избравшего данный метод построения взаимоотношений с пациентом. В таком уровне отношений врач, по

определению философа, представляет собой "техника". В то же время необходимо отметить, что подобное построение межличностных отношений не только в сфере психиатрии, а в целом, являет собой примитивную форму интересубъективности, в которой второй участник коммуникации лишается статуса субъекта, дистанцируется и наделяется статусом лишь объекта.

Более высоко Ясперс оценивает такую форму построения коммуникации между врачом и больным, когда первый берет второго не в его редукции тела, а учитывает душевное состояние пациента, этим самым, рассматривая его как целостного человека. В то же время исследователь отмечает мнимость снятия дистанции и превращения больного в субъект, так как он объективируется врачом с позиции рассмотрения его "как все". Это происходит в силу того, что он подходит к пациенту как к человеку вообще, как к субъекту, обладающему сознанием. Отсюда построение коммуникации врачом на основе алгоритма отношения к "сознанию вообще", что приводит к рассмотрению больного как объекта. Поэтому дистанция в коммуникации не снимается, общение детерминируется врачом, находится в его воле и представляет собой односторонность, границей в которой является личность пациента, игнорирующаяся самим же врачом или "ученым-специалистом" согласно терминологии философа.

Ясперс, считая, что личность есть то, что он определяет экзистенцией, убежден, что эффективность лечения напрямую зависит от отношения врача к пациенту как к экзистенции. Однако, первый тоже должен выступать в качестве таковой. Такое общение, или, как определяет сам философ, коммуникация, выступает как экзистенциальное.

Данные идеи Ясперс изложил в своей диссертации "Общая психопатология". Однако, уже в работе "Смысл и назначение истории" ученый в своей философской концепции дифференцирует уже четыре вида уровней сознания и соответствующих им способов субъектного отношения индивидуума к миру, другим людям и самому себе или коммуникаций, согласно терминологии самого Ясперса. При этом, абсолютизируя четвертый вид коммуникации, именуемой им экзистенциальной, тем не менее, философ считает, что каждый из предыдущих трех видов имеет собственные границы, в рамках которых он обладает легитимным характером, а следовательно, должен иметь место.

Указывая, что способ саморефлексирования, при котором "я превратил себя в объект, "я" есть это тело, этот индивидуум с неопределенным самосознанием, которое представляет зеркало моего значения для моего окружения" [42], представляет собой нечто иное, как уровень эмпирического "я", Ясперс утверждает, что на данном уровне человеческого сознания коммуникация обладает крайне примитивным характером. Выступая в виде

средства, так как ее субъекты вступают в нее для достижения утилитарных целей, данная коммуникация есть внешняя сущности ее участников. На уровне сознания вообще доминантой обладает момент всеобщности, так как "я" тождественно любому другому "я", выступает, в соответствии с категорий немецкой классической философией, как трансцендентальное Я. Субъекты уровня сознания вообще в качественном отношении однородны, различаются лишь количеством знаний. При этом формально-правовой принцип всеобщего равенства перед законом или формальное тождество будет являться основанием коммуникации на данном уровне человеческого "я"

Разрыв между названными уровнями "я", согласно Ясперсу, преодолевается на уровне духа, в котором "я" выступает в качестве органа, части некоторого органического целого, как, например, народа, нации, государства. Именно это целое определяет место и значение конкретного индивида, который, в то же время, обладает нечто особенным: "Отдельный индивид осознает себя стоящим на своем месте, которое имеет свой особый смысл внутри целого и определяется последним. Его коммуникация - это коммуникация отдельного члена с организмом. Он отличается от всех остальных, но составляет с ними одно в объемлющем их порядке" [42]. Исходя из этого, своеобразие будет выступать субстанциональным основанием коммуникации, соответствующей человеческому "я" на уровне духа.

Четвертый уровень человеческого "я" это уровень экзистенции, которому соответствует тип экзистенциальной коммуникации, в сущности совпадающей с экзистенциальным общением врача и пациента, рассмотренного выше. В силу того, что экзистенция не объективируется и не опредмечивается, Ясперс полагает, что "я" как экзистенция не способно быть предметом научно-объективного исследования. Экзистенция соотносится и тождественна свободе, она и есть свобода. При этом экзистенция связана с разумом, который, хотя и ниже ее по уровню, тем не менее, вне его она слепа. Ясперс определяет экзистенциальную коммуникацию как глубинное основание их связи, при этом экзистенция есть условие свободы личности. При этом, утверждая, что "моя собственная свобода может существовать только тогда, когда свободен также и другой. Изолированное или самоизолирующееся самобытие остается простой возможностью или исчезает в Ничто" [42], философ считает, что свобода не может быть лишь свободой определенной личности, так как свобода одного "я" должна имплицитно подразумевать свободу другого "я", взаимопроникновение экзистенций которых создает подлинный уровень оочеловеченности межличностной коммуникации.

В целом, проблема человеческих отношений в философии экзистенциализма представляет собой интерес в том, что каждый представитель данного направления акцентирует внимание на какой-то

отдельной их стороне, при этом рассматривает другие их характеристики как производные от определяемой им главной стороной межличностной коммуникации. В то же время, анализ различных экзистенциальных концепций не создает ситуации когнитивного диссонанса, так как целостное их рассмотрение дает глубокое понимание многих сторон интересубъективности.

В любом случае, возврат к проблеме межличностных отношений, несмотря на всю кажущуюся противоречивость данного явления, позволяет осознать правдивость слов К. Маркса, что человек становится человеком, смотря на другого как в свое зеркало, так как другой мне жизненно необходим для осознания понимания моего духовного "я", в равной степени как и я необходим этому другому для его духовной состоятельности.

Если опять вернуться к проблеме несовпадения точек зрения экзистенциалистов на вопрос интересубъективности, что, как говорилось выше, дает возможность глубокого анализа рассматриваемой проблемы, то Ж.-П. Сартр в отличие от К. Ясперса, основываясь на собственной концепции абсолютной свободы каждого, считал, что конфликт неизбежно лежит в основании межличностных отношений. Поэтому одновременное состояние себя объектом и субъектом коммуникации является недостижимой целью бытия-для-себя. Это происходит в силу того, что, будучи субъектом, индивид отчуждает другого и тот становится объектом. А становясь объектом, человек попадает под подавление себя другим. Утверждая, что адом для индивидуума являются другие, Сартр делает парадоксальное заявление, что гуманизм "как идеал может быть только мечтой... Сам этот идеал, впрочем, предполагает признание конфликта как первоначального состояния бытия для другого" [43].

Следовательно, концепция интересубъективности у Сартра получает пессимистическую направленность. Отсюда его утверждение о том, что другие есть ничто иное, как препятствие для достижения "я" полноты бытия, так как другой рассматривает меня не как свободное сознание, а как вещь среди вещей. Этот другой превращает "я" в объект даже взглядом, лишает "я" свободы, более того, овладевает его тайной, так как тот, не видя себя, создается объектным взглядом другого.

Лейтмотивного характера конфликт и противоречие интересубъективности, по Сартру, достигают в любви, так как суть ее - это конфликт в конкурентных отношениях между партнерами, каждый из которых хочет обладать не телом, а субъективностью и свободой другого. В идеале, каждый из любящих, сохраняя свою инаковость, чтобы быть основанием для другого, хочет найти в любимом основание для своего бытия и его полноты. Однако, по Сартру, этого не получается, так как каждый должен сам поддерживать свое бытие и утверждать себя. Человек не способен получить в любви то, чего он желает, а именно

возможности превзойти другого, сохранив его свободу, и стать абсолютным бытием, не теряя своей субъективности, в силу разрушаемости любви по следующим причинам. Прежде всего, любовь другого приводит к утрате "я" своего бытия, потому что "я" должно быть субъективностью, обеспечивающей объективность другого по удовлетворению его желания быть любимым. Во-вторых, всегда присутствующая возможность прекращения влюбленности другого в "я" делает возможным в любой момент превращение его из абсолютного объекта в "вещь среди вещей". В-третьих, мнение других людей, делая любовь относительной, разрушает ее абсолютность.

Ненависть, по Сартру, тем более не способна решить проблему интерессубъективности, в идеальном виде заключающейся в превзойдении другого через сохранение его свободы и становлении "я" абсолютным бытием без потери своей субъективности. Ненависть предполагает тотальный отказ от другого, предполагает его уничтожение как преследующую "я" трансцендентность. Однако ненависть, как и любовь, есть тоже неудача, так как уничтожение другого в настоящем не предполагает его уничтожение в прошлом, поэтому бытие-другого становится большим измерением "я".

В силу того, что нас интересует, прежде всего, позитивность проблемы интерессубъективности, так как ее положительный проект предполагает наличие духовности в индивидууме, а рассмотрение пессимистической концепции человеческой коммуникации в философии Сартра позволило дать различные подходы к рассматриваемой проблеме, на наш взгляд, необходим возврат к учению Ясперса о межчеловеческих отношениях. Тем более, если Сартр считает, что каждый сам творит проект своего бытия, то тогда можно предположить, что человек через соответствующий проект способен преодолевать трагедию своего экзистенциального одиночества посредством построения позитивной интерессубъективности с другим. Сама идея французского экзистенциалиста об абсолютной ответственности человека за все предполагает ответственность индивидуума за собственную модель коммуникации, преодоление отчужденности между ним и другим "я".

Ясперс, как говорилось выше, создав концепцию экзистенциальной коммуникации, предполагает возможность связи людей во внутренней любви. Для ее реализации необходимо несколько предваряющих условий, при этом одним из первых является одиночество, так как неудовлетворенность коммуникацией представляет собой начало прорыва к подлинному существованию человека. Другим условием является риск, заключающийся в возможности быть осмеянным и отвергнутым другим при доверии ему своего сокровенного переживания. Отсюда истекает противоречивость коммуникации, так как человек не может стать самим собой, не вступив в отношения с другим "я", и в то же время, он может вступить в них, не будучи

в одиночестве. Поэтому коммуникация представляет собой нечто иное, как борьбу ее субъектов, являющую собой третье условие ее выступления в качестве экзистенциальной. В силу того, что в ней стремятся другого не уничтожить, а завоевать, в ней нет детерминанты над другим, обмана, хитрости, но есть искреннее раскрытие своих слабостей, эта борьба будет "любящей".

Для преодоления пессимистического взгляда на интерсубъективность со стороны Сартра и исключения возможности его переноса на исследование гуманного отношения между людьми как сущностной характеристики духовности, на наш взгляд, необходимо обращение к проблеме общения в творчестве представителя классической христианской этики С.Л. Франка. Учение данного философа строится на критике западной философии, сводящей полноту "я" к познающему субъекту, жестко противопоставляющей "я" "не-я" и утрачивающей возможность выхода к "ты", которое есть нечто иное, как другая реальность, "не просто "чужое сознание", но другое, иное, чем мое "я" [44].

Утверждая, что "мое "я" есть нечто живое, качественно неповторимое, своеобразное, полное содержания и внутренней жизни" [45] в противовес к безличности и неподвижности субъекта чистого познания, С.Л. Франк считает, что "ты" доступно понимаемому "я", представляющее ему не как предмет познания, а как существо, затрагивающее "я" и пробуждающее в нем отклик.

Для обозначения отношения "я" и "ты" Франк использует понятие откровения, утрачивающее в данном случае теологический смысл. Здесь откровение синонимично понятию "открытие", подразумевающее, прежде всего, "активное самораскрытие, самообнаружение, исходящее от самой открываемой реальности, направленное на "меня" и именно тем конституирующее и открывающее мне эту реальность в качестве "ты" [46]. Философ отмечает, что откровение означает "открытие" неведомого, открываемого и остающегося в качестве непостижимого. Таким образом, интерсубъективность подразумевает осуществление взаимного трансцендирования, так как и "я" и "ты" преодолевают себя, выходя за пределы самого себя. Именно во встрече с "ты" происходит подлинное возникновение "я". Самодостаточность "я" всегда относительна, так как "я" рождается во взаимоотношениях с "ты" и "во всякое мгновение своего бытия "я" стоит в отношении к какому-либо "ты", находясь в связи с каким-либо "ты", и вне этого отношения и этой связи немислимо вообще бытие и самосознание "я" [46].

Рассматривая отношение "я-ты" в диалектическом единстве, Франк отмечает существование между ними одновременного единства раздельности и взаимопроникновения. Переживая себя как реальное живое отношение, "я" открывает, что "ты" все же является "не-я". При этом раздельность "я" и "ты"

переживается не только как внешнее явление, но и как внутреннее, качающееся самого их существа, что в то же время делает актуальным их взаимопроникновение как раздельного, выступающее как трансрациональное отношение "я-ты", именуемое Франком "антиномистическим монодуализмом". Такое отношение выступает как обнаружение в отношении "я-ты" как живого бытия подлинного конкретно воплощенного всеединства, органично слиянного с непостижимостью непосредственного самобытия.

Данное явление как последняя глубина раскрывается в любви, которая определяется философом как не просто эмоциональное отношение к другому, а как "актуализованное, завершенное трансцендирование к "ты" как подлинного, я-подобного, по себе и для себя сущей реальности, открытие и усмотрение "ты" как такого рода реальности и обретение в нем онтологической опорной точки для меня" [46]. В любви "я", не утрачивая собственного центра, обретает свой центр и в "ты", этим самым, становясь двуцентричным и открывая для себя святыню личности "ты".

Рассматривая "мы" как производное отношения "я-ты", С.Л. Франк указывает, что это не только внешнее единство, объединяющее многие "я" и противостоящее разделению, так как "мы" есть, прежде всего, единство самой множественности как раздельного и противоборствующего, но вне которого невозможны никакие человеческие множественности и разделения. Поэтому "я" и "мы" одинаково первичны и немислимы как бытие друг без друга, а отношение "я-ты", порождая "мы", образует духовное бытие, совмещающее со-бытие раздельных множественных индивидуальных сознаний в их нераздельном онтологическом единстве.

Резюмируя рассмотрение проблемы интерсубъективности в философии С.Л. Франка, необходимо отметить в его концепции глубокий гуманистический пафос межличностного отношения. Индивидуум обретает подлинное содержание через обретение онтологической точки опоры в другом "я". При этом мое "я" неподлинно вне открытия своего второго центра в "ты". Определяя межсубъектное отношение как трансрациональное, как трансцендентный выход и взаимопроникновение "я" и "ты", и поднимая его до статуса непостижимого живого бытия, философ признает, что любовь к другой личности открывает ее святыню, а это придает интерсубъективности высшее человеческое воплощение через реализацию в ней подлинно человеческого, духовного отношения между "я" и "ты".

Следовательно, духовность невозможна вне глубинного общения между субъектами или подлинной коммуникации. Подлинная коммуникация разворачивает панораму экзистенции, так как придает ей духовные истоки, проявляющиеся в способности и личностной потребности человека в постижении бытия, обосновании духовного смысла собственного

существования. Этим самым, подлинность межличностной коммуникации придает духовный смысл межиндивидуальным взаимодействиям, отношению человека к человеку в целом.

Таким образом, исходя из вышесказанного, можно умозаключить, что гуманное отношение к человеку является одним из центральных человекозначимых смыслов, составляющих сущность духовности, так как вне его духовность индивидуума невозможна. Являясь субстанциональной основой его нравственности, человеческое отношение к другому "я" предполагает преодоление природной отъединенности и оторванности субъекта, расширение его эго посредством сопричастности другому, живому отклику на него. Духовность предполагает гуманный характер направленности человека на другого, как ее императивную составляющую, в силу всеобщности данного бихевиориального ориентира. При этом внешнее выражение гуманного отношения субъекта к участнику интересубъективности находит свою внутреннюю ценностную установку на ее очеловеченную форму как онтологическую основу индивидуального взаимодействия с другими людьми. Духовность предполагает осознанное отношение "я" к гуманной форме личных контактов с другими субъектами как императивному выражению своего отношения к "не-я", бытие вне которого индивидуум осознает как духовный распад своей личности.

Таким образом, гуманность межличностного взаимодействия как сущностная характеристика духовности предполагает некоторую императивность, подразумевающую личностную сопричастность субъекта объекту своей коммуникации, раскрытие своей экзистенции другому, что способствует становлению объекта субъектом межчеловеческого отношения. При этом снимается самость и изолированность, отчужденность участников интересубъективности. Здесь реализуется всеобщий императив, заключающийся в требовании отношения к другому как к самому себе, ибо каждый предпочтет такой тип отношения к себе, в котором его "я" не подавляется, не ставится в произвол от другого, тотально детерминирующего начало, ход и завершение коммуникации. В этом случае взаимодействие людей представляет собой сотворчество индивидов по построению своих взаимоотношений. Гуманный и глубинно очеловеченный характер интересубъективности позволяет ее непосредственным субъектам, открывая друг другу свои экзистенции, познавать святиню личности друг друга, этим самым, обретая онтологическую опору в другом "я".

Гуманный характер межличностной коммуникации представляет собой всеобщий императивный уровень интересубъективности, который совпадает с универсальным смыслом духовности, определяющим ее человеческую форму как онтологическую основу индивидуальной духовности, что, в свою очередь,

позволяет определять гуманное межсубъектное отношение как одну из сущностных характеристик духовности.

Вместе с тем, если вернуться к мнению В.А. Кутырева, что духовность является ценностно окрашенным явлением и к мнению В.А. Фидирко, что духовность человека невозможна вне его сопричастности высшим ценностям, то становится ясным утверждение, что помимо человеческого отношения одним из универсальных человекозначимых смыслов духовности являются духовные ценности. Одновременно с этим необходимо внести пояснение в рассмотрение ценности как одной из составляющих сущностные характеристики духовности, т.е. как одного из ее универсальных смыслов, так как до этого утверждалось, что они первичны по отношению к ценностям, которые становятся духовно значимыми в случае содержания в них этих смыслов.

Данное замечание показывает возможность и неизбежность диалектического рассмотрения проблемы духовности, ее сущности и универсальных смыслов, что происходит посредством взаимоотрицания рассматриваемых понятий и их перехода в новое качество. Так, рассмотрение духовной ценности как одного из человекозначимых смыслов, выступающего как составная часть в системе сущностных характеристик духовности, позволяет определять ее как образование, вмещающее и реализующее в себе тот или иной актуальный в силу своей всеобщности человеческий смысл. Например, в этом случае человеколюбие, гуманизм и добро, реализуясь в интерессубъективности, этим самым, будут проецировать через себя и будут являться выразителями гуманного отношения к человеку как универсального человекозначимого смысла, составляющего одну из сущностных характеристик духовности. Этот смысл будет первичен по отношению к человеколюбию, гуманизму и добру, так как они будут составлять его конкретное содержание.

В то же время духовная ценность становится одной из сущностных характеристик духовности, когда вмещает в себя тот или иной универсальный в силу своей человекозначимости смысл. Это становится возможным, когда под духовным понимается такое субъектное отношение, которое "соотнесено с высшими человеческими ценностями, включает обращенность человека вовне и в себя сквозь призму этих ценностей" [8].

Духовные ценности будут являться одним из человекозначимых универсальных смыслов, а следовательно, одной из сущностных характеристик духовности, так как, согласно Л.П. Буевой, они "определяют содержание, качество и направленность человеческого бытия и образ человеческий в каждом индивиде" [47]. Данное мнение будет важным, узловым моментом в понимании ценностей как сущностной характеристики духовности. Если ее сущность сводится, как говорилось ранее, к общезначимым человеческим

смыслам и весь смысл духовного сводится к формированию подлинно человеческого в индивиде, то здесь так раз прослеживается универсальная значимость духовной ценности, так как она придает человекозначимую направленность бытию индивидуума и в тоже время формирует в нем человеческий образ.

В связи с выведением понимания ценностей как сущностной характеристики духовности, а следовательно, как одного из ее универсальных человекозначимых смыслов, представляется возможным приведение определений духовности, вмещающих в себе аксиологическое измерение, так вне его, как видно из вышеприведенного, духовность человека невозможна. Так, Л.П. Буева определяет духовность как "интегральное качество, относящееся к сфере смысложизненных ценностей" [47], что требует определенного пояснения. Если духовность сводится к смысложизненным ценностям, то под ними следует понимать такие духовные образования, которые, воспроизводя в себе смысложизненные духовные ориентиры, проецируют их в жизненных установках и стратегиях личности, придавая им общечеловеческую направленность. Вне них проект бытия человека замыкается на преходящих узкоутилитарных целях, в которых он не реализовывается как целостное, а следовательно, духовное существо.

Духовный человек не возможен вне таких ценностей, как любовь, истина, добро, красота, справедливость, милосердие, так как в них реализуются и воплощаются универсальные человекозначимые смыслы, вне которых личность обездушивается, утрачивает свое духовное, а следовательно, и человеческое содержание. Поэтому невозможно назвать человека духовным, не способного к любви, милосердию, человечности, проявлению в своих поведенческих актах добра и справедливости, так как "квинтэссенцию духовности составляют понятия: Вера, Надежда, Любовь, Мудрость, Красота, Справедливость, Гармония" [21].

Прямая связь человекозначимого смысла с ценностями любви и добра выражается в словах С.Ю. Колчигина, что духовность "есть раскрытие и развитие души с ее способностями любить и творить добро", она есть "душа, воплощаемая ради другой души" [2]. Более того, философ считает, что любовь занимает высшую иерархию в системе духовных ценностей, так как духовность есть любовь. Любовь является основой человеческого отношения, так как благоговение, лежащее в ее основе, создает предпосылки для любовного отношения к ближнему, заботе о нем, его развитию и благе, т.е. любовь способствует развитию способности человека к даянию души, душевности. Именно в любви выражается универсальная человекозначимость, так как через нее и благодаря ей индивидуум реализовывает в себе высшее человеческое начало: "Творение должна сделать душа человека. Это возможность дарить свою любовь, а в этом и есть человек" [2].

Именно через любовное отношение к ближнему, через даяние ему лучшего, что заключено в самом себе, человек воспроизводит всеобщий человекозначимый смысл любви, которая и есть непосредственное выражение духовности, так как она "есть реальная действенная способность любить, бесконечно и беззаветно отдавая окружающим тепло души через деяния своих рук" [2], а также потому, что "духовность есть действенная Любовь, любовь ко всем и всему без исключения, присущая в принципе каждому человеку и необходимая ему для его подлинного человеческого развития" [48].

В то же время необходимо отметить, что, несмотря на то, что любовь является необходимой компонентой духовной самореализации человека, его бытия и роста в духе, помимо нее существует целый комплекс духовных ценностей, который воплощает в себе универсальные человекозначимые смыслы. Это так же было замечено У.К. Альжановой, К.К. Бегалиновой, которые пишут, что "духовность не может исключать момент Истины, Добра и Красоты. Она берет в единстве Истину, Добро и Красоту, вкладывая высокий смысл в их содержание...такая триада позволяет соединить в человеке материальное и духовное, небо и землю, иррациональное и рациональное" [39]. Высокий смысл таких ценностей, как истина, добро и красота, отмеченный авторами приведенного высказывания, на наш взгляд, выражается в их способности аккумулировать в себе такое идейное содержание, которое включает непреходящие человекозначимые смыслы, например, что актуализация человека заключается не только в его телесно-организмической и социальной состоятельности, но и в духовной самореализации, вне этого условия трудно говорить о реализации подлинно человеческого в нем.

На наш взгляд такие духовные ценности как истина, добро и красота образуют своей триадой онтологическую основу аксиологического содержания духовности. Это происходит в силу того, что в своем единстве они образуют фундаментальную закономерность бытия, требующую для завершенного, а следовательно, совершенного наличия чего-либо органичное слияние в объекте этих трех основополагающих свойств, присущих универсуму как онтологическому совершенству в целом. Их смещение во внутренний мир человека и органичное выражение в качестве единой триады означает актуализацию в индивидууме совершенства как фундаментального свойства бытия.

В определении Г.В. Платонова и А.Д. Косичева был назван ряд духовных ценностей, выражающих и носящих в себе сущностные характеристики духовности. Ими были названы такие духовные ценности, как вера, надежда, любовь, мудрость, красота, справедливость, гармония, которые, согласно меткому выражению авторов, составляют квинтэссенцию духовности. Данное

выражение становится понятным в свете того, что при постижении их универсальных человекозначимых смыслов, включении их в свой внутренний мир, человек является выразителем аксиологического измерения как субстанциональной основы духовности и нравственности.

Философ Ж.М. Абдильдин одновременно определяет истину, совесть, долг, честь, сострадание, любовь как "абсолютные человеческие ценности", "всеобщие принципы нравственности" и как "всеобщие, нравственные и духовные условия человеческого бытия" [49]. Данные определения названных духовных ценностей, на наш взгляд, далеко не случайны и правомочны, так как предполагают, что, формируя нравственный облик человека, абсолютный по своей необходимости, духовные ценности создают условия для духовного измерения личности, в котором смещаются универсальные по своей значимости человекозначимые смыслы. А главное заключается в том, что субъект, впитав в свой внутренний мир понятия истины, долга, совести, любви, чести и сострадания, обретает центральный человекозначимый смысл духовности - человечность. Поэтому названные духовные ценности Абдильдин Ж.М. определяет как субстанциональные принципы человечности, так как она вне них в индивидууме невозможна.

Размышляя о духовных ценностях, Абдильдин Ж.М. приходит к выводу, что "абсолютной самоценностью обладает только человек, человеческая жизнь и нравственная сущность человека" [49]. К осознанию этого императива, равно как и кантианского императива, что человек может быть только целью, а не средством к достижению цели, так как цель заключается в нем самом, дабы состояться как человек, согласно философу, личность приходит через осознание высшей и всеобщей ценности категорий истины, долга, совести, любви. В этой связи Абдильдин Ж.М. характеризует их как универсальные философско-нравственные понятия, подчеркивая не только их категориальное содержание, но и их общую направленность на формирование подлинного человеческого облика, духовности в индивидууме, в чем, в принципе, и заключается центральный смысл духовных ценностей. В результате их реализации в личности они перерастают в такие духовные качества, как "совестливость, нравственность, внутренняя интеллигентность, преданность истине, уважение и любовь к человеку и человечеству" [49], вне которых невозможна индивидуальная духовность.

Проделанный анализ мнений различных философов о природе духовных ценностей позволяет вывести некоторые общие акценты данной проблемы. Прежде всего, необходимо отметить тот факт, что для концепций рассмотренных философов в подходе к духовным ценностям общим является то, что "сущность их состоит в их значимости, а не в их фактичности" [50], а это означает то, что они представляют собой не имманентное выражение

действительности как таковой в ее реальном состоянии, а сферу долженствования. Подчас не совпадая с конечной действительностью, опережая ее в своей возвышенности над ней, тем не менее, духовные ценности выступают как необходимые ориентиры, определяющие предзаданность устремлений человека по формированию проекта своей экзистенции. Они диктуют необходимость самоформирования индивидуума и самоопределения себя как нравственного и очеловеченного существа через совпадение с актуально-всеобщими в силу своей универсальной значимости аксиологическими критериями и установками с их переводом в его внутреннее измерение как лично значимых.

Поэтому духовные ценности, в отличие от предметных, "означающих положительную или отрицательную значимость какого-либо объекта в отличие от его экзистенциальных и качественных характеристик" [51], содержат в себе нормативно-предписательную сторону явлений сознания. В то же время, духовные ценности, не гарантируя индивидууму при их реализации достижение им высокого социального статуса и материального богатства, тем не менее, диктуют, что их перенос в его индивидуальное сознание и поведенческие акты означает его духовную состоятельность в качестве человека. Этим самым, духовные ценности выражают собой природу "объективности высших целей человеческого существования" [52].

Таким образом, духовные ценности можно определить, согласно утверждению Гартмана, как "идеальные сущности", независимые как от субъекта, так и от объекта. Их природа в силу их априорности внеэмпирична. Исходя из своей априорности, по М. Буберу, духовная ценность существует как изначально врожденная категория человеческого бытия, как способ и форма существования индивидуума в мире. Обладание сущностью особого рода диктует бытию духовных ценностей особую форму, отличную от законов природно-материального бытия. В силу своего универсального характера, наиндивидуального существования и наличию в них императива долженствования духовные ценности не только не укладываются в естественно-природный детерминизм материального мира, но онтологически конституируют человеческое начало человеческого "я".

То, что духовная ценность обладает совершенно иной природой, чем материальная действительность, и как сфера долженствования зачастую стоит выше ее, не водится с ней, а также то, что она как чистая сущность подчиняется не преходяще эмпирическому, а всеобщности и общезначимости, позволяет рассматривать ценность как нечто трансцендентное. Однако это не снимает с повестки утверждение, что духовная ценность является субстанциональной основой духовности индивидуума, каркасом конституирования его человеческого начала. Выходя за пределы возможного и апеллируя к

всеобщему посредством ценности, человек модулирует собственное духовное "я". Через обращение к сфере должностования, вмещенной в измерение ценности, он преодолевает в себе конечное эмпирическое, обращаясь к всеобщим по своей человеческой значимости духовным смыслам, органично включая их в свой внутренний мир.

В противовес этому утверждению можно привести мнение А.В. Битуевой, которая, отрицая императивность и трансцендентную природу ценности, определяет ее как некую ориентацию, выступающую как "обобщенный показатель направленности интересов, потребностей, запросов личности, социальной позиции и уровня духовного развития" [53]. Анализируя данное определение, необходимо отметить, что несомненным является то, что ценностные ориентации человека выражают уровень его духовного развития, однако, на наш взгляд, не как обобщенный, а более чем конкретный показатель. Это замечание исходит из того, что в своих ценностных установках индивид выражает не только проект собственного бытия, но и собственное духовное "я" и уровень собственного духовного развития, так как они являются сущностным выражением индивидуального мироощущения, отношения субъекта извне и изнутри, способа построения собственной интересубъективности.

Далее, данный исследователь своим утверждением, что определенное психическое или социальное явление обладает ценностью как своим свойством "не в силу внутренней структуры субъекта, а потому, что он является носителем определенных социальных отношений, будучи вовлеченным в сферу общественного бытия человека" [53], на наш взгляд, придавая духовности ценности исключительно социальный характер, тем не менее, снимает понятие ее императивной природы, что фактически сводит на нет ее всеобщий характер. Для снятия привнесенного диссонанса в понимании ценностей необходимо обосновать их императивность, а следовательно, их универсальную человекозначимость посредством определения Г. Гегелем их всеобщей природы.

Так, в "Философской пропедевтике", а именно во втором разделе "Учение о долге, или мораль" ее Первого курса, Г. Гегель, рассматривая такую ценность как честность, определяет ее не как произвольную, а как распространяющуюся на всех обязанность. Честность, выступая как первый долг, из которого должно исходить, рассматривается им как "строгое соблюдение своих обязанностей по отношению к другим" [54].

Другую ценность, такую как правдивость, философ определяет как особенную обязанность субъекта по отношению к другим. При этом она представляет собой соответствие между сознанием индивидуума с его действительным отношением к другим как объективированное выражение

его внутреннего мира. Поэтому, рефлексировав на предмет правдивости, осуждая клевету и злословие, равно как и ханжество как способ прикрытия моральностью реального зла, Гегель вводит в качестве императива утверждение "цель или намерение не оправдывают средств", которое подразумевает, что зло не должно превращаться в средство достижения блага. Данный моральный принцип имеет также в виду, что как намерение или умонастроение, так и поступок должны быть хорошими, ибо этого требует нравственная природа человеческого существа как носителя духа.

Считая, что обязанности по отношению к другим являются, прежде всего, правовыми, соблюдение которых должно соединяться со стремлением поступать справедливо ради самой справедливости, Гегель подчеркивает идею о наличии моральных обязанностей, выходящих за рамки права и несущих в себе моральный образ мыслей и поступаний. Именно они вмещают в себе императивность, так как "основываются на таком умонастроении, которое требует считать других равными тебе самому не только в качестве абстрактных лиц, но и в их особенности, а также рассматривать их горести и радости как свои и доказывать это деятельной помощью" [54]. Данное утверждение философа, на наш взгляд, есть ничто иное, как продолжение его идеи о нравственной природе духа, снимающую отъединенную единичность индивидуума, обладающую природно-эмпирическим характером, посредством приобщения его к всеобщему.

Рассматривая человеколюбие как субстанциональную основу человечности субъекта, и возводя его до статуса духовной ценности, определяющей его нравственное состояние, Гегель считает, что долг всеобщего человеколюбия ближайшим образом распространяется человеком на его близких как непосредственных участников его интерсубъективности. Далее, рефлексировав на предмет человеческого отношения к другому, философ пишет, что "если мы в состоянии оказать услугу другому, то мы обращаем внимание только на то, что он человек, и на то, что он нуждается" [54].

Определяя данное правило в качестве императива, так как оно предусматривает всеобщность по отношению к каждому как внутренне повеление, тем не менее, необходимо указать на рассмотрение Гегелем такой деликатной темы как услуга. Она ни в коем случае не должна совершаться против воли того, кому оказывается помощь, что в то же время, предполагает наличие права субъекта рассматривать другого и действовать в отношении его как нуждающегося. А это требует некоторого знакомства, а также доверия, проистекающего из желания другого быть в качестве неимущего, совмещенного с его желанием быть равным, несмотря на существующее неравенство. Наконец, Гегель предусматривает наличие средств для оказания помощи и случай, когда в самой нужде другого выражено его очевидное желание в получении помощи.

Как всеобщий долг Гегель определяет благосклонность к другим, которое как выражение благоразумия проявляется в способности не разрушать расположения других и сохранять его ради его самого. Благосклонность открывает возможность для более близкой коммуникации. Вежливость является непосредственной формой ее проявления, при этом она должна находить свое выражение в отношениях как с дальними, так и с близкими. В то же время, Гегель проводит здесь некую дифференциацию, заключающуюся в том, что если вежливость с близкими необходима для продолжения долговременной интересубъективности, то в отношении с незнакомыми вежливость необходима только лишь ради видимости благосклонности, но это необходимо, так как этого требует всеобщий долг. Превратив свободу в один из главных предметов своего философствования, так как она есть ничто иное, как форма объективизации духа, философ указывает на императивность обязанности "предоставления другим свободы там, где у нас нет ни обязанности, ни права лишать ее других" [54].

Исходя из проделанного анализа, можно сказать, что Гегель, философствуя на предмет обязанностей по отношению к другим, такие духовно-нравственные ценности как человеколюбие, честность, правдивость определяет как субстанциональные основы нравственности человека, обладающие императивной природой. При этом духовный облик индивидуума невозможен вне вмещения данных императивов в его внутреннее измерение и их объективизации в его конкретных поступках, отношении к себе и другим.

В концепции самоактуализации А. Маслоу указывается на такой момент, что приобщенность личности к системе ценностей весьма существенна для психологического благополучия человека. Более того, они являются онтологической предпосылкой развития способностей человека, понимаемое как собственно самоактуализация, так как их надиндивидуальная природа, выражаемая как объективно заданные высшие цели и идеалы, в случае их переноса в сознание индивида предполагает посвящение им себя как нечто "вне себя, обозначаемое рассматриваемым исследователем как метамотивация или мотивация роста. Обозначая ее понятием "бытийная мотивация", Маслоу указывает на то, что она есть "наслаждение и удовлетворение в настоящем или желание искать позитивные ценностные цели" [55], а это есть ничто иное, как выражение идеи, что духовные ценности лежат в основе бытия человека как онтологическое основание его духовности, достигаемая лишь в результате его усилий по развитию собственных способностей к творческой деятельности, насыщенной внутренней жизни и т.д.

В то же время Маслоу считает, что надиндивидуальная природа духовных ценностей не означает их трансцендентного происхождения, так как они "существуют в самой человеческой природе и могут быть там найдены" [55].

и присущи каждому индивиду. К ним исследователь относит истину, красоту, добро, целостность, полноту, справедливость, самодостаточность. Одновременно с этим, он указывает на то, что их пробуждение предвещает удовлетворение базовых потребностей человека, связанных с физической безопасностью и обеспеченностью, а также с потребностью в любви и принадлежности (семья, дружба) и уважении (самоуважение, признание). Их удовлетворение является необходимым этапом стремления человека к высшим ценностям в силу того, что "рост теоретически возможен только потому, что вкус "высшего" лучше, чем вкус "низшего", и потому, что удовлетворение "низшего" становится скучным" [56].

Следовательно, духовные ценности обладают характером высшей человеческой природы, в связи с чем, Маслоу жалобы работников на отсутствие техники безопасности и гарантированности работы на следующий день, произвол начальства и т.п. относит к жалобам низшего уровня, так как они связаны с фрустрацией фундаментальных потребностей физической безопасности и обеспеченности. Однако жалобы более высокого уровня, связанного с недостатком соответствующего работе признания, групповой солидарности, недостаточностью ухоженностью роз в парнике, Маслоу связывает с фрустрацией потребностей индивидов в таких ценностях как совершенство, справедливость, красота и истина и с более или менее благополучной удовлетворенностью в отношении фундаментальных потребностей.

Отсюда истекает мнение рассматриваемого философа, что жалобы на недостаточную эстетичность среды, несовершенство мира, недостаток справедливости есть здоровое указание на то, что, несмотря на присутствие фундаментальной неудовлетворенности, люди стремятся к дальнейшему совершенствованию. Данный уровень жалоб Маслоу рассматривает как показатель просвещенности самого общества. Подобные жалобы строятся на понимании индивидом природы духовных ценностей, обладающих предзаданной возвышенностью и ориентирующих его как на индивидуальный рост через стремление к идеалу, так и к каждодневному существованию, ценностно окрашенному и через это обладающему значимостью, так как, если с одной стороны "мы нуждаемся в чем-то "большем, нежели мы сами", перед чем мы могли бы благоговеть", то с другой стороны, "человеческое существо нуждается в ценностной системе координат, в философии жизни..., в соответствии с которой можно было бы жить и понимать жизнь, - нуждается в том же смысле, в каком оно нуждается в солнце, в кальции и любви" [55].

Таким образом, А. Маслоу указывает на всеобщую присущность духовных ценностей человеческой природе. Отрицая их трансцендентный характер и происхождение, в то же время, он определяет их значимость как ориентиров

самосовершенствования индивида. Рассматривая человека как автономное, самоопределяющееся существо, исследователь рассматривает его индивидуальный рост и развитие как сугубо личный выбор и автономный процесс. Поэтому, утверждая, что "учитель и культура не создают человека. Они не насаждают в нем способность любить, философствовать, творить. Скорее они создают среду, которая бы благоприятствовала, побуждала, помогала тому, что существует в зародыше, стать реальным и актуальным" [57] он отстаивает идею автономного воспроизводства духовных ценностей в сознании человека. Существовая как предзаданность, они, преломляясь через индивидуальный опыт личности по саморазвитию и самоопределению, получают свое индивидуальное, автономное выражение, что, однако, не снимает их всеобщий характер в силу собственной присущности человеческой природе. Таким образом, человек в понимании Маслоу есть ценностное существо, так как его саморазвитие и самоактуализация невозможны вне мира ценностей.

Лейтмотив всей концепции самоактуализации Маслоу, заключающийся в ответственности человека за систему собственных ценностей, в соответствии с которой он строит проект своей индивидуальной экзистенции, на наш взгляд, глубоко созвучен аксиологии Ф.Ницше, критиковавшего ханжество традиционной морали, воспитывавшей "стадного", безынициативного индивида как бездумного потребителя готовых ценностей. Утверждая, что человеческая жизнь выступает в качестве высшей цели, Ницше считает, что поэтому индивидуум должен научиться строить собственное бытие и создавать собственные ценности без опоры на общепринятую мораль и авторитеты. Онтологическая основа данного утверждения философа заключается в его понимании назначения человека, смысла и духовного оправдания его бытия как созидания ценностей и собственного существования согласно им. Поэтому истинная жизнь как жизнь, имеющая смысл, есть то человеческое бытие, смысл которому придал сам человек как созидающий и оценивающий субъект. Так как ценность есть результат субъективного оценочного акта, а предмет без оценки это лишь бытие, ценность которому придает оценка субъекта, то именно человек, созидая ценность, придает смысл бытию.

Своим утверждением, что человек придает смысл предметам и явлениям бытия через созидание и вкладывание ценности в вещи, придавая, этим самым, смысл самому себе, определяя собственную цель и назначение, Ницше выражает внетрансцендентный характер ценностей, их человеческое, посюстороннее происхождение. Согласно ему, ценности не обладают объективной природой в силу своей преходящести и изменчивости. Отсюда проистекает убеждение философа, что главной ценностью является

собственно сама человеческая жизнь. То, что индивидуум сам слагает смыслы и систему оценки явлений и процессов бытия, позволяет Ницше утверждать о субъективном характере ценностей и релятивистском подходе к ним.

Аксиологический релятивизм философ строится на ранговом состоянии сознания и морали людей, из которого проистекает очевидная возможность дифференциации ценностных систем, истекающей из морали господ и морали рабов. Считая акциденцией рабской морали безынициативного индивида как носителя психологии толпы и потребителя готовых ценностей, не способного к их критике, Ницше в противовес ему рассматривает типаж сверхчеловека как носителя ярко выраженной воли к власти, дающую ему энергию высокой витальности и способности критически перерассматривать имеющуюся мораль и созидать новые ценности, не испытывая потребности во внешнем попечительстве и готовых догмах. Поэтому вкупе с определением человеческой жизни как высшей ценности философ выдвигает концепцию сверхчеловека как носителя ярко выраженной воли к власти как ее идеал и смысл, требующий выхода индивидуума за пределы своего наличного бытия, самопреодоления, так как человек есть то, что должно преодолеть. Отсюда понятна абсолютная критика Ницше прежней морали и метафизики, выступающих догмами по отношению к сознанию человека, лишаящих его качества творца, так как они "хотели бы видеть человека злым и греховным, ...чернят его природу в его сознании и тем делают его самого дурным, ибо он научается ощущать себя таковым. Поэтому легко понять, как люди портятся благодаря тому, что они называют дурным естественно неизбежное и позднее ощущают его таковым" [58].

Ж. Делез в своей интерпретации метафизического нигилизма Ф. Ницше считает, что воля к власти есть "вовсе не то, что воля вождедеет господства" [59], так как ее метафизическая суть находит свое непосредственное выражение в стремлении творить и отдавать. Поэтому власть есть явление сугубо творческого порядка, из которого происходят "смысл его смысла и ценность его ценности" [59]. М. Хайдеггер, анализируя ницшеанское понятие воли к власти, считает, что она связана с желанием индивидуума устанавливать или полагать новые ценности, поэтому она есть выражение воли к установлению ценностей, она отождествляется Хайдеггером с силой, изменяющей прежние ценности и устанавливающей новые и обретающей власть. Делез же интерпретирует волю к власти иначе, как видно из вышесказанного, он связывает ее с творчеством.

Следовательно, исходя из отрицания как Ф. Ницше, так и А. Маслоу трансцендентной природы духовных ценностей, необходимо признать общим в их учениях утверждение о посюстороннем человеческом их характере. Оба философа признают идею автономности ценностей и ответственности

индивидуума за собственный мир ценностей, так как они есть выражение его индивидуальной оценки мира и проект его экзистенции. В то же время, если Маслоу определяет природу ценностей как всеобщую, Ницше рассматривает ценности как абсолютный результат творческой активности субъекта.

Таким образом, духовные ценности, составляя онтологический фундамент сущности духовности и являясь одной из ее основных характеристик, содержат в себе такое сущностное ядро духовности в целом как универсальные человекозначимые смыслы. При смещении ценностных акцентов, универсальных по своей природе, во внутренний мир индивидуума, в нем происходит реализация общезначимых человеческих смыслов, образующих фундамент и необходимое условие духовного бытия человека.

Духовные ценности, являясь субстанциональными принципами человечности, обладая императивной природой, выступают как всеобщее основание духовности, как ее квинтэссенция, этим самым, они требуют своего актуального наличия во внутреннем измерении человека, так как вне этого условия, с учетом императивности и духовной субстанциональности ценностей, определение его как духовного существа представляется крайне проблематичным. Выступая как способ выражения существования и самоопределения человека в мире, как объективность высших целей его бытия, обладая универсальной природой, духовные ценности конституируют собственно человеческое начало человеческого "я".

Следующей основной характеристикой духовности, на наш взгляд, является смысложизненное содержание духовности. Это положение нуждается в пояснении. Прежде всего, необходимо объяснить, что сведение сущности духовности к ее человекозначимым универсальным смыслам уже предполагает выдвигание в качестве такового то, что вмещает в себе смысложизненное содержание. Во-первых, применительно к конкретно взятой личности смысл человеческого бытия имеет реально-значимый смысл, так как каждый человек, не отвечая на вопрос смысла собственного существования, этим самым обесмыслил бы собственное бытие, что имеет своим результатом отрицательные последствия. Вне решения смысложизненного вопроса, универсального по своей сути в силу своей общей человеческой значимости, бытие человека невозможно, так как, согласно Ф.М. Достоевскому, без личного представления цели и смысла собственной жизни человек "не согласится жить и скорей истребит себя, чем останется на земле, хотя кругом его всё были хлебы" [60].

Слова Ф.М. Достоевского показывают, что попытка свести смысл человеческой жизни к ее биологическим инстинктам и потребностям не является способом решения смысложизненной проблемы, несмотря на то, что они предполагают всеобщность в силу своей присущности каждому

индивиду. Одно лишь биологическое начало, несмотря на свой человеческий универсализм, не делает человека человеком, так как он очеловечивается в силу наличия в нем неких универсальных антропологических характеристик, не сводимых к одной лишь биологической природе. Следовательно, проблема смысла индивидуальной человеческой жизни предполагает именно духовные ориентиры и духовный способ ее решения, так как сама данная проблема есть продукт сознания индивидуума, занятого духовными поисками, и решение ее требует обращения к индивидуальному духу, который, в силу своей человеческой всеобщности, обращается к универсальным общезначимым человеческим смыслам.

Во-вторых, проблема смысла индивидуальной человеческой жизни будет являться сущностной характеристикой духовности, а следовательно, ее всеобщим человекозначимым смыслом, так как духовность личности невозможно вне смысложизненности. Обретая смысл жизни, личность становится носителем общих человеческих смыслов. Это неизбежно и универсально, так как духовное содержание смысложизненной проблемы состоит в обретении человеком духовности как таковой, которая в свою очередь немислима без смысложизненности, так как человека, не определившегося со смыслом индивидуальной жизни трудно назвать человеком в силу того, что это понятие вмещает в себе духовное измерение. Поэтому человек, не ставящий перед собой этот универсальный человеческий вопрос, обесмысливает свое собственное бытие и этим самым, низводя его до животолобия, раздухотворяется. Следовательно, вне смысла жизни человек находится вне духа, так как саморефлексия и самоопределение являются его производными.

Несмотря на реальность для отдельно взятого человека, вопрос смысла жизни обладает всеобщим характером, так как, он рано или поздно возникает перед каждым в силу своей неизбежности, неизбежности в результате того, что человек есть существо развивающееся. Саморазвитие же, реализуясь, приводит к самоосознанию человеком себя как самоцели, что в свою очередь неизбежно порождает насущную потребность реализации в себе высшей цели, которая предполагает некий универсальный человеческий смысл, общезначимый в силу своей всеобщности.

По этому поводу И. Кант писал, что существование человека "имеет в себе самом себе высшую цель, которой, насколько это в его силах, он может подчинить всю свою природу" [61]. Эту высшую цель можно определить как развитие человеком самого себя как самоцели, собственное всестороннее самосовершенствование. Именно к этой высшей цели можно свести смысл индивидуальной жизни. Эта цель будет обладать универсальной человеческой природой, так как человек, существуя, не может находиться вне собственного

развития, развития своих возможностей, развития своего духа. Обрести смысл индивидуального бытия означает всесторонне себя совершенствовать. Эта цель абсолютна и универсальна для людей, так как в ней содержится общезначимый человеческий смысл: жить, значит состояться как человек; чем всестороннее индивидуум развил себя, тем актуальнее он реализовал в себе подлинно человеческое, так как саморазвитие предполагает его интеллектуальное и нравственное совершенствование, раскрытие в себе подлинной человеческой сути, а следовательно, обретение человеческого облика.

Следовательно, смысложизненность будет являться одной из сущностных характеристик духовности, так как она немыслима в человеке вне осмысления жизни во всей ее сути, вне объяснения, что в ней есть подлинное и что есть мнимое, а также вне определения основных целей и задач своей жизни и реальных средств по их достижению и реализации. Все эти проблемы обладают качеством духовного порядка, так как в осмыслении человеком собственной жизни, определении ее целей и средств их реализации выражается духовный уровень личности, степень духовной зрелости человека, уровень его сознательности и ответственности. Само решение проблемы смысла индивидуальной жизни возвеличивает дух человека, возносит его над необходимостью, так как, согласно Ф. Ницше, "тот, кто имеет зачем жить, может вынести любое как" [62].

Как говорилось ранее, сущностные характеристики духовности составляют ее человекозначимые универсальные смыслы. К такому смыслу относится, на наш взгляд, сама любовь к жизни, вмещающая в себя смысложизненное содержание. В любви к жизни содержится такое общезначимый человеческий символ: смысл жизни обретается лишь при любви к ней. Она выше логики рассуждений о смысле жизни, так как он приходит лишь после осознания человеком приятия собственного бытия и своего наличия в мире. Любовь к жизни есть ничто иное, как воля к ней, порождающая оптимистическое восприятие собственного бытия, способность и желание созидать. Вне оптимизма духовность невозможна, так как, согласно С.Ю. Колчигину и А.Б. Капышеву, "критерием духовности является, как минимум, способность никогда не воспринимать окружающее отрицательно" [2]. Следовательно, любовь к жизни предполагает не отказ от радости собственного бытия в пользу некоего духовного абсолюта, что омертвляет, раздухотворяет любовь к жизни, так как духовность вмещает в себя осознание, что наша собственная жизнь также является ценностью. Осознание этого вмещает в себя также приятие и благоговение не только перед собственной жизнью, но и перед жизнью в целом, так как "я - жизнь, которая хочет жить среди жизни, которая хочет жить" [63].

Таким образом, любовь к жизни, обладая характером всеобщего человекозначимого смысла, выступает в качестве неотъемлемого элемента смысложизненности как одной из сущностных характеристик духовности. Это происходит по причине того, что при своем воплощении во внутреннем мире человека любовь к жизни воспроизводит в его сознании и поведении общезначимый принцип благоговейного отношения ко всему живому, стремление "делать по отношению к любой твари все возможное добро" [63], а также осознание собственной жизни как ценности и истекающей из него личной ответственности за все. Все эти аспекты составляют человекозначимый смысл любви к жизни, которая в свою очередь составляет смысложизненность бытия человека, так как учитывая общечеловеческое содержание духовности, духовная личность невозможна вне осознания ценности собственной жизни и жизни в целом, стремления к ее сохранению, заботе и ответственности за все живое.

В этой связи становится понятным глубинное содержание утверждения Ф.М. Достоевского, вложенного в уста Алексея Карамазова, что надо "не просто сначала жить, а прежде всего надо жизнь полюбить больше, чем смысл ее, ... полюбить прежде логики, и только тогда я и смысл пойму" [64]. Несмотря на иррациональность данных слов, через их экзистенциально-эмоциональный пафос становится предельно ясным, что духовность с ее позитивным умонастроением относительно жизни, благоговейным актом отношения к ней предполагает сведение логического решения смысложизненного вопроса к рассмотрению жизни как данности, ценность которой выше ее смысла.

В своей работе "Ради любви к жизни" (само название символично подходит к рассматриваемой нами проблеме смысла жизни и вышеприведенному утверждению Ф.М. Достоевского) неотрейдист Э. Фромм, определяя пути как сделать жизнь достойной того, чтобы жить, считает, что для этого одной лишь заботы о насущных целях явно недостаточно. Жизнь обретает смысл только лишь при наличии предназначения, при этом главным условием является то, чтобы большую часть этого предназначения составлял личностный рост, развитие личностных способностей. Именно в этом заключается подлинный смысл индивидуального существования, органично содержащего в себе глубинно самосопричастную заинтересованность субъекта в осуществлении себя как процесса постоянного становления.

Анализируя исходную причину разорванного, дихотомичного состояния человека современного рыночного общества, Фромм называет явную замену установки сознания и поведения личности на собственное бытие как саморазвитие на стремление к обладанию. При этом необходимо отметить, что выделенная рассматриваемым исследователем культивируемая

рыночным обществом мотивация стремления человека к постоянному удовлетворению все возрастающих потребностей и к обладанию как показателю его престижности и значимости, определяется нами как исток бездуховности и утери целостности личности. Человек общества "высокого" потребления утрачивает способность к критическому восприятию. Самая опасная тенденция заключается в утере им стимула к саморазвитию и росту, так как это означает вымывание из его сознания духовности, представляющую собой именно процесс саморазвития и "роста в духе". Губительное последствие ориентации на обладание для духовности человека в том, что порождаемая ею алчность как основа его самосознания, приводит к неуголению все возрастающих его желаний, не устраняет его внутренней пустоты, скуки и одиночества. В то же время она порождает антагонизм и взаимоотчуждение в интерсубъективности, так как другое "я" рассматривается как конкурент или обладатель большего.

В дифференциации Э. Фромма людей современного общества на типы "активный" и "пассивный человек", на наш взгляд, можно проследить два разных уровня смысложизненности.

Пассивный человек это представитель потребляющего типа сознания и поведения. Характеризуя его как "вечного грудного младенца", рассматриваемый исследователь замечает, что подобный человек не способен самостоятельно культивировать собственные потребности, они искусственно ему задаются средствами массовой информации. Поэтому то, что он потребляет, в конечном итоге, имеет косвенное отношение к нему. Его активность вытесняется ленью и постоянной скукой, отсюда его манипулируемость извне.

Смысложизненность подобного типа человека сводится к обладанию им нечто престижным как показателю успешности и значимости его статуса, к удовлетворению его возрастающих желаний и потребностей как способа заполнения вакуума досуга и ликвидации неизбежной экзистенциальной скуки. Фромм считает, что источник вытеснения собственного самоопределения индивидуального смысла жизни алчностью обладания у данного типа людей в отрицательной избыточности самого общества, задающего массовую поведенческую позицию на бездумное потребление и стремление к все большему обладанию.

В противовес пассивному типу рассматриваемый неотрейдист выдвигает активного человека, который, в отличие от первого, "всегда остается самим собой и постоянно становится самим собой" [65]. Его жизненная позиция активна, он удовлетворяет только те потребности, которые повышают его жизненную энергию, делают более свободным. Он отличается такими качествами как открытость и внимательность к собственному потенциалу и

умению его реализовать, развить. При этом сам смысл существования у него сводится к стремлению стать более наполненным жизнью. Учитывая то, что ранее в данной части исследования человеческая жизнь определялась как высшая ценность, а ее всеобщий смысл как самореализация личности, необходимо признать, что смысложизненная стратегия подобного активного типа по своей глубинно человекозначимой сути совпадает с такой сущностной характеристикой духовности как смысложизненность, обладающей универсальной природой.

Утверждая, что пассивному человеку присуще преследование противоречивых смысложизненных целей, приводящее к дихотомичному состоянию его сознания, Фромм приводит пример из эксперимента Павлова И.П., согласно которому у подопытной собаки был выработан условный рефлекс на принятие пищи в случае отличия фигуры круга от эллипса. Постепенное изменение эллипса до формы круга привело к неспособности животного их отличать, что имело своим последствием проявление у него классических симптомов невроза в виде неуверенности и беспокойства. Именно осознанность смысложизненных целей и жизненной стратегии, сводящихся к саморазвитию и улучшению своих способностей, Фромм называет отличительным качеством активного человека. На наш взгляд, именно позитивная в силу своей духовной наполненности индивидуальная экзистенция обретает свое подлинное содержание через ее совпадение с универсальным смыслом духовности, императивная природа которого требует сведения стратегии собственной жизни индивидуума к раскрытию в себе человеческого содержания через развитие своих способностей. А это делает индивидуальное существование спонтанным, свободным и счастливым, а следовательно, духовным по своей глубинной сущности, так как данные качества совпадают с человекозначимыми характеристиками духовности.

Универсальное, очеловеченное содержание смысложизненных устремлений личности активного типа Фромм видит в неотчужденном характере активности субъекта, в результате чего сохраняется органическая связь и единство между ним, его деятельностью и тем, что он создал. При этом активность есть проявление потенций человека, в чем выражается ее продуктивная природа. Здесь исследователь понимает не обязательно созидание каких-то новых образцов в художественном или научном творчестве. Продуктивность выражается не в результате активности субъекта, а в ее качестве и в состоянии его внутренней активности, так как она есть "ориентация характера, которая может быть присуща всем человеческим существам, если только они не эмоционально ущербны. Продуктивные личности оживляют все, чего бы они не коснулись. Они реализуют свои собственные способности и вселяют жизнь в других людей и в вещи" [66].

Несмотря на то, что данное качество Фромм считает крайне редким, на наш взгляд, здесь необходимо отметить следующий важный момент, заключающийся в том, что в выделенном нами замечании рассматриваемого ученого прослеживается парадоксальность духа: несмотря на свою кажущуюся вездесущность, он мало где встречается в своем подлинном воплощении. В то же время необходимо отметить, что в концепции продуктивной активности прослеживается идея императивности всеобщего смысла духовности как необходимости объективизации духа в человеке в процессе развития собственных способностей, в его деятельности и ее результатах как способа самовыражения в качестве подлинного смысла человеческого бытия.

Вместе с тем, необходимо отметить, что проблема смысла жизни способна получить социально-философский ракурс исследования. Данная идея требует своего обоснования, заключающегося в следующем.

Ранее в данной работе проблема духовности человека рассматривалась через его отношение к другому субъекту, так как "во возвращении человеческого отношения к человеку, видимо, и заключается подлинная духовность" [40]. Поэтому, учитывая всеобщий характер интерсубъективности как универсального смысла духовности, возвращение в себе человечности можно определить как смысложизненное содержание индивидуального бытия. В то же время, человеческое отношение к другому "я" является качеством приобретаемым и формирующимся под влиянием устоявшейся системы общественных отношений, поэтому его наличие в конкретной личности является проекцией уровня очеловеченности самого общества. В связи с этим, проблема смысла жизни, помимо антропологического направления своего исследования, получает здесь социально-философскую направленность.

Следовательно, социально-философский аспект смысла личностного бытия прослеживается в том, что решение проблемы смысла индивидуальной экзистенции всегда подразумевает наличие другого "я", которое онтологически необходимо для обретения субъектом оправдания собственного существования. Субъект укореняется в бытии через отражение в другом и нахождение признания себя в нем, обретая в этом другом сопричастность себе и растворив в нем свою отъединенную субъективность. Человек не может обрести онтологические основания собственного бытия вне связи с другими людьми в силу своей общественной природы. Вне связи с другими индивидами, вне интерсубъективности в целом индивидуальная экзистенция теряет свое содержание как явление человеческое, а вместе с этим утрачивает и смысл, так как задача личностного бытия заключается именно в том, чтобы состояться в качестве человека. Невозможность оторванности индивидуальной экзистенции от со-бытия с другим "я", в

котором индивидуум обретает сознание самоценности через обретение и выражение собственной значимости в глазах этого другого, позволяет придать анализу смысла человеческого бытия социально-философский характер.

Одновременно с вышеприведенным доводом необходимо отметить, что возможность социально-философского исследования проблемы смысла жизни получает свою завершенную аргументированность, если ее абсолютное выражение как формирование человека в качестве духовного существа определять как главную и конечную задачу общественного развития в целом.

Смысложизненная проблема является объектом социально-философского изучения, так как, на наш взгляд, ее решение не означает рассуждения человека о ценностях, ибо он, ставя смысложизненные вопросы, выступает как некоторое целое, которое включает в себя и ценности. Обозначение социально-философского содержания проблемы смысла жизни можно подтвердить посредством философии Ж.-П. Сартра, который считал, что человек осужден быть свободным, так как будучи случайно заброшенным в этот мир, он отвечает за все, что делает. Этим самым Сартр обозначает проблему выбора человека и персональной ответственности за сделанный выбор.

Откуда проистекает данное положение? Дело в том, что человек, согласно Сартру, будучи проектом, переживающимся субъективно, ответственен за свое существование и будущее, так как от состояния проекта бытия зависит то, каким будет сам человек. Тревога и выбор человека сопряжены, так как, выбирая себя, он подразумевает выбор всех остальных людей, человека вообще. Выбор человеком самого себя означает ценность избранного им, ибо выбранное всегда будет благо, но не зло, так как человек ни в коем случае не может избирать зло. В то же время, "ничто не может быть благом для нас, не являясь благом для всех. Если ... существование предшествует сущности, и если мы хотим существовать, творя одновременно наш образ, то наш образ значим для всей нашей эпохи в целом. Наша ответственность гораздо больше, чем мы могли бы предполагать, так как распространяется на все человечество. Я ответственен за самого себя и за всех и создаю определенный образ человека, который выбираю: выбирая себя, я выбираю человека вообще" [67].

Таким образом, выбор человека это ничто иное, как вариант решения смысложизненного вопроса, который обладает универсальной человекозначимостью в силу того, что это выбор, прежде всего, моральный и в то же время выбор морали, так как человек, решившись занять определенную позицию в конкретных обстоятельствах, через эту жизненную позицию свободно творит и изобретает собственное "я". Хотя Сартр утверждает, что человек не обладает универсальной сущностью, на наш взгляд, человек, делая выбор, творит всеобщие человекозначимые духовные смыслы, так как всегда

подразумевает человека в целом как свободного в своем выборе и ответственного за него субъекта. Сам выбор предполагает выбор в пользу человека вообще, потому что, делая выбор в сугубо лично переживаемой экзистенциальной ситуации, выбирающий выбирает другого человека, так как, постигая себя, он "обнаруживает вместе с тем и всех других, и притом как условие собственного существования" [67], при этом другой необходим для "я" в целях самопознания, получения истины о себе.

Фактически вся экзистенциальная философия Сартра являет собой нечто иное, как выражение главной его идеи, составляющей пафос всего его философствования, о том, что специфику и достоинство человека составляет "его свобода как автономия выбора, основанная на способности сознания к самоопределению" [68]. Отсюда онтологический удел человека, заключающийся не в определении его извне в бесконечной каузальной цепи, а в способности к самостоятельному определению собственного закона своей экзистенции, в способности самому себе давать основание. Если фактичность человеческого бытия как эмпирические обстоятельства, в которых появляется и с которыми имеет дело субъект, выступает как данность, как неустранимое "случайно", то сознание выступает как акт отношения к этой реальности, как интеллектуально-волевое усилие индивида по самоопределению в нем. Исходя из этого, человек должен быть не фактичностью, а давать ее себе посредством свободы как собственной автономии, этим самым, выступая противоположностью данности как неустранимой случайности, куда случайно заброшен человек.

Будучи автономным, человек как самозаконченное существо, как существующее, "которое ничего не должно получать и посредством которого все должно быть сделано" [69], своей экзистенцией, главным в которой является акт отношения к данному, являет такое бытие, посредством которого в Бытии возникает отношение. Следовательно, он есть основание всех отношений, есть бытие, приносящее смысл в мир.

Онтологическим актом свободы Сартр называет усилие индивидуума по собственному самоопределению в фактичности человеческого существования как эмпирической данности. Именно через самоопределение, возможное благодаря сознанию или "бытию-для-себя", "ничто", человек как бы отстраняется от данного как бытия-в-себе, оценивает его в свете не-бытия как проекта своего бытия под знаком ценности. В результате этого проектирующего движения сознания, а также освобождающего усилия через собственный выбор, упраздняющем случайность своего включения в мир, возникает собственно человеческое в самом человеке и в мире как объективной реальности. Следовательно, лейтмотив содержания отношений между Ничто и бытием, т.е. между сознанием и миром, составляет именно

борьба со случайной фактичностью как противопоставление рефлектирующего самоопределения человека в данном как эмпирических обстоятельствах, в котором возникает и с которыми имеет дело его сознание.

Усилие сознания по преодолению данной ситуации и сохранение его в результате переноса извне вовнутрь Сартр определяет как субъективность. Она же есть ничто как реальность, в которой возникают смыслы и ценности, посредством которых артикулируется объективное. Именно посредством субъективности человек совершает означивающее движение сознания по деланию "наброска бытия на поверхности Бытия" [69], т.е. моделирует мир как феномен, как конкретную и единичную целостность. Поэтому мир как фундаментальное единство, Бытие, являет собой коррелят определения человеком своего способа существования, при этом они оба представляют собой сосуществование в живой событийности. Сартр характеризует бытие как индивидуальную авантюру именно через скомпроментированность человека им, так как оно есть то, на что индивид отваживается.

Обладая безусловным авторством в отношении собственного проекта бытия в мире, человек является носителем абсолютной персональной ответственности за себя и за мир, поэтому у него нет алиби. Следовательно, основанием бытия Сартр объявляет свободу в каждом человеке, в которой доминантой обладает поиск "конкретного абсолюта" - индивидуального значения, возникающего в непредвидимости свободного акта" [69]. В результате, согласно философу, в рамках Бытия возникает новое бытие в силу того, что изобретенные человеком значения или способы бытия сами суть бытия.

Таким образом, смысл индивидуальной экзистенции Сартр сводит к созиданию нового бытия как процессу творчества, являющегося необходимым событием единичной жизни. Именно в этом состоит самостоятельная и безусловная в силу своей аксиоматичности ценность собственного бытия для человека. Его выбор как проект собственного существования есть одновременно участие человека в бытии и индивидуальная тайна человеческого бытия, вне которой исчезает сам смысл его экзистенции. В этом прослеживается универсальное основание человеческой жизни, заключающееся в творческом конструировании проекта собственного существования. Поэтому универсальное эмоционально переживается здесь человеком как единичное, а безусловное авторство в отношении проекта собственного бытия в мире предполагает персональную ответственность за себя и Бытие. Личное в человеке существует в постоянном реализовывающемся и воспроизводящемся его усилия по удержанию своего авторства в собственных отношениях с миром, выражающемся в самостоятельном определении своих чувств, мыслей, собственного понимания и поступания.

Сартр считал, что духовное творится человеком в момент выбора, так как он связан со смысложизненным вопросом. При этом любой выбор подразумевает человека, творящего, изобретающего себя в конкретном переживании и ситуации, в равной степени свободного в своем самоопределении и в то же время ответственного за свою жизненную позицию. Ответственность же возникает при личностном осознании универсальной максимы: что будет, если так, как я, будут поступать все. Речь идет об экзистенциальной intersубъективности, согласно которой, человек получает истину о себе только обратившись к другому субъекту, пройдя через него, так как "другой необходим для моего существования, также, впрочем, как и для моего самосознания" [67].

Как видно из вышесказанного, смысл индивидуальной экзистенции Ж.-П. Сартр сводит к творческому формированию индивидуального проекта собственного бытия через самоопределение как онтологический акт его внутренней свободы. Своей экзистенцией, в основе которой лежит собственный выбор как освобождающее усилие и проектирующее движение сознания, человек преодолевает случайность своего наличия в бытии, создает человеческое в самом себе и в мире, в чем и реализовывает подлинный смысл своего существования, возвышаясь над трагедией своей жизни как истории поражения.

Следовательно, одним из важных универсальных по своей человекозначимости смыслов духовности, вкупе с гуманным отношением и ценностями, будет являться смысложизненный выбор личности, так как, несмотря на то, что он совершается индивидуально и всегда предполагает выбор самого человека, тем не менее, этот выбор подразумевает реализацию общечеловеческого духовного содержания в индивиде: выбирая свою жизненную позицию и строя собственную жизнь согласно ей, мы, сообразуясь с другим "я" и его свободой, свободно творим себя, этим самым, реализуя свое духовное развитие.

Смысл жизни будет являться одной из сущностных характеристик духовности, так как реализация человека как духовного существа всегда предполагает актуализацию в нем человеческого содержания, неразрывно связанного с внутренним ориентиром индивидуального бытия и самоопределением. В силу того, что смысл индивидуальной экзистенции человека находит свое имплицитное выражение в реализации и раскрытии в нем подлинного человеческого содержания, смысл жизни актуально представляет собой одно из онтологических оснований духовности.

Рассмотрев сущность духовность, сведя ее к универсальным, в силу своей человекозначимости, смыслам, к коим относятся духовные ценности, так как они "определяют содержание, качество и направленность человеческого

бытия и образ человеческий в каждом индивиде" [47], гуманное отношение к человеку, так как "человечность представляет реальную характеристику, реальную особенность конкретного человека, которая выражается в добром расположении и теплом отношении к любому другому человеку, человеку "вообще" [2], а также смысложизненное содержание духовности, так как оно предполагает всеобщий по своей значимости смысл по самосовершенствованию и развитию каждого индивидуума, на наш взгляд, возможно дать философское понимание духовности, вмещающее в себе перечисленные акценты.

В то же время необходимо признать, что обладание данными сущностными характеристиками духовности природой всеобщности, в силу их актуальной необходимости для человеческой состоятельности, позволяет определить их императивность. Она же, в свою очередь, выводима из того, что человека вне гуманного отношения к другому, вне направленности смысла его индивидуальной экзистенции на воплощение в своем облике духовных ценностей характеризовать как духовное, очеловеченное существо крайне проблематично. Императивная природа рассмотренных сущностных характеристик духовности позволяет их определять, в силу их всеобщности, как некие универсальные критерии определения степени наличия и развития духовности в индивидууме.

Рефлексируя на предмет духовности, ее можно определить как чисто человеческое качество и свойство, связанное с реализацией в человеке духа в процессе его развития, и вмещающее в себя интеллектуально-нравственное, интуитивно-сердечное восприятие и отношение извне и вовнутрь. Дух является субстанциональной основой и предпосылкой не только акта рефлексии индивидуума, но и его нравственности в силу онтологической устремленности духа к преодолению природной единичности и отъединенности субъекта. Поэтому посредством раскрытия его в себе человек становится лично-сопричастным духовным ценностям как субстанциональным основам нравственности, обретает способность к минимизации и укрощению природного эго путем вытеснения его очеловеченным отношением к другому "я". Раскрытие и развитие духа дает индивидууму уникальную возможность придания своей экзистенции направленности на то, чтобы состояться человеком, т.е. выразить свое актуальное наличие как существа надприродного, как субъекта, возвышенного над эмпирической необходимостью в силу своей духовно-нравственной природы.

Следовательно, духовность есть онтологически исходное основание человечности как сущностной характеристики его подлинной природы. Учитывая то, что духовность есть "постоянное совершенствование человека до такой нравственной высоты, когда его существо не в состоянии творить

зло, когда этот человек будет излучать только тепло" [70], необходимо отметить ее фундаментальную базовость как основания человеческого в человеке, укоренения его как нравственного существа, обогащающего материальное бытие началом, онтологически в нем отсутствующим, а именно духовностью.

Духовность есть явление, придающее целостность и гармоничное единство человеческой личности. Она также есть мера и результат очеловеченности и окультуренности человека, результат объективизации духа в человеке, посредством которого дух имплицитно присутствует и опредмечивается в результатах человеческой деятельности.

Одновременно с этим, внося социально-философское осмысление духовности, мы вносим понимание, что облик общества и уровень его развития во многом детерминированы его духовным состоянием, а также то, что формирование и развитие духовности индивида невозможно вне общества, так как оно во многом определяет духовный облик личности как общее по отношению к единичному. Вместе с тем, личность, формируя индивидуальную духовность в процессе личностного духовного самоопределения и саморазвития, способна оказывать влияние на духовное состояние общества как целого. В этом прослеживается диалектическая взаимосвязь и единство индивидуальной и общественной духовности как соотношения единичного и общего.

Таким образом, если очеловеченное отношение к другому, к себе и миру, духовные ценности и смысложизненность, в силу их наличия как универсальных человекозначимых смыслов, определять как составляющие субстанцию сущности духовности, так как они образуют ее основные характеристики, то в связи с этим необходимо признать, что вне этих смыслов человек как разумно-нравственное, а следовательно, очеловеченное существо, невозможен, так как они составляют онтологические основы человечности. В свою очередь, это позволяет сделать вывод о том, что духовность как результат очеловеченности, окультуренности составляет основную характеристику человека, отличающую его от природного. Поэтому, говоря о человеке, мы имплицитно подразумеваем его духовность. Этим самым мы признаем субстанциональное наличие духа в индивидууме, который опредмечивается в его ценностном отношении к миру вовне и вовнутрь, в его смысложизненных ориентирах и установках, что в свою очередь позволяет духу воплощаться в творениях разума и рук человека.

2.1 Социально-философское осмысление проблемы духовности в творчестве аль-Фараби

Понимание проблемы духовности, на наш взгляд, невозможно без обращения к древним истокам национальной философской мысли, что подразумевает исследование, прежде всего, интеллектуального наследия Абу Насра аль-Фараби, так как он представляет собой знаковую фигуру в средневековой тюркской мысли. Необходимо заметить, что в его категориально-понятийном аппарате отсутствует понятие духовности, однако, это не означает, что она не является предметом его философских размышлений. Более того, рассматривая проблемы этики, общества и личности, аль-Фараби превращает проблему обретения человеком духовного облика в центральный вопрос своих философско-этических изысканий. То, что тюркский философ определял, что формирование человека как духовно-нравственного существа возможно только лишь в социальной среде на наш взгляд, позволяет рассматривать проблему духовности в его творчестве через призму социально-философского исследования.

Принципиальная научно-исследовательская новизна данного подраздела, на наш взгляд, заключается в том, что все предшествовавшие исследования философии аль-Фараби имеют своей целью изучение одного или нескольких аспектов творчества мыслителя, но ни одно из них, пожалуй, не направлено на рассмотрение в воззрениях ученого такого интегрирующего начала культуры как духовность. Духовность с ее природой всеобщей человекозначимости позволяет распознавать в каждом отдельно взятом явлении онтологию универсализма человечности. А это, в свою очередь, дает возможность подводить все феномены культуры, творчество отдельных личностей как лучших представителей человечества, равно как и каждого субъекта, под общий знаменатель духовности как исходной субстанции человеческого феномена.

Поэтому, на наш взгляд, исследование проблемы духовности в социально-философских воззрениях аль-Фараби позволяет совершить прорыв к ее пониманию как интегрирующего начала, придающего всем явлениям и

процессам антропогенного происхождения необходимую природу универсальной значимости человечности. В этом ракурсе представляет исследовательский интерес в творчестве мыслителя проблема всеобщего смысла социального как сферы очеловечивания человека и формирования его как духовного существа, вне которого теряет исходный смысл сама общественная жизнь. Согласно средневековому философу, вся система общественных связей и отношений, социальная иерархия, политическое лидерство, наука, искусство и т.д. имеют своей первостепенной задачей формирование духовного облика человека, становления его разумно-нравственным существом.

Прежде чем перейти к исследованию данной постановки проблемы духовности в социально-философских воззрениях аль-Фараби, необходимо дать некоторую историографию изучения философии рассматриваемого мыслителя.

Достаточно высокий уровень изученности философии Абу Насра в отечественной науке объясняется существованием в ней значительной школы фарабиеведения, к которой относятся такие представители казахстанской философии как А.Х. Касымжанов, М.С. Бурабаев, А.М. Кенисарин, М.С. Орынбеков, А.К. Касабек, Г.К. Курмангалиева и др. Несмотря на то, что названные ученые не проводят в своих исследованиях онтологизации духовности в философских воззрениях аль-Фараби, тем не менее, каждый из них в проблематике философии тюркского мыслителя не обходит вопросы духовности и нравственности как предмет его глубокой рефлексии.

В частности, в коллективной монографии "Социальные, этические и эстетические взгляды аль-Фараби" под редакцией М.С. Бурабаева утверждается, что "этическая концепция Абу Насра пронизана духом гуманизма, убеждением в том, что человек является венцом всего живого и потому достоин всяческого уважения и почестей. Но человек может достигнуть счастья лишь в результате победы над злом" [82]. Данный отрывок отражает основной пафос содержания рассматриваемой монографии, сводящийся к актуализации знания и опыта в учении средневекового мыслителя как пути достижения наивысшего для человека блага, т.е. счастья, а также проблемы становления индивидуумом более совершенным посредством развития на основе природных данных его духовных качеств. В работе также анализируется облик ученого, данный аль-Фараби, который должен придать своим трудам помимо теоретического также воспитательное значение, так как, сочетая в себе научную зрелость и высокие нравственные качества, он должен являться образцом высокой морали для подражания.

Монография А.М. Кенисарина, М.С. Бурабаева, Г.К. Курмангалиевой "Проблемы бытия и познания в философии аль-Фараби", имеет характер

обобщающего историко-философского исследования фундаментальных проблем теоретического наследия Аба Насра. В частности, в ней рассматриваются проблемы соотношения бытия и мышления, роли математической абстракции в познании, значения языка как средства обретения и трансляции знания, психологических аспектов гносеологической деятельности человека. Также в работе основное внимание уделяется проблемам диалектики и ее функций в познании. Здесь, соответственно гносеологическим позициям тюркского ученого, истолковывается "комментирование как метод познания и формы приращения знания" [83], роль математики как науки, прививающей навыки правильного мышления познающему и помогающей ему овладеть другими отраслями знания.

В то же время, в данной монографии указывается на мнение аль-Фараби о необходимости придания субъектом познавательной деятельности ценностного отношения к самому занятию наукой, изучения им этики как науки, предваряющей занятие научными изысканиями в целях предотвращения безнравственного применения полученных знаний.

Также среди трудов, посвященных анализу и изучению философского наследия аль-Фараби с акцентом на его гуманистическую мировоззренческую позицию, можно назвать работу А.К. Касабека и С.А. Касабека "Искание истины (о природе национальной философии)". Давая анализ философско-этическому трактату средневекового мыслителя "О достижении счастья", авторы указывают на посясторонний характер взглядов философа на смысложизненную проблему, проблематику человека в целом. Здесь актуализируется выход мыслителя на понимание смысла жизни как самосовершенствования, выводящего к необходимости развития разума как условия осознания счастья и пути следования к нему. При этом хороший нрав трактуется как условие как для достижения цели, так и для занятия наукой, что ставит требование изучения этики как предваряющего этапа познавательной деятельности. В данной работе также анализируется проблема свободы нравственного выбора человека, актуализирующей необходимость утверждения в его жизни добра во имя его приоритета над злом.

Определенный интерес также представляет исследование Н.Х. Жолмухамедовой "Истоки и содержание эстетических воззрений Абу Насра аль-Фараби и Абу Али Ибн Сины", где основные эстетические категории названных ученых анализируются с позиции культурно-исторического подхода, выявляется самобытность их эстетических взглядов во всем их своеобразии. Если свести содержание рассматриваемой работы к конциденции с нашим исследованием, то необходимо отметить, что, согласно Н.Х. Жолмухамедовой, что "смысл гуманизма представлен как высшая цель, смысл и идеал эстетического миропонимания аль-Фараби и Ибн-Сины" [84].

Среди зарубежных авторов, предметом научных изысканий которых является философское творчество аль-Фараби, можно назвать С.В. Бондар, А.Л. Казибердова, А.В. Сагадеева, М.М. Хайруллаева, Б.Г. Гафурова, А. Шарипова и др. В частности, А.В. Сагадеев в разделе "Эстетические взгляды арабов эпохи средневековья (в книге "Очерки истории эстетических учений". - М., 1963.) и в "Из истории эстетической мысли народов Ближнего и Среднего Востока: эпоха средневековья" (автореферат на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 1964.) анализирует исторические условия становления философии аль-Фараби, отражение в ней идеологической борьбы средневековой эпохи.

Проделав краткий анализ историографии исследования философии аль-Фараби, необходимо повторить, что трудов, центральным предметом изучения которых была бы проблема духовности в творчестве Абу Насра, нет, что, с одной стороны, расширяет исследовательское поле данной работы, а с другой стороны, вносит в нее аподиктическую новизну.

Прежде чем перейти к социально-философскому освещению проблемы духовности в учении аль-Фараби необходимо определить, какой смысл вмещает в себя понимание им человека духовного. Известно, что тюркский мыслитель испытывал на себе влияние античной философско-этической традиции, поэтому неудивительно, что, также как у Аристотеля, и, более того, под его влиянием, в этике ученого-выходца из Отрара центральной категорией становится счастье. Рассмотрение именно этой категории, на наш взгляд, сможет пролить свет на понимание проблемы духовности и становления человека духовным в творчестве аль-Фараби.

В своей работе "Трактат о взглядах жителей добродетельного города" аль-Фараби определяет счастье как наивысшее совершенство, поэтому оно будет являться высшей целью человеческого развития. В его понимании счастье, фактически, является самоцелью, так как оно есть "добро, искомое ради самого себя; к нему никоим образом и никогда не стремятся, чтобы добиться чего-то другого, и по сторону (счастья) не находится ничего более значительного, чего бы человек не мог достигнуть" [74]. Почему счастье является высшей целью человека становится ясным по следующим соображениям мыслителя: абсолютная зависимость индивида от материально-телесной необходимости не дает раскрыться его духовной сути, потенциально в нем находящуюся и отличающую его от других существ, не осознающих самого счастья. Человеку же для актуализации его духовной, а, следовательно, и человеческой сути, необходимо равно как ее приобретение, так и ее осознание, причем осознание предшествует, в связи с чем, аль-Фараби вводит понятие деятельного разума, так как счастье, духовность и разумность для него взаимосвязаны.

Ученый полагал, что человек обретает счастье, став целостным существом, что подразумевает единство в нем телесных, психических и умственных сил, делающих целенаправленной его деятельностную активность, так как "душа достигает счастья путем свободных действий, часть из которых интеллектуальны, а часть телесны... путем определенных и размеренных действий в соответствии с нравами и привычками, равным образом размеренными и определенными" [74]. Именно единство всех физических, психических и умственных устремлений человека, его нравов и привычек направляет человека к достижению счастья. В этом утверждении видно, что, согласно аль-Фараби, достижение счастья возможно лишь при становлении человека целостным существом. Если целостность нами определялась как условие становления личности духовной, так как духовный человек есть целостный человек, то становится ясным, что, ставя акцент на проблеме счастья как центральной в своем учении, аль-Фараби этим самым превращает духовность в центральный предмет своих философских изысканий.

Продолжая античную философскую традицию, аль-Фараби видит счастье в умозрительной деятельности души, так как она приводит к формированию в человеке деятельного разума, который, фактически, представляет собой способность человека к трансценденции или, в духе Платона, к выходу в заоблачный мир чистых сущностей или же, согласно Аристотелю, к способности умопостигать первоосновы бытия, то, что предшествует природе. Обретя качество деятельного разума, человек становится способным к умопостиганию, что является качеством мудреца, а его разум обретает качество божественного, в то время как разум обычного индивида не способен вырваться за рамки чувственно-эмпирического восприятия.

Аль-Фараби, обозначая статус деятельного разума, определяет, что он по отношению к человеку занимает такое же отношение как солнце по отношению к человеческому глазу, способность видеть которого находится лишь в потенции, а актуально видящим он становится благодаря солнечному свету. Благодаря свету, исходящему из него, солнце становится способным видеть себя, тогда как само является причиной света, делающего глаз из потенциально видящего в актуально видящий. По аналогии отношения солнца к глазу аль-Фараби рассматривает отношение деятельного разума и человека. Как солнце способно видеть себя благодаря свету, исходящему из него, так и посредством обретения деятельного разума человек обретает возможность умопостигать как свою сущность, так и сущность всех вещей, становится "быть способным к восприятию как в состоянии бодрствования, так и в состоянии сна" [74], что в равной степени означает способность к прозорливости. Деятельный разум находится лишь в потенции, но после становления актуальным он "становится по своей сущности разумом умопостигаемым,

тогда как прежде не был таковым, и божественным, тогда как прежде был материальным. В этом состоит проявление деятельного разума, поэтому-то он и называется деятельным" [75], что означает способность человека не только видеть скрытую суть вещей, но и осознавать действительную цель всего и, прежде всего, своего развития, которое заключается в достижении совершенства.

Если достижение совершенства определяется как высшая цель человека и определяется как способность к умозрительной деятельности души, то оно, по аль-Фараби, есть счастье, которое есть добро, искомое ради самого себя. Это утверждение становится ясным, если вспомнить положение Аристотеля о Божественном уме, который будет являться высшим началом, так как его деятельность направлена на познание самого себя, то есть, умопостижение тождественно умопостигаемому, а так как познание есть процесс самопознания, что является высшей деятельностью, то следовательно, высшим счастьем является умозрительная деятельность, согласно античному философу.

Поэтому неудивительно, что человек, вышедший за рамки возможного, уподобляется Божественному уму, этим самым, достигнув счастья, так как "умопостигаемое в нем (разуме) оказывается тождественным умопостигающему, а умопостигающая сущность становится умопостигаемой, поэтому умопостигающее, умопостигаемое и умопостижение в нем оказываются одним и тем же, и он достигает ступени деятельного разума. Достижение этой ступени является для него счастьем" [75]. Достигший такого совершенства человек обретает счастье, состоящее в умозрительной способности души, дающей возможность распознавать скрытую суть вещей и явлений, но он же может указать другим путь к достижению счастья. Поэтому аль-Фараби, развертывая свой умозрительный проект справедливого государственного устройства, в качествах, необходимых для правителя, называет центральным именно достижение совершенства, то есть, обретение счастья, так как через деятельный разум человек обретает качество управлять, а не быть управляемым в силу способности видеть скрытую сущность вещей и прозорливости, а также умения указывать другим путь к достижению счастья.

Рассматривая достижение наивысшего совершенства как счастье, аль-Фараби считает, что по ту его сторону нет ничего более значительного, чего человек не мог бы достигнуть. Поэтому, дифференцируя действия человека, философ называет прекрасными те из них, которые помогают достижению счастья, действия же, которые мешают и препятствуют этому, мыслитель наделяет качеством несовершенства или же именует плохими. Добродетели есть те нравы и привычки, которые производят действия, способствующие

достижению счастья. Добродетели есть "добро, установленное не ими самими, но с целью счастья" [74]. Плохими действиями будут те деятельные акты человека, которые препятствуют достижению счастья, то есть наивысшего совершенства личности. Нравы и привычки, от которых исходят уродливые действия, есть пороки и недостатки человека, его низости.

Определяя человека как постоянно меняющееся существо, то есть, как процесс, аль-Фараби в своем трактате "Об общности взглядов двух философов - божественного Платона и Аристотеля" высказывает парадоксальную мысль о том, что, с одной стороны, нрав человека способен меняться. С другой стороны, мыслитель считает, что развитие какой-либо черты приводит к ее формированию в нрав, так как "любой нрав способен передаваться и изменяться даже в трудных условиях. Ни одна черта характера не избегает изменения и передачи" [76], что показывает человека как динамичное состояние.

В то же время аль-Фараби указывает, что "тот, кто развил какую-либо черту характера, и кому удалось усовершенствовать ее, тем самым укрепил это черту в своей душе. И ему очень трудно устранить ее" [76], что приводит к мысли о том, что внутренняя суть человека статична по своему состоянию. Данная парадоксальность взгляда аль-Фараби, на наш взгляд, проистекает из того, что Аристотель в своей "Никомаховой этике" считал, что нрав не дается человеку от природы, а формируется посредством привычки, упражнения. Платон же считал, что способность к добродетели зависит от темперамента, который в человеке неизменен, от природы, поэтому и нрав устойчив.

Сам аль-Фараби считал, что нрав человека способен изменяться, потому-то нрав и становится добродетелью, если способствует совершенствованию человека, этим самым, приближая его к достижению счастья, или же нрав становится пороком, если препятствует его достижению тем, что устраняет возможность развития человека, его интеллектуальных и нравственных способностей. В другой своей работе "Трактат о взглядах жителей добродетельно города" мыслитель обосновывает эту мысль тем, что нрав и привычка способны закрепиться посредством упражнения, этим самым, перерастая в добродетель или порок соответственно вышесказанному. Здесь же тюркский философ проводит аналогию с искусством письма. Долгие и старательные упражнения в нем приводят к совершенству упражняющегося в этом искусстве и удовлетворению собственным занятием, при этом, чем чаще упражняющийся повторяет полюбившиеся упражнения по каллиграфии, тем совершеннее становится его мастерство, а также возрастает наслаждение от занятия этим искусством, что соответственно приводит к увеличению любви занятия им.

К аналогичному результату приводит повторение тех нравственных привычек, которые перерастают вследствие частого повторения в добродетель человека в силу того, что, повторяя их, он получает моральное удовлетворение. По этому поводу мыслитель указывает, что "чем они больше и чаще выполняются и чем больше упорства проявляет в них человек, тем сильнее, добродетельнее и совершеннее делают они душу, предназначенную для счастья" [74]. Видя в совершенствовании человека путь к достижению счастья, которое расценивалось как высшая цель, аль-Фараби в трактате "Отношение философии к религии", определяя предметом гражданской науки добродетели, приводящие к благу, и пороки, уводящие от достижения его, писал, что "образ жизни, нравы, характеры и волевые способности, с помощью которых достигается предельное счастье, являются сами по себе добродетельными, благом и истинно красивы само по себе. Противоположные поступки есть зло" [77].

Обосновывая идею изменчивости нрава человека, аль-Фараби заявляет, что поскольку изменчивость тел безгранична, то и изменчивость душ также безгранична. Исходя из данного высказывания ученого, можно сказать, что этим он выражает идею о том, что человек представляет собой процесс развития в духе. Несмотря на метафизичность приведенного утверждения мыслителя, необходимо отметить, что он придавал субстанциональное значение совершенствованию духовной сути человека, которая изменчива в силу своей изначальной способности и потребности к собственному развитию. Источник же этого процесса трансцендентный. Обоснование положения мыслителя о безграничной изменчивости души видится нам в необходимости рассмотрения идеи аль-Фараби о человеке как единстве его биологического, психического и разумного начал.

Так, в "Трактате о взглядах жителей добродетельного города" в главе "О частях и силах (способностях) человеческой души" аль-Фараби считает, что первичной силой человека, возникающей в нем вместе с его появлением, является "питающая сила", которая обеспечивает его витальное существование. В то же время, будучи живой материей, человеческое тело способно отражать окружающую реальность посредством органов чувств и "одновременно с появлением чувств в нем появляется чувственный аппарат, заставляющий его желать или отвергать то, что он ощущает" [74]. Эту способность Абу Наср именуется "чувственной силой", она объединяет вместе восприятия всех пяти органов чувств человека, этим самым, обеспечивая создание картины мира посредством чувственных ощущений. Но чувственная сила, вследствие своей определенной ограниченности, не способна к выдвиганию суждений о воспринятом. Это делает то, что аль-Фараби именуется "силой воображения", которая, с одной стороны, запечатлевает в памяти

человека предмет чувственного восприятия после его исчезновения из поля наблюдения, а с другой стороны, позволяет в дальнейшем строить суждения о воспринятом, так как она распределяет ощущения на различные сочетания и разделения, при этом согласуя одни чувственные восприятия и ощущения, противопологая их другим.

Аль-Фараби также выделяет стремящуюся силу, под которой понимает такую силу, которая желает или отвергает предмет. Благодаря этой силе желание человека выражается в его стремлении или же отклоняет то, что было воспринято чувством, воображением или разумом. Чтобы познать или сделать что-либо необходимо желание, которое образуется стремящейся силой, она же образует стремление к действиям. В то же время, желания, порождаемые стремящейся силой, философ дифференцирует. Из этой дифференциации порождаются различные способы достижения желаний. Так, если у человека возникает желание познания предмета посредством ощущения, то реализация этого желания будет сопровождаться телесным и психическим актом. Это выражается в том, что познающий будет направлять взгляд на чувственно познаваемый предмет, приближаться к нему по мере его удаления, что есть физические действия, а ощущение как их результат будет являться, в свою очередь, психическим актом. Для реализации желания представить какой-либо предмет человек сначала задействует силу воображения, чтобы представить образ желаемого предмета, а затем осмысливает представленный объект.

Аль-Фараби высоко оценивает значение стремящейся силы в разумной деятельности человека по познанию счастья, так как, во-первых, организация познавательной деятельности человека, впрочем, как и любая другая его деятельность, направляется силой желания, во-вторых, счастье становится целью при возникновении желания или потребности его достижения. В-третьих, счастье, став целью, познается разумом, который, видя в нем цель своих измышлений, определяет действия, необходимые для его достижения. Действия, которые являются результатом мыслительной деятельности человека, ставящей целью достижение счастья как потребность и желание, которые посредством стремящейся силы направляют действия человека к искомой цели, аль-Фараби характеризует как хорошие и прекрасные.

Действия же, которые порождаются разумом человека, определяющим целью иное под действием иных желаний, например, чувственных удовольствий, желания власти, почестей, богатства и пр., источником которых также является стремящаяся сила, мыслитель определяет вовсе не прекрасными по своей сути. Этим самым, тюркский философ в достижении счастья большое значение отводит силе устремлений, желанию, которые подчиняют разум и практическую деятельность человека в достижении искомой цели. Большое значение в активности индивида мыслитель придает

желаниям, являющихся стимулирующей силой деятельности человека. Однако, философ немаловажное значение придает свойствам направленности устремлений человека, качеству его желаний, так как они влияют на характер его деятельностной активности в целом.

В то же время, необходимо отметить, что в сложной системе "человек" мыслящую или разумную силу аль-Фараби определяет как главную, так как посредством ее индивид "воспринимает умопостигаемые объекты интеллекции, отличает красоту от уродства и обретает искусства и науки. Она также сопровождает стремление, относящееся к тому, что умопостигается" [74]. Поэтому мыслящая сила управляет силой воображения и господствует над силами питающей и чувственной.

В своем трактате "Гражданская политика" аль-Фараби, на наш взгляд, более последовательно излагает свое мнение, что разум является определяющим и отличительным свойством человека. Это происходит в силу того, что, если посредством ощущений человек, чувственно воспринимая вещи, постигает их приятные и неприятные свойства, но только лишь благодаря чувственным ощущениям и восприятиям не возможно дифференцировать полезное и вредное, хорошее и дурное в действиях человека и его нраве. В то же время, посредством воображения человек постигает как приятное и неприятное, так и полезное и вредное, но не отличает хорошее и плохое в человеческих поступках и нравах.

Почему разум является главным и определяющим свойством человека в понимании аль-Фараби становится ясным из его мнения, что хотя человеку одновременно присущи разумная и воображающая силы, сила питающая и сила ощущения, именно посредством разума он овладевает науками и искусствами, к коим относятся искусства, начиная с музыки, каллиграфии и заканчивая подметанием, а эти занятия недоступны животным в силу отсутствия в них разума и способности к разумной деятельности. Именно разум очеловечивает человека, так как посредством его он "различает хорошее от дурного в нравах и действиях, рассуждает, что следует делать, а что не следует, постигая при этом полезное и вредное, приятное и неприятное" [75].

Аль-Фараби, различая человека и животное, именно разум определяет как центральный критерий сравнения, так как полагает, что воображающая сила у животных заменяет разумную силу, а у форм жизни, находящихся на более низких ступенях развития, движущими их активность являются осязающая и стремящаяся сила. Последняя также есть у человека, ее аль-Фараби определяет как источник аффектов в человеческом поведении, так как, благодаря ей "в человеке происходит борьба между тем, к чему следует стремиться, или тем, чего ему следует избегать, страстно желать или ненавидеть, предпочитать или воздерживаться" [75]. Поэтому в человеке

возникают такие проявления души, как ненависть и любовь, страх и доверие, вражда и дружба, милосердие и бессердечность, гнев и благожелательство. Отсюда можно сделать вывод о том, что аль-Фараби, будучи также психологом, знатоком человеческих душ, правдиво смотрит на человека, не принижая его и в то же время не обожествляя, что позволило определить ему реальный путь его исправления через собственное развитие, укоренение в себе добродетелей (в частности, через многократное повторение добродетельных привычек для их перехода в добродетельный нрав, как это делается в случае с повторением упражнений по правильному письму, дабы они перешли в искусство письма).

Можно предположить, что сама логика рассуждений аль-Фараби подводит к мысли о том, что только посредством разума человек способен обуздать свои аффекты, так как, с одной стороны, с помощью разумной силы различает хорошее от дурного в нравах и действиях, с другой стороны, благодаря приобретенному знанию о добре и зле, человек применяет мышление и рассуждение в том, что он должен делать, либо чего он не должен делать. Именно в этом свойстве разумности аль-Фараби видит качественное отличие человека от других существ, одновременно с этим отражая сократическое мнение о том, что только разумный человек является добродетельным, так как знание о добре уже отвращает его от зла.

В этой связи философ выделяет в разуме человека практический и теоретический уровни, каждый из которых имеет свое назначение. Так, благодаря практическому разуму человек постигает сущность того, что он может при желании сделать, то есть, овладевает искусствами и ремеслами, а также определяет, что он должен делать или же чего он не должен делать. Но практический разум существует для того, чтобы обслуживать разум теоретический, который, в свою очередь, не обслуживает ничего, кроме самого себя, так как его назначение в определении путей достижения счастья, а данная функция возможна по причине умозрительности и умопостигаемости теоретического разума.

В то же время необходимо отметить, что аль-Фараби не рассматривает такие свойства и качества человека, как тело, ощущение и восприятие, воображение, желание (стремящаяся сила) и разум в разрыве. Он исследует их как комплекс или систему, при этом одно логически следует за другим по степени развития человеческого существа, в своей совокупности и единстве образуя его целостность, вне которой он невозможен. Все свойства или силы человека, выполняя свою необходимую функцию, взаимосвязаны, образуют индивида как единое целое. Так, питающая сила человека обслуживает тело. Чувственная, воображающая и мыслящая силы также направлены на обслуживание тела. В то же время, "услуга, оказываемая этими тремя второстепенными силами, обращается на пользу мыслящей силе потому, что последняя проявляется сначала благодаря телу" [74].

Этим самым, аль-Фараби определяет человека как существо, в котором сочетается телесно-организмическое, психическое и разумное начала. Но, в то же время, необходимо вспомнить мысль аль-Фараби, выраженную им в своем трактате "Гражданская политика", где тюркский ученый считает, что "именно благодаря разумной силе человек является человеком" [75], так как эта мысль является главным лейтмотивом в рассмотрении им человека. Необходимо также отметить, что мыслитель определяет разумность как качество приобретаемое, а не врожденное, и разумность формируется только в социальной среде, вне которой разум остается лишь как потенциальный, и впоследствии без своего развития и перехода в актуальный может так и не появиться.

Если опять вернуться к проблеме развития человека в духе, хотя у аль-Фараби не имеется данного термина, так как он больше подходит к европейской, а точнее сказать, христианской, философской традиции, то, в нашем понимании, у тюркского мыслителя в его учении об актуальном разуме можно обнаружить идею о том, что человек достигает высшей ступени своего развития при обретении им качества деятельного разума. Посредством его человек становится способным познавать вещи и явления непредметного характера или, как пишет аль-Фараби, отрешенные от материи. На этом уровне человек как приближается как к познанию высших истин, так и приобретает свойство, присущее Божественному уму, связанное со способностью как умопостигать умопостигаемое, так и познавать свою сущность. Человек обретает способность мыслить понятиями, поэтому имеет представление и знание о вещах. Этим самым, он обретает счастье, так как "он достиг своего наивысшего совершенства" [74], а именно под ним аль-Фараби понимает достижение счастья.

Следовательно, если под духовным человеком понимать существо целостное, то можно сказать, что человек обретает целостность, а следовательно, духовность, если он актуализирует в себе не только лишь телесно-чувственное, но и разумно-духовное начало, которое вмещает в себя не только способность к мышлению или, как говорил тюркский философ, интеллекции, но и способность к нравственно-ценностному измерению.

Достижение счастья, согласно учению философа, связано с выходом на запороговый уровень или уровень трансценденции. Это, в свою очередь, дает возможность присутствия универсального в оригинальном, абсолютного в конечном, то есть в человеческих ценностях начинает присутствовать то, что выше их и над ними, посредством чего ценности начинают обладать всеобщей значимостью. В связи с тем, что достижение наивысшего совершенства связано с надприродным уровнем, то оно требует ценностного отражения действительности, содержащего в себе некие максимы и абсолюты. Поэтому

можно сказать, что в связи с обретением качеств Божественного ума, связанных со способностью к умопостижению и саморефлексии, человек проблематизирует самого себя как духовное существо, так как сам факт наличия его в бытии требует необходимости самоопределения его в нем посредством акта самопознания и ценностного отношения к миру и самому себе.

Предполагал ли аль-Фараби возможность становления человека как такового духовным, то есть разумно-нравственным, вне социальной среды? Отвечая на поставленный вопрос, необходимо вспомнить, что средневековый философ полагал, что человек способен стать нравственным, милосердным, человечным и др., а эти качества, бесспорно, относятся к категории духовности. Однако, названные качества не могут сформироваться вне влияния социальной среды. В то же время, качества справедливости, гуманности, милосердия аль-Фараби неразрывно связывал с разумностью человека, так как индивид обладает ими в силу ее наличия у него. Но разумность же невозможна вне становления человеком социальным существом. Поэтому, на наш взгляд, с одной стороны, картина человека в воззрениях аль-Фараби будет фрагментарной, если игнорировать его определение человека как социального существа. С другой стороны, невозможно рассмотрение понимания тюркским мыслителем проблемы духовности вне ее социального аспекта, так как он занимает центральное место в его философско-этических трактатах, а сам человек исследуется им как результат и продукт общества и системы общественных отношений.

Анализируя данную проблематику, необходимо отметить, что аль-Фараби в своем "Трактате о взглядах жителей добродетельного города", а именно в главе, именуемой "О потребности человека в объединении и взаимопомощи", выдвигает идею, согласно которой в обществе существует разделение труда, в силу которого индивид в удовлетворении своих насущных материальных и духовных потребностей нуждается в коллективных усилиях. Потребляя общественные блага как результат усилий других людей, человек в качестве ответной социальной реакции предлагает свои способности, этим самым, участвуя в общественном разделении труда. В изложении аль-Фараби данная идея выглядит следующим образом: "По природе своей каждый человек устроен так, что для собственного существования и достижения наивысшего совершенства он нуждается во многих вещах, которые он не может доставить себе один и для достижения которых он нуждается в некоем сообществе людей, доставляющих ему каждый в отдельности какую-либо вещь из совокупности того, в чем он испытывает потребность. При этом каждый человек по отношению к другому находится в точно таком же положении" [74].

В приведенном выше высказывании аль-Фараби проскальзывает идея о том, что человек не обладает такой самодостаточностью как общество.

Поэтому индивид как часть зависит от общества. Именно оно самодостаточно в отличие от индивидов, его составляющих. В силу этого названного качества общество может удовлетворить насущные потребности и интересы человека, но в ответ на участие социального индивида в обмене способностями между членами общества, этим самым, включая его в систему общественного разделения труда, а, следовательно, и в систему общественных отношений.

Но понимание социальной философии аль-Фараби, равно как и рассмотрение в ней проблемы человека и общества, будет неполным, если не учитывать тот факт, что мыслитель считал, что человек, живя в обществе, не только реализует свои потребности, но способен обрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе. Отсюда можно умозаключить, что если совершенство человека заключается в его всестороннем развитии, то это подразумевает, прежде всего, совершенствование разума, так как, согласно замыслу мыслителя, о чем указывают Касабек А.К. и Касабек С.А. в своем анализе творчества аль-Фараби в совместной работе "Искание истины (о природе национальной философии)", у человека "смысл его бытия..., достижение цели в жизни зависит от самого человека. Человек должен постоянно совершенствоваться, познавая окружающий мир как процесс искания истины... Осознать счастье и неуклонно идти нему невозможно без совершенствования разума" [38].

На наш взгляд, в этом прослеживается совершенно верный ход социально-философской мысли аль-Фараби, так как человек действительно не может развиваться, совершенствовать свой интеллект без реализации своих насущных потребностей, в том числе и потребности в общении и обмене знаниями. Для реализации этого и существует общество, которое в силу своей самодостаточности способно реализовать интересы и потребности своих членов в ответ на их участие в общественном разделение труда и обмене способностями. По этому поводу аль-Фараби указывает, что деятельность всех членов сообщества в совокупности своей доставляет каждому из них все то, в чем он нуждается для существования и достижения совершенства.

В то же время мыслитель указывает на такой факт, как сотрудничество и взаимопомощь людей в достижении общих целей, под коими он понимает достижение совершенства каждым. Этот факт также проливает свет на вопрос, почему только в рамках общества человек способен достичь своего совершенства. Проблема не только в обмене продуктом и удовлетворении социальными субъектами своих потребностей через участие в общественном разделение труда, а в том, что посредством вхождения в общество индивид получает необходимый опыт и знания через контакты с другими членами общества.

Так как общественное сознание несоизмерим богаче по количеству и объему идей и знаний, чем индивидуальное сознание, индивид совершенствует свой разум благодаря освоению знаний и опыта, накопленных в обществе как коллективный результат интеллектуальной и практической деятельности людей, их умений и навыков. Именно поэтому в утверждении аль-Фараби "вот почему лишь через объединение помогающих друг другу людей, где каждый доставляет другому некоторую долю того, что необходимо для его существования, человек может обрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе" [74] акцент, на наш взгляд, необходимо делать именно на понимании мыслителем, что лишь в обществе, где социальные индивиды через совместные усилия реализуют удовлетворение потребностей каждого в отдельности, этим самым, подготавливая условия для развития отдельно взятого индивида, создается предпосылка для достижения человеком своего совершенства.

В другом своем трактате, а именно в "Гражданской политике", аль-Фараби выдвигает аналогичное мнение, считая, что "человек относится к тем видам существ, которые могут достичь необходимого в делах и получить наивысшее совершенство только через объединение многих людей" [75]. Таким образом, утверждая, что человек для достижения счастья, под коим понимается, в свою очередь, достижение совершенства, нуждается в других, аль-Фараби такой этической категории как счастье придает социально-философский акцент.

Следовательно, в воззрениях Абу Насра не происходит социологизации проблемы общества, несмотря на присутствие в них теоретизации разделения труда и необходимости участия в нем индивида, обмена способностями и социальных ролей, выполняемых субъектами общественных отношений. Это происходит вследствие того, что мыслитель онтологию всей системы общественных связей видел, прежде всего, не в создании условий для функционирования и развития общества в целом, а в формировании предпосылок для духовно-нравственного развития человека. Данный вывод строится на том, что философ признает, что раскрытие и развитие природы человека как разумного и нравственного существа происходит только в рамках общества, для чего и существует вся сложная система общественных связей и отношений и социальных институтов.

Совершенно не отрицая, что аль-Фараби является автором оригинальной философии, тем не менее, необходимо отметить, что, рассматривая общество как главное условие достижения счастья, восточный мыслитель следует Аристотелю, который считал, что общество подготавливает для этого необходимые условия, а именно порядок, спокойствие, мир и согласие между гражданами. По этому поводу в трактате "Отношение философии к религии" аль-Фараби пишет, что "необходимо, чтобы между частями добродетельного

народа были согласие, взаимосвязь, порядок и взаимодействие" [77]. Почему необходимы данные условия, становится ясно из другого мнения мыслителя из этой же работы, согласно которому при условии их реализации будут согласованы и взаимосвязаны действия членов общества во имя желанной цели, именуемой предельным счастьем. Проблема, помимо социально-философского звучания, получает и философско-политическую направленность в связи с тем, что Абу Наср большое значение в этом придает деятельности правителя, который должен сформировать в своих подданных такие волевые способности, которые способствуют установлению в обществе согласия, что в свою очередь приводит к таким взаимосвязям и взаимодействиям между гражданами, что они, невзирая на различия в своем социальном и имущественном статусе, образуют единое целое, один социальный организм в силу наличия у них одной цели, а значит и общих действий для ее достижения.

Если акцентировать внимание на политическом лидере в социальной философии аль-Фараби, то он полагал, что правитель в силу наличия у него деятельного разума способен знать о подлинном счастье и пути его достижения и, этим самым, указывать его другим и вести их к достижению этой искомой цели. В силу того, что совершенным разумом обладают единицы, которые знают, что есть истина и что есть счастье, эти люди, согласно тюркскому философу, не только правят, но и воспитывают тех, кем управляют, так как "естественные силы и органы не в состоянии править самими собой, пока у них не появится ценный глава. Они нуждаются в других органах и силах, которые правили бы ими и воспитывали" [77].

Несомненным является то, что в понимании аль-Фараби те, кто управляет, наставляет, воспитывает, обладают особым качеством состояния духа (сознания), что позволяет им как выполнять эту жизненно-необходимую деятельность в социальной жизни, так и быть легитимными в общественном мнении для ее реализации. Как формируются качества, необходимые для выполнения этих социально-значимых функций, почему общество заинтересовано в развитых личностях, их выполняющих, согласно мыслителю, становится ясно из следующих его соображений.

Прежде всего, на наш взгляд, необходимо вернуться к проблеме деятельного разума, так как он, согласно философу, наделяет человека таким началом, благодаря которому он стремится или может стремиться самостоятельно ко всем совершенствам. В то же время необходимо также вернуться к проблеме воли и желания человека, что опять же содействует целостному его рассмотрению, а это и ставил целью своих изысканий восточный мыслитель. Одновременно с этим, это позволит объяснить идею совершенного человека в учении аль-Фараби.

Как говорилось выше, человек, благодаря деятельному разуму, получает знание об умопостигаемых сущностях и способность к их осмыслению. Благодаря этому факту в психике личности формируется, помимо воли, побуждающей желания и силу воображения, некое качество, которое аль-Фараби именуется желанием, исходящим от мыслительной способности. Мыслитель связывает его непосредственно со свободным выбором, который, согласно ему, присущ только лишь человеку, так как посредством осознанного желания и порожденной им волевого усилия по свободному нравственному выбору, он может совершать деятельные акты, которые могут дифференцироваться с позиции категорий добра и зла. Проблема же заключается в том, что, согласно тюркскому мыслителю, если человек обладает, помимо силы желания и воображения, способностью к нравственной свободе и осознанному выбору, то есть к нравственному самоопределению, то он "может стремиться к счастью, поскольку он обладает способностью различать добро и зло, хорошее и плохое" [77]. Все, что способствует и полезно достижению счастья, является добром; то, что препятствует и, более того, вредно, достижению счастья, является злом, согласно логике рассуждений аль-Фараби. И добрые и злые поступки основаны на воле, именно по ее качеству судят о поступке. Поэтому в учении мыслителя существует деление на добрую и злую волю.

Стремление к счастью и познание его происходит в результате единства разума, воли и чувств человека, так как посредством доброй воли он, сделав умозаключения о собственных целях, строит свою деятельность в соответствии с ними, а чувства и воображение, направляемые волей, побуждают разум к выполнению действий, способствующих достижению счастья. Поэтому, согласно аль-Фараби, источником добрых поступков, то есть актов, способствующих достижению счастья, является добрая воля.

Зло же происходит тогда, когда ни чувства, ни воображение не постигают счастья, а разум под действием злой воли неправильно его истолковывает. От неправильного истолкования счастья человек понимает под ним совершенно иные вещи, например, то, что полезно или приятно, но что уводит его от совершенства. Поэтому под злом, и даже абсолютным злом, Абу Наср понимает, когда желание, стремление, разум и действия индивида под действием злой воли направляются к целям, уводящим его от достижения счастья. Зло возникает и тогда, когда человек, познав и постигнув счастье, стремится к достижению иных целей.

Способными к достижению счастья аль-Фараби считает людей, обладающих здоровыми врожденными способностями, под которыми можно понять индивидов, способных к умозрению и абстрагированию, к выведению общих понятий и умению ими оперировать, выявлению первооснов и

причинно-следственных связей. Такой уровень сознания, согласно тюркскому мыслителю, позволяет человеку видеть скрытую суть вещей, определять сущность бытия в целом и смысл индивидуальной экзистенции личности. Эта способность приводит к формированию благородства человека, так как, со слов аль-Фараби, этому учил Гераклит, который "велел искать субстанцию благородной души путем восхождения в мир интеллекта" [76]. Более того, данный уровень сознания позволяет подобной личности воспитывать и наставлять других в определении истинного смысла индивидуального и общественного бытия, координировать и направлять коллегиальные усилия людей в достижении общих целей, так как он обладает знанием об истинной природе блага. Это, по аль-Фараби, достигается посредством способности осмысливать то, что не обладает материальной природой, а эту функцию мыслитель обозначает как деятельный разум.

В то же время философ указывает на то, что люди дифференцируются по своим способностям к деятельности по умопостижению, так же как они могут различаться по способностям выполнения физической работы. Этот факт, а также то, что интеллектуальные задатки и способности без их должного развития и воспитания теряют свою силу по прошествии времени, приводят аль-Фараби к мнению, что "все эти естественные свойства нуждаются в воспитании, чтобы довести их до наивысших или близких к наивысшим совершенствам" [88]. Это мнение мыслителя позволяет сделать выводы о том, что, с одной стороны, аль-Фараби, считая способность человека к интеллектуальной деятельности врожденной, а для этого достаточно вспомнить его слова, что "способны достичь счастья лишь те, кто обладает здоровыми врожденными способностями" [88] (хотя мнение средневекового мыслителя обладает спорным моментом, так как наследуются не способности, а задатки, предрасположенности, которые из потенциальных становятся реальными в результате процесса социализации личности), с другой стороны, большое значение в достижении человеком совершенства философ придавал институту наставничества и воспитанию социального индивида.

На наш взгляд, второй вывод позволяет прийти к мысли о том, что в духовном развитии человека аль-Фараби большое значение придавал социальной среде, влиянию другой, более совершенной личности, способной к воспитанию других и наставничеству в силу именно более высокого своего развития. При этом, согласно мыслителю, на эту функцию есть социальный спрос, так как это проистекает из самого неравенства развития людей, так как "одни нуждаются лишь в незначительном руководстве, другие - в большем руководстве. Поэтому они нуждаются в тех, кто обучил бы их и побуждал бы их к совершению соответствующих действий" [88].

Проблему наставничества и воспитания Абу Наср актуализирует тем, что, согласно ему, большинство людей нуждается в том, чтобы их наставляли и побуждали к совершению действий, приводящих к достижению блага не только в силу того, что они не обладают знанием о благе и путях его достижения, но и по причине того, что человек не всегда делает того, чему его обучали и наставляли, если нет какого-то внешнего побудителя или стимула. Поэтому, согласно аль-Фараби, в обществе есть необходимость в людях, которые бы наставляли и воспитывали других, руководили бы ими и направляли их действия для достижения коллективных целей, так как есть те, кто не может сам совершить это.

В то же время тюркский мыслитель указывает на то, что в обществе существует многосторонние связи между тем, кто обучает и воспитывает и теми, кого наставляют и обучают, так как, тот, кем руководят, познав, приобретает способность к побуждению другого к тому, что он сам познал, руководству и управлению им. Этим самым, он одновременно выступает и социальным субъектом, и социальным объектом одновременно, так как одновременно управляет одними и управляем другим, по замечанию аль-Фараби. Такие отношения, согласно ему, присутствуют в различных формах социальной активности людей, в различных отраслях общественной деятельности, к коим мыслитель относит сельское хозяйство, торговлю, медицину и пр.

Но логика социально-философских размышлений аль-Фараби такова, что такая цепь межчеловеческих социальных коммуникаций по взаимному руководству, воспитанию и наставничеству не может быть бесконечной. Как во Вселенной есть первый глава, понимаемый как Абсолют, так и в обществе должен быть абсолютный социальный глава. Им становится лишь тот, кто не нуждается в человеке, который бы им руководил. Данное качество, согласно тюркскому мыслителю, имеет своим источником такое качество людей, как "великолепные, превосходные природные свойства, когда их души соединяются с деятельным разумом" [88].

Это напоминает идею целостности человеческого существа, когда в нем происходит единение разума и душевных устремлений. В случае аль-Фараби это единение происходит через призму идеи достижения блага как реализации в себе совершенства. Если следовать тому, что духовный человек это целостный человек, а становление духовным предполагает личностное совершенствование, то можно предположить, что идея о первом главе в учении средневекового мыслителя представляет собой образ духовной личности, совмещающей в себе различные полюсы индивидуальности: высокое интеллектуальное развитие, чувство личной ответственности за свои действия, понимание справедливости и следование ей и т.д. На наш взгляд, проблема политического

лидерства в социальной философии Абу Насра нуждается особого внимания, особенно в аспекте освещения проблемы духовности в творчестве средневекового мыслителя. Но прежде необходимо подвести итог размышлениям об источнике особых качеств, позволяющих быть наставником и воспитателем людей, а также о социальной потребности в подобном виде общественной деятельности соответственно философии средневекового мыслителя.

Прежде всего, необходимо отметить, что аль-Фараби определял духовность как потенциальное врожденное качество человека, что видно из его убеждения, что чувство справедливости, способность к ответственности за другого, внутреннее нравственное мерило, то есть то, что относится к духовным качествам личности, являются врожденными способностями. В то же время, философ не снимает проблемы воспитания личности, так, в частности, рассуждая о претенденте на политическую власть, он говорит о необходимости должного воспитания будущего правителя из наиболее достойного из наследников. Рассуждая об обладателе деятельного разума, именно его аль-Фараби ставит во главе своего умозрительного добродетельного государства, так как полагает, что подобная персона обладает знанием о счастье и может указать пути его достижения другим, объединить все общество в целях достижения общего блага и воспитать граждан в духе добродетели.

Считая достижение блага высшей целью развития всего бытия, заложенную в него самим Создателем, который сам является благом, высшим звеном в мировой иерархии и высшей духовностью, так как он включает в себя абсолютные ценности, аль-Фараби определяет носителей знания об истинном счастье, под коим понимается достижение личного совершенства, высшим звеном социальной иерархии, носителями истинной духовности, так как они воспроизводят универсальный человеческий смысл в своем внутреннем измерении, который заключается в познании блага и самосовершенствовании в целях его достижения. Подобные личности, обладающие знанием о природе истинного счастья, в соответствии с социальными воззрениями мыслителя, воспроизводят этот человекозначимый смысл в других людях через их воспитание и наставление.

Этим самым, в творчестве аль-Фараби происходит совмещение духовной и политической элиты. Это можно объяснить тем, что, рассматривая бытие как совершенную иерархию, во главе которой стоит Абсолют, являющийся источником одухотворенности универсума и идеи блага, заложенной в мировой развитие, Абу Наср считает, что аналогично с бытием как таковым в социальном бытии, иерархичном, как и Космос, должен быть индивид, выступающий источником идеи блага среди людей. Подобная личность, заложив данную идею в социальное развитие, обеспечивает его прогресс, в том числе и духовный. Улучшение духовного состояния общества, согласно

средневековому мыслителю, обеспечивается правителем вследствие того, что в силу наилучшего им понимания идеи блага как счастья, которое достижимо лишь в совершенствовании, он скоординировал бы коллективные усилия граждан для его достижения, что приводит к развитию как общества в целом, так и отдельно взятой личности. Правитель, будучи сам добродетельным, воспитывает своих подданных в духе добродетели, этим самым, актуализируя в них всеобщий человеческий смысл.

Поэтому в социальной философии аль-Фараби происходит совмещение проблемы духовности и политического аспекта, что приводит к их причудливому переплетению. Следовательно, на наш взгляд, после рассмотрения социальной сути человека в понимании Абу Насра, его такой сущностной характеристики как разумность, необходимо перейти к проблеме политической власти, что позволит осмыслить понимание проблем духовности в творчестве тюркского философа с социальных позиций.

Прежде чем рассмотреть проблему политического лидерства в философии тюркского мыслителя, необходимо отметить такой факт, что, несмотря на свободомыслие рассматриваемого философа, в его творчестве прослеживается определенное влияние мусульманской традиции, что естественно, так как каждый мыслитель впитывает особенности и традицию своей эпохи. Поэтому, учитывая историческую реалию, в которой жил и творил аль-Фараби, на наш взгляд, необходимо также рассмотреть проблему религии и общества, как влияет религия на духовную ситуацию в обществе, по мнению тюркского ученого.

Если рассматривать творчество Аль-Фараби в связи между такими явлениями как ислам и духовные ценности, то тюркский философ видит в исламском культе возможность установления такого важного духовного принципа как справедливость, которая видится им в установлении помощи малоимущим и в сдерживании алчности и чрезмерных претензий власть предержащих. По этому поводу аль-Фараби пишет "Пророк сделал для народа обязательными бодрящие действия, такие, как молитва и очищение. В молитвах - мольба, обнажение души и готовность к принятию милости, упоминание Аллаха и его посланника. В очищении - справедливость, честность, помощь бедным" [89]. Таким образом, с одной стороны, согласно мыслителю, молитва делает человека готовым к благодарному принятию милости со стороны имущих (равно как и к благодарному принятию милости Бога), а с другой стороны мусульманский культ через очищение делает социального индивида способным к добровольному оказанию помощи неимущим. В то же время, согласно философу, ислам предлагает некий моральный противовес чрезмерным амбициям власть предержащих, так как "существуют такие нравственные качества, как очищение души, освобождение от излишеств, от выгод. В этом заключается религиозный закон" [89].

Говоря о социальной сфере общества в умозрительных политических проектах Абу Насра, необходимо отметить, что тюркский философ утверждает о необходимости государственной социальной поддержки слоям населения, не занимающимся производственной сферой. К ним мыслитель относит, с одной стороны, категорию лиц, профессиональной целью которых не является производство материальных благ, то есть служители религии, писцы и прочие, принадлежащие к жизненно необходимым социальным группам и нуждающимся в силу их специфического участия в общественном разделении труда в поддержке со стороны государства. Это расценивается аль-Фараби как социальная необходимость.

В то же время философ говорит о необходимости в создании со стороны правителя запасов для калек и иных лиц, кто не в состоянии приобретать средства к существованию, наряду с созданием припасов для лиц, социально необходимая деятельность которых не связана непосредственно с созданием материальных благ. Одновременно с этим аль-Фараби признает бесчеловечным мнение тех правителей, которые считают, что необходимо выселять из городов калек и лиц, кто не в состоянии выполнять какую-либо полезную деятельность. Ученый указывает на то, что следует рассмотреть, откуда и какими путями должны браться средства для припасов, избегая при этом насильственных изъятий и несправедливых реквизиций у гражданского населения.

Аль-Фараби указывает на извечный антагонизм между философией и религией, которые в конкурентной борьбе за влияние на умы стараются друг друга уничтожить: "И та из них, которая одержит верх и укрепится в душах, уничтожит другую, и та из них, которая победит другую, уничтожит ее" [90]. Этот антагонизм кроется в том, что философия, по мнению мыслителя, строится на доказательности в необходимости воспитания граждан посредством исправления их ума через теоретические вопросы, а религия строится на методе воспитания только действиями, делами, их практическими вещами, но не теоретическими вопросами. Антагонизм же между религией и философией усиливается в ситуации, когда "если религия следовала порочной философии, а затем к ним пришла правильная аподейктическая философия, то философия противодействовала бы той религии во всех отношениях, а религия противодействовала философии в совокупности" [90].

Мыслитель полагает, что религия следует за философией по времени. Поэтому, если философия достигла совершенства в искусстве силлогизма, достоверной аподейктики (метод доказательства) и совершенного превосходства в целом, то в религию из философии вкладываются истинные взгляды. Если же религия следует за философией, в которой вкрались фальсифицированные мнения, то есть, которая является ложной и

сомнительной, то и в религию вкладываются отклоняющиеся от достоверного знания и понимания взгляды. Этим самым, религия, основывавшая свое учение на основе ложной философии, заблуждается более, чем предшествовавшая ей и являющаяся ее теоретическим фундаментом философия. Далее аль-Фараби указывает, что "после этого приходит законодатель и не принимает взглядов, существующих в его религии из философии, присущей его эпохе, а воспринимает за истину взгляды, существующие в религии. Он следует им, воспринимает их образы и обучает с их помощью народ" [90]. В этой связи тюркский мыслитель выделяет правильную и порочную религию, разница между которыми состоит именно в следовании истинной или заблуждающейся философии.

Аль-Фараби указывает на опасность религии, которая рассматривает беды и тяжелое положение масс как обыденное, само собой разумеющееся социальное явление. По этому поводу мыслитель считает, что если принимались ложные мнения относительно роли религии при бедственном положении народа, то она во многом была далека от истины и была религией порочной и не чувствующей своего порока. Философ, как об этом говорилось выше, считает невозможным использование религии в идейном обосновании легитимности необходимости и социальной неизбежности бедственного положения народа. Рассмотрение оно как социального зла, несомненно, говорит в пользу гуманистической направленности мышления тюркского мыслителя, так как сама идея социального гуманизма в его воззрениях соседствует с признанием права человека на достойную жизнь.

Если определять понимание Абу Насром сущности религии, то он пишет по этому поводу следующее: "Религия - это взгляд и действия, предопределенные условиями, начертанными для всех первой Главой. С помощью религии все достигают цели, заложенной в них самих" [88]. Под этой целью мыслителем понимается достижение истинного счастья. Правитель, видевший главной задачей своего правления достижение им самим и его подданными счастья, является, по определению философа, добродетельным. Правление неразрывно связано с религией, так она, наряду с философией, является базовой интеллектуальной основой политики. Религия также будет являться добродетельной, как и позиция правителя, если она проповедует идею достижения счастья. Под оным не понимается достижение невежественных благ, к коим философ относит здоровье, благополучие, достаток, наслаждение, честь и величие. Более того, если, согласно философу, правитель определяет их достижение как истинное счастье, то он превращает подвластных ему людей в орудие, используя которое он достигает цели.

Коррупции власти, согласно мыслителю, противостоит добродетельная религия, так как, опираясь на нее, правитель получает откровение Аллаха,

который так раз и предостерегает от демонизации власть предержавших: "Правитель деяния и поступки определяет с помощью силы, обретенной через откровение и от Всевышнего, посылающего откровение, указывающее ему пути для определения добродетельных взглядов и деяний" [88]. Воззрения добродетельной религии, по аль-Фараби, включают в себя, прежде всего, действия и высказывания, возвеличивающие и прославляющие Аллаха, затем ангелов и духовных лиц, пророков и благонравных вождей и глав, а затем даются описания характеристик порочных и добродетельных правителей. Затем, добродетельная религия определяет справедливое в индивидуальных действиях и в межличностных коммуникациях.

Шариат представляет собой, согласно мыслителю, воззрения и действия, предопределенные установлениями религии. Ценность добродетельной религии, ее установлений в виде шариата в том, что ее предписания делают людей добродетельными в случае их принятия гражданами как идейной основы своего поведения и поступков; теология и проповедь подкрепляют добродетельность и предотвращают обман социальных индивидов: "Большинство тех, кто познал и воспринял воззрения религии, следуют рекомендуемым ею поступкам сообразно естественному состоянию или своей поглощенности ею (религией)... По этой причине диалектика и проповедь составляют великое благо для улучшения религиозных воззрений граждан, в укреплении и защите этих воззрений в их душах. Диалектика и проповедь позволяют преодолевать воззрения тех, кто желал бы ввести в заблуждение граждан словом обмана и упрямого противодействия" [88].

Согласно аль-Фараби, правитель должен в целях получения откровения, делающего его справедливым и мудрым, получать духовные наставления от просвещенных служителей культа, так как, утверждая, что духовные лица делают душу верующей, через них снисходит божественное откровение к политическому руководителю, ученый имел в виду влияние ученых богословов на мировоззрение и социальную позицию правителя, принятие им гуманных политических решений.

Естественно, что достижение справедливости в обществе предусматривает установление согласия и сотрудничества между гражданами в государстве, установление диалога между различными социальными группами. Это необходимо для эффективного управления обществом и конструктивного направления общих усилий на решение социальных проблем, а также учета интересов различных социальных слоев, что также способствует установлению согласия и соблюдения некоего необходимого баланса в обществе. У Абу Насра отсутствует идея диалога как средства коллективного поиска решений тех или иных социальных проблем, что объяснимо политической реальностью того времени и традицией принятия

индивидуального решения правителем в условиях средневековых мусульманских деспотий. Однако аль-Фараби указывает на необходимость идейного согласия членов общества, так как "жизнь общества невозможна, если в городах не будет общих воззрений, объединяющих взгляды, убеждения и действия горожан, соединяющих, связующих и организующих все части города" [88].

Если толерантность подразумевает единство при условии плюрализма или сосуществования многообразий, то, по мнению аль-Фараби, Создатель или Бог является по глубинной своей сути толерантным, так как создал множественный мир с присущим ему разнообразием и придал ему единство и целесообразность, этим самым, придав универсуму качество бытия, наличия. Правитель же должен уподобиться Творцу и установить единство и согласованность в многообразном обществе: "Также как правитель мира сделал естественные органы частей мира согласованными, взаимосвязанными, упорядоченными и взаимодействующими, так, что, невзирая на свое множество, они стали как одна вещь, совершающая одно действие во имя одной цели, так и правителю народа надлежит создать и начертать в душах народа волевые способности, ведущие их к тому же согласию, взаимосвязи друг с другом и взаимодействию, так, чтобы народ и народы, невзирая на множество своих частей, различие их положений и действий, стали как одна вещь, совершающая одно действие и достигающая одной цели" [88]. Под единой целью, как неоднократно говорилось выше, Абу Наср понимает достижение общего блага, а именно состояния счастья как искомой цели индивидуального и социального развития.

В этом случае, согласно средневековому философу, все составляющие части и члены единого общества будут согласованными и взаимосвязанными во имя достижения общей цели. Счастье как категория в данном случае также подразумевает всеобщность и всеохватность в обществе. Каждый индивид в обществе должен и может достичь счастья, под которым философ понимает наивысшее благо, которое способен получить человек и которое достигается посредством знания и действия, что звучит во вполне сократовском духе. Личность может понять, что такое счастье только в том случае, если она знает, что такое добродетель и только в добродетельном государстве человек может достичь счастья, согласно социально-философским воззрениям аль-Фараби.

Мыслитель осуждает властолюбие со стороны правителя, указывая на наличие бесчеловечности в отношении к гражданам со стороны властолюбивого и жестокого правителя. В условиях деспотического политического режима жизнь и собственность граждан, их труд не имеют никаких гарантий и обеспечений: "Все жители города - это рабы, служащие этому одному во всем, чего он пожелает, униженные покоренные, не

владеющие абсолютно ничем... тогда как он преследует в этом единственную цель - видеть людей подчиненными, покоренными, униженными только им одним и чтобы никто из них не получал ни пользы, ни удовольствия, ничего, кроме унижения, чтобы они были покорены" [86].

Аль-Фараби считает безнравственным использование политической власти для достижения таких благ, как богатство, почести и удовольствие. При этом все действия и законы правителей направляются не на коллективные общественные цели, а на достижение своекорыстных целей. Мыслитель проводит некую дифференциацию между стремлением правителя через богатство достичь почестей и стремлением через почести и повиновение достичь максимума материальных благ: "Известно, что существует огромное различие между человеком, который предпочитает богатства ради почестей для себя, и человеком, который предпочитает почести и повиновение ради того, чтобы добиться богатства. Последних называют низкими правителями" [80]. Данное мнение мыслителя проистекает из прогнозирования им возможности и неизбежности коррумпирования политической власти во втором варианте мотивов поведения политического лидера, что однозначно характеризуется философом как бездуховное явление в социальной жизни. Безнравственным в духе кантовского категорического императива Абу Наср считает превращение граждан в средство достижения правителем удовольствий и богатств, указывая, что такая категория политических лидеров не именуется у древних "правителями".

Заслуживают интереса также рассуждения тюркского мыслителя о справедливом распределении благ и справедливом наказании. Так, под справедливостью аль-Фараби понимает распределение общих благ, которыми наделяются все жители города, и затем сохранение того, что распределено между ними. К таким благам ученый относит богатство, благополучие, почести. Справедливым при этом будет то, что каждый имеет долю благ, равную его заслугам, при этом если их больше или меньше его заслуг, то это несправедливость, так как когда меньше - несправедливость по отношению к нему, а когда больше - несправедливость по отношению к жителям города. Справедливость также проявляется в том, что жителю города возмещается равноценно тому, что ушло из его рук либо добровольно (в случае продажи или обмена), либо недобровольно (например, в случае кражи).

Справедливость также проявляется в том, что наказания и взыскания должны определяться так, чтобы несправедливость могла получить соответствующее наказание: "Когда совершающий несправедливость получает равную долю ответного зла, то это справедливо, если больше - несправедливо по отношению к нему лично, а если меньше, то несправедливо по отношению к жителям города" [80]. При этом аль-Фараби говорит о равной

ответственности и всеобщем равенстве граждан перед законом. В то же время, мыслитель не поднимает вопроса о личной ответственности правителя в случае нарушения им законности. На наш взгляд, данное явление свидетельствует не о том, что, согласно социальным воззрениям аль-Фараби, правитель как бы вне закона, являясь его творцом. Это говорит о том, что, наделив политического лидера как главу общества своего умозрительного социального проекта высшими человеческими добродетелями и деятельным разумом, философ не допускает мысли о возможности совершения столь возвышенной и благородной личностью противоправных действий, роняющих его достоинство и подтачивающих доверие граждан государству, что, в свою очередь, угрожает стабильности и нравственному микроклимату в обществе.

Аль-Фараби проводит также дифференциацию между справедливыми и несправедливыми войнами. При этом справедливыми войнами им рассматриваются отпор внешней агрессии, возвращение незаконно захваченной собственности чужеземцами, принуждение к повиновению тех, кому это будет во благо, но они не осознают этого: "...войну следует вести против тех, кто не поддается рабству и служению из числа людей, для которых было бы, (по мнению нападающей стороны), самым лучшим и самым полезным, если бы по своему положению в мире они являлись рабами. Или против людей (которые не принадлежат к жителям города), а на них город имеет предписанное право, но они отвергают его" [80]. При этом, как видно из вышесказанного, в справедливых войнах подразумеваются сразу две цели: приобретение блага для города и необходимость правосудия и справедливости. Полное истребление врага в случае его дальнейшего существования, угрожающего городу, Абу Наср также считает приобретением блага для города. Подобное положение вещей в рассуждениях мыслителя, не совпадающих с гуманистическими принципами, можно объяснить политической реалией эпохи средневековья и ее отражением в мировоззрении философа.

В то же время аль-Фараби признает негуманными и несправедливыми войны ради утоления жажды правителя в тщеславии или желания покорения других народов: "Когда правитель ведет войну с какими-либо людьми только для того, чтобы они покорились и подчинились ему, почитали все его предписания, соглашались, чтобы он управлял и руководил ими, как он это находит нужным, и чтобы они соглашались со всеми его указами... то это несправедливая война. Точно также если он ведет войну с единственной целью одержать над кем-то верх, то и это несправедливая война" [80]. Несправедливыми, по мнению философа, будут убийство и война в качестве наказания, если они превышают тяжесть и социальный вред содеянного со стороны провинившихся.

Заслуживает внимания рассмотрение положений философа о счастье, которое как этическая категория в его творчестве получает социальное рассмотрение. Более того, категория счастья в творчестве тюркского философа можно осмыслить в связи с понятием социальной справедливости, без которой невозможно понимание наличия духовности в обществе вообще (насколько это возможно в условиях современного аль-Фараби средневекового общества).

Как неоднократно говорилось ранее, согласно воззрениям философа, именно добродетельный правитель в силу наличия у него деятельного разума способен иметь знание о счастье и способах его достижения. Более того, он обладает способностью объединить всех жителей страны для достижения оногo. В силу имеющегося знания, понимания идеи справедливости и путей ее достижения в социуме, власть добродетельного главы общества является легитимной в плане добровольного признания населением правомочности носителя политической власти, к тому же освоенной монархической традицией. Рассматривая общество как социальное образование, в рамках которого существует разделение труда в соответствии со способностями индивидов, его составляющих, аль-Фараби считает, что правителем является тот, кто наилучшим образом справляется с функцией правления, обладая знанием о природе блага и эффективных путей его достижения обществом в целом.

Уподобляя общество биологическому целому, мыслитель сравнивает социум с живым организмом, органы которого сосуществуют в гармоничной иерархии, исходя из которой, существуют органы как обслуживающие друг друга, так и управляющие, но не обслуживающие. Все прочие органы находятся в зависимости от управляющего органа, но при этом сохраняется эффективность жизнедеятельности организма как живого целого. Разумно организованное и рационально управляемое общество строится на взаимозависимостях между людьми, распределении обязанностей и всеобщем подчинении управляющему центру или главе города: "Как из всех органов тела главный орган является сам по себе, согласно природе, наиболее совершенным и законченным... точно также глава членов городского объединения является во всем, что ему свойственно, наиболее совершенным; то, чем он обладает наряду с другими членами городского объединения, является наиболее превосходным, и он стоит выше тех, кем он управляет и кто в свою очередь управляет другими" [84].

Статус отдельного органа в живом организме зависит от функции и роли органа в живом целом; тот же самый подход у философа существует по отношению к обществу. Поэтому аль-Фараби придает большое значение сердцу как последующей причине существования других органов и причиной

устранения неполадок и расстройств в организме. Глава города уподобляется именно сердцу, который "должен существовать в первую очередь, чтобы служить причиной существования городского объединения и его членов, причиной возникновения в них тех свойств, которые имеют своим источником волю, так что если приходит в расстройство один из членов городского объединения, то именно глава города обеспечивает устранение этого расстройства" [94]. Общество приведено, согласно природе, в порядок, гармонию и систему, так как имеет главу, отношение которого к другим членам объединения будет таким же, как у сердца к другим менее значимым органам, но выполняющим свою жизненную функцию в организме, в котором другие органы отличаются либо малой полезностью, либо чрезвычайной легкостью, либо низменностью функции, даже, несмотря на жизненную значимость, как в случае с действием мочевого пузыря и кишок.

Этим самым, применяя внешне биологизаторский подход к обществу, подчас неизбежный для искусного врачавателя, аль-Фараби говорит о распределении обязанностей между членами сообщества согласно их социальному статусу и общественной значимости.

Что касается главы города, то Абу Наср, уподобляя его приоритетному статусу сердца в организме, рассматривает его наиболее совершенным во всем, что ему свойственно. Правитель наиболее превосходит и стоит по своим личным качествам выше тех, кем он управляет. При этом, как каждый орган следует согласно природе цели сердца для обеспечения выживания организма, так и все члены города должны посредством своих действий следовать цели главы города в соответствии со своим статусом. Аль-Фараби полагает, что во главе общества должен стоять человек по своей природе готовый к управлению, его способности и положение имеют своим источником волю к повелеванию и управлению. Точно так же, как сердце не может управляться другим каким-либо органом, так и глава общества должен обладать таким искусством, которое не позволяет ему быть ни средством служения, ни объектом управления со стороны кого бы то ни было. Это происходит от того, что "управление зависит от двух вещей: во-первых, от того, чтобы человек по своей природе был готов к управлению; во-вторых, от положения и способностей, имеющих своим источником волю. Управление выпадает на волю того, кто предрасположен к нему от природы" [74]. Такое состояние, согласно аль-Фараби, достигается в силу совершенного состояния личности правителя, обладания им деятельным разумом, что в свою очередь дает знание о счастье и способах его достижения.

Также как Платон во главе своего идеального государственного устройства ставит мудреца-философа, так и Абу Наср видит во главе добродетельного города мудреца, обладателя совершенного разума. Если платоновский

правитель-философ посредством мудрой души получает прямой доступ в занебесную область идей, мир трансценденции, благодаря чему становится прорицателем-мудрецом, то у аль-Фараби глава государства через совмещение двух способностей мыслить - теоретической и практической, а также посредством способности воображения, воспринимает откровения Аллаха: "И человек этот становится мудрецом, философом, обладателем совершенного разума, пророком, прорицателем будущего и истолкователем текущих частных событий - и все это благодаря тому существованию, в котором он познает божественное" [74].

С помощью знания о благе правитель умеет наилучшим образом направлять подданных к счастью и к тем действиям, посредством которых оно достигается. Такого правителя аль-Фараби именует имамом. Им становится человек, который соединяет в себе двенадцать врожденных природных качеств, к коим философ относит хорошее здоровье, позволяющее ему решать государственные дела; отличное понимание и представление; хорошую память; ум пронизательный и прозорливый; обладание выразительным и ясным слогом; любовь к обучению и познанию; воздержанность в телесных удовольствиях и избегание азартных игр; обладание чувством личного достоинства и честью; презрение к деньгам и прочим атрибутам мирской жизни; решимость, смелость, отважность, отсутствие страха и малодушия и др.

Если к перечисленным десяти требованиям аль-Фараби к добродетельному облику правителя добавить следующие критерии, имеющие в своей основе духовно-нравственные ценности, то получится следующая картина: десятым и одиннадцатым положениями к портрету идеального правителя мыслитель называет то, что правитель должен любить от природы справедливость и ее поборников, ненавидеть несправедливость и тиранию и тех, от кого они исходят; быть справедливым по отношению к своим людям и к чужим, побуждать к справедливости и возмещать убытки жертве несправедливости. Духовность и гуманность правления предполагает именно избегание несправедливости в социально-политических вопросах, предотвращение деспотии и перерастания существующего социально-политического порядка в тираническую форму правления.

Необходимо отметить, что перечисленные выше требования к политическому лидеру могут представиться явно завышенными. Однако они становятся понятными лишь при понимании основного замысла тюркского мыслителя: осознать идею счастья и реализовать ее может лишь высокоразвитая, гуманная личность, в своих сущностных свойствах достигшая совершенства настолько, что может подвести к подобному совершенству и других.

Таким образом, Абу Наср в своих умозрительных проектах справедливого общественного устройства, рассматривая проблему духовности, связывал улучшение духовной ситуации в обществе, равно как и его материальный прогресс, с духовно-нравственным обликом правителя. Это происходит от того, что мыслитель считал, что от уровня как морально-нравственного, так и интеллектуального развития политического лидера зависят как правильная постановка цели общественного развития и эффективных путей ее достижения, гуманных по своей сути, так и нынешнее состояние общества. Это связано с тем, что правитель, согласно аль-Фараби, выполняя необходимую функцию по воспитанию подданных, одновременно с этим реализовывая функцию социального образца, этим самым, выступает как гарант нравственности в обществе.

Придавая большое значение в воспитании добродетели нравственным привычкам и нравам, закрепляемым в процессе повторения, мыслитель считал, что правитель, являясь эталоном, укореняет в обществе добродетели именно через побуждение подданных к повторению нравственных действий, закрепляя их в нравах человека, а "подобные действия сообщают ему прекрасные качества" [75]. Этим самым, говоря о том, что нравственность закрепляется посредством повторения достохвальных действий и поступков, мыслитель признает, что нравственность обладает качеством приобретаемости, что предполагает наличие влияния социальной среды, так как для развития и закрепления нравственных качеств необходимо наставничество, а также внешнее порицание и одобрение поступков человека

Следовательно, проблема духовности в философии аль-Фараби через рассмотрение вопроса политического лидерства получает социально-философскую направленность. Философ считал, что духовность в силу несовершенства человеческой природы является уделом немногих. Но именно на них лежит ответственность за улучшение духовного облика своих современников, так как человек, обладая склонностью к подражанию, рассматривая подобных личностей как духовный ориентир, под внешним побуждением изменяет свой нрав в позитивную сторону, что благотворно влияет на духовно-нравственное состояние общества в целом. Общество как среда, где осуществляется обмен способностями, реализуя и удовлетворяя насущные потребности человека, воспитывая и формируя его, создает предпосылки и условия для его развития.

Таким образом, проблема политического лидерства в социально-философских воззрениях аль-Фараби получает духовный характер, так как оно осуществляется не на уровне социально-экономического господства в обществе, а на основе духовных качеств правителя, дающего ему право на управление и координирование коллегиальных усилий по достижению общего

блага. Онтология общественного развития заключается не в реализации общественного разделения труда и создании условий для обеспечения функционирования и жизнеспособности социума, а в формировании предпосылок и условий для развития индивидов, его составляющих, достижения ими своего совершенства. Этим самым, все социальное в воззрениях Абу Насра получает духовную направленность, так как вся система общественных связей и отношений, включая институт политического лидерства, социальный институт наставничества и т.д. имеют ярко выраженную направленность на формирование духовного облика человека.

Также аль-Фараби, придавая большое значение воспитанию и совершенствованию личности через следование общественным идеалам, определял человека как существо, находящееся в процессе духовного развития, которое направляется извне со стороны политики и религии. В то же время, ученый не разделял духовное развитие личности от ее личных усилий и устремлений, в связи с чем, сравнивал улучшение человеком своего нрава через повторение хороших поступков, постепенно перерастающее в хороший нрав, с упражнениями, развивающим искусство письма. Этим самым, аль-Фараби выражал мнение, что хотя духовный облик личности во многом детерминируется влиянием среды, но человек как существо духовное есть в то же время результат его доброй воли и духовных устремлений по самосозиданию, воплощению в себе человекозначимых смыслов, в которых он реализуется как существо разумно-нравственное и гуманное.

В то же время необходимо отметить, что рассмотрение проблемы духовности в творчестве аль-Фараби при низведении его к исключительно философско-политическому анализу делает исследование фрагментарным, так как в этом случае выпадает важное звено, а именно человек. Поэтому, чтобы завершить рассмотрение проблемы духовности в социально-философском разрезе, на наш взгляд, необходимо вернуться к проблеме человека в целом, к вопросу становления его существом духовным в понимании тюркского мыслителя.

Средневековый философ большое значение придавал духовному здоровью человека, так как полагал, что оно способствует тому, что им "всегда совершаются благие поступки, добрые дела и прекрасные действия" [80]. Внутренние качества, благодаря которым они совершаются, аль-Фараби определял добродетелями. Болезнь души есть причина пороков, которые в свою очередь порождают дурные поступки и безобразные действия, определяемые мыслителем как подлости, недостатки и низости. Для улучшения природы человека, согласно философу, необходимо знание о тех душевных состояниях, при которых индивид совершает добрые поступки, и знание о том, как закрепить добродетели в человеке, устранив его недостатки. Этим

самым, Абу Наср признает необходимость знания, способствующего духовному оздоровлению человека, развитию в нем лучших человеческих качеств.

Прежде чем перейти к способам духовно-нравственного улучшения человека в понимании мыслителя, необходимо рассмотреть дифференциацию добродетелей в его учении. Он разделял добродетели на этические, порождаемые стремящейся силой души (той, которая порождает желания, стремления и цели), к которым относит умеренность, храбрость, щедрость, справедливость, а также на интеллектуальные добродетели, порождаемые разумной частью души, к которым относятся мудрость, разум, сообразительность, острота ума, понятливость.

Способы укоренения данных добродетелей во внутренней ценностной структуре человека, по аль-Фараби являются социальными, так как большое значение в переходе добродетелей в нравственную суть личности он придает внешнему координатору, под коим опять же понимается правитель, обладающий знанием о душе и в силу этого могущий направлять других в формировании и воспитании хороших личных качеств. Также философ в формировании добродетелей человека большое значение придает таким методам воспитательного воздействия как порицание за недостойные поступки и поощрение (например, в виде похвалы) за положительные действия, что опять же предполагает включенность человека в систему социальных связей, через которую он становится объектом оценки со стороны других, а соотнося ее с внутренней самооценкой, устраняет собственные недостатки или же укрепляет социально одобряемые действия, переводя их в нравственные привычки.

Говоря о необходимости влияния социальной среды на формирование духовно-нравственного облика человека, аль-Фараби утверждает, что человек не может быть наделенным с самого начала от природы добродетелью или пороком, также как он не может быть прирожденным писцом или ткачом. Этим самым, мыслитель утверждает, что если профессиональные навыки человека формируются в социальной среде, так как для их развития и закрепления необходимо обучение и наставничество со стороны других, то и привычки и действия для их перехода в новое качество, а именно в добродетель, нуждаются в общественном влиянии.

Подтверждение этой мысли аль-Фараби находит в таком понятии, как природная предрасположенность. Человек, будучи от природы склонным к занятию каким-либо искусством, будет выполнять действия, связанные с ним, легче и лучше, чем какие-либо другие. Так же и в отношении добродетелей и пороков: будучи предрасположенным от природы к каким-либо добродетелям или порокам, человек будет легче выполнять действия, вытекаемые из данных

состояний, чем какие-либо другие. Но предрасположенность не является еще пороком или добродетелью. Она перерастает в добродетель или порок, когда действия, которыми она сопровождается и в которых она выражается, повторяются и закрепляются привычкой до такой степени, что в человеке появляется состояние, служащее источником этих действий. Это состояние, закрепленное привычкой, согласно мыслителю, и является добродетелью или порочностью.

В то же время философ отмечает, что как нет человека, предрасположенного ко всем искусствам и занятиям, так и нет людей, склонных ко всем порокам или добродетелям одновременно. Это происходит оттого, что человек, будучи по природе своей предрасположенным к одному искусству или ограниченному количеству видов занятий, может быть предрасположен к одной добродетели или одному пороку, или же к ограниченному числу добродетелей или определенному числу пороков. В случае, когда человек превосходит большинство тем, что являет собой природную предрасположенность ко всем добродетелям, которые со временем закрепляются у него нравственной привычкой, такого аль-Фараби именует божественным. Индивид же, который предрасположен ко всем дурным поступкам и у которого состояние порока закреплено привычкой, выходит за рамки человеческого зла к чему-то еще более дурному. Мыслитель классифицирует такого человека не иначе как зверем.

Одновременно с этим мыслитель указывает на тот факт, что эти две крайности встречаются крайне редко. Можно предположить, что классификация этих двух крайностей аль-Фараби имеет своим источником этику Аристотеля, который утверждал, что "если избыток делает людей богами, то ясно, что такими должны быть приобретенные качества души, противоположные зверству" [81].

Вторя Аристотелю о том, что порочность или добродетельность есть приобретаемые качества, тюркский философ выявляет способы закрепления добродетели в действиях и образе жизни человека. Данный способ он видит в многократном повторении действий, характеризующихся принадлежностью к хорошему нраву. Они формируют такой нрав, когда приводят к складыванию хорошей нравственной привычки, которая в свою очередь формирует ту или иную добродетель человека. В то же время, это предполагает влияние социальной среды, так как Абу Наср считает необходимым координацию и направление человека извне при формировании его хорошего нрава и добродетели посредством порицания или поощрения его действий и поступков, а также наставничества.

Идея влияния социальной среды как воспитания добродетельности человека прослеживается в творчестве мыслителя также в том, что когда природные предрасположенности к порокам невозможно свести на нет или изменить, то

можно оказать им противодействие через воспитание в человеке стойкости и воздержания от пороков, что достижимо при опытном наставнике и воспитателе. В свою очередь это не снимает необходимости и самовоспитания и внутренней стойкости. Поэтому аль-Фараби дифференцирует воздержанность и добродетельность.

Мыслитель считает, что в человеке отсутствуют пороки либо когда добродетель укреплена в нем, либо когда он становится воздержанным. Несмотря на внешнюю схожесть между двумя этими состояниями, так как воздержанный находится в одинаковом положении с добродетельным, тем не менее, аль-Фараби считает, что между ними существует разница. Дело в том, что добродетельный, он же целомудренный, следует в своих действиях тому, что подсказывает ему его совесть и желание. Поэтому он совершает хорошие поступки с охотой и получает от этого моральное удовлетворение, или удовольствие, при этом не испытывая желаний к чему-то другому помимо того, что предписывает нравственный закон или традиция.

Воздержанный, хотя поступает добродетельно, совершая положительные поступки, тем не менее, имеет внутреннее тяготение к порокам и борется со своими скрытыми желаниями. Поэтому его поведенческие акты, характеризующиеся как хорошие, приводят в то же время к страданиям воздержанного, так как он действует вопреки своим желаниям. Понятно, что, несмотря на не столь явно видимую разницу между целомудренным и воздержанным, аль-Фараби отдает предпочтение первому по причине сознательного исполнения им добродетельных актов и способности получать удовольствие от собственных действий.

В то же время средневековый мыслитель признает, что отсутствуют люди, имеющие врожденные предрасположенности к определенным действиям, которые, в то же время, не были бы способны совершать поведенческие акты, им противоположные. Но, обладая природной предрасположенностью к добродетели или пороку, человек способен противостоять совершению противоположного действия, хотя это и дается с трудом. Эта способность становится легко осуществимой лишь при формировании нравственной или безнравственной привычки соответственно, так как "отказаться от того, что уже стало привычкой, и совершать поступки, противоположные этому, можно, но это дается с трудом до тех пор, пока человек не привыкнет" [77].

Действия, которые являются по своей сути благими или добродетельными, так как они способствуют достижению высшего блага, под коим аль-Фараби понимает счастье, реализацию которого он видел в совершенствовании, мыслитель характеризует благими или добродетельными. Такая классификация добродетельных действий исходит из того, что, являясь нечто средним, умеренным, добродетель те действия, которые устремлены для

ее достижения, наделяет соответственно качеством добродетельных. Срединность или умеренность добродетели исходит из того, что она расположена между двумя крайностями, одна из которых является избытком или излишеством, а другая недостатком. Обе эти крайности, являясь нечто незавершенным и неполным, являются злом и представляют собой нечто дурное.

Данное понимание аль-Фараби природы добродетели проистекает из этики Аристотеля, знание которой, в свою очередь, позволит пролить свет на понимание учения восточного мыслителя о добродетели. Так, Аристотель, дабы избежать профанации его учения о добродетели, предостерегал от рассмотрения ее как нечто среднего между двумя крайностями, так как рассмотрение добродетели как явления, обладающего качеством среднего, превращает ее также в зло, что становится неизбежным в силу определения ее срединного положения между двумя разновидностями зла. Поэтому, согласно античному мыслителю, добродетель есть не среднее и умеренное между двумя крайностями, а самое лучшее и в силу этого наиболее предпочитаемое.

Эта идея является определяющей в учении Абу Насра о добродетели, которую он рассматривает как наилучшее душевное состояние и свойство, находящееся между двумя крайностями - избытком и недостатком. И то и другое одновременно будут являться пороками в силу содержащейся в них природы зла, так как оба в равной степени препятствуют совершенствованию человека, а, следовательно, мешают достижению предельного счастья. Все, что препятствует достижению счастья, по аль-Фараби, есть зло, а душевные состояния и свойства, препятствующие благу, есть пороки. Так, определяя целомудрие как добродетель, философ указывает на ее высшее свойство, так как она будет являться лучшим между двумя крайностями: возделением как избытком удовольствия и аскетизмом как его недостатком. Если целомудрие в конечном итоге приводит к совершенствованию человека, а следовательно, к достижению им блага, то оно является добродетелью; аскетизм и воздержание в одинаковой степени уводят от достижения человеком счастья, так как не способствуют его совершенствованию, а следовательно, будут являться пороками.

Аналогичное срединное положение как лучшего между двумя крайностями, одна из которых будет недостатком, а другая излишеством, будут представлять собой ряд других добродетели, к коим относит аль-Фараби щедрость, мужество, остроумие, мужество, скромность, благородство, доброту, стыдливость, дружеское расположение. Так, мужество будет занимать срединное положение между безрассудством и трусостью, при этом безрассудство будет представлять собой избыток храбрости, а трусость ее недостаток. При этом и в том и в другом случае это будут пороки. Благородство

как добродетель будет лучшим между чванством и тщеславием как избытком самомнения и самоуничижением как его явным недостатком. Однако, в любом случае добродетель, занимая срединное положение между недостатком и излишеством как пороками, будет представлять собой не нечто среднее между ними, а лучшее.

Большое значение аль-Фараби придает умеренности в нравственных качествах и действиях, так как без реализации этого важного условия невозможно становление человека добродетельным. Этому условию мыслитель придает столь важное значение, что считает это умение качеством, необходимым для правителя, так как если вспомнить требования, выдвигаемые им для занятия статуса политического лидера, то именно умеренность в телесных потребностях и избегание крайностей является одним из наиболее важных качеств, формирующих добродетельный облик главы государства.

Совершенным человек, согласно тюркскому философу, становится тогда, когда он совершает действия, проистекающие из всех добродетелей, так как добродетельность, а следовательно, совершенство, предполагает не просто обладание и приобретение свойств, благодаря которым происходят действия, а совершение действий, проистекающих из добродетели. Также и в искусстве врачевания совершенство состоит не в одном лишь обладании знанием из области медицины, а в производстве совершенных действий по врачеванию. Совершенство, то есть, когда человек совершает действия, проистекающие из всех добродетелей, аль-Фараби именует первым, но оно же дает последнее совершенство, являющимся высшим счастьем или абсолютным благом, так как оно представляет собой "самое предпочтительное, самое большое и самое совершенное из благ" [82]. Это происходит в силу того, что человек, достигнув счастья, не нуждается ни в чем другом. Поэтому то, что способствует достижению счастья, то есть совершенству человека, а именно действия и нравы, есть добродетели, а то, что препятствует, есть зло.

Необходимо отметить, что аль-Фараби большое значение в становлении человека добродетельным придавал социальным связям и взаимодействиям между людьми, так как межличностные коммуникации, связанные только с достижением лишь того, что необходимо для существования индивида, его пропитания и сохранения его жизни, согласно мыслителю, являются явно недостаточными. Это связано с убеждением философа, что люди должны помогать друг другу в достижении самых превосходных вещей, с которыми связано истинное бытие человека.

Таким образом, проблема общества и человека в аспекте рассмотрения духовности в творчестве аль-Фараби получает новое измерение, чем говорилось ранее в данном исследовании. Так, если до этого момента общество определялось как необходимая среда, которая способствует удовлетворению

потребностей человека, то теперь общество рассматривается как среда, воссоздающая необходимый духовный смысл, заключающийся в задании личности смысложизненного ориентира индивидуального бытия. Он заключается в личном самосовершенствовании человека, так как оно приводит, по замыслу философа, к осознанию им счастья и стремления к его достижению.

Поэтому взаимоотношения между людьми, предполагающие помощь друг другу в достижении совершенства, мыслитель определяет как достойные похвалы, то есть социально значимые. Те взаимоотношения, которые строятся на помощи друг другу в достижении лишь богатств и удовольствий, согласно ему, не ставят своей целью достижение добродетелей, и даже более того, не нуждаются ни в одной из них. Отсутствие и избегание добродетели приводит к искаженному восприятию абсолютных идей, поэтому "справедливость, которую они могут использовать в своей среде, в действительности не является справедливостью, это не справедливость, а лишь нечто, напоминающее справедливость. И точно также обстоит дело со всем прочим, сходным с добродетелями, что используется в их среде" [80].

Следовательно, общество, ставящее целью обеспечение лишь жизнеспособности индивида через удовлетворение его насущно-жизненных потребностей без наделения его духовными смысложизненными ориентирами, не выполняет свою духовную задачу, этим самым низводит смысл жизни человека лишь к выполнению социальных функций, что обесмысливает логику общественного развития, заключающегося в способствовании всестороннего развития личности. Аль-Фараби же смысложизненный ориентир, задаваемый обществом, видит в стимулировании активности человека в личном самосовершенствовании, без коего невозможно достижение счастья. Учитывая историческую реалию современной мыслителю эпохи, необходимо отметить, что мыслитель отводит именно правителю функцию и задачу по определению смысложизненных ориентиров и целей человека. Причина этого в том, что правитель, обладая статусом своего соответствия занимаемому социальному рангу в силу знания о счастье и путях его достижения, способен дать понимание о счастье и привести к нему других. Поэтому "он должен быть самым счастливым, поскольку он есть причина того, что счастье обретают жители города" [80].

Если же опять вернуться к проблеме человека, без рассмотрения которого невозможно понимание проблемы духовности, так как ее носителем является он, а не абстрактный дух, то Абу Наср дифференцирует людей на два класса - добродетельные и злые, исходя из их отношения к благу как цели жизни и того, что они понимают под ним. Так, добродетельный человек это тот, кто, обладая этическими добродетелями, желает целей, в действительности являющихся

благом, делает их предметом своих устремлений. Злой человек будет таковым, так как стремится к целям, являющихся по своей природе злом. Однако, согласно аль-Фараби, они будут казаться ему добром по причине болезни души аналогично со случаем телесного заболевания, когда по причине расстройства чувственных ощущений горькое кажется сладким, а сладкое горьким, благоприятные вещи кажутся неблагоприятными, а вредное кажется полезным.

Хитрых и лживых людей мыслитель определяет злыми и порочными, так как методы достижения целей, применяемые ими, а именно обман, хитрость лицемерие, обладают низменной природой, ибо посредством их человек определяет, что удобнее и лучше для совершения низменных действий, которые мнятся как благо, будь то низменная прибыль или низменное удовольствие.

Два других метода достижения целей, как проникательность и сметливость, согласно мыслителю, стоят на уровень выше хитрости, обмана и лицемерия. Так, посредством проникательности человек получает способность выявлять, что наиболее подходяще для достижения малозначительных благ. Сметливость же дает способность верно рассуждать при выявлении наиболее подходящих действий и средств для достижения нечто большего, чем малозначительные блага, как, например, богатство и почести, о которых, однако, мнят как о благе. Однако, рассудительность, согласно аль-Фараби, является высшим методом достижения чего-либо, так как под этим что-либо неизменно подразумевается благо в силу того, что рассудительность дает способность путем верного мышления и соображения определять вещи, наиболее подходящие для достижения счастья.

Если рассудительность предполагает способность выбирать правильную, а следовательно, лучшую точку зрения, то рассудительный человек логически должен быть добродетельным, так как посредством обладаемых им этических добродетелей он подтверждает правильность цели и того, что ведет к ней, приводя превосходные рассуждения. Рассудительность исключает пристрастность и порождает объективность, так как "имея правильное мнение, рассудительный человек, всякий раз рассматривая вещь, выражает правильное мнение о том, что данная вещь может быть только такой, а не иной" [80]. Рассудительность же необходима человеку во всем, что касается его, так как в этих случаях ему необходимо собственное мнение, которое было бы верным, а следовательно, правильно выражало бы его цели и стремления, и впоследствии это приводит к их реализации, поэтому, как считает аль-Фараби, людей, которым присуща сила рассудительности, называют умными.

Сообразительность мыслитель считает одним из видов рассудительности, так как посредством применения сообразительности человек находит

правильное суждение по поводу вещи, на счет которой имеются расходящиеся мнения. Его точка зрения будет превосходящей в силу того, что, будучи добродетельным в своих поступках, его суждения и советы, проверенные многократно посредством следования им, что приводило к положительным результатам, будет определяться благоразумной и правильной. Поэтому, в этом случае, когда человек принимает верную точку зрения и объясняет ее правильность, он поступает так благодаря своей рассудительности, следовательно, сообразительность будет ее разновидностью, считает аль-Фараби.

Однако, мыслитель предостерегает от наделения людей рассудительным таким качеством как мудрость, исходя из таких соображений, что она, являясь "превосходнейшим знанием о превосходнейших существующих вещах" [80], будет стоять несоизмеримо выше, чем рассудительность. Посредством рассудительности постигаются лишь человеческие вещи и явления, поэтому она не будет являться мудростью, за исключением случая, если человека определять превосходнейшим из всех существующих вещей. Однако, аль-Фараби исключает такую возможность, поэтому, согласно логике его рассуждений, рассудительность не будет являться мудростью в полном смысле слова. Это умозаключение строится на том, что если мудрость дает знание о предельных причинах каждого объекта, составляющего сущее, и если предельной целью человеческой экзистенции определять счастье, а цель есть одна из причин, то, следовательно, мудрость - это то, что дает знание о вещи, являющейся подлинным счастьем. Поэтому мудрость и рассудительность необходимо дифференцировать, так как если первое есть знание об истинном счастье, то рассудительность представляет собой знание о действиях, выполнение которых необходимо для его достижения.

В то же время необходимо отметить, что если говорить о совершенствовании человека, то и мудрость и рассудительность необходимы для достижения им состояния совершенства, так как мудрость дает предельную цель, то есть достижение блага в процессе личного самосовершенствования, а рассудительность дает понимание тех вещей, посредством которых эта цель достигается.

Также существует необходимость отметить тот факт, что, разделяя людей по способности к мудрости и рассудительности, следовательно, различая их по уровню развития сознания, аль-Фараби дифференцирует соответственно социальный статус людей в обществе. Следовательно, определяющим фактором социальной иерархии мыслитель считал иерархию в духовном развитии индивидов, составляющих общество. Так, во главе общества в своем умозрительном проекте государственного устройства тюркский философ

ставит мудрого, который в силу обладания им качества мудрости способен не только к определению собственных действий для достижения целей, но и способен использовать действия другого человека для их реализации. При этом под целью определяется достижение счастья как наивысшего блага, под коим понимается совершенствование человека. Первый стоит над вторым, так как имеет более полное представление об общей цели и посредством рассудительности выявляет все то, что приводит к ней и может лучше использовать другого для ее достижения. Поэтому он будет являться главой над другим, который не обладает этими качествами.

Ниже его находится тот человек, который способен представить цель сам, но не способен методом рассуждений прийти к пониманию тех действий, которые приводят к их осуществлению. Поэтому он нуждается в том, чтобы над ним стоял обладатель данной способности, который описал бы ему то, что надлежит делать для достижения искомой цели. Ниже его находится человек не способный ни представить цель, ни строить рассуждения. Поэтому он нуждается в другом индивиде, который стоял бы над ним и дал бы ему цель и основу рассуждений о необходимых действиях с тем, чтобы тот мог бы подражать описанному и выполнять необходимую работу.

Ниже его находится социальный субъект, который не способен ни представить цель, ни рассуждать о способах ее достижения, даже если ему дать основу этих рассуждений. Поэтому он нуждается в том человеке, который поручил бы ему выполнение тех действий, которые приводят к достижению цели, о которой он даже не имеет представления. Данный социальный индивид лишь хороший исполнитель и всегда выполняет социальную роль подчиненного, в то время как другие могут одновременно выполнять и роли глав над кем-то и роли подчиненных кого-то. Таким образом, аль-Фараби критерием социального статуса субъекта определял уровень развития его сознания, поэтому "человек, деятельность которого более благородна и более необходима, по положению предшествует тому, кто выполняет деятельность более низкую и менее необходимую" [80].

В то же время Абу Наср считает, что для достижения общего блага, под коим понимает достижение людьми совершенства, необходимо нечто, что объединяло бы людей, различающихся между собой по духовному развитию и вытекающему из него неравноправного социального статуса в их общих устремлениях. Подобным необходимым условием мыслитель считает такую духовную ценность как любовь, так как она возникает на сопричастии к добродетели, которая обнаруживается в общих взглядах и действиях людей. Общие взгляды, например, на добродетели и счастье, приводят к общим действиям по их достижению, что, по аль-Фараби, порождает взаимную приязнь и приятие между людьми. Испытывая потребность друг в друге в

силу существования в обществе разделения труда и обмена способностями, люди испытывают признание друг друга и взаимное приятие, исходя из соображений пользы. Одновременно на сопричастии добродетели, приятии другу друга из соображений взаимнеобходимости и взаимной пользы возникает взаимное удовольствие от совместной деятельности и совместного проживания, что опять же является выражением любви, так как любовь существует ради удовольствия.

Люди, согласно философии тюркского мыслителя, получают удовольствие друг от друга в процессе совместной деятельности вследствие приятных взаимоотношений, следовательно, мыслитель придает такой духовной ценности как любовь социальную окраску. Взаимоприязнь, взаимопризнание и уважение людьми друг друга как факторы, сопровождающие любовь, по аль-Фараби, невозможны вне социальных взаимодействий, так как они формируются и воспитываются в процессе общественных связей и взаимоотношений между людьми. В этом можно увидеть оригинальность взглядов тюркского мыслителя и в тоже время проследить влияние античной традиции, так как в своем трактате "Об общности взглядов двух философов - божественного Платона и Аристотеля" Абу Наср отмечает по поводу Платона, что тот выявил порочность тех, кто отказался от взаимопомощи.

Будучи знатоком античной философской традиции, восточный мыслитель осуждал кинизм именно по причине антисоциального мировоззрения его приверженцев, так как те "отрицали порядок, установленный для людей в городах, и призывали к отрицанию любви к родным и близким и к ненависти к прочим людям, а такой нрав встречается только у собак" [82]. Неприятие аль-Фараби такой социальной позиции киников понятно, так как он рассматривал отношения по взаимопомощи и сотрудничеству между людьми как основу формирования нравственности человека и условие реализации общественной жизни, вне подобных отношений становление очеловеченного облика индивида невозможно.

Этим самым, восточный мыслитель необходимым условием развития граждан считает их взаимопомощь друг в другу в этом. Вследствие этого можно заключить, что социальность у аль-Фараби расценивается как важный фактор развития духовности человека, так как вне общества он, во-первых, не обретает разумность, во-вторых, не становится добродетельным, в-третьих, не обретает универсальные человекозначимые смыслы, к коим и относится определение личностью собственного развития как смысла своего индивидуального бытия.

Проблема духовности также обнаруживается в осмыслении Абу Насром вопроса жизни и смерти, так как он связан с проблемой смысла человеческого бытия, которая, в свою очередь, представляет собой один из важных

составляющих духовность, так как смысл жизни имеет некую универсальную, в силу своей человекозначимости, характеристику. Это происходит в силу того, что определение его каждой личностью подразумевает воспроизводство универсального антропологического смысла - жить для того, чтобы актуализировать человеческий смысл в себе, заключающийся в том, чтобы состояться человеком, что, в свою очередь, требует собственного совершенствования и развития. Страх перед собственной смертью обладает метафизической природой, так как он изначален в человеке. Но именно в отношении к собственной смерти, неизбежной для каждого человека в силу его смертности, проявляется духовный облик человека, так как в отношении к конечности своего бытия он озвучивает свою жизненную позицию. Об этом так раз рассуждает аль-Фараби, проводя параллель между мнениями добродетельного и порочного субъекта на предмет отношения к собственной смерти.

В этой части работы, с учетом ее социально-философской, а не религиозно-философской направленностью, нас менее всего интересует проблема потустороннего существования в изложении тюркского философа. Отметим только, что, веря в загробное существование души, аль-Фараби пишет, что "добродетельный человек со смертью только упускает возможность совершить больше поступков, которые увеличили бы счастье после его смерти" [91]. Он не боится смерти, а желает продлить жизнь с тем, чтобы получить возможность больше совершать таких поступков, которые делают его счастливым. Невежественный человек в силу своей порочности целью собственной жизни считает достижение благ мира дольнего, к коим относятся богатство, почести, власть и удовольствия. Рассматривая их как счастье, он считает, что с собственной смертью, потеряв мирские блага, он упускает счастье. Поэтому он испытывает страдание, вызываемое при осознании страха перед конечностью собственного существования.

В то же время, осмысление проблемы жизни и смерти у аль-Фараби обретает социальный характер. Так, считая, что добродетельный человек стремится продлить свою жизнь с целью, чтобы сограждане не лишились той пользы, которую он приносит им своей добродетелью, смысложизненному вопросу мыслитель придает социальный аспект рассмотрения. В частности, он утверждает, что на добровольное прерывание своей жизни добродетельный идет только в том случае, если своей смертью он принесет согражданам пользы больше, чем продолжением своей жизни. В этом случае уместно вспомнить античный сюжет, согласно которому добродетельный правитель осажденного города добровольно пошел на смерть, узнав от прорицателя, что только она способна спасти город от гибели. Переодевшись сборщиком хвороста, он тайно покидает город и, вступив в ссору с вражескими воинами, погибает

безоружным. Глава неприятеля, узнав о самоотверженности правителя осажденного города, испытав потрясение от осознания его добродетельности, добровольно уходит от стен полиса. В случае смерти добродетельного, как считает аль-Фараби, нужно оплакивать не его, а горожан в той мере, в какой он был нужен стране.

Таким образом, рассуждения мыслителя о смысле жизни, составляющем неотъемлемую сущностную характеристику духовности, получают социально-философскую направленность, так как смысл жизни человека неотделим от его гражданского состояния, а ценность жизни личности определяется ее социальной значимостью в обществе. Конечно, смысл человеческого индивидуального бытия имеет общественную ориентированность, так как, с одной стороны, он обретается личностью в обществе и во взаимодействиях с другими людьми, во-вторых, забота о другом и его развитии также может обретать форму смысложизненной направленности, тем более, что духовность вне притяжения другого и любви к нему невозможна в силу того, что она всегда предполагает человечность. Однако, на наш взгляд, ценность человеческого бытия невозможно оценивать лишь исходя из социальной значимости человека в обществе. Бытие личности обладает самоценностью и смысл человеческой жизни на индивидуальном уровне так раз состоит не в выполнении той или иной социальной функции, связанной с определенной социальной ролью, а с тем, чтобы, прежде всего, состояться как человек, то есть как существо нравственно-разумное, субъект ценностного поступания.

Большое значение в становлении человека духовным аль-Фараби придавал гуманитарному знанию. Так, он утверждал, что познанию философии, равно как и другой науки, должно предшествовать познание этики, что обосновывается им в трактате "О том, что должно предшествовать познанию философии". Это объясняется мыслителем тем, что этика способствует исправлению нравов, а тот, чей нрав не поддается исправлению, тот не может познать истинную науку. Этому близка позиция Платона, который, хотя начертал над входом храма, где он преподавал "Кто не геометр, тот не вхож к нам", так как полагал, что доказательства, применяемые в геометрии самые правильные, тем не менее, античный философ считал, что тот, кто не чист душой, тот не близок к чистому, то есть, безнравственность и дурные нравы не предполагают способность к познанию истины.

Поэтому, полагает аль-Фараби, необходимо до познания философии "воспитать качества чувственной души таким образом, чтобы они стремились лишь к добродетели истинной, а не воображаемой, к каковой относятся, например, наслаждение и властолюбие" [82]. Это достижимо, согласно воззрениям тюркского философа, путем воспитания характера и разумности, что в свою очередь приводит к пониманию истинного пути, предохраняющего

от ошибок и заблуждений. Таким образом, прежде чем познавать философию и другие науки, человек должен исправить свою природу настолько, чтобы свойства его чувственной души направлялись к одной только истине, что означает, что совершенствованию интеллекта должно предшествовать нравственное совершенствование индивида.

В то же время, в другом своем трактате "Указание пути к счастью" аль-Фараби указывает, что философия, являясь в абсолютном смысле мудростью, есть искусство, целью которого является только достижение прекрасного. Достижение прекрасного посредством познания философии становится благодаря тому, что посредством теоретической своей части она дает познание предметов, свойство которых таково, что на них распространяется активность субъекта, в чем и заключается способность совершения прекрасного. Данная способность, согласно аль-Фараби, реализуется в практической части философии, которая распадается на гражданскую и политическую. Гражданская философия включает в себя этическое искусство, благодаря которому человек "получает познание хороших действий и нравов, от которых исходят эти хорошие действия и способность установления причин их" [83], посредством этого знания личность превращает прекрасные вещи в свои свойства. Посредством политической философии человек получает знание о достижении и сохранении прекрасного в гражданской жизни.

Логика рассуждения аль-Фараби о науке философии как знании, способствующем достижению прекрасного такова: человек достигает счастья только тогда, когда ему присуще прекрасное. В то же время, прекрасное присуще ему только благодаря искусству философии. Тогда из этого неизменно следует, что человек достигает счастья именно благодаря философии.

Этим самым, подняв философию, равно как и занятие наукой в целом, до высокого духовного статуса в обществе в силу своей значимости, Абу Наср утверждает о высокой социальной миссии ученого, так как его работы имеют не только теоретическое, но и воспитательное значение. Подлинная ученость заключается не только в написании научных трактатов и знании тех или иных философско-научных концепций, но и в том, что "истинный философ должен быть полезным своему народу не только своими знаниями, но должен быть образцом для нравственного подражания. В нем должны органически сочетаться научная зрелость и высокие нравственные качества" [84]. Этим аль-Фараби выражает идею, что в жизненной позиции и сознании философа должен реализовываться актуальный человекозначимый смысл, всеобщий в силу своей императивности и необходимости, заключающийся в том, что субъект научного знания и познавательной деятельности должен быть носителем гуманности, нравственной ответственности, сопричастности

людям, иначе его высокий интеллект дегуманизируется. А это означает раздухотворение личности, распад в ней человеческого содержания.

Следовательно, в данной части работы речь идет о содержании в учении Абу Насра идеи ценностного отношения гносеологической активности человека. В частности, рассуждая о нравственном измерении научной деятельности, ученый считает, что активность ее субъекта должна быть сопряжена нравственному поступку как по отношению к ней, так и к ее объекту. При этом, ценностное отношение должно быть предваряющим этапом познавательной деятельности, вследствие чего конкретный поступок субъекта науки обретает нравственное содержание и ценностную направленность.

Утверждение аль-Фараби, что "поскольку это относится к роду человеческому, постольку оно относится и к одному человеку" [83] позволяет говорить о всеобщем очеловечивающем факторе духовности. В то же время, приведенное высказывание философа дает возможность вывести некие общие условия, способствующие совершенствованию человека. В первую очередь необходимо отметить, что общим условием, способствующим развитию и совершенствованию человека, является разум, так как "человек стал человеком именно благодаря разуму" [85]. Поэтому человек в своем развитии должен руководствоваться разумом. Именно посредством его индивидуум способен определять действия и аффекты души, пригодные и необходимые для достижения состояния совершенства, определять, что благоразумие и здравомыслие необходимы в проектировании и осознании целей. Потребность в разумной деятельности диктуется также определением действий, приводящих к осуществлению поставленных задач, разум же делает возможным контроль над ними.

Необходимость разума проявляется также в том, что он позволяет выбирать правильный стиль поведения и отказываться от той манеры исполнения действия, которая приводит к неудаче, так как удел беспечного и прикидывающегося беспечным один. Этот удел проявляется в том, что как беспечного ведет к неудаче беспечность, так и прикидывающегося им ведет к неудаче показная беспечность. Согласно аль-Фараби, добродетельность человека невозможна без его разумности, потому разумен тот, "кто добродетелен и способен избрать добро и избежать зла" [86], кто, обладая добродетелью, способен различать предпочтительное и то, чего следует остерегаться, этим самым, разумен тот, кто обрел способность применения своих качеств к совершению достохвальных поступков и к избеганию порочных действий.

В связи с вышесказанным, необходимо отметить, что разумность аль-Фараби определял как социальное качество, так как, если, согласно ему,

человек становится человеком благодаря своему формированию в обществе и его влиянию, то разумность индивида неотделима от его социальности в силу того, что качество разумности является приобретенным, но только лишь в условиях влияния социальной среды. В то же время, разумность является главным условием становления человека духовным существом, так как, обладая разумом, он различает добро и зло и вследствие приобретенной способности к их дифференцированию избирает добро и подчиняет ему свои устремления.

Необходимо также отметить, что определение в творчестве аль-Фараби природы происхождения разума как приобретенной позволяет сказать о социальной природе происхождения разума, что в свою очередь подводит к утверждению о социальной природе происхождения духовно-нравственной основы человека, так как ее формирование, по замыслу ученого, невозможно вне разума. Данное утверждение, на наш взгляд, становится возможным также в силу мнения мыслителя о способности разума к изменчивости, что делает возможным изменение нрава, так как он развивается в соответствии с логикой изменения сознания человека.

Средневековый мыслитель отмечает тот факт, что нравственные качества индивида не обладают врожденной природой, так как они приобретаются человеком в процессе жизни. В свою очередь, приобретаемость не означает неизменности нрава. Нрав способен изменяться вследствие закрепления тех или иных нравственных привычек. Поэтому аль-Фараби считает необходимым воспитание человека посредством формирования у него тех или иных полезных привычек. В этом случае существует потребность наставничества извне со стороны опытного воспитателя. В то же время философ придает немаловажное значение личным устремлениям и желаниям личности в улучшении собственного нрава, укоренении и развитии в себе лучших человеческих качеств или добродетелей, избавлении от пороков.

Не имея в своем категориально-понятийном аппарате понятия духовность, тем не менее, аль-Фараби большое значение в своем философском творчестве придает рассмотрению проблемы обретения личностью тех необходимых качеств и свойств, которые актуализируют в нем человеческое содержание и смысл. Согласно мыслителю, человек невозможен как разумное и одухотворенное существо вне внутреннего нравственного измерения, позволяющего определять меру добра и зла, прекрасного и безобразного, справедливости и несправедливости, мудрости и глупости. Следовательно, в личности должен воспроизводиться и существовать антропологический значимоценностный смысл, так вне вмещения в себе универсальных человеческих ценностей индивид не является человеком в собственном смысле слова.

Также в творчестве аль-Фараби прослеживается идея, что вне нахождения смысла индивидуальной жизни, заключающегося в самосовершенствовании в целях обретения блага, под коим подразумевалось счастье, индивидуальная экзистенция обесмысливается, лишается человеческого содержания и низводится до биологического уровня. В результате этого целью бытия индивида становится обретение лишь средств существования и удовлетворение витальных потребностей. Проблема духовности в творчестве аль-Фараби также прослеживается в его идее о том, что межличностные коммуникации в обществе должны строиться на принципах взаимного приятия и уважения, так как такие отношения между людьми полезны и необходимы в достижении общего блага в силу того, что они способствуют развитию и совершенствованию каждого субъекта социальных связей и отношений.

Главным лейтмотивом в осмыслении проблемы духовности в творчестве аль-Фараби является его идея о том, что только в обществе происходит формирование и развитие личности. Это происходит вследствие того, что общество, в силу своей самодостаточности и существующего в нем разделения труда и обмена способностями, создает все необходимые предпосылки и условия для развития и совершенствования личности. Именно общество задает социально значимые ориентиры для развития человека, определяет некий социальный заказ на те нравственные свойства и черты личности, которые необходимы для ее существования в обществе и взаимодействия с другими индивидами. Согласно аль-Фараби, только в обществе человек становится разумным и нравственным существом, обретает нравственные качества посредством воспитательного влияния извне и подражания авторитетам. Статус личности и социальная роль индивида в обществе определяется, по мнению восточного мыслителя, уровнем духовного развития и нравственных качеств человека.

Значение общества в формировании духовного облика личности в творчестве аль-Фараби прослеживается в том, что, согласно ему, именно общество обеспечивает ценностное содержание внутреннего мира индивида, вне которого одухотворенность человека невозможна, так как духовность предполагает наличие во внутреннем измерении личности неких человекозначимых универсальных смыслов, обладающих глубинной ценностной природой. Также общество задает человеку смысложизненный ориентир, заключающийся в личном совершенствовании и развитии в целях достижения искомого счастья.

Духовный смысл социально-философских воззрений аль-Фараби также прослеживается в том, что, согласно ему, общество должно формировать гуманные взаимоотношения между людьми, так как они являются условием достижения общих целей. В общественных отношениях, где проявляется

взаимопрятие и взаимоуважение, воспроизводится определенный духовный смысл, заключающийся в том, что, выражая гуманное отношение к другому, индивид актуализирует в себе и в этом акте смысл человечности, вне которого его трудно назвать духовным, а следовательно, очеловеченным существом. В то же время, именно человеческое отношение между социальными субъектами является показателем духовного развития общества.

Рассматривая человека как сложное многомерное существо, Абу Наср не ограничивает человеческое пространство одной лишь сферой деятельности, так как действие выходит за пределы праксиологического измерения и подразумевает ценностное отражение. Поэтому ни обязательное участие человека в общественном разделении труда, ни связи и отношения по передаче социального опыта в социально-философских воззрениях мыслителя не исключают важного момента, заключающегося в том, что их главное назначение не в формировании полноценно функционирующей единицы общественного производства, а в формировании человека как духовно-нравственного существа. В этой связи подразумевается, что сложная система общественных отношений направлена на развитие разума индивидуума, который не замыкается одной лишь интеллектуальной сферой, а включает также экзистенциальное измерение, то есть чувства и эмоции человека, его смысложизненные установки, существующие в ценностном измерении.

В целом, вся сложная социальная иерархия умозрительного социального проекта аль-Фараби это не система, закрепляющая антагонизм и неравноправие в обществе, а иерархия духовно-нравственного порядка, подразумевающая, что то же знание о счастье как высшем благе способно передаваться от человека к человеку. А это, в свою очередь, требует системы опосредованных социальных отношений между ними по принципу от высшего к низшему.

Таким образом, согласно социально-философским воззрениям тюркского мыслителя, общество является онтологией возникновения в человеке такого надприродного феномена как духовность. Ее укоренение во внутренней структуре индивида предваряет вся совокупность общественных связей и отношений, скрытой субстанцией которых является не формирование единиц системы общественного разделения труда и исполнителей социальных ролей, а формирование человеческого потенциала, органично включающего в себя духовно-нравственное состояние личности. И проблема политического лидерства, и наставничества, и внутрисоциальных связей и отношений и т.д. в философии аль-Фараби рассматриваются через призму их необходимости в целях совершенствования человека, их вклада в формирование его духовного облика. Социальность личности неотрывна от очеловеченности индивида. Следовательно, согласно логике мышления Абу Насра, общество является необходимой предпосылкой и онтологическим условием духовности человека.

Отсюда становится понятным мнение философа, что межчеловеческие коммуникации по передаче знаний и навыков, подразумевающие иерархию людей, так как трансляторы это обязательно более развитые и обладающие более высоким уровнем сознания, чем обучаемые, представляют собой не связи и отношения по воспроизводству новых кадров. Здесь речь идет об интерсубъективности, имеющей глубинной задачей формирование человеческого потенциала, органично включающего в себя духовно-нравственный облик личности.

Следовательно, согласно логике размышлений аль-Фараби, общество это, прежде всего, не среда, в которой создаются условия для реализации удовлетворения потребностей индивида, вовлекающей для этого его в систему связей и отношений общественного разделения труда, а среда, только в пределах которой возможно формирование человека не всего лишь как субъекта деятельности, но и как субъекта ценностно-нравственного и разумно-ответственного отношения. Онтология происхождения и развития духовности человека, по аль-Фараби, в своей основе обладает глубиной социальной природой.

Одновременно с выявлением роли среды в формировании человека как разумно-нравственного существа мыслитель указывает на то, что без личных волевых устремлений и действий по искоренению в себе пороков и развитию добродетелей невозможно духовное развитие человека. В свою очередь, оно стимулируется и направляется обществом в силу того, что его развитие невозможно без совершенствования индивидов, его составляющих. Этим самым философ возлагает ответственность за духовный облик личности на общество, которое, возвращая и воспроизводя в индивидах человекозначимые смыслы и образования, заключающиеся в гуманистических ценностях, человеческих взаимоотношениях между людьми и смысложизненных целях, способствует становлению и развитию духовного облика человека.

В соответствии с основным лейтмотивом философии аль-Фараби, заключающимся в том, что целью человеческой экзистенции является становление индивида добродетельным существом, обретшим свою духовную природу, необходимо отметить, что средневековый тюркский философ видит в духовности тот универсальный смысл, который придает каждому социальному индивиду очеловеченный характер. Придавая большое значение становлению человека социальным субъектом через его включенность и вовлеченность в систему социальных связей и взаимодействий, участие в общественном разделении труда и выполнение определенной социальной роли, тем не менее, аль-Фараби не считает этого достаточным для формирования подлинного человека как существа духовного.

Не менее важным, а зачастую преобладающим в силу своей жизненно-человеческой необходимости, мыслитель считает обретение личностью целостности, что достигается путем установления единства между внутренним

измерением, смысложизненными ориентирами и актами поступания индивида. Целостность человеческого существа является критерием и свидетельством духовности субъекта, вне этого условия она невозможна. В связи с этим, тюркский философ большое значение придает единству устремлений и мотивов поведения человека, его действий и актов мышления, ценностей и жизненной стратегии, что придает личности нравственную устойчивость и направленность на реализацию человекозначимых смыслов в своей внутренней духовной структуре и социальном облике.

Универсальный смысл духовности, прослеживаемый в философских воззрениях аль-Фараби, выражается в ее всеобщей человекозначимости. Вне этого смысла истинная природа личности человека, заключающаяся в духовности как очеловечивающей субстанции его экзистенции, сознания и деятельности, остается на потенциальном уровне, что, в свою очередь, не дает возможности утверждать об актуализации антропологического содержания в субъекте. В соответствии с социально-философским учением тюркского мыслителя, предназначение общества как сложной системы, всего общественного бытия в целом состоит именно в становлении возможности человека быть духовным существом из потенциальной в актуальную. Возлагая на общество задачу и ответственность за реализацию подлинно человеческого содержания в социальном индивиде, тем не менее, философ считает определяющими в духовной актуализации личности устремления и усилия самого человека по своему духовному самостроительству и самоутверждению.

2.2 Человекосозидательная природа духовности в религиозной философии Абая Кунанбаева

Продолжение рассмотрения национальной философской традиции в осмыслении проблемы духовности, на наш взгляд, невозможно без обращения к философским изысканиям Абая Кунанбаева, так как, с одной стороны они сохраняют актуальность в силу того, что времени их обоснования сопутствовала эпоха перемен и переоценки ценностей. Подобная ситуация происходит в современном казахстанском обществе, переживающем сложный период трансформации общества и сопутствующий ей процесс изменения сознания человека и общества. Как во времена Абая, так и сейчас проблема осмысления духовности как необходимого условия индивидуального и общественного бытия, обеспечивающего укоренение и сохранение очеловеченного и окультуренного характера человека и общества, сохраняет свою злободневность.

С другой стороны, необходимость обращения к наследию великого казахского мыслителя в рамках данного исследования диктуется тем, что,

несмотря на религиозное содержание многих размышлений Абая, в них прослеживается социально-философская направленность, так как целью раздумий казахского гения являлось нахождение путей исправления современной ему социальной среды, слепком которой является личность человека. В третьих, несмотря на отсутствие употребления таких понятий, как культура и духовность, которые ныне стали расхожими и зачастую недоосмысленными в силу частого, а вследствие этого необдуманного, употребления, Абай Кунанбаев поднимает проблему возвращения в человеке таких универсальных в силу своей императивности и общезначимости смыслов, которые воспроизводили и закрепляли бы в нем человеческое содержание. Это так раз те смыслы, о природе которых ранее говорилось в данном исследовании в том понимании, что вне них индивид невозможен как окультуренное и очеловеченное существо, так как посредством них он получает некие духовные ориентиры по реализации в себе человеческого начала.

Необходимость обращения к творчеству Абая Кунанбаева при исследовании проблемы духовности, в целом, определяется тем, что в нем прослеживается отыскание казахским мыслителем сущностных характеристик духовности, предназначение которых в воспроизводстве духовных смыслов, универсальных и общезначимых в силу того, что наличие их в человеческом существе определяет его духовный облик. К таким смыслам относятся духовные ценности, смысложизненные ориентиры личности, а также гуманное отношение. Хотя эти универсальные человекозначимые смыслы рассматриваются Абаем Кунанбаевым с позиции религиозных ценностей, и, прежде всего, через призму идеи Бога, что, согласно О.А. Сегизбаеву, придает гуманизму казахского философа теологический характер, тем не менее, мыслитель не отделяет человеческий облик личности от них, тем самым, выражая идею о синонимичности духовности, культуры и человечности, так как человек духовный является носителем гуманизма и культуры. Как ранее в данном исследовании говорилось об этимологическом родстве понятия "духовность" слову "дыхание" в силу того, что духовность является субстанциональной основой бытия человека как разумно-нравственного существа, вне которой индивид утрачивает свои человеческие и окультуренные качества, так и Абай Кунанбаев признает, что индивид вне определения смысла своего бытия, вне человеческих ценностей и гуманного отношения к другим утрачивает свою универсальную сущностную характеристику, сводимую к человеческому облику и человечности.

Несомненным будет являться то, что духовность в учении Абая обладает религиозным содержанием и характером, так как в его понимании человек становится существом духовным как носитель неких универсальных

человекозначимых смыслов именно через укоренение в нем религиозных идей и ценностей. Так, в человеке проявляется любовь к другому, к людям вообще через укоренение и последующую трансформацию в нем любви к Аллаху. Она является изначальной и первостепенной по отношению к любви к человеку, так как вне ее любовь и человечность по отношению к людям невозможна. Человечным же индивид становится через познание Всевышнего.

В силу сложности и центрального положения данных идей в учении Абая, а именно то, что основой формирования любви человека к человеку является любовь к Богу, познание которого есть путь к обретению человечности, на наш взгляд, необходимо их глубокое рассмотрение. Почему любовь человека к Аллаху является условием формирования человеческих отношений между людьми, а познание Аллаха есть путь обретения личностью человечности, становится ясным из следующих соображений.

Абай Кунанбаев является просветителем в том смысле, что считал, что очеловечить человек можно только через свет, который привносит в него духовность, посеяв в нем семя культуры. Но человек не способен вмещать в себя духовность, быть носителем культуры, согласно ему, вне осознания идеи любви Аллаха. Так, в своем стихотворении "Аллах и слово его суще" Абай пишет, что "Творца любовью создан человек, и потому возлюби Аллаха, больше, чем себя" [87]. Этим самым, поэт и мыслитель призывает любить Всевышнего за его бескрайнюю созидательную энергию, неиссякаемую потребность творить из любви к своим творениям. Любовь есть форма проявления самой сути Аллаха, его воли и могущества.

Антропоцентризм Абая проявляется в определении им человека как высшего творения Бога, который творил человека из огромной любви к нему, в результате чего он представляет собой совершенное творение, гармонично, соразмерно и разумно устроенное, приспособленное к осознанной созидательной деятельности. С одной стороны, в этом видится обращение Абая к человеку, призыв к его сознательному самосовершенствованию и сохранению в себе человечности через идею своего статуса как высшего творения Всевышнего. Соответственно этой идее индивид не должен терять свой человеческий облик, так как это идет вразрез с замыслом Аллаха. С другой стороны, эта идея призывает человека возлюбить Бога больше, чем самого себя, этим самым, отдав ему свой долг как творение Творцу. Именно в истинной любви человека к Аллаху проявляется акт его благодарного отношения к своему Создателю.

Если Аллах посредством своей безмерной любви вложил смысл в мир, сотворив его как акт своей любви, то смысл человеческой жизни пуст без этой субстанциональной основы возникновения всего сущего по причине того, что он является одним из аспектов сотворенного бытия, преисполненного

любовью его сотворившего. В любви как животворной основе всего сущего проявляется сущность Аллаха, который в свою очередь является истиной, лежащей за гранью человеческого разума. Поэтому единственной связующей нитью между Всевышним и человеком является любовь. В ней человек одновременно выражает свою благодарность своему Творцу и в то же время приближается к нему, уподобляясь Аллаху в лучших своих качествах, которые вмещают в себя такое емкое понятие как человечность. Это происходит вследствие того, что через любовь к Богу в человеке рождается духовная сила, дарующая убежденный и стойкий гуманизм. Видя в другом такое же создание Бога, сотворенное из акта его бескорыстной и всепоглощающей любви к своим творениям, человек переносит на него свою любовь как дань благодарности Всевышнему, ибо любовь к нему подразумевает приятие его созданий.

Поэтому в словах "Любовь к трем благоухает в вашем сердце священным цветком" [87] Абай выражает следующий гуманистический смысл: любовь к Аллаху трансформируется в любовь ко всему человечеству, что является актом справедливым в силу своей богоугодности, что в свою очередь порождает в человеке любовь к справедливости. Любовь к человеку является богоугодным делом вследствие того, что, по мнению поэта, "За любовь к любимым созданиям Творца И тебя, словно сына, полюбит Он" [87].

Если любовь к Богу способствует становлению человека гуманным, а вне гуманности и любви к людям индивидуальное бытие бессмысленно, так как они являются свидетельством наличия духовной силы в человеке, без которой он перестает быть им, то "главной задачей человеческой жизни поэтому должно быть достижение духовности" [88]. В данном случае достижение духовности человеком нами видится в том, что через любовь к другому индивид обретает и вмещает в свой внутренний мир общезначимый человеческий смысл, включающий в себя следующую идею: вне приятия другого, гуманного отношения к нему индивидуум не может называться человеком в подлинном смысле слова. С этих позиций богочеловеческая духовность в философии Абая Кунанбаева получает социальную направленность. Это происходит, на наш взгляд, вследствие того, что она предполагает, что человек не должен быть одиноким, он реализуется как существо духовное в родственном отношении к другому, близости и братстве с ним.

Мерой человеческого в человеке является его отношение к другому, так как степень реализации в индивиде общезначимого духовного смысла, заключающегося в гуманном отношении к людям, является именно очеловеченность его субъективных актов по отношению к другим индивидам. Поэтому императивной природой будет обладать утверждение, что "хороший человек тот, кто творит благо человеку" [89], так как избегание и игнорирование этого акта будет означать отсутствие человеческого

первообраза в индивиду, предполагающего аспект любовного и участливого отношения к другому как богоугодного дела. Одновременно с этим, сострадание к человеку, рассматриваемое Абаем как требование к мусульманину, вмещает в себя универсальный смысл, обладающий человекозначимой природой, так как вне его исполнения индивид теряет человеческий облик.

Исходя из вышесказанного, несомненным будет то, что богочеловеческая духовность Абая обладает универсальной общезначимостью, так как направлена на обретение и сохранение человечности человека. Но идея духовности мыслителя предполагает своим неизменным атрибутом религиозность, так как предположение Аллаха как абсолютной истины, в свою очередь, делает необходимым признать, что "вступивший на путь божий никогда не потеряет своей человечности" [89].

В то же время необходимо отметить, что духовность как идея нуждается в своем обосновании, впрочем, как и любая другая идея. Обоснование универсальных в силу своей значимости проблем предполагает ссылку на всеобщие человеческие смыслы как идеальные императивы и аксиомы, которые вмещая в себя некий Абсолют, усиливают императивность положения. Поэтому утверждение Ф.М. Достоевского, что отрицание Бога означает вседозволенность, что есть зло, и утверждение Абая, что истинный мусульманин должен быть сострадательным к человеку, так как это угодно Богу, несмотря на весь свой религиозный пафос, несут в себе несомненную животворящую энергию духовности, так как формируют в индивиду человеческий образ. Весь смысл духовности так раз сводится к формированию в человеке таких образов, смыслов и ценностей, которые продуцировали бы в нем значимое человеческое содержание, вне которого его наличие как существа разумного, нравственного и культурного, то есть, как очеловеченного, вызывало бы сомнение.

Вне любви к Богу, согласно Абаю, человек не становится обладателем здоровой социальности, так как она предполагает умение строить гармоничные отношения с другими субъектами межличностных взаимодействий на основе приятия, дружеского участия и помощи другим. Оправдание необходимости братского субъектного отношения к другому Абай находит в обосновании угодности такого акта Богу, вне которого человеческий образ в индивиду разлагается. В то же время исходной причиной отношения к другому на основе человеческой любви и братства, согласно мыслителю, является любовь к Аллаху, которая трансформируется в любовь человека к человеку как творения к творению, имеющих один общий источник укоренения в сущем.

Несмотря на признание Аллаха как тайны, находящейся за гранью возможного и дозволенного для человеческого разума, Абай Кунанбаев считает, что познание Всевышнего есть путь к человечности. Это утверждение

поэта находит свое обоснование в его убеждении, что отсутствие образа Аллаха в душе индивида приводит к разложению человеческого образа в нем, что и подразумевает само понятие гуманности, вне которого человека трудно назвать человеком. Обрести человеческий облик можно лишь при приближении к Аллаху, что подразумевает стремление к его познанию, тайны, сокрытой за его именем и тайн, сокрытых в сотворенном им мире. Вне познавательной деятельности человек утрачивает свой очеловеченный облик, падая на уровень животного состояния, так как "существо, не желающее познавать, имеет душу не человеческую, а животную. Ведь изначально Всевышний сотворил душу человеческую душу способней животной и именно в мире познания" [90].

На наш взгляд, именно рассмотрение проблемы знания и науки позволит несколько отойти от религиозно-философских положений взглядов Абая с переложением их на социально-философское осмысление. Необходимо отметить, что данная задача крайне сложна по причине того, что в связи с религиозным мировоззрением мыслителя существует тенденция постоянного отката к проблемам Бога и религии при исследовании философских воззрений казахского мыслителя. В исследованиях ведущих современных казахстанских философов данная направленность философии Абая указывается прямо. В частности, О.А. Сегизбаевым в его работе "Казахская философия XV-начала XIX в.в." отмечается, что гуманизм Абая имеет ярко выраженную теологическую тенденцию. Г.Е. Есим в своей работе "Хаким Абай" определяет философию А. Кунанбаева как религиозную, и, более того, богословской. Как считает сам автор названной работы, эта формулировка направленности философских изысканий Абая, с одной стороны, объективно оценивает его деятельность. С другой стороны, на наш взгляд, подход, предложенный Г.Е. Есимом к определению направленности философии казахского просветителя показывает высокий уровень изысканий и размышлений Абая, так как осмысление проблем ислама на уровне философской рефлексии дело сложное и, более того, опасное в силу того, что возможен переход за рамки ортодоксии, что, несомненно, вызывает недовольство со стороны клерикалов. Богословская направленность философских изысканий А. Кунанбаева не означает слепое следование мусульманским канонам, часто философ выдвигает положения, содержащие свободомыслие.

В частности, Г.Е. Есим называет следующие моменты философии Абая, отличительной чертой которых является отход от фундаментальных положений ислама: в философии казахского мыслителя, несмотря на ее религиозный характер, отсутствует традиционная триада - Аллах - пророк - человек. Философ говорит об Аллахе и человеке. В этом прослеживается дух реформаторства и элемент демократического мышления, так как мыслитель,

этим самым, дает человеку возможность развиваться самому. Значит, человек не нуждается в пророках, он сам может добиться высот в своем развитии и самоопределении. Отсюда проистекает следующая тенденция в религиозной философии Абая: часто славя Всевышнего, он значительно реже произносит слова хвалы пророку, хотя, как это принято в ортодоксальной религиозной философии ислама, упоминание имени Бога и хвала пророку произносятся одновременно. Вышесказанное говорит, с одной стороны, о самобытности и оригинальности философского слова Абая, а, с другой стороны, здесь предпринимается попытка создания новой системы мышления, где человеку даны большие полномочия для определения пути и средств своего развития.

Следующий элемент свободомыслия и отхода Абая от ортодоксальных основ ислама Г.Е. Есим видит в утверждении поэта, что "Аллах изначально истечен, пророк же правдив". Смысл этого утверждения в том, что если Аллах извечен и сущ, то пророк, говоря слово Всевышнего, правдив, но не обладает его качествами в силу своей смертности. В то же время, Абай, утверждая, что "Меняются времена и люди, их нравы и занятия, чередой сменяются пророки" [87], этим самым показывает, что подлунный мир, созданный Аллахом, извечен, но не вечен человек, вечно слово Божье, но не вечны пророки, несущие его людям. Противоречие не в слове Божьем, а в том, что пророки живут в разное время и слова их ограничены пределами их знания. Поэтому и пророки имеют пределы, а Аллах и слово его беспредельны и вечны, однако слово Божье меняют люди через пророков в соответствии с изменением их бытия и сознания. Данные размышления можно признать ничем иным, как реформаторским духом в воззрениях Абая.

На наш взгляд, реформаторский дух в отношении религии во взглядах казахского мыслителя неизбежен, так как программа изменения современного ему общества предполагает резкую трансформацию мировоззрения его современников, построенное на устоявшихся и консервативных по своей сути представлениях, зачастую построенных на религиозной традиции. Абай осознавал со всей присущей ему прямоотой, что прогресс общества напрямую зависит от отхода от тех религиозных догм, которые сковывают сознание человека, его инициативность и предприимчивость. А для этого надо отойти от фаталистических религиозных представлений, отказаться от подхода рассмотрения человека как слабого и тщедушного существа, целиком находящегося в зависимости от произвола Аллаха. В этой связи понятен статус богоподобия, которым Абай наделил человека, его утверждение, что Всевышний создал богатство и бедность, но не определяет имущественный и социальный статус индивида, его социальный успех или неудачу, так как человек всемогущ в своей судьбе и то, чем он обладает, определяется ценой его устремлений и масштабом его жизненных целей.

Если человек сотворен Аллахом с великой любовью, дабы смертный в процессе своей жизни мог реализовать великую программу возможностей, заложенную в него Творцом, то человек, прозябающий в невежестве, социальной и личной лени и безынициативности, этим самым, не оправдывает великих надежд Всевышнего, сотворившего его и, как следствие, этого прозябает в нищете, безвестности и социальной апатии. Но данное положение мыслитель определяет не как Божью кару, так как в этом опять усматривается фаталистическая тенденция религиозного сознания, а результат личных устремлений и заслуг человека.

С этих позиций, на наш взгляд, становится ясным, что центральное положение в философии Абая будет занимать не религиозная тематика, анализом которой занимается большинство современных исследователей, а иная направленность, а именно антропологическая и социальная. Каждое исследование имеет свою специфику в силу его общей направленности, поэтому определение суфийских корней в творчестве Абая, как это делается в работе И.Е. Ергали "Человек и Бог в философии Абая", поиск синкретических внутренних связей в мировоззрении Абая, как это делается в коллективной работе У.Е. Альжановой и К.К. Бегалиновой "Философия в системе целостного знания", на наш взгляд, способно увести от социально-философских аспектов, что, несомненно, может навредить данному исследованию, имеющему именно социально-философскую специфику направленности рассмотрения проблемы духовности.

В то же время для объективности необходимо указать на научную ценность данных исследований, имеющих свою исследовательскую ориентированность. В частности, И.Е. Ергали в своей работе "Человек и Бог в философии Абая" выявил и исследовал элементы суфизма в гносеологических и онтологических аспектах мировоззрения Абая, указал прогрессивность его мышления, зачастую опережавшую свое время и уровень развития его современников, что сказалось на том, что многие идеи великого мыслителя не были восприняты казахским обществом того времени. Также И.Е. Ергали блестяще обосновал идею прогресса в мировоззрении Абая, подчеркнув, что он связывался, прежде всего, с развитием культуры и науки в крае.

Ценность труда У.К. Альжановой и К.К. Бегалиновой "Философия в системе целостного знания" заключается в обосновании ими наличия элементов синкрета в творчестве Абая, в котором переплетаются исламские воззрения с последними научными достижениями и верой в прогресс путем развития образования и науки, перенятия передового опыта и полезных технических новшеств европейского общества, в частности, речь идет о более передовой России по отношению к уровню развития Казахстана той эпохи. Согласно авторам названного труда, именно вера в прогресс путем развития науки и

просвещения придали особенность религиозным воззрениям Абая, так как в них пересекаются вера в Аллаха и стремление к познанию созданного им бытия как путь приближения к Создателю. Через познание тайн, заложенных Богом в сущее, человек обретает силу и улучшает условия своей жизнедеятельности.

Философы У.К. Альжанова и К.К. Бегалинова, отмечая назидательный и воспитательный тон философии Абая, указывают фактор влияние на нее западной, восточной и тюркской культур. Под понятие западной культуры авторы в этом случае относят и русскую культуру, непосредственное влияние которой испытал на себе философское и поэтическое творчество казахского мыслителя. К восточной культуре, повлиявшей на Абая, авторы рассматриваемой работы относят исламскую и буддийскую традицию. Отмечая наличие ярко проявляемого синкрета в философских воззрениях А. Кунанбаева, У.К. Альжанова и К.К. Бегалинова указывают на тот факт, что философия казахского мыслителя вмещает в себя единство разнообразного, так как "Абай и тюрк, и евразиец, и Восток, и Запад, и буддизм, и даосизм, и ислам, и христианство одновременно. Он такой узел, который завязывает воедино, в Единство, многое, разное [39]. Этим самым, рассматриваемые философы указывают на сопричастность Абая гуманистическим тенденциям разных мировоззренческих учений и религий.

Альжанова У.К. и Бегалинова К.К. отмечают зрительную образность, присущую философии Абая. В ней уживаются, согласно им, конкретность, логичность и абстрактность с иррационализмом, мистицизмом и лиричной эмоциональностью. В то же время рассматриваемые философы отмечают тот факт, что в философии Абая "богатое подсознание, глубокая интуиция, возможно, перевешивали в нем сознательное и дедуктивное" [39]. На наш взгляд, такое возможно при художественной образности, эмоциональности и религиозном чувстве философской рефлексии мыслителя, что ни в коем случае не принижает ее, лишая ее статуса научности, а придает его философии аромат оригинальности и образности.

Отмечая пантеизм философских воззрений Абая Кунанбаева, философы У.К. Альжанова и К.К. Бегалинова указывают, что данная мировоззренческая направленность мыслителя является истоком рассмотрения им человека как существа природно-надприродного, в котором сосуществует природная необходимость с Божественным началом. Поэтому человеку как существу от Бога присущи ум, чувства и воля, которые являются "не только способами познания, но атрибутивными свойствами человека, присущими ему изначально" [39]. Рассматриваемые философы считают, что включение в философию Абая чувственного, иррационального и мистического позволило соединить в ней человека как единичное с целым, то есть природой, космосом,

Богом. Они также считают, что философия Абая являет собой прообраз современного целостного, холистического мировоззрения, так как она строится на идее связи человека и мира как единства материального и духовного, что в свою очередь порождает гуманное отношение индивидуума к природе, его благоговение. В этом философы У.К. Альжанова и К.К. Бегалинова усматривают влияние на идею духовности в творчестве Абая уходящей кочевой культуры, строящейся на благоговейном отношении человека к миру природы и Космоса.

Ценность и значимость работы Г.Е. Есима "Хаким Абай" заключается в исследовании элементов демократического мышления и новаторского духа в отношении к мусульманскому богословию и ортодоксальным положениям ислама в творчестве Абая Кунанбаева. Работа содержит глубокий анализ поэтического творчества и прозаического произведения мыслителя "Слова назидания". Г.Е. Есимом, на наш взгляд, предпринята плодотворная попытка переосмысления идеи просвещения, принятой в советской науке в подходе к казахскому мыслителю, что придало новый оттенок и звучание просветительской идее Абая. Главный упор в данной работе делается на анализе религиозных воззрения казахского мыслителя, через призму которых рассматриваются антропологические, аксиологические и социальные аспекты философии А. Кунанбаева. Ценность работы "Хаким Абай" для данного исследования состоит в том, что через осознание в ней реформаторского духа религиозных воззрений мыслителя как неизбежной предпосылки и основы его передовых социальных и просветительских взглядов строится осмысление в рамках нашей работы переплетения религиозных убеждений и просветительских идей Абая, из которого вырос оригинальный способ решения социальных проблем через укоренение в человеке религиозной духовности.

В работе О.А. Сегизбаева "Казахская философия XV-начала XIX в.в." также рассматривается религиозное мировоззрение казахского мыслителя как его определяющая позиция в рассмотрении проблемы человека, общества, духовных ценностей и пр. В частности, О.А. Сегизбаев, отмечая тот факт, что определенной основой антропологии Абая является "антропологический материализм" Л. Фейербаха, тем не менее, казахский мыслитель не низводит человеческое существо к "мастерской желудка и храму мозга" [91], как это делает немецкий философ. Отсутствие материалистической тенденции по отношению к человеку в сознании казахского философа О.А. Сегизбаев обосновывает тем, что "природа, по Абаю, отнюдь не определяет сущности человека, потому что он не от природы, а от Бога" [92]. Также автор работы "Казахская философия XV-начала XIX в.в.", определяя, что центральное место в философии Абая занимает проблема религии, обосновывает данное

положение тем, что, дифференцируя религию от Бога и веру от религии, мыслитель пытался определить действительную цель и смысл человеческой экзистенции через учение о сущности истинной веры.

Однако, на наш взгляд, увлечение исследованием религиозной тематики в философии Абая не дает выявить социально-философское содержание проблемы духовности в учении казахского мыслителя. Тем более, кажется логичным понимание того, что замыкание лишь проблемой религии и религиозного сознания как единственной панацеи от человеческих пороков и социальных бед не дало бы Абаю возможности прорыва в понимании необходимости социальных преобразований и просвещения в крае как эффективных методов изменения не только материального, но и духовного уровня развития человека и общества.

Работа Ж.М. Абдильдина "Абай как великий мыслитель и гуманист" представляет собой исследовательский интерес в том плане, что в ней, в отличие от традиционной тенденции исследований творчества Абая, не делается основной упор на религиозную проблематику. Главное, на что акцентируется внимание автора, это проблема приоритетности идея знания и науки в мировоззрении казахского мыслителя как эффективных методов решения социальных проблем и воспитания человека. С одной стороны, утверждая, что Абай, превращая человека в центральную проблему своих философских изысканий, продолжает специфическую традицию восточной философии, с другой стороны, Ж.М. Абдильдин указывает, что "в понимании Абая знание, наука - это начало, от которого зависят все другие стороны человеческой духовности" [93]. Этим утверждением автор знаменует новую направленность в рассмотрении творчества казахского мыслителя, в которой наука и знание расцениваются как приоритеты, обеспечивающие социально-экономический и духовно-культурный прогресс как отдельно взятой личности, так и общества в целом. При этом не делается акцент на религиозное содержание философии Абая. Данный метод исследования философии А. Кунанбаева полезен в том плане, что он позволяет выйти за рамки традиционного рассмотрения религиозно-философского содержания учения Абая и сделать прорыв на социально-философские аспекты воззрений казахского мыслителя.

Сделать подобное, на наш взгляд, крайне трудно, так как обилие теологических мыслей Абая, апеллирование к Аллаху как высшей инстанции, даже, несмотря на дух реформаторства ислама в творчестве казахского философа, усложняет выявление социально-философских моментов в творчестве рассматриваемого мыслителя. Сложность данной исследовательской задачи диктуется также тем, что фигура Абая и его философия до сих пор не являются исчерпанной темой исследования и не только по причине масштабности мышления казахского просветителя, но и

относительно недавнего изменения традиции исследования философии А. Кунанбаева, когда в расчет бралось лишь ее просветительское содержание с позиций классового подхода и критики традиционного общества.

В совместной работе А.К. Касабек и С.А. Касабек "Искание истины (о природе национальной философии)" в главе "Реальность - многосторонняя, истина - многообразная (о казахском просвещении)" в рассмотрении религиозного мировоззрения Абая указывается, что оно обладало таким качеством как рационализированность, что позволило казахскому мыслителю выйти за рамки фаталистических представлений, присущих его современникам, выказать дух свободомыслия. В этой связи авторы указывают на то, что Абай "слепой вере противопоставлял разумное изучение ислама" [38]. Сплыв религиозного сознания и свободомыслия позволило казахскому мыслителю, согласно А.К. Касабек и С.А. Касабек, диалектически подходить к реальности, выявлять закономерное развитие природного и социального бытия, усматривать, что и человек развивается согласно логике природной закономерности. В данной работе поднимается морально-этическое содержание мысли Абая, его критерий честного труда как показателя интеллигентности и сознательности личности. Интерес данной работы, несмотря на достаточно краткое освещение проблемы философии Абая, заключается в том, что авторы, не акцентируя своего внимания на религиозном содержании философии Абая, выявляют такие факторы социальной успешности личности, по убеждению казахского мыслителя, как стремление к знанию и социальной активности.

В работе А.К. Касабекова (Касабек А.К.) и Ж.А. Алтаева "Введение в историю казахской философии" рассматривается проблема гуманизма во взглядах казахского мыслителя, который усматривается ими, прежде всего, в том, что Абай "в своих произведениях непрестанно повторяет, что делать добро, стремиться к красоте - это высший показатель человеческого гуманизма" [94]. Авторы видят главное содержание проблемы человека в творчестве Абая в том, что мыслитель считает долгом и смысложизненной целью каждого найти свое место в жизни, что диктует необходимость развить свое творческое начало. В этом авторы видят понимание А. Кунанбаевым экзистенциальное оправдание человеком своего предназначения на земле.

В то же время А.К. Касабек и Ж.А. Алтаев считают, что гуманизм Абая имеет такую свою специфику как абстрактное утопическое направление. Поэтому гуманистические убеждения мыслителя, по мнению рассматриваемых философов, апеллируют к идее Аллаха как к инстанции, усиливающей императивность требований Абая к человеку, заключающиеся в том, чтобы он просвещался посредством познания и постижения передовых достижений культуры, перенятия полезного опыта более развитых народов,

актуализировал в себе гуманный смысл, так как это угодно не только Богу, но так требует подлинный смысл человеческого существования.

А.К. Касабек и Ж.А. Алтаев отмечают тот факт, что идея просвещения и гуманизм в творчестве А. Кунанбаева находятся в сочетании и взаимообусловленности, так как человек гуманизируется, впитывая научные знания, которые, в свою очередь, вселяют в человека свет культуры и гуманности. Поэтому идея просвещения и этическая проблематика в творчестве Абая совмещаются, а оно принимает морализаторскую и воспитательную форму. Эта идея находит свое выражение в таком утверждении рассматриваемых философов, что "первейшая задача просветителей, воспитателей масс - помочь человеку определить свое место в жизни, найти себя. Исходя из этого, более ясно раскрывается основной смысл этической концепции Абая - быть человеком. Каждый человек может и должен использовать свой творческий потенциал в процессе жизни: быть постоянно в поиске, развивать свое творческое начало" [94].

Особо необходимо отметить монографию Б.Р. Казыхановой "Эстетическая культура казахского народа", где в параграфе "Эстетические взгляды Абая Кунанбаева" главы "Эстетическая культура казахского народа в дооктябрьский период" рассматривается философия казахского мыслителя.

Данная работа представляет собой интерес тем, что она являет собой классический пример исследования философских взглядов Абая в советской историографии. Поэтому в анализируемой монографии указывается на классовое содержание творчества мыслителя, а также то, что "к анализу художественного творчества он (Абая Кунанбаев) подходил с материалистических позиций" [95]. В то же время необходимо отметить, что данная монография восполняет собой огромный пробел в ситуации отсутствия обстоятельных философских исследований эстетических взглядов Абая.

Следовательно, монография философа Б.Р. Казыхановой представляет собой исследование наследия Абая с позиций философии эстетики. Тем не менее, несмотря на достаточно узкий диапазон рассмотрения творчества и мысли А. Кунанбаева в связи с общей направленностью монографического исследования, необходимо отметить на ярко выраженное исследование проблемы духовности в наследии казахского мыслителя. В частности, автор указывает, что "Абай усматривал диалектическую связь духовной жизни человека с окружающей действительностью" [95], а также то, что поэт и мыслитель обнаруживал глубинное значение поэзии в духовном развитии человека. Философ Б.Р. Казыханова отмечает на понимание Абаем Кунанбаевым истинного духовного назначения поэта как носителя и выразителя основных тенденций мировоззрения и мироощущения своих

современников, понимание им художественного, поэтического языка как эффективного средства не только эстетического наслаждения, но и пробуждения у человека тяги и потребности к философско-дидактическим рассуждениям.

Автор указывает на сопричастное понимание поэтом органичного единства категорий истины, добра и красоты как онтологических оснований целостного бытия. В связи с этим, философ Б.Р. Казыханова отмечает, что, согласно Абаю, человек, утолив потребность в знании и добре, стремится ко всему прекрасному в жизни. Также автор указывает на то, что мыслитель впервые в казахской мысли выразил идею "роли искусства как средства эстетического развития человека" [95]. В данной монографии содержится не только философское исследование эстетических представлений А. Кунанбаева, но и анализ использования им художественного творчества как средства распространения идеи просвещения в казахской степи. Как видно из всего перечисленного, философ Б.Р. Казыханова отмечает понимание самим Абаем эстетики как основания духовности в человеке, укоренения в нем духовных ценностей и человечности.

Необходимо также отметить работу М.О. Ауэзова "Мысли разных лет", которая, несмотря на то, что не является чисто философским исследованием творчества и мировоззрения Абая Кунанбаева, тем не менее, принадлежит крупнейшему абаеведу в казахстанской науке и литературе. Отмечая, что казахский мыслитель являет собой уникальное явление воплощения духовности в конкретном ее носителе, автор называет его "духовным оком" своего народа, так как он задает ориентиры духовно-нравственного совершенствования своих современников как основы достижения ими блага и процветания, а также отмечает духовное восхождение как необходимую компоненту смысложизненных ориентиров человека. Вне духовности, согласно рассматриваемому автору, индивидуум невозможен и не состоятелен как очеловеченное существо. М.О. Ауэзов своим утверждением, что "поэт создает ценности общекультурного, общеисторического значения, ценности общенациональные" [96], определяет мыслителя носителем общечеловеческой духовности в силу ярко выраженной гуманистической позиции его мировоззрения, получившей аромат национальной традиции и идеи.

Необходимо признать, что, будучи, бесспорно, носителем религиозного сознания, Абай Кунанбаев определяет религиозность, а именно ислам, единственным средством духовно-нравственного улучшения своих современников. В то же время это не препятствовало его утверждениям о науке и знании как эффективном средстве обновления и улучшения духовного облика человека. В этой связи правомочно обращение к проблеме познания

Аллаха в творчестве Абая как пути к обретению человечности, поднятой в начале работы, а от нее перейти к пониманию казахским мыслителем проблемы науки и знания как условия и метода как духовного развития человека, так и обретения им духовности в целом.

Абай считает, что наука без любви к истине невозможна, но любовь к истине проистекает от любви к Аллаху, который сам есть истина. Поэтому ученый человек приобретает качества человечности, так как, если "Наука - один из ликов Всевышнего, потому и любовь к науке - признак человечности и искренности" [22].

На наш взгляд, смысл данных слов Абая, изложенных им в тридцать восьмом Слове, заключается в следующем: Наука является одним из восьми ликов Аллаха вследствие того, что все его деяния разумны, наполнены великим смыслом и милосердием. Поэтому ученый, познающий разумное устройства мироздания, приближается к познанию истины, сокрытой в сущем, открывает иные лики Аллаха, к коим относятся Жизнь, Могущество, Зоркость, Чуткость, Желание, Слово, Созидание. Хотя данный процесс познания неисчерпаем вследствие того, что невозможно охватить неограниченное ограниченным, тем не менее, согласно мыслителю, познающий универсальные законы развития всего сущего приближается к пониманию разумного и справедливого устройства мира, а данное мироощущение приводит к богоподобию человека, так как, познав высшие качества Всевышнего в процессе познания универсума, человек стремится к подобию с Богом. Абсолютного подобия достичь невозможно, так как предметом дискуссии является микро и макроуровень, но вне познания Абсолюта, по Абаю, нет источника устремлений человека к самосовершенствованию. Достижение человеком совершенства в процессе познания Аллаха становится реальным, согласно логике размышлений Абая, так как личность уподобляется творцу мира вследствие того, что начинает проявлять заботу о других, стремясь направить полученное знание на их благо, точно так же, как Всевышний направил свой разум на любовное творение человека и мира, заботясь о разумном их устройстве.

В этой связи Абай пишет, что быть достойным звания ученого может лишь тот, "кто стремится постичь Аллаха соразмерно своему рассудку, кто ищет первопричину всех явлений и предметов. Они добиваются истины, справедливости и блага в интересах человечества. Эти истинные ученые являются костяком всех человеческих творений, их умами в порядок приводится все, что есть на земле. Их деятельность направлена на земное благоденствие" [22].

Определяя невежество как главный порок, от которого произрастают все другие пороки человека, эффективным противоядием от него Абай считает,

наряду с человеколюбием, желанием всеобщего благоденствия, твердостью духа и справедливостью, именно глубокие всесторонние знания. Они, дав представление об общем и знание о таких высших качествах Творца, как милосердие, справедливость и стремление к всеобщему благу, вселяют данные качества в человека, делают его твердым в духе и целеустремленным в достижении всеобщих целей. По этому поводу мыслитель пишет: "Направь свои знания на путь, указанный Аллахом, ибо Аллах не лентяй, огромными усилиями и старанием создал гармоничный совершенный мир. Твое дело тоже должно быть сделано с усердием и добрыми намерениями. Все, что создано Аллахом, имеет свое назначение, плоды твоего труда тоже должны быть обращены на пользу людям. Иначе - любой труд бесполезен. И вера твоя - тщетна" [94].

Исходя из вышесказанного, можно умозаключить, что Абай считал, что через познание Аллаха личность обретает такие лучшие человеческие качества, как милосердие, человечность, справедливость. Очеловечивание человека в процессе познания Бога становится неизбежным, так как, познавая абсолютные тайны, недоступные для всецелого понимания, тем не менее, смертный получает представление о высших качествах Творца, сокрытых в самом устройстве мироздания, и, стремясь к познаваемому совершенству, индивид обретает лучшие качества человеческой природы. Несомненно, что данная идея великого мыслителя об очеловечивании человека в процессе познания Бога своим истоком имеет суфийское философское мировоззрение. Тем не менее, Абай заново озвучил это учение, утверждая, что в познании универсума заложена человеческая миссия, богоугодная по своей сути, так как "если не познавать явные или сокрытые тайны мира, это значило бы унижить свое человеческое достоинство. Существо, не желающее познавать, имеет душу не человеческую, а животную. Ведь изначально Всевышний создал человеческую душу способнее животной и именно в мире познания" [22].

Согласно замыслу Абая, человек, познавая Аллаха и сотворенный им мир, открывает истину, заключенную в нем самом, которая состоит в том, что он должен неустанно совершенствоваться, достигая в своих лучших качествах подобия с Всевышним, так как в этом состоит логика человеческого развития. Но эта цель человеческого существования и сам процесс ее реализации неразрывно связан с познавательной деятельностью индивида, именно стремление к знаниям очеловечивает его.

Однако рассмотрение проблемы необходимости познавательной деятельности человека в данном исследовании не приводится с целью обоснования религиозного смысла и содержания философии Абая. Все вышележащее предпринято с целью раскрытия основного лейтмотива в философии мыслителя: знание служит не решению узкоутилитарных проблем,

равно как и не становлению человека религиозным, оно жизненно необходимо для обретения человеком духовности. В этой связи становится понятной идея просвещения в учении казахского философа. Именно знание привносит свет в сознание человека, просветляет его, наделяет такими человекозначимыми свойствами как милосердие, сострадание, стремление к творчеству и честному труду. Через знание человек постигает меру добра и зла, мир человеческих ценностей, а разумность, сформировавшаяся в процессе просветления его знанием, позволяет ему сделать сознательный выбор в их пользу. Просвещенный человек, познав необходимость благородства в образе жизни, будет стремиться к честному труду и помощи другим. Все эти свойства и деятельностные акты связаны с понятием человека культурного, духовного, так как они вмещают в себя общечеловеческие духовные смыслы, а именно, мир человеческих ценностей, вне которых индивида невозможно назвать человеком, гуманное отношение к людям, а также смысложизненное содержание индивидуального бытия.

Обращение к проблеме просвещения как истока духовности в понимании Абая, на наш взгляд, позволит отойти от религиозного содержания его философских воззрений и придать им социально-философский ракурс видения проблемы духовности в творчестве казахского философа. Исследование проблемы приобщения человека к духовности путем его просвещения делает возможным включить рассмотрение таких аспектов, как влияние среды на формирование взглядов и нравственности человека, преодоление личностью пороков, присущих его среде и эпохе в целом путем собственного самосовершенствования. А это, в свою очередь, позволит перенести акцент исследования с анализа религиозного пути становления человека и общества духовными, так как Абай предлагал ислам как духовную силу, способную исправить его современников, на социально-философскую направленность. Это делается возможным, так как переустройство общества и воспитание человека А. Кунанбаев не определял исключительно с позиций религии, важное значение в деле индивидуального и общественного прогресса он придавал науке и просвещению. Духовность, согласно ему, обретается путем приобщения человека к свету культуры и науки, что и вмещает в себя понятие просвещения.

Идея просвещения великого Абая означает не просто в традиционном понимании приобщение индивида к знанию, образованию и культуре. Просвещение в стиле мышления А. Кунанбаева означает вмещение духовности в человека посредством пробуждения и актуализации в нем общезначимых смыслов через приобщение его к культуре и знаниям. В понимании Абая духовность личности является следствием его просвещенности, причастности его к культуре через знание и науку. Человек просвещенный и человек

духовный в мировоззрении казахского мыслителя синонимичные понятия, так как знающий индивид, испытывающий любовь и тягу к знанию, науке, помимо познавательных целей ставит и общечеловеческие задачи, подразумевающие необходимость состояться как человек.

Духовность образованного человека означает то, что он стремится найти достойное применение полученному знанию, которое принесет не только достаток, но и признание среди других людей. Принося конкретную им пользу, являясь примером для подражания и ориентиром в жизненных устремлениях, образованный человек влияет на духовный облик своих современников. Просвещенность как образованность предполагает стартовое начало в стремлении к тому, чтобы состояться на социальном уровне, образованность должна давать свободу человеку в его совершенствовании и росте.

В этой связи понятно недоумение Абая, что его современники, давая русскую грамоту своим детям, хотят видеть в них первых помощников колониальным чиновникам, которые, не принося реальной помощи своим соплеменникам, лишь усиливают их закабаление, распространяют антиценности и такие поведенческие установки, которые плодят подхалимство и угодничество перед властями элиты степного общества и безмолвную, тупую покорность низших слоев. И те и другие слои, по мнению Абая, в одинаковой степени невежественны: первые по причине самодовольства и замыкания в эгоистических устремлениях, что не дает им возможности просветиться в истинном смысле слова, превзойти свою среду и служить фарватером в деле развития края; социально униженные невежественны по причине крайне узких материальных возможностей для собственного развития, замыкания жизненных целей лишь на обретении средств к существованию.

С этих позиций Абай дифференцирует образованность на духовную в смысле очеловеченного, нравственного содержания полученных человеком знаний, их направленности на позитивные социальные цели, и образованность ради получения выгоды, решения чисто амбициозных социальных устремлений, в частности, ради удовлетворения тщеславия, потребности во власти и пр. С позиций казахского мыслителя, второй вариант образованности представляет собой антидуховность. Как любое бездуховное явление такая образованность приносит реальный вред как самой личности, так как разрушает в ней человеческое начало, отупляет приобретенный ум, губит в индивиде возможность дальнейшего саморазвития, так и обществу, так как вместо способствования реальному прогрессу края такая образованность лишь усиливает его отсталость и закабаление.

Поэтому можно сказать, что идея просвещения в творчестве Абая представляет собой убеждение казахского мыслителя в том, что интериоризация света культуры во внутреннее измерение человека,

включающее помимо познавательного аспекта одухотворенность индивида нравственным началом, являет собой обретение им подлинной духовности. Критикуя современную ему среду, Абай указывает именно на ее бездуховность, исток которой в непросвещенности и некультурности человека. Недостаток культуры и знания приводит к порочности человека, так как невежество является, по мнению мыслителя, благотворной средой его дальнейшей деградации. Незнающий человек не может отличить добро и зло, подлинные ценности от мнимых, постепенно теряет человеческий облик, так как, прозябая в невежестве и социальной апатии, не ставит целью достижение достойных жизненных задач. Как следствие низкой культуры и невежества является то, что человек посвящает жизнь малозначительным целям, погрязает в склоках и межродовой вражде, проявляет иждивенческие настроения, играя на распрях конкурирующих группировок родовой знати. Недостаток культуры и нравственности образованных приводит к недостойному применению полученных знаний, антигуманному отношению к человеку.

Поэтому знание без воспитания культуры и человечности в индивиде не способствует проникновению света духовности в его сознание, так как "любопытность и стремление к наукам дают человеку знания лишь соразмерно его рассудку" [22]. В связи с этим, Абай указывает на то, что развращенность ума при познании не способствует становлению полноценного человека, так как убивает в нем человечность, которая в свою очередь является критерием одухотворенности личности.

Если духовность предполагает наличие в индивиде универсальных человеческих смыслов, то Абай предполагал, что именно через свет культуры и образования человек обретает подлинный человеческий смысл жизни, перемещает в свое сознание мир ценностей и актуализирует в себе гуманное отношение к другой личности. Поэтому идея просвещения Абая, на наш взгляд, представляет собой нечто иное, как человекообразование, новое рождение личности как преобразованной в результате приобщения человека к достижениям культуры и науки.

В этом смысле актуальны слова Абдильдина Ж.М., который, указывая на понимание Абая науки и знания как необходимых условий совершенствования человека и обретения им статуса духовного существа, пишет, что "мыслитель постоянно настаивал на том, что знания, наука являются истинным условием развития, формирования человека, личности. По мнению Абая, цель и смысл человеческого существования могут быть достигнуты только тогда, когда человек постигает знание, науку, поднимается на вершину научного творчества" [93].

Сама логика научного исследования требует доказательств выдвинутых положений, что делает необходимым аргументацию высказывания, что

сущностные характеристики духовности, включающие в себя смысложизненность, ценности и гуманное отношение к другому, формируются, согласно мировоззрению Абая Кунанбаева, через просвещение человека. Именно в этом, на наш взгляд, будет содержаться новизна данного исследования, так как названные аспекты в той или иной степени варьируют в различных исследованиях, но они не определяются как сущностные характеристики духовности и не рассматриваются в совокупности как результат просвещения человека и его приобщения к культуре.

Так, философ Ж.М. Абдильдин, согласно вышеприведенному высказыванию, а также утверждению, что, по Абаю, знание есть "фундаментальное условие человеческой жизни, основа человеческой нравственности" [92], определяет просвещенность человека через приобщение его к научным знаниям как условие формирования в нем нравственного мерила как ценностного содержания, но не определяет это прямо как становление человека духовным через просвещение. Хотя это, безусловно, подразумевается, так как Ж.М. Абдильдиным указывается, что "в понимании Абая, знание, наука - это начало, от которого зависят все другие стороны человеческой духовности" [93], под которыми, вероятно, понимаются индивидуальный смысл жизни и мир ценностей человека.

Если считать, что духовность жизненно необходима для индивида, так как вне ее он теряет свои человеческие качества, то необходимо признать, что вне духовных ценностей, так раз составляющих содержание духовности, человек утрачивает возможность и способность духовной ориентации в мире, что также подразумевает утрату чисто человеческих возможностей, таящихся в потенции духа. В своей работе "Абай как мыслитель" Ергали И.Е. указывает на то, что Абай, спрашивая самого себя "что в нашей жизни главное, отвечает: духовные ценности. Человек, лишенный их, подобен животному" [97]. Говоря о ценностях, предпочитаемых казахским мыслителем, Ергали И.Е. в названной работе говорит об умеренности, честности, правдивости и пр. Рассуждая о смысле жизни в понимании Абая, названный исследователь пишет, что "быть человеком для Абая - значит жить по большому счету не для себя, а для других: "убог привычный твой круг" [98]. Это, на наш взгляд, означает, что рассматриваемый автор углядывает тот факт, что смысложизненные ориентиры казахского философа включали в себя социальнозначимую деятельность.

В то же время необходимо отметить, что рассматриваемый современный казахстанский философ в названной работе, равно, как и в другом своем труде "Человек и Бог в философии Абая", не поднимает проблему формирования человекозначимых ценностей и смысложизненных ориентиров, а, значит и духовности в целом, через просвещение человека. Все это, с одной стороны,

говорит о том, что философия Абая до сих пор сохраняет статус объекта пристального научного внимания, так как остается много неисследованных и малоисследованных вопросов, связанных с творчеством казахского мыслителя, а с другой стороны, позволяет в рамках данной работы иметь простор для рассмотрения такого сложного феномена как духовность в философии Абая. Поэтому здесь предоставляется уникальная возможность исследования проблемы формирования мира духовных ценностей человека в творчестве казахского просветителя через просвещение.

Анализ проблемы духовности в философии Абая требует выделения тех духовных ценностей, которые мыслитель обозначает как знаковые в силу того, что вне них человеческий облик невозможен. В Слове четырнадцатом мыслитель через обозначение велениями сердца называет такие духовные ценности, как "милосердие, доброта, умение принять чужого за родного брата, желая ему благ, которые пожелал бы себе" [22]. Этим самым, за духовные ценности Абай принимает такие человекозначимые императивные приоритеты, которые связаны с человечностью. По этому поводу он пишет: "Береги в себе человечность. Всевышний судит нас по этому признаку" или "Разумный человек должен знать, долг верующего - творить добро" [22]. Апеллируя к Абсолюту, Абай указывает на императивность необходимости наличия в индивидууме человечности.

В числе значимых ценностей в силу необходимости их для формирования человеческого облика в каждом индивиде Абай называет такую духовную ценность, как любовь, так как в Слове тридцать восьмом мыслитель пишет, что "любовь человека неотделима от его разума, человечности, знаний... Устремленность и понятливость рождаются любовью" [22]. Параллельно с любовью казахский мыслитель указывает и такую духовную ценность, как справедливость, о чем пишет в Слове сорок пятом, что начало человечности - любовь и справедливость.

Несомненным является то, что милосердие, доброта, любовь, справедливость, человечность являются духовными ценностями, укоренение которых в сознании человека делает его духовным существом, так как в данном исследовании рассматривается проблема, что духовность человека неотделима от мира ценностей. Абай считает, что формирование ценностного измерения личности происходит путем просвещения человека. А это, в свою очередь, ставит необходимость определить, способно ли просвещение сформировать и укоренить в индивиде некие духовно-ценностные ориентиры.

В Слове тридцать восьмом Абай указывает на то, что посредством глубоких всесторонних знаний человек обретает противоядие от таких пороков, которые, по словам мыслителя, унижают весь род людской, а именно от невежества, лености и злодеяния. Это утверждение мыслителя порождает предположение,

что в таком случае просвещение как развитие и улучшение человека путем освоения им глубоких и всесторонних знаний предполагает вмещение в его внутренний мир антиподов названных элементов бездуховности, а именно доброту, человечность, инициативность, стремление к труду, благонамеренность в поступках.

Это предположение исходит из того, что делает его убедительным, что, согласно Абаю, человек, получив глубокие и всесторонние познания, становится обладателем внутренней меры добра и зла, которая позволяет проявлять стойкость духа в житейских ситуациях, не идти на поводу ошибочных и заведомо ложных мнений, вырабатывать на все собственную точку зрения. Глубокие познания, воспитав в человеке тягу к труду и одновременно стойкость к внешним неблагоприятным влияниям, формируют в нем стремление к честному труду и достойному применению полученных знаний. Этим самым, по Абаю, человек вырабатывает стойкое противоядие к безделью и праздности, исток которых таится в невежестве.

Знание о природе добра и зла, полученное в результате способности к глубинному мышлению, в свою очередь сформировавшемуся в процессе познания, отвращает человека от дурного и направляет его на путь блага и добродетели, этим самым он избавляется от злонамеренности. Злонамеренность есть порождение ума, не сумевшего направить свои потенциальные возможности на позитивные цели вследствие недостаточной воспитанности и окультуренности индивида, которые формируются в процессе приобщения человека к знаниям.

Просвещенный человек в мировоззрении Абая избавляется от тех пороков, которые мыслитель обнажает в своей критике современного ему казахского общества. Просвещенный индивид обретает духовность, так как благодаря глубоким познаниям, стойкости духа, обретенной в процессе освоения научных знаний, сформировавшемуся внутреннему ценностному мерилу, ему становятся лично понятными и близкими понятия добра, справедливости, милосердия, человечности, любви к истине и другие духовные ценности. Его сознание в силу обретенной культуры просветляется светом разума, в связи с чем, понятия добра, милосердия, справедливости и пр. становятся не пустыми абстракциями, а реальными духовными мерилami, через призму которых человек получает действительное ценностное измерение реальности.

Поэтому именно недостаточность образования Абай расценивает как причину недостойного применения полученных знаний его современниками, неосмысленности необходимости просвещения как фактора общественного прогресса. Образование, порожденное стремлением к достижению своекорыстных целей, не формировало тот высокий уровень культуры,

которое порождает такие качества, присущие истинной национальной интеллигенции, как патриотизм, радение за интересы нации, неприятие социальной несправедливости, стремление к прогрессу и определение эффективных путей его достижения. Поэтому, согласно Абаю, именно просвещение путем приобщения человека к культуре и образованию формирует в нем ценности, определяющие духовный облик индивида, вне которых он погрязает в пороках, исходным базисом которых является невежество.

Таким образом, критикуя своих современников за невежество, которое приводит к распространению и укоренению пороков в их мировоззренческих и поведенческих стереотипах и соответственному вымыванию духовных ценностей из индивидуального и коллективного сознания, Абай указывал на то, что просвещение через приобщение к культуре и знанию приведет к ренессансу таких ценностей, как человечность, добро, милосердие, любовь, справедливость и др. Следовательно, духовность человека и общества определялась мыслителем не с чисто религиозных позиций, а с аксиологического подхода. Ценности, предложенные Абаем как определяющие духовный облик человека и общества, несомненно, вмещают в себе идею Бога, души, загробного воздаяния, но они являются универсальными в силу своей общей человекозначимости, так как вне них сознание человека, независимо от того, религиозным оно является или светским, теряет свое очеловеченное, культурное содержание, а следовательно, раздухотворяется.

Поэтому, рассуждая о мире духовных ценностей, Абай пишет: "Не теряйте чувства справедливости, не уставайте творить добро. Без справедливости нет ни веры, ни человечности" [22]. Духовность есть качество, приобретаемое человеком при усвоении им духовных ценностей и становлении их личностно значимыми. Ценности, вмещая в себя универсальные человекозначимые смыслы, формируют в индивиде его общезначимый духовный облик, вне которого он теряет свое человеческое содержание. В то же время, человек вмещает духовные ценности посредством постижения культуры путем усвоения знаний. Именно этот путь одухотворения человека предлагал Абай в своей концепции просвещения: индивид становится существом духовным через приобщение к духовным ценностям, накопленным человеческой культурой в системе глубоких и всесторонних знаний.

Духовность как универсальное общечеловеческое качество в силу того, что она всегда выступает мерилем очеловеченности и окультуренности личности, вмещая в себя определенные общезначимые человеческие смыслы, подразумевает, что одним из таких смыслов являются гуманные отношения между людьми. Вне человеческого отношения субъекта к другому невозможно

именовать человека духовным, так как в этом случае не происходит воспроизводство человекозначимого духовного смысла, заключающегося в гуманных взаимоотношениях между субъектами.

Индивид вне способности и актуального выражения доброго отношения к другому индивиду не вмещает в себя понятия доброты, милосердия, братского отношения к людям, то есть так раз того, что воспитывает культура в личности. Гуманное отношение к другому является универсальным мерилom очеловеченности индивида, а, следовательно, его духовности, так как вне его субъектное отношение строится на таких бездуховных качествах, как злоба, агрессия, непримиримость и нетерпимость и др., что никак не совмещается с человечностью.

Поэтому, исследуя проблему духовности в творчестве Абая, необходимо рассмотреть такой ее общезначимый смысл как человеческое отношение к человеку. Способность к пониманию другого, терпимость, братское отношение к человеку для казахского мыслителя являются качествами интеллигентности и воспитанности индивидуума. Поэтому в распространении вражды в казахском обществе, современном Абаю, нечестной конкуренции между соперничающими группировками, желанием нажиться за счет грабежа другого мыслитель усматривает недостаток или полное отсутствие воспитанности, культуры в своих современниках. Определяя их истоком негуманных отношений между людьми, Абай видит выход в просвещении своих современников.

Приобщение к знаниям и лучшим достижениям мировой мысли, человеческой культуры породит в них, по убеждениям казахского философа, способность к консенсусу, терпимость, желание и способность к цивилизованным методам решения конфликтов, неизбежных и обостряющихся в условиях накопления первоначального капитала и перехода казахского общества с традиционного уклада жизни на новые вехи общественного развития, втягивания в рыночные отношения. Этим самым, Абай являет собой образец передовой мысли, так как утверждал, что радикальное преобразование общества требует качественного изменения общественного и индивидуального сознания, поворота их к гуманизации. Вне этого условия преобразования усиливают лишь взаимные распри между людьми, что профанирует многие благие начинания по переустройству общества. Поэтому по поводу постоянных конфронтаций в казахском обществе, повальных судебных тяжб без желания и неумения мирно решать спорные вопросы, стремления поживиться за чужой счет, ставшим социальной нормой, А. Кунанбаев пишет, что "вражда не отстаивание истины, а просто неумение жить в согласии" [22].

Отсутствие согласия в казахском обществе, постоянная вражда и взаимное нездоровое соперничество, по мнению мыслителя, сдерживает развитие края, мешает проведению благотворных реформ, но самое страшное заключается в том, что люди обездушиваются, а сознание нации становится противоречивым в силу того, что в обществе распространяются релятивистские установки отношения к социальной действительности. Последнее Абай усматривает в том, что казахи, забыв о чести и долге, взаимно топят друг друга в погоне за должностью волостного управителя, в то же время угодничают перед колониальным чиновником в надежде получить его одобрение и покровительство, а в отношении к своим соплеменникам усиливают угнетение.

Казахский философ осуждает своих современников за то, что они ищут бездуховные по своей сути пути возвышения над другими, и именно спесь, гордыня, презрение, безжалостность, бахвальство, нездоровое соперничество. Такие методы самовозвышения, считает Абай, приводят к утере человеческого достоинства, утрате человечности. Поэтому он указывает, что возвыситься можно иными путями, а именно духовными. Духовная суть предлагаемых мыслителем путей самовозвышения заключается в том, что человек, самоутверждается в обществе, не роняя своего человеческого достоинства и не лишая его других, не творя зла по отношению к людям.

По этому поводу Абай пишет, что возвыситься человек может следующими методами: "Во-первых, умение сохранить человеческие достоинства даже во время великих испытаний, облагораживает человека. Во-вторых, самовосхваления, выпячивание собственных достоинств могут только навредить тебе. В-третьих, злонамеренность, принижение, оскорбление самолюбия других, порождает ответную враждебность. Причина желания отличиться перед другими - хвастовство, оно порождает зависть, одна зависть влечет за собой другую" [22]. Пути самовозвышения, предлагаемые Абаем, актуализируют человеческий универсальный смысл, что другой субъект заслуживает равного уважения и признания, что, в принципе, и составляет духовное отношение между людьми.

Казахский мыслитель в Слове тридцать шестом анализирует проблему человеческого стыда и дифференцирует стыд ложный и стыд, проистекающий из нравственной сути человека. Ложный стыд есть порождение глупости и невежества, он подобен стыду ребенка, порожденного застенчивостью перед незнакомым человеком, хотя никакой вины его нет. Истинный стыд, когда человек испытывает муки совести за совершенное, так как оно унижает его человеческое достоинство. В силу того, что в результате переживания стыда человек внутренне осознает свою вину и сам выносит себе наказание, Абай высоко оценивает нравственное значение чувства стыда, так как оно

способствует пробуждению совести личности, стремление к исправлению и раскаяние в содеянном. Это мера человечности в человеке, так как, не испытывающий угрызение совести за нанесение вреда другому на словах и на деле, по мнению Абая, ничтожен. Ничтожен и тот, кто видит искреннее раскаяние другого, муки его совести, кто знает о таких терзаниях, "но вместо того, чтобы великодушно простить виновного, усиливает его страдания, лишен человечности и милосердия" [22]. Таким образом, нравственно ответственные отношения между людьми, построенные на избегании причинения незаслуженных страданий друг другу, умении раскаиваться перед другим и прощать, согласно Абаю, представляют собой уровень очеловеченных отношений между людьми, так как предполагают аспекты гуманности и взаимной ответственности индивидов в межчеловеческих коммуникациях.

Реально смотря на своих современников, замечая, что в их сознании господствует релятивизм, который приводит к извращенному пониманию ценностей, что, в свою очередь, дегуманизирует межличностные коммуникации, Абай, желая видеть в обществе взаимопонимание и взаимоуважение между людьми, призывает своих современников к придерживанию элементарного правила человеческого общежития, заключающегося в нежелании и непричинении другим зла. Казахский мыслитель создает некий идеал отношения человека к человеку, включающий в себя духовное измерение. Он заключается в том, что "святой долг каждого из нас - множить число своих друзей. Это зависит от сердечности, благорасположенности к окружающим, что вызовет ответное чувство, или хотя бы не желайте зла другим, не пытайтесь возвыситься над другими словами или делами" [22]. Несмотря на всю простоту данного обращения Абая, философ осознавал всю непростоту этого призыва к своим современникам, предпочитающим взаимную вражду плодотворному сотрудничеству.

Субстанциональный исток данной проблемы мыслитель усматривал в порочащей людей колониальной системе, порабошающей их не только социально, но и духовно. Другой исток негуманных взаимоотношений между людьми Абай усматривал в порочности своих современников, их низком уровне культуры и малой образованности. Поэтому все надежды на регуманизацию интересубъективности, отношения к человеку вообще философ возлагает на просвещение казахского общества. Эта позиция не случайна, так как Абай считал, что возвысить дух человека может только приобщение индивида к сокровищам человеческого духа, накопленного в лучших достижениях культуры. Познав высокие образцы литературы, поэзии, как восточной, так и европейской, приобщившись к научным знаниям и философии, человек просветляет свой ум, обретая, этим самым, способность к восприятию гуманистических ценностей, осознанию их личностной

значимости. Вне этого условия индивид обретает ученость, но не становится культурным.

Поэтому Абай осуждает поверхностность образования, так как оно не просветляет ум и делает юношество неспособным к восприятию гуманистических ценностей и идеалов. В результате дети так же как их отцы чванятся друг перед другом, бездарно проводят время в праздности и вражде. Самое страшное, по мнению Абая, заключается в том, что они перенимают от своих отцов стандарт отношения к человеку: к угнетенному свысока и с презрением, к равному себе с желанием отличиться и выделиться с тайным или явным недоброжелательством, к представителю колониальной власти - с угодничеством и холуйством. Поэтому с горечью мыслитель замечает бесцельность полученных знаний своими современниками. Образование, полученное ими, не вмещая в себя аспект впитывания лучших достижений человеческой культуры и ценностей гуманизма, единственно на что годно, так это умение пристроиться за счет угнетения своих соплеменников и угодничанья перед колониальными властями.

Истинное просвещение, предполагающее глубокие и всесторонние знания, приобщение человека к достижениям культуры, подразумевает гуманизацию личности. Это происходит в результате приобщения индивида к свету культуры, который одухотворяет его через формирование в нем гуманистических ценностей и идеалов. Поэтому просвещенный и культурный индивидум считает естественным и необходимым облагороженное, человеческое отношение к другому. И не из-за страха перед Богом, а из-за убеждения, что так требует сам человеческий облик. В данном случае речь идет о вмещении в сознание личности духовного смысла, заключающегося в человеческом отношении к человеку. Именно с этих позиций становится понятным личное убеждение Абая, что только через просвещение, то есть одухотворение человека светом культуры, вмещающее в себя и всесторонние глубокие знания, а также гуманистическую общечеловеческую и национальную традицию, личность становится обладателем такого значимого духовного смысла как гуманное отношение к другому.

Духовность, вмещая в себя универсальные человекозначимые смыслы, подразумевает в себе также такой аспект как смысложизненность, так как в определении смысла индивидуального бытия проявляется уровень культуры и очеловеченности, а следовательно, и духовности личности в целом. Хотя смысл собственной жизни каждый определяет индивидуально, тем не менее, в смысложизненной позиции и выборе человека проявляются универсальные смыслы. Это происходит в результате того, что каждый индивид в своей жизненной программе стремится реализовать такую общезначимую цель как собственное развитие, а также лично самоутвердиться в социальном бытии,

необходимость в чем для каждого человека неизбежно порождается общечеловеческой социальной природой и метафизической природой желания быть первым.

Абай Кунанбаев, будучи духовным человеком, ставил перед собой смысложизненные вопросы и не мог обойти в своих философских размышлениях проблему смысла индивидуальной экзистенции личности. Его философское решение данной проблемы, несомненно, обладает универсальной направленностью, так как вмещает в себя общечеловеческий смысл. Столь удачное решение такой извечной философской проблемы, как смысл человеческой жизни, согласно нашему мнению, объясняется широтой взглядов казахского просветителя, его гуманистическими убеждениями, реальным взглядом на современных ему человека и общество, личную сопричастность их интересам, что подвигло мыслителя на гуманистическое и человекозначимое решение вопроса смысла индивидуального бытия.

В рассмотрении данной проблемы необходимо указать, что философское решение вопроса смысла жизни у Абая также, как и проблема обретения индивидом духовных ценностей и человеческого отношения к другому, имеет непосредственную связь с идеей просвещения. Это определяется тем, что казахский мыслитель полагал, что главное содержание человеческой жизни заключается в самосовершенствовании, что включает в себя непременно атрибутом обретение знаний. В этом заключается подлинное устремление человека в жизни, специфика чисто человеческих целей существования, так как "животное не знает ничего, но и не стремится ни к чему" [22].

Идея просвещения в творчестве Абая подразумевает взращивание в индивидууме сопричастности культуре настолько, что его духовные потребности перерастают материальные, а это, в свою очередь, актуализирует в нем личностную потребность в достижении высот в саморазвитии. По этому поводу казахский философ, обращаясь к современникам, пишет, что "нам бы неустанно ширить круг своих интересов, множить знания, которые питают наши души. Нам бы понять, что блага души несравненно выше телесных, и подчинить плотские потребности велению сердца" [22].

Смысложизненность у Абая связана с личной ответственностью человека за свою судьбу и личный успех, обретением необходимых в жизни знаний и опыта, в связи с чем, мыслитель пишет: "Желаешь быть в числе умных людей, спрашивай себя раз в день, раз в неделю, или хотя бы раз в месяц: как ты живешь? Сделал ли ты что-нибудь полезное для своего образования, для земной или потусторонней жизни, не придется ли тебе потом испить горечь сожаления?" [22].

Определяя самосовершенствование как подлинную человеческую цель индивидуального существования, Абай считает, что осознание необходимости в постановке данной цели индивидуум может только при условии его

просвещенности, так как приобщение к достижениям человеческой культуры, с одной стороны, просветляет его разум, а с другой стороны, порождает в нем стремление к личному совершенствованию и саморазвитию. Критикуя современное ему общество, казахский философ указывает на то, что проблема отставания края в том, что само общество не стимулирует развитие человека, не внося в его сознание лучшие достижения общечеловеческой культуры и науки. Не социализировав должным образом индивида, то есть, не пробудив и не реализовав его элементарные духовные потребности, этим самым, общество не пробуждает в человеке потребность к своему духовному саморазвитию. Поэтому, по мнению Абая, в казахском обществе его эпохи чрезвычайно мало людей, мыслящих по передовому и стремящихся к эффективным преобразованиям края, могущих способствовать его прогрессу.

Абай Кунанбаев, решая проблему смысла жизни, неизбежно вмещает в данный аспект универсальные человекозначимые смыслы, так как связывал смысл индивидуального бытия с решением и осуществлением как личной жизненной программы, так и с включением в нее решения общественных интересов, учета потребностей и интересов другого "я". Поэтому мыслитель усматривал смысл жизни в труде, который приносит не только материальные блага и достаток, но и пользу другим. Именно в пользе труда человека измеряется его значимость в глазах других, оценка же других есть мерило смысла жизни личности. Поэтому Абай пишет, что "плоды твоего труда должны быть направлены на пользу людям. Иначе - любой труд бесполезен" [22]. Из этого можно заключить, что смысл жизни индивида мыслитель связывает с непосредственной реализацией человека в обществе. Идея совершенствования человека в учении Абая связана с идеей добра, так как он считал, что разум человека совершенствуется любовью к добру. Только при этом условии совершенствование человека становится социально значимым и полезным, так как "лучшими из людей считаются те, кто приносит пользу окружающим" [22].

Утверждая, что смысл индивидуального бытия в самосовершенствовании, формирующем из индивида социально значимую личность, Абай высоко оценивает значение просвещенных людей, так как они посредством своего высокого интеллектуального и культурного развития реализуют высший смысл человеческой жизни, заключающийся в служении человечеству, способствовании его духовному и материальному развитию. Просвещенные люди "находятся в неустанном поиске полезных для человечества открытий, они добыли электричество, научились держать связь друг с другом на огромных расстояниях, заставили огонь и воду выполнять колоссальную работу, непосильную тысячам людей, они совершенствуют человеческий разум, учат отличать нас добро от зла" [13]. Подчеркивая, что человечество во

многим обязано просвещенным ученым, Абай актуализирует гуманистический смысл индивидуального бытия, этим самым, поднимает роль просвещения в пробуждении у человека подлинных смысложизненных целей.

Отмечая у своих современников бесцельность их существования, погрязшего в решении малозначительных, а зачастую вредных для человека дел, приводящих к оскудению ума и души, чувству горечи накануне ухода из жизни из-за осознания бесцельно проведенных лет, Абай считает исходной причиной такой экзистенциональной драмы индивидуального бытия неспособность обрести подлинно человеческий смысл жизни в силу непросвещенности и низкого уровня культуры. Так, отмечая, что у многих казахских мастеров искусство гибнет, так и не расцветая, так как, мало-мальски освоив то или иное мастерство, народный умелец не развивает дальше свои познания, довольствуется незначительным количеством усвоенных приемов ремесла. В результате он не покидает состояния бедности, променяет свое искусство на незначительную похвальбу незадачливого заказчика, а потенциальная возможность саморазвития так и не раскрывается вместе с гибелью таланта. Исходную причину такого состояния мыслитель видит в нежелании развиваться, в лени, в скудоумии, которое не позволяет определить подлинный смысл человеческой жизни, заключающийся в самосовершенствовании, а также строить достойную человека жизненную стратегию.

Будучи философом-морализатором, Абай следующим образом решает проблему смысла человеческой жизни: рассуждая о гордыне и бахвальстве, мыслитель выводит свою меру цены жизни человека. Горделивый человек в силу высокой самооценки сводит смысл своей жизни исходя из нее, а не из похвалы его со стороны. Похвалу он предпочтет тому, чтобы его не порицали. Поэтому он понимает унижительность пороков и стремится избежать их, чтобы не прослыть среди окружающих лжецом, мошенником, бездельником, невеждой и легкомысленным. Бахвальство, по мнению Абая, есть результат невежества. Стремление выделиться во что бы то ни стало, в конечном счете, приводит к утере человечности, так как человек ради славы творит дела, преступая через совесть.

Абай также осуждает тех своих современников, которые сводят смысл своего существования к внешнему щегольству. Мыслитель же считает, что люди должны отличаться друг от друга не одеждой и скакунами, а умом, знаниями, воспитанностью и интеллигентностью. Поэтому философ считает, что подлинное просвещение людей, приобщение их к высоким образцам культуры и человечности укажет им истинный смысл индивидуального бытия, заключающийся в неустанном самосовершенствовании и развитии, стремлении к глубокому и всестороннему знанию, обретению подлинно человеческого нравственного облика. В этой связи становится понятным обращение Абая "будь сыном человека", которое вмещает в себя духовный

смысл, заключающийся в том, что человек заслуживает именоваться человеком, если он, впитав в себя лучшие достижения культуры, связывает свои жизненные цели и стремления с реализацией подлинно человеческих смыслов, сводимых к самосовершенствованию и обретению гуманности.

Следовательно, в философских воззрениях Абая Кунанбаева понятия духовности и просвещения взаимосвязаны, так как мыслитель был убежден, что человек становится духовным существом лишь при обретении им просвещенности. Она оздоравливает дух человека, наполняет его внутренний мир гуманистическими ценностями и убеждениями, направляет его разум на позитивные, жизнеутверждающие цели и задачи. Просвещенность в свою очередь предполагает духовность человека, так как, согласно убеждениям Абая, внесение света культуры и человечности во внутренний мир индивида очеловечивает его познавательную и практическую деятельность, что исключает саму возможность негуманного применения полученных знаний, отчуждения индивида в процессе его социального утверждения от интересов и потребностей других.

В то же время необходимо отметить, что проблема духовности и просвещения в философском творчестве Абая Кунанбаева обретает социально-философскую направленность. Это утверждение проистекает из того, что мыслитель рассматривал человека как слепок системы общественных отношений. Указывая, что "скудость достатков, межродовые раздоры способствуют развитию в людях таких дурных наклонностей, как воровство, насилие, стяжательство" [22], казахский философ выражает мнение, что бедное и бездуховное общество порождает бездуховного и социально приниженного человека. Материальная нищета являет своим закономерным следствием нищету духа, порочность индивида, так как голодному труднее предостеречь себя от низменных поступков. Заботясь прежде всего о выживании, он предает забвению поиск знаний и собственное развитие. Зажиточные слои населения не стремятся к высокой образованности и просвещению, так как само общество не формирует социальный заказ на развитую личность в силу отсутствия в общественном сознании понимания, что прогрессивную роль в развитии общества играют именно просвещенные личности. Поэтому, как полагает Абай, материально неразвитое и бездуховное общество не может пробудить в человеке духовные потребности, тягу к личному самосовершенствованию. В этой связи становится ясным утверждение казахского просветителя, что "человек - дитя своего времени. Если он плох, в том виноваты и его современники" [22].

Горечь философских раздумий Абая о судьбах своего народа в осознании им опасной социальной тенденции роста бездуховности масс, порождаемой и насаждаемой самим обществом. Бездуховность порождает как индивидуальную, так и всеобщую социальную апатию и безответственность, порочность и господство низменных устремлений, так как царствует

безрассудная и непросвещенная толпа. Обвиняя бездуховное общество в растлении сознания людей, Абай пишет: "Кто отравил Сократа, кто спалил Жанну д'Арк, кто казнил Гайсу, кто закопал нашего пророка в останках верблюда? Толпа. Толпа безрассудна" [22]. Однако, Абай не ограничивается одной лишь критикой нравов и бездуховности современного ему общества, поэтому он указывает на то, что толпу необходимо направить на путь истины. Толпа безрассудна, "но общечеловеческая мораль выше сознания толпы" [99]. Абай считает, что человека и общество можно исправить, о чем говорят его слова, что "будь в моих руках власть, я бы отрезал язык тому, кто твердит, будто человек неисправим" [22]. Удивительно слышать такое жесткое обращение со стороны мыслителя-гуманиста, но это всего лишь метафора для усиления смысла сказанного - человека можно исправить, хотя для этого необходимы архиусилия.

Методы по улучшению человека, его облагораживанию, предлагаемые А. Кунанбаевым, по своей сути являются социальными, так как подразумевают глубокие социальные преобразования и реформирование общества. Абай не предусматривает коренную ломку общественного строя, перераспределение собственности. Он предлагает позитивные перемены индивидуального и общественного сознания за счет таких просветительских преобразований, которые радикальным образом изменили бы традиционный уклад жизни казахского общества.

Идея преобразования общества, улучшения его, равно как и индивидов, его составляющих, в мировоззрении Абая всецело предусматривают просвещение. Данная идея строится на убеждении мыслителя, что посредством позитивного изменения общественного и индивидуального сознания можно улучшить человека и общество. Прежде всего, идея просвещения казахского философа предусматривает идею национального самосознания. Он убежден, что его современники должны отказаться от единственной уступки колониальных властей, упразднивших институты традиционной казахской государственности, предоставив народу право избирать волостных правителей из своей среды и сохранив суды биев, которые в условиях колониальной зависимости Казахстана в реальности имели номинальную власть и влияние в силу подрыва национальной духовной традиции бийства и его авторитета. Абай убежден, что выборность старшин развращает и разъединяет народ, порождает дух нездорового соперничества и угодничество перед властями. Эта позорная практика усиливает бездуховность, так как портит нравы как избираемых, так и протектората, склоняющегося от одной кандидатуры к другой в поисках выгоды.

Единственный выход из создавшейся ситуации Абай видит в просвещении народа, образовании и воспитании талантливой молодежи, приобщении ее к передовым достижениям современной культуры и науки. Именно она станет

фарватером эффективных преобразований в стране, так как в силу своей просвещенности и приобретенного на ее основе гуманизма она осознает их необходимость. Этим Абай показывает правильный ход своих социально-философских воззрений, что изменению общества предстоит изменение сознания нации, что требует распространения просвещения. В то же время мыслитель показывает, что сама среда губит благие начинания в силу своей порочности, поэтому образованная молодежь не находит достойного применения полученным знаниям. В связи с этим, мыслитель считает необходимым распространение передового образования к краю, поощрение стремящихся к знаниям, так как осознавал, что реформы и преобразования, какие бы благими они ни были, останутся невостребованными среди непросвещенного народа.

В то же время Абай указывал на социальный вред материальной бедности, так как она не способствует пробуждению в человеке духовных потребностей, стремления к самосовершенствованию и обретению знаний. Указывая на то, что бедности сопутствует совершение пороков и действий, унижающих человеческое достоинство, мыслитель пишет о том, что она же является результатом бездуховности общества, так как в нем господствуют античеловечные мнения, что чем больше бедных, тем дешевле труд, чем неграмотнее народ, тем легче его угнетать и обманывать. Такая политическая демагогия, по его мнению, есть следствие бездуховности общества и людей, его составляющих. Выход из данной тяжелой социальной ситуации Абай видит в просвещении, так как просвещенный народ найдет достойные человека средства обретения материального благополучия, а обретя его, будет стремиться к собственному развитию и образованию.

Следовательно, Абай считал, что уровень духовного развития человека зависит от духовного состояния самой социальной среды. Поэтому бездуховное общество, насаждая невежество среди людей, способствует развитию пороков среди них, разлагает в человеке человеческое содержание. Это в свою очередь приводит к утрате подлинных смысложизненных ориентиров индивида, заключающихся в саморазвитии и раскрытии своих лучших социальных качеств, приводит к вымыванию из внутреннего мира индивида духовных ценностей и релятивистскому антиценностному содержанию сознания, а также к деантропологизации межличностных коммуникаций.

Поэтому выход из бездуховного состояния человека и общества Абай видит в возврате духовности в индивидуальное и общественное сознание путем просвещения. Просвещенные индивиды в силу своего высокого развития и гуманности, осознавая жизненную необходимость эффективных социальных преобразований, согласно воззрениям казахского мыслителя, способствуют социальному прогрессу, который в свою очередь, благотворно скажется на духовном облике индивида.

Просвещение, согласно логике философских размышлений Абая, вмещая в себя одухотворение человека культурой, подразумевает становление духовных ценностей определяющими в его сознании и поведении, нахождение им смысла индивидуального бытия в саморазвитии и необходимости другим людям, что подразумевает его социальную значимость. Последняя, в свою очередь, поднимает личностное осознание ценности собственного существования. Также просвещение, согласно Абаю, способствует гуманизации intersубъективности, что также вмещает в себя человекозначимый смысл духовности. Критикуя нравы современного ему общества, Абая указывал, что деантропологизированные отношения между людьми являют собой бездуховный уровень межчеловеческих коммуникаций, выход из которых мыслитель видел в просвещении, которое, просветив индивидуума светом культуры, очеловечит его субъектные отношения к другим.

Таким образом, философские воззрения Абая на проблему духовности вмещают в себя понимание универсальной ее природы в силу общезначимой сущности данного феномена. Ее вмещение во внутреннее измерение человека, согласно философии казахского мыслителя, наделяет его универсальным по своему общезначимому характеру смыслом, вне которого человек как существо целостное, а значит, и духовное, несостоятелен. В силу того, что в воззрениях Абая религиозные ценности обладают детерминантой в очеловечивании индивидуума, именно религиозной духовности он придает характер человекотворящей и нравственной силы.

2.3 Метафизические аспекты универсальности духовности в воззрениях Шакарима Кудайбердиева

Философское осмысление проблемы духовности в национальном самосознании, на наш взгляд, невозможно без обращения к такой знаковой фигуре казахской науки, этики и философии конца XIX- начала XX в.в. как Шакарим Кудайбердиев. Являясь продолжателем философской традиции Абая Кунанбаева, тем не менее, Шакариму удалось создать собственную оригинальную философскую систему, в которой несомненное центральное место занимает проблема духовности человека и общества.

В современной казахстанской философской литературе исследование философского творчества Шакарима Кудайбердиева не имеет такой масштабности, как это происходит в отношении философии Абая. Объективно это можно объяснить тем, что фигура Шакарима десятилетиями являлась запретной темой в советской науке, его политическая реабилитация произошла относительно недавно, а философско-этические труды мыслителя начали

публиковаться лишь в начале девяностых годов. Естественно, что за столь короткое время еще не успела сформироваться серьезная научная традиция исследования творчества и философского наследия Ш. Кудайбердиева, но сам факт возвращения его имени в духовную память народа является чрезвычайно позитивным и обнадеживающим в плане научно-теоретического исследования его мысли.

Тем не менее, необходимо отметить, что на сегодняшний день в казахстанской научно-философской литературе есть ряд работ, заслуживающих исследовательского интереса и применения в рассмотрении проблемы духовности в философии Шакарима Кудайбердиева.

Прежде всего, хотелось бы отметить работу У.К. Альжановой и К.К. Бегалиновой "Философия в системе целостного знания". Данная работа не посвящена исключительно творчеству Шакарима Кудайбердиева в силу ее иной исследовательской направленности. Однако, необходимо отметить, что в ней отмечается синкретическое состояние философии Шакарима, которая "не имеет партикулярного характера, она есть целостное мировоззрение" [39]. Авторы также отмечают, что, как и в философии Абая Кунанбаева, в философских воззрениях Шакарима проблема человека и мира решается в духе целостного мировоззрения.

Ими также отмечается, что философское наследие Ш. Кудайбердиева имеет особо значимое значение в том плане, что он является одним из немногих философов, кто рассматривал категорию совести как субстанцию, основу человеческого мироздания. Этим самым, философы усматривают, что Шакарим определял совесть как первичную по отношению к экзистенции человека, совесть космична, "является стрежем всей нравственности, всего человеческого в человеке" [39]. В силу того, что нравственность составляет основу, ядро личности, которая есть процесс, авторы усматривают в учении Шакарима, что совесть для него не просто космический или Божий дар, а итог личных нравственных усилий человека, который творит себя самостоятельно. Этим самым, философы Альжанова У.К. и Бегалинова К.К., определяя универсальную человекозначимость понятия совести в творчестве рассматриваемого мыслителя, ее метафизичность и космичность, тем не менее, не придают ей мистическое толкование, как это зачастую делал сам Шакарим, так как исходным основанием нравственности в индивидууме являются его личные усилия по внутреннему самостроению.

В то же время У.К. Альжанова и К.К. Бегалинова усматривают в учении совести духовное родство Ш. Кудайбердиева с таким мыслителем XX века, как Н.А. Бердяевым, приравнивающим нравственность Богу. В этом замечании рассматриваемых авторов, на наш взгляд, выражается мнение философов об общечеловеческом, мировом масштабе значимости философского наследия

казахского мыслителя, его сопричастности мировой философской мысли XX века о значимости духовного начала в жизни человека и общества.

Необходимо также указать крупное исследование проблемы духовности в творчестве Шакарима Кудайбердиева, равно как и всей его философии, одного из ведущих современных казахстанских философов О.А. Сегизбаева в его книге "Казахская философия XV-начала XIX в.в.". Философ, исследуя философию Шакарима, указывая на ее деистическую и теологическую направленность, тем не менее, отмечает толерантное мышление казахского философа, не испытывающего непримиримости ни к каким мировоззренческим философским или религиозным системам. В этом указанном им факте ученый усматривает такие качества истинно духовной личности "как терпимость, толерантность и уважение к любой теории, концепции и точке зрения" [92].

В том, что казахский философ в своей работе "Три истины" подробно и основательно приводит свои доводы в пользу доказательности идеи Творца и бессмертия души, О.А. Сегизбаев усматривает то, что это соответствует концептуальному замыслу самого Шакарима с тем, чтобы обосновать совесть как субстанцию морали. Поэтому трактовка совести казахским мыслителем не как чисто этической категории, а как нечто субстанционального, извечной потребности бессмертной души, понятна в связи с приданием им совести характеристики как своеобразной субстанциональной основы души. Без этого обоснования, как замечает исследователь, согласно логике философских размышлений Ш. Кудайбердиева, концепция совести как субстанции морали теряет смысл, а вместе с этим теряет свой конечный смысл и человеческая мораль. В связи с этим, философ О.А. Сегизбаев усматривает в учении совести Шакарима ту истину, которая способна оградить человека от бездуховности.

В своем анализе философского эссе Ш. Кудайбердиева "Записки Забытого" О.А. Сегизбаев указывает на то, что в данной работе казахский философ продолжает основную мысль "Трех истин", направленной на решение проблемы духовно-нравственного совершенствования человека. В то же время ученый указывает на то, что в данном труде названная проблематика обретает социально-философскую направленность, так как Шакарим определяет пути духовно-нравственного улучшения общества в целом, связывая данную задачу с духовным оздоровлением политики и системы образования. Характеризуя философию Ш. Кудайбердиева как спекулятивную теологию, так как она направлена на религиозное обоснование необходимости гуманизации человека, О.А. Сегизбаев определяет ее как "своеобразный теологический гуманизм" [7]. Одновременно с этим исследователь отмечает в данной особенности философских воззрений Шакарима адекватное отражение уровня развития сознания его современников, которых, с одной стороны, он опережал, с другой же стороны, он не мог мыслить вразрез с ними, не выражая их интересов и потребностей, иначе был бы социально не востребован.

В связи с этим, О.А. Сегизбаев отмечает, что философия Ш. Кудайбердиева "отражает предельно адекватно образ жизни, мышление, чувства и чаяния казахского народа в определенное историческое время. Поэтому Шакарим - гений, равного которому в его эпоху не было" [92]. Этим замечанием исследователь отмечает историчность и адекватность Шакарима своему времени. В тоже время, добавим от себя, что фигура казахского философа обладает общечеловеческой значимостью в силу направленности его философских изысканий на решение общезначимых проблем духовности.

Прежде чем перейти непосредственно к анализу философского наследия Шакарима Кудайбердиева, правомочно отметить, что в интересах сохранения социально-философской направленности данного исследования необходимо придерживаться избегания увлечением рассмотрением теологических и оккультных воззрений казахского мыслителя, хотя в то же время полное их игнорирование не может дать глубокого понимания его философии.

Своей работой "Три истины" Шакарим представляет собой тот уникальный тип мировоззрения, который К.К. Бегалинова и У.К. Альжанова именуют синкретическим, так как в нем переплетаются различные философские системы, теологические воззрения соседствуют с последними научными достижениями того времени и оккультными представлениями. В то же время в философском эссе "Три истины" можно проследить влияние и продолжение просветительской традиции, так как Ш. Кудайбердиев считал, что "сущность человека, его природа и назначение заключается в знании и, прежде всего, в знании истины" [92]. Продолжение просветительской традиции в воззрениях Шакарима прослеживается в отрицании им сенсуалистского метода как средства получения достоверной истины, так как именно просвещенный разум есть источник истинного знания, дающий истину о причинах возникновения и сущности мироздания, закономерностях эволюции всего сущего и духовного развития личности. Отрицание философом сенсуализма как достоверного средства получения истины прослеживается в его утверждении о несовершенстве чувственных ощущений, так как "все наши чувства обманчивы. Нет у нас такого чувства, которое определяло бы все с абсолютной точностью. Наше чувственное восприятие, в которое мы верим как в единственно верное, обманывает нас" [100]. В силу несовершенства чувственного познания истина, согласно философу, познается только глазами разума.

То, что К.К. Альжанова и У.К. Бегалинова именуют синкретическим мировоззрением и углядывают его у Шакарима, своим источником у казахского философа имеет его убеждение, что всестороннее познание ученого, включающее осведомленность о различных философских и религиозных системах, освобождает его разум от догматизма и присущего

ему пристрастности, препятствующих объективному рассмотрению того или иного явления или процесса. Догматизм сдерживает развитие человека и общества так же, как согласно меткому замечанию философа, арканная привязь удерживает лошадь от свободного перемещения и грозит ей голодом, если вовремя ее не освободить. Многосторонность осведомленности и беспристрастность позволяют не впасть в рабскую зависимость от той или иной теории, а критический подход и здравый рассудок раскрепощают разум. В этом убеждении проглядывается продолжение Шакаримом традиции казахского Просвещения, определяющего свободный и просвещенный разум опорой и источником человеческого развития и общественного прогресса.

На примере самого Шакарима видно, что посредством просвещенного разума, явив пример блестящей осведомленности в философских системах Востока и Запада, различных религиозных учениях, в естествознании и оккультизме, философ, в то же время, проявил толерантное мировоззрение и критический подход к религиозной догматике, равно как и к науке.

В то же время необходимо отметить, что анализ эссе "Три истины" показывает несомненность религиозного содержания философии Шакарима, более того, в интересах обоснования идеи бессмертия человеческой души он чаще обращается к оккультизму, чем к религии. На наш взгляд, обращение философа к миру духов - Мировому Духу как исходной первопричине всего сущего, именующемуся в философии Шакарима Творцом, и к бессмертному духу человека объясняется тем, что в условиях тотальной бездуховности и невежества, социальной апатии человека и всеобщего отчуждения обращение к идее Творца и бессмертия души, согласно воззрениям казахского философа, является единственным средством гуманизации человека и общества, возвращения духовности в индивидуальное и общественное сознание. Если под сущностной характеристикой духовности понимать систему всеобщих человекозначимых смыслов, то, согласно философским воззрениям Ш. Кудайбердиева, именно идея веры в Творца как абсолютной причины мира, бессмертную душу и совесть как ее потребность и высший закон развития является тем универсальным смыслом, который очеловечивает человека, одухотворяет его человечностью, вне которого индивид утрачивает свою сущностную характеристику как нравственно-духовное существо.

На наш взгляд, определение в философском творчестве Шакарима Кудайбердиева идеи Творца, души и совести как универсальных в силу своей общечеловеческой природы духовных смыслов является новизной в исследовании философии казахского мыслителя. В частности, в работе "Казахская философия XV-начала XIX вв." О.А. Сегизбаева, где дается разностороннее и развернутое исследование философии Шакарима, указывается, что "философ считает, что отсутствие веры в существование

Творца и бессмертие души оказывает на людей пагубное влияние и делает их аморальными, злыми, а не добрыми" [92]. Также в этой работе указывается, что ответ на вопрос о существовании Творца "по мнению Шакарима Кудайбердиева, должен был ориентировать человека на праведное поведение и добрые дела, добрые не для Творца, а для сотворенного им мира и самого человека" [92]. Что касается совести в учении казахского философа, составляющей субстанциональную основу души и изначальную ее потребность, то в системе философских взглядов мыслителя О.А. Сегизбаев определяет ее как "истину, которая может очистить от нравственной скверны и поставить на путь праведной жизни" [92]. Утверждение рассматриваемого современного философа, что для самого Шакарима вопрос о Творце и душе имел принципиальное значение, так как считал, что от решения его зависит судьба как отдельного человека, так и человечества в целом, на наш взгляд, подводит к пониманию, что в случае универсальной значимости решения данной мировоззренческой проблемы подразумевается наличие неких всеобщих универсальных смыслов, включающих в себя духовное содержание, вне которых человек утрачивает свое общечеловеческое свойство быть разумно-нравственным существом.

Определение совести в учении Шакарима философами У.К. Альжановой и К.К. Бегалиновой как субстанции и основы мироздания, так как она "первична, существует до человека, эквивалентна Космосу и, появляясь на свет, человек соприкасается с такой Совестью, вбирает ее в себя" [39], на наш взгляд, помимо метафизического аспекта совести подразумевает ее наиндивидуальность. Данное качество совести выводится из понимания ее самим Шакаримом как некой субстанции, вечной, сопровождающей душу в ее бытии в процессе перевоплощений и способствующей ее восхождению. Осознание совести как вечной субстанции и необходимого атрибута духовного состояния человека способствует улучшению его природы и возвышению в результате освобождения от приоритета материально-телесного аспекта личности человека. Совесть как некий духовный идеал подразумевает, что вне вмещения его в сознание и поведенческие акты индивида невозможно говорить о том, что он состоялся в качестве разумно-нравственного существа.

С этих позиций, на наш взгляд, также возможно говорить о совести как общезначимом, на силу ее общечеловеческой универсальности, духовном смысле, так как совесть, согласно Шакариму, наделяет личность такими человекозначимыми свойствами, как гуманное отношение к другим, честный труд, избегание унижающих человеческое достоинство деяний и др., вне которых индивидум утрачивает свой человеческий облик. Если подразумевать, что духовность вмещает в себя смыслы, универсальные и необходимые по своей природе в силу того, что вне них индивида невозможно

называть человеком в подлинном смысле слова, то данный подход позволяет выводить в учении Шакарима так называемые всеобщие человекозначимые смыслы. Они включают три положения учения казахского философа, а именно веру в Творца, бессмертие души и совесть как смыслы, составляющие сущностную характеристику духовности, но в рамках учения и понимания самого Ш. Кудайбердиева.

Возможность данного подхода диктуется также тем, что сам Шакарим считал, что индивид вне названных смыслов несостоятелен как личность и очеловеченное существо, так как, с одной стороны "если у человека нет веры в жизнь души и он считает, что совесть пригодна лишь для видимости, лишь для общей человеческой личины, для толпы, видать нет и особой разницы между добром и злом" [100], в то же время, умение определять грань между благом и злом есть необходимое средство духовной ориентации человека в мире. Суррогатная антиценностная замена духовных ориентиров означает утрату человеческого начала в индивиде. С другой стороны, утверждение казахского философа, что "сердце человека, не поверившего в то, что совесть и душа это необходимая опора, не могут очистить ни одна наука, никакое искусство, ни один путь и никакой закон" [100], показывает, что Шакарим считал совесть неким универсальным духовным смыслом, так как вне его индивид утрачивает человечность как родовое духовное качество, становится деантропологизированным существом.

Анализ эссе Ш.Кудайбердиева "Три истины" позволит обосновать утверждение, что истину о существовании Творца, бессмертной души и совести как ее потребности возможно определить как некие универсальные общезначимые смыслы, способствующие становлению духовности определяющей в сознании и поведенческой активности человека, формированию его духовным существом в целом.

Для логического обоснования идеи Творца Шакарим использует категорию причинности. Он усматривает за многообразием и безмерностью мира причинные истоки. Приводя научное утверждение, что ничто не возникает и не развивается само по себе, что приводит к идее, что у каждого явления и процесса есть своя причина возникновения и движения как условие его развития, мыслитель считает, что невозможно до бесконечности приводить цепь причинно-следственных связей всего универсума, так как в этом случае неизбежен приход к коренной беспричинной причине, под которой Шакарим понимает Создателя. Если все вещи, явления и процессы природы причинно-обусловлены, то, следовательно, должен быть их исходный творец, так как ничто не возникает из ниоткуда. Если все движется и изменяется согласно логике собственного развития, которая предполагает свою конечную цель, то должен быть исходный источник мировой целесообразности, под которым

мыслитель понимает Творца. Выдвигая данную концепцию телеологии и возникновения всего сущего, философ, несомненно, стоит на теологических позициях.

Поэтому вся убедительность аргументов, приведенных мыслителем в защиту материалистической концепции, не является доводом в пользу его отказа от идеи Творца, так как материализм, по мнению Шакарима, уделяет мизерное внимание проблеме природы души, духовной жизни человека. Более того, согласно казахскому философу, материалистическая наука и естествознание связывают душу с деятельностью мозга, что в свою очередь приводит к тому, что человек воспринимает собственную телесную субстанцию как свою личность. А такое восприятие человека, по мнению Шакарима, опасно для него самого, так как вымывает духовность из его сознания. Поэтому усилия своей философии он прилагает, помимо обоснования идеи Творца, к доказательности бессмертия души.

Аргументы для этого мыслитель первоначально находит в самой материалистической науке, утверждающей, что материя неуничтожима. Следовательно, умозаключает Шакарим, если тело при гибели человека не исчезает как материя, а переходит в иное состояние, то и душа не должна исчезнуть бесследно. Для обоснования идеи души как бестелесной бессмертной субстанции, всегда сохраняющей свою целостность в отличие от телесной субстанции, философ прибегает не к религии, так как считает, что она слаба и неопытна для обоснования данной идеи, а к оккультизму. В связи с этим, философ приводит много данных об опытах спиритуалистов и др. В итоге он приходит к обоснованию идеи, имеющей своим концептуальным истоком учение брахманизма, о бессмертии души человека и ее перевоплощении. Душа, по мнению Шакарима, находится в вечном процессе психогенеза или, как пишет он, "при каждом следующем процессе круговорота душа идет к новому качественному восхождению" [100].

В силу того, что, как указывает сам философ, этому верят немногие, то он в доказательность своего положения о бессмертной, вечно развивающейся душе приводит категорию совести, перешедшей в иную, не этическую ипостась. Ее философскую значимость можно истолковывать в разных смыслах. Так, О.А. Сегизбаев характеризует категорию совести в учении Шакаримам как "общефилософскую категорию, дающую возможность разрешить многие сложные вопросы жизни, науки и философии и способной вывести человека на путь духовного бытия" [92]. Философы К.К. Бегалинова и У.К. Альжанова определяют категорию совести в учении казахского мыслителя как "важнейшую философскую категорию, являющейся субстанцией, основой мироздания... она первична, существует до человека, она эквивалентна Космосу и, появляясь на свет, человек... вбирает ее в себя" [39]. Необходимо

отметить, что и в том и другом мнении выражается общая идея, что в учении Шакарима понятие совести перерастает этический смысл, обретает смысл центральной философской категории. Несмотря на метафизичность категории совести, выявленной К.К. Бегалиновой и У.К. Альжановой, у троих авторов имеется общее мнение, что данное понятие в учении Ш. Кудайбердиева обретает смысл стержня всего человеческого в человеке.

Прежде чем дать собственное понимание категории совести, на наш взгляд, необходимо рассмотреть данную категорию в непосредственном понимании самого казахского философа. Шакарим определяет ее следующим образом: "Человеческую скромность, справедливость, доброту в их единстве я называю мусульманским словом уждан, русским - совесть" [100]. Эта трактовка автора, несомненно, является этической, тем более, что к слову совесть он подбирает понятие человечности. Но в таком случае категория не обрела бы метафизическое содержание, которую выявили философы К.К. Бегалинова и У.К. Альжанова. Характеристика, данная ими учению совести Шакарима, возможна в силу того, что он определил ее как "желание, потребность души. Это потому, что душа является такой сущностью, которая никогда не исчезает, не поддается порче, а с каждым разом все совершенствуется, идет к возвышению. Это потому, что она делает для себя обязательными такие причины, которые ускорили бы ее возвышение" [100].

Поэтому, согласно Шакариму, совесть, являясь постоянным желанием и потребностью души к совершенствованию и возвышению, наделяет душу способностью и возможностью к собственному восхождению в своем развитии. В силу этого, только человек, уверовавший в идею бессмертия души и совесть как ее первейшую потребность и желание, имеет совесть и будет избегать злых деяний, заботясь о душевном благополучии в этой жизни и духовном восхождении в следующей. По этому поводу Шакарим пишет, что если "если человек уверует в посмертную жизнь души и в то, что совесть это ее первейшая потребность, тогда ничто не может сделать его сердце черным и черствым" [100].

В этой связи становится понятным стремление Шакарима Кудайбердиева привести как можно больше доводов в пользу бытия Бога и бытия души, так как вне этого невозможно обоснование совести не как морально-этической категории, а как нечто, обладающего субстанциональной основой, от качественного состояния которой зависит судьба новых воплощений. Без идеи Творца и идеи бессмертия души совесть утрачивает смысл как субстанция морали, но вне контекста этих идей теряет смысл и сама мораль, согласно замыслу Шакарима. В связи с этим, становится ясным стремление мыслителя обосновать необходимость нравственности в мыслях и поступках человека через обоснования идеи Творца как беспричинной причины мира и идеи

бессмертия души, а также совести как ее первейшей и изначальной потребности и желания.

Таким образом, согласно учению Шакарима, совесть представляет собой своеобразную субстанциональную основу души, универсальный закон ее восхождения и развития. На наш взгляд, смысл учения о совести, заключается в том, что душа есть матрица, включающая в себя некий информационный код, сопровождающий ее на протяжении всего процесса психогенеза. Этот код обладает метафизической, космической сущностью, так как, предшествуя личности человека, получаемой в результате соединения души и тела, совесть предопределяет извечную потребность души к своему саморазвитию и восхождению. Данный вывод проистекает из убеждения Шакарима, что в универсуме существует неосознанное стремление к достижению высшей цели, заложенного в него извне. Следовательно, и в человеке должна существовать некая сила, обладающая субстанциональной основой, которая определяла бы его скрытое, бессознательное стремление к духовному восхождению, так как весь универсум, не осознавая вложенной в него извне потребности к саморазвитию, подчиняется ей, следуя логике программы всеобщего развития. Человек же, являясь существом разумным, подчиняется и следует программе собственного духовного восхождения, осознав реальность бытия Бога, наличия и бессмертия собственной души и совести как ее первейшей потребности к собственному восхождению и развитию. Шакарим в своем учении о душе и совести апеллирует именно к разуму человека, так как доводы, построенные на желании и потребности верить, считает малоубедительными. Поэтому мыслитель приводит доводы в пользу доказательности бытия Бога, души и совести, в чем прослеживается его высокая философская рефлексия и рационалистическая позиция, а не просто апелляция к религиозным авторитетам и иррациональной потребности верить.

В том, что Шакарим Кудайбердиев углублял в своей идее Творца, бессмертия души и совести универсальные в силу своей общезначимости условия очеловечивания облика человека, вне которых обоснование необходимости морали теряет свою актуальность и индивид обретает аморальность, или, как учил Ф.М. Достоевский, вне Бога наступает вседозволенность, так как "совесть без Бога есть ужас, она может заблудиться до самого безнравственного" [101], позволяет выделить в учении казахского мыслителя некие универсальные смыслы духовности, обладающие всеобщей значимостью в силу их человекоактуализации.

Следуя логике учения Шакарима, индивид обретает универсальную человеческую характеристику как существа разумно-нравственного в случае, если он вмещает в себе общезначимые духовные смыслы, заключающиеся в признании идеи Творца как исходной беспричинной первопричины всего

сущего, идеи бессмертия души человека и идеи совести как субстанциональной основы, подвигающей душу к собственному возвышению. Эти духовные идеи очеловечивают человека в том плане, что, признав идею Творца и идею бессмертия души, индивид усматривает высшей целью собственного бытия достижение им нравственного облика, избегание аморальных поступков и деяний не по причине, что так угодно самому Творцу, а потому, что так угодно миру и самому человеку, так как это соответствует программе мирового и человеческого развития. Признание совести как необходимой духовной опоры самовозвышения человека, согласно замыслу Шакарима, отвращает его от зла и нравственной скверны, ставит его на путь праведной жизни, а смыслом человеческого бытия становится достижение собственного восхождения, обеспечивающего успех нового воплощения.

Даже без учета оккультно-мистического и теологического содержания учения Шакарима Кудайбердиева становится ясным его стремление духовно возвысить человека посредством внесения в его сознание человекозначимых смыслов, заключающихся в избегании аморального, в собственном нравственном совершенствовании, стремлении к добру как изначальных основ его бытия. Вне этих смыслов, согласно философии Шакарима, индивид утрачивает свою подлинную человеческую сущность и природу. Поэтому основной задачей его эссе "Три истины" является рациональное обоснование идей Творца, души и совести как понятий, вмещающих в себя универсальные смыслы, очеловечивающих природу индивида.

В то же время необходимо отметить нежелательную тенденцию увлечения теологическим и мистическим содержанием учения Шакарима Кудайбердиева, так как оно способно увести от социально-философского направления данного исследования. Поэтому больший интерес для социально-философского ракурса рассмотрения творчества казахского мыслителя представляет анализ его эссе "Записки Забытого".

Своей работой "Записки Забытого" Шакарим развивает идею, начатую в "Трех истинах", направленную на решение проблемы духовного и нравственного улучшения человека. Однако, здесь им не ставится проблема теологического или оккультного обоснования путей возвращения духовности в сознание человека и общества. Более того, размышления мыслителя обретают социально-философскую направленность, так как им ставятся проблемы таких преобразований общества, которые изменяют как его духовный облик, так и личности.

В своем эссе автор ставит извечные вопросы, которые, по его признанию, мучают ум и совесть лучших представителей человечества. Эти вопросы Шакаримом сформулированы следующим образом: "Какими благими усилиями можно исправить человеческую природу? Что предпринять, чтобы

человечество научилось жить в мире?" [102]. Если учесть тот факт, что вопросы эти поставлены в кризисном двадцатом веке, когда бездуховность явилась причиной неисчислимых трагедий как национального, так и глобального масштаба, то становится понятными актуальность поставленных проблем и осознание личной ответственности философа за решение способов духовно-нравственного улучшения человека и общества.

Значение рассматриваемого философского эссе возрастает по причине того, что способы, предлагаемые Шакаримом Кудайбердиевым, выходят за национальные рамки, обретают общечеловеческую значимость. В отличие от своего предшественника и духовного наставника Абая Кунанбаева, зачастую больше вопрошавшего в своей философской прозе, Шакарим в своих рассуждениях ищет конкретные меры решения вопросов, связанных с обретением духовного облика как человеком, так и обществом в целом. И это также является философским отражением реалий, современных мыслителю, так как во времена Абая проблемы, связанные с тенденцией дегуманизации индивида и общества накапливались и главное было своевременно их обнаружить и обнажить перед современниками, то в двадцатом веке проблема деантропологизации настолько обрела актуальность, что от вопрошаний необходимо было перейти к размышлениям о конкретных мерах спасения духовности в человеке.

Конечно, способы, предложенные Шакаримом, имеют рекомендательный характер, но ценность их в том, что они максимально приближены к действительности, не содержат в себе утопические проекты справедливого переустройства общественной системы, построенных не на критическом рационализме, а на харизматических устремлениях и иррациональной вере в гений политических вождей. Не претендуя на научность, способы духовного переустройства индивидуального и общественного сознания, предлагаемые Шакаримом, содержат в себе элементы рационального осмысления и критического подхода, что позволило ему рассмотреть все известные методы улучшения человека и общества и назвать наиболее востребованные и эффективные, с его точки зрения, так как они избегают насилия и болезненной ломки традиционного сознания и образа жизни масс. Ценность предложенных способов Шакаримом заключается в том, что они продиктованы его совестливым разумом, гуманизмом и верой в разумность человека.

Казахский мыслитель называет шесть известных направлений поиска ответа на проблему исправления человеческой природы и улучшения общества. Все они, согласно Шакариму, не способны изменить человеческую натуру, избавив его от пороков. Мыслитель комментирует свой довод по каждому из известных способов и направлений.

Рассматривая религиозный метод исправления человеческой природы путем морализаторства и религиозных наставлений, мыслитель указывает на малую эффективность религиозного пути по причине деформации сознания служителей культа, погрязших в пороках и использующих религиозную идею в корыстных целях, обманывая и обирая народ, этим самым, усиливая его невежество и социальный гнет. Деформированное сознание служителей культа, профанировавших и извративших религиозные ценности, не способно духовно-нравственно оздоровить современников.

Отказывается Шакарим и от анархической идеологии, рассматривающей государство как исходную причину человеческих бед и призывающих к отказу от государственной формы устройства общественной жизни. Опасность анархической тенденции мыслитель усматривает в том, что государство создаст единые для всего общества законы, обеспечивая этим стабильное его существование, некий баланс в согласовании интересов и потребностей социальных субъектов. С уничтожением государства, как прозорливо замечает философ, люди с исчезновением единых для всех законов будут проявлять произвол по отношению друг к другу, установится всеобщая гражданская война, и люди в итоге предадут забвению милосердие друг к другу в братоубийственном соперничестве.

Рассматривая путь просвещения как способ улучшения человека и общества, Шакарим, отмечая материальную пользу знания и технического прогресса, в то же время указывает на неразумное и бездуховное применение научного гения, направленного на создание средств массового взаимоистребления людей. Современная цивилизация, используя технические достижения на военные цели и рассматривая военные столкновения как методы решения конфликтных проблем, по мнению философа, является примером бесчеловечности. В связи с этим, мыслитель указывает, что "с помощью науки люди научились делать смертоносные орудия, нашли ядовитые газы, истребляют друг друга как диких зверей, сильные превратили слабых в рабов, вся планета обогрета человеческой кровью. Пример тому Америка и Англия - государства, считающиеся самыми развитыми и цивилизованными" [102]. С этих позиций, отмечая античеловечное использование результатов просвещенного разума, выраженных в научном и техническом гении, Шакарим считает невозможным использование просвещения как метода улучшения природы человека.

Не используя термина социализм, тем не менее, Шакарим говорит о социалистических методах переустройства общества в целях осуществления в нем справедливости и улучшения человека. В частности, рассуждая о социалистическом методе всеобщего имущественного уравнивания, мыслитель указывает на опасность подобных социальных экспериментов. Они портят

нравы масс, так как поощряют их к безделью, что губительно для нравственного облика человека, так как тунеядство и лень приводит к его деградации. Следовательно, и социализм в том облике, современном Шакариму, также, согласно ему, не способствует исправлению природы человека и улучшению общества в целом.

Концепцию воспитания как средство улучшения природы человека философ также считает несостоятельной, так как одни и те же воспитательные усилия и средства приводят к разным результатам. В одной и той же семье вырастают совершенно разные по человеческим качествам личности, в связи с чем, мыслитель приводит пример собственной семьи, утверждая, что из четверых его сыновей, получивших одинаковое воспитание и имеющих одних родителей, один терпелив, другой чрезмерно вспыльчив, третий обладает трудолюбием и милосердием, четвертый жесток и ленив.

Не одобряет также Шакарим и социальный дарвинизм, согласно которому исторические закономерности развития общества объясняются распространением на него закона естественного отбора, в результате действия которого выживают в социуме лучшие и сильные индивиды, что постепенно приводит к улучшению человеческой породы. Данный подход мыслитель считает античеловечным и не имеющим под собой никакой основы. В связи с этим, философ считает невозможным перенесение биологических законов на социальное бытие, так как следование законам борьбы за выживание и естественного отбора губит человеческое начало в людях. Так как "люди, имеющие разум, совесть, питающие чувство милосердия к братьям своим, не могут жить, истребляя друг друга" [102], то сама идея взаимоуничтожения индивидов в борьбе за выживание противна человеческой природе.

Критически рассмотрев все шесть способов и концепций очеловечивания человека, Шакарим пришел к общему выводу их несостоятельности. Однако, необходимо отметить, что поставленная мыслителем философская проблема относится к числу проблем, требующих своего решения, так как ее нерешенность несет в себе угрозу окончательного обвала духовности, и как следствие, гибель человечества. Поэтому Шакарим предпринимает попытку собственного решения философской проблемы улучшения природы человека, в связи с чем, обосновывает свою концепцию духовного обновления человека и общества. По этому поводу мыслитель пишет, что "основой для хорошей жизни человека должны стать честный труд, совестливый разум, искреннее сердце" [102]. Эти антропологические ценности обретают социально-философскую направленность в связи с тем, что казахский философ далее отмечает, что названные три качества должны властвовать над всем, являться приоритетами общественного бытия, так как без них не обрести мира и согласия между людьми.

Приоритетность честного труда, совестливого разума и искреннего сердца в индивидуальных и общественных устремлениях людей, по мнению мыслителя, приведет к использованию достижений науки и техники в гуманных целях, направленности их на нужды и интересы человека и общества, улучшение материальных условий жизни людей. Именно отсутствие совестливого разума, как говорилось выше, делает возможным превращения научного и технического гения в разрушительную силу.

Такие важные человеческие качества, придающие личности очеловеченный характер, как милосердие, любовь, доброжелательность и искренность, согласно Шакариму, исходят только из чистого сердца. Следование им в своих поведенческих установках умеряет природный эгоизм человека, снижает и устраняет конфликтный фон в обществе, так как "честный, разумный человек не станет чинить зло другим" [102]. Мыслитель уверен, что межчеловеческие коммуникации, построенные на следовании людьми таким нравственным качествам, как милосердие, любовь, доброжелательность и искренность, являются основой благополучия людей, так как устраняют нездоровое соперничество между индивидами и являются основой их благотворного сотрудничества. Отсюда эффективность социальных взаимодействий людей и источник материальных благ, создаваемых ими в совместной деятельности.

Такие качества, как милосердие, любовь, доброжелательность и искренность, несомненно, обладают духовной природой, составляют содержание духовности, так как являются неотъемлемым атрибутом такого ее человекозначимого смысла как духовные ценности. Мнение Шакарима, что вышеназванные духовные ценности, оздоравливая взаимодействия между людьми, создают условие для реализации эффективных и долговременных в плане сотрудничества общественных связей и отношений, позволяет утверждать, что казахский мыслитель рассматривает духовность как субстанциональную основу, придающую согласованность, солидарность и взаимокompromиссность людей в их межличностных коммуникациях. В соответствии с тем, что структуру общества образуют устойчивые связи и отношения, то данное свойство способно придавать им духовно-нравственную ориентированность межчеловеческих взаимосвязей и коммуникаций. Это, в свою очередь, позволяет утверждать, что духовность представляет собой ядро, придающее обществу устойчивость и стабильность, так как снижает в нем конфликтность, неизбежную в социальных взаимодействиях, посредством ее направленности на поиск компромисса и согласия между социальными индивидами.

Однако, являясь философом-реалистом, Шакарим Кудайбердиев указывает на тот факт, что серьезным препятствием к становлению преобладания

духовно-нравственных отношений в обществе могут служить пороки, ставшие настолько привычными, что люди рассматривают их как само собой разумеющееся и берут за правило. Социальную опасность подобной тенденции казахский философ усматривает в том, что эти пороки порождают как свое следствие целую серию человеческих злодеяний, к которым Шакарим относит жестокость, насилие, стяжательство, кровожадность, ложь, властолюбие.

Поэтому мыслитель, беспокоясь за будущее человека и общества, считает своевременным и необходимым искать пути избавления их от этих нравственных изъянов. Методы борьбы с человеческими пороками, предлагаемые Шакаримом, по своей сути, несомненно, являются социальными, так как предусматривают, прежде всего, регуляцию власти путем выборности и создание гуманных законов, исключающих несправедливое решение и волюнтаризм судебной власти. В этой связи, казахский философ пишет, что "правителями государств следует избирать честных, умных, бескорыстных людей. Следует назначать должностных лиц, способных создавать справедливые, гуманные законы, следить за их соблюдением" [102].

Отмечая, что для искоренения социальных пороков, присущих людям, необходимо приучить людей трудиться и дать им образование, Шакарим Кудайбердиев, в то же время, замечает, что этого недостаточно для искоренения изъянов и недостатков в природе человека. Поэтому он считает, что более эффективным методом является воздействие на неокрепшее сознание детей и юношества, чтобы направить их в нужное русло в целях привития им человечности, неприятия низких вожделений, унижающих человеческую природу, развития в них чувства самоуважения и человеческой порядочности. Только в этом случае, как считает сам казахский философ, можно возлагать надежду на дело исправления человека и общества, искоренения социальных пороков у людей. В этих целях Шакарим предлагает в процесс воспитания ввести новую дисциплину, представляющую собой научную теорию, концептуально разработанную учеными, именуемую казахским философом "наукой совести", главной задачей которой является воспитание добродетели в подрастающем поколении и непримиримости к человеческим порокам и нравственным изъянам, унижающих человеческое достоинство. Реальная социальная направленность рекомендации Шакарима о введении в систему образования науки совести строится на его предложении научной концептуализации и обоснованности данной дисциплины, что исключает возможность иррационализации нового научного знания, рекомендованного мыслителем.

Подводя итог социально-философского анализа эссе Шакарима Кудайбердиева "Записки Забытого" необходимо отметить, что в отличие от

работы "Три истины", здесь не имеется теологических и оккультных обоснований необходимости духовности в жизни человека и общества. Рекомендации по улучшению природы человека, данные мыслителем, имеют социальную направленность, так как предусматривают изменение всей системы общественных отношений, предполагающее их гуманизацию посредством становления гуманистических ценностей и идеалов приоритетными в поведенческих установках и межсубъектных коммуникациях. Становление человеколюбия и честного труда главенствующими принципами общественных отношений, согласно Шакариму, решает проблему искоренения социальных пороков в природе человека.

В социально-философских воззрениях мыслителя можно проследить понимание им взаимообусловленности и взаимосвязанности процессов гуманизации человека и общества. Так, он полагал, что необходимым условием искоренения пороков человека является гуманизация самого общества, что в то же время не мешает ему осознавать, что в зависимости от духовного здоровья отдельно взятой личности, в свою очередь, зависит духовно-нравственный облик социума в целом. Утверждая, что, если честный и разумный человек не будет причинять зло другим индивидам, Шакарим одновременно подразумевает, что, имея подобное качество на массовом уровне, люди и общество в целом обретают благополучие.

Социальность методов искоренения пороков человека и становления его духовным существом, предлагаемых Шакаримом Кудайбердиевым, усматривается также в том, что он предлагает социальные меры, предполагающие регулирование политической власти путем избрания и назначения на должности людей, обладающих высокоморальными качествами, а также придание гуманистической направленностью законотворческой деятельности. Социально-философский характер пути становления человека и общества духовными, предложенного Шакаримом, заключается также в его рекомендации введения новой учебной дисциплины, концептуально и научно обоснованной, именуемой им наукой совести. Главной ее задачей и предназначением является, по замыслу мыслителя, духовное воспитание подрастающего поколения, включающее возвращение в них гуманных человеческих качеств и формирование в нем чувства отвращения к человеческим порокам и низменностям. На наш взгляд, социальная направленность воззрений Шакарима Кудайбердиева, несмотря на несомненное влияние философских концепций буддизма и брахманизма, позволяет ему избежать присущим им интровертивной и индивидуалистической тенденций в философском определении путей и средств становления человека духовным.

Согласно философским воззрениям Шакарима, субстанциональной основой всего социального является не просто совместная деятельность людей, а именно духовно ориентированная деятельность. Вне этого жизненно-необходимого для общества условия, согласно ему, исчезает сама возможность координирования и направления усилий людей и их активности на совместную деятельность, так как для этого необходимы согласие, сотрудничество и взаимопонимание между индивидами, составляющими общество. Следовательно, по мнению казахского философа, духовность является основой социального образа жизни людей, так как вне ее исчезают возможности для их плодотворной совместной деятельности и проживания. Вне духовности в социуме происходит нарастание центробежных тенденций, усиливающих социальную конфликтность между людьми вследствие исчезновения противовеса эгоистическим стремлениям индивидов, создаваемым духовностью и культурой.

Человекозначимые смыслы, а именно идея Творца, бессмертия души и совести как ее изначальной потребности и желания, согласно философии Шакарима, вносят во внутренний мир человека императивы, очеловечивающие его. Вне этих смыслов индивид, по мнению мыслителя, теряет универсальные духовно-нравственные свойства, жизненно необходимые как для отдельного индивидуума, так и для общества в целом, так как "...основой для хорошей жизни человека должны стать честный труд, совестливый разум, искреннее сердце... Без них не обрести в жизни мира и согласия" [102]. Рассмотрение философских воззрений Шакарима Кудайбердиева позволяет утверждать, что духовность определяется им как условие реализации социальности человека и в то же время как средство его очеловечивания.

В этой связи в контексте мировоззрения Шакарима становится ясным, что человеческая деятельность вне духовности утрачивает свой смысл, так как в связи с ее утерей деятельностная активность людей обесмысливается в силу того, что главное ее предназначение не только в создании материально-вещных условий и предпосылок их существования и деятельности, общественного бытия в целом, а в воспроизводстве человекозначимых смыслов как в самой деятельности, так и в ее продуктах и результатах. Вне этого условия в общественных связях и отношениях, сопутствующих человеческую деятельность, а также в ее продуктах отсутствует сам человек во всей полноте его разумных и нравственных свойств. Сам дух человека перестает присутствовать в общественных связях, деятельности людей и в ее результатах, что в конечном итоге расчеловечивает и обесмысливает их, так как их главная задача и конечный итог - это производство самого человека как существа, совмещающего в себе некие смыслы, придающие ему духовный

очеловеченный облик, который не передается генетически, а формируется лишь посредством общественной жизни. Поэтому субстанциональной задачей общества, скрытой за социальной структурой, социальными связями и институтами, является формирование человека как существа разумного, нравственного, духовного. Решение этой задачи способствует сохранности свойств общества, обеспечивающих его целостность и стабильность.

Казахский мыслитель видел в духовности сулу, которая вернет веру человека в собственные силы, ликвидирует социальную апатию и безысходность масс, повернет индивидуальное и общественное сознание к духовным ценностям, а личность к созидательной деятельности на собственное и общественное благо. Философ в просвещении и обращении масс к культуре видел путь становления духовности главенствующей в жизни и деятельности человека и общества, что в свою очередь подготовит условия для осознания и востребованности индивидуальным и общественным сознанием жизненной необходимости социальных преобразований.

Таким образом, духовность является центральной проблемой философии Шакарима Кудайбердиева. Духовность определяется им как основа, очеловечивающая человека, и условие, придающее общественному развитию гуманизованную направленность. Пути становления человека и общества духовными казахский мыслитель видит в силе просвещения, воспитания и культуры, свет которых одухотворяет сознание личности гуманистическими ценностями, нравственно оздоравливает социального индивида, способствует общественному прогрессу, так как он во многом детерминирован уровнем развития сознания членов общества, человеческим фактором в целом. Категория духовности в философии Шакарима обретает характер всеобщности и универсальности в силу ее общечеловеческой значимости. Духовность определяется им как универсальная мера человечности и культуры в индивиде, субстанциональная основа его надприродного характера и непосредственно связывается с религиозностью как человекообразующим феноменом.

3.1 Поступок как ценностный центр человеческого бытия

Данный подраздел построен на анализе работы М.М. Бахтина "К философии поступка", в которой поступок определяется как подлинный способ существования человека. Привлечение данной работы к исследованию проблемы духовности объясняется тем, что онтология поступка в творчестве рассматриваемого философа представляет собой способ "жить из себя", глубинно предполагающий участное сознание и мышление ответственного субъекта поступания. Поступок, по М.М. Бахтину, это, прежде всего, ценностное отношение, охватывающее такие центральные эмоционально-волевые моменты как я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого, что предусматривает ценностную ориентированность субъекта поступка, подразумевающую глубинную сопричастность другому в качестве центрального экзистенциального момента.

Следовательно, ценностно-нравственная природа поступка, имманентно содержащая в себе сопричастное отношение к другому как главное содержание человеческого бытия, предполагает глубинную коинциденцию с универсальной человекозначимой сущностью духовности, что позволяет использовать в данном исследовании концепцию поступка М.М. Бахтина. Целью данного подраздела является выход через анализ названной концепции к универсальной человекозначимости духовности, что позволит значительно дополнить и углубить рассмотрение ее сущности как центральную общетеоретическую направленность данного исследования. Данная часть работы позволит также совершить прорыв к пониманию ценностного участного отношения как онтологии очеловеченного характера интересубъективности, составляющей одну из субстанциональных основ духовности.

В своей работе "К философии поступка" М.М. Бахтин поднимает проблему необходимости совпадения теоретического содержания убеждения с индивидуальной переживаемостью поступка, так как в акте должно присутствовать нечто, исходящее из его субъекта, его ценностное отношение.

Только в этом случае можно говорить о нравственном бытии субъекта в пространстве авторства ответственного поступания.

Определяя бытие как открытую событийность, как пространство, в котором объективируется акт человеческой деятельности и мир, в котором этот акт единожды действительно совершается, философ считает, что единым и единственным планом совпадения в действии объективного единства культуры и неповторимой единственности переживаемой жизни актуально может быть только единственное событие свершаемого бытия. Это означает, что акт деятельности в своем смысле и своем бытии должен обладать единством двусторонней ответственности за свое содержание и за свое бытие. Только в этом случае преодолевается невзаимопрониновенность культуры и жизни, раскол между содержанием-смыслом акта-деятельности и действительностью его бытия и переживаемости, а сам акт приобретает ценность и единство живого становления и самоопределения.

Бахтин М.М. своим утверждением, что "я поступаю всей своей жизнью, каждый отдельный акт и переживание есть момент моей жизни-поступления" [103], выдвигает глубинное мнение, что единственная жизнь, слагаемая из индивидуально-ответственных поступков, есть сплошное поступление или сложный поступок. При этом мысль с ее содержанием, как и сам поступок, обладает цельностью, так как в ней происходит коинциденция смыслового и фактического моментов в оценке мысли как ответственного поступка, в которой происходит учет как ее содержания, так и индивидуально-исторической стороны ее совершения, т.е. автора, времени, условий и нравственного единства его жизни, превращающие суждение в ответственный поступок субъекта, его совершающего.

Однако, философ считает, что для теоретического мышления, учитывающего значимость мысли-суждения, являющейся необходимым моментом в составе поступка, но не исчерпывающей его, безразлично превращение суждения в ответственный поступок автора как индивидуально-исторический момент, что приводит к исчезновению в теоретически значимом суждении субъекта как мыслящего и ответственного за акт своего мышления, а само это суждение становится непроницаемым для индивидуально-ответственной деятельности индивидуума.

Это происходит в силу того, что теоретическая истинность технична по отношению к долженствованию, так как она необходима, чтобы суждение было долженствующим для субъекта, но в этом же она обнаруживает свою недостаточность, так как истинное суждение само по себе еще не есть должный поступок в силу того, что оно не решает дело о его нравственной ценности, а теоретическое единство определения суждения как истинного не есть единственное индивидуально-историческое единство жизни субъекта.

Поэтому долженствование возникает лишь при соотнесении истины с действительным индивидуальным поступком, оцениваемым в едином контексте единственной действительной жизни его субъекта.

Следовательно, для долженствования явно недостаточно одной истинности, так как оно нуждается в "ответном акте субъекта, изнутри его исходящем, акте признания истинности долженствования" [103]. При этом акт признания не проникает в теоретизацию значимости суждения, так как определение истинности еще не означает ее долженствования, которое не содержится в этом определении и не выводимо оттуда. Это происходит в силу того, что долженствование существует только в единстве моей единственной ответственной жизни, оно не имеет определенного теоретического содержания, равно, как ни одно теоретическое положение не имеет в своем содержании долженствования и не обосновывается им. Оно выступает как своеобразная категория поступления-поступка, некая установка сознания, так как мысль и чувство есть конкретный индивидуальный поступок. Если нет определенных и в себе значимых нравственных норм, так как нет специально-нравственного долженствования, то тогда актуально есть нравственный субъект, который обладает знанием, что и когда будет являться нравственно-должным. Это проистекает из глубинной связи ответственно-поступательной природы долженствования с нравственным опытом поступания и авторством субъекта поступка.

В то же время, утверждение, что ответственная активность субъекта не проникает в содержательную и смысловую сторону теоретического суждения, внешне может противоречить тому, что трансцендентный момент суждения есть проявление активности человеческого разума. Однако это не означает, что трансцендентная активность представляет собой фактическую активность поступка, за которую его субъект лично ответственен. Это утверждение, на наш взгляд, является аподиктическим вследствие того, что элемент трансцендентности сознания не преодолевает разобщенности содержательно-смысловой стороны и действительного познавательного акта, вследствие чего изобретенный им теоретический субъект вынужден каждый раз воплощаться в реальном мыслящем субъекте лишь как момент его действительного исторически-событийного бытия.

Следовательно, отрыв суждения от единства исторически действительного акта поступка его осуществления, приводящий к тому, что изнутри его содержательно-смысловой стороны отсутствует выход в долженствование и действительное единственное событие бытия, показывает, что изнутри теоретического познания невозможно преодолеть дуализм мысли и единственной конкретной действительности. Автономная законность содержания убеждения, претендующего на долженствование, содержит в себе

парадокс отсутствия в нем субъекта поступка как носителя индивидуально ответственной активности. А это имеет своим последствием опасную тенденцию уклонения теоретического убеждения от осмысливания своей культурной цели, превалирования в нем технической стороны, оторванного от единственного единства жизни, и могущего служить не добру, а злу. Данная возможность возникает вследствие того, что оно стремится не к реализации действительного должностующего содержания живого конкретного поступка, а к подчинению имманентному закону собственного развития как все техническое.

Однако теоретический мир как бытие отвлеченного, умозрительного поступания не есть бытие, в котором протекает наш ответственный поступок, так как мир мыслительных конструкций не может включить в себя действительного субъекта. Если в пространстве теоретического обоснования поступка субъект выступает как завершенное существо, то в реальности он есть бытие открытого становления-поступка, субъект, предстоящий в поступке. Если реальный поступок жив абсолютно новой творимостью, то этого нет в его теоретической конструкции, в которой он выступает как нечто завершенное. Более того, мир отвлеченных рассуждений о поступке равнодушен к факту наличию субъекта, к его персональному авторству конкретного поступания. Однако факт единственной действительной приобщенности к бытию для самого субъекта является центральным, он не может жить и соответственно ответственно поступать в теоретическом мире, который не нуждается в нем. Поэтому мир теоретического конструирования должностующего поступка "не может определить мою жизнь как ответственное поступление, не может дать никаких критериев для жизни практики, жизни поступка, не в нем я живу, если бы оно было единственным, меня бы не было" [103].

Тем не менее, вышесказанное не является подтверждением правоты релятивизма, так как здесь ни в коем случае не отрицается автономность истины, а утверждается, что если вследствие того, что единственную единственность нельзя помыслить, но можно лично пережить, то теоретический разум должен быть моментом практического разума как разума нравственной ориентации субъекта в событии единственного бытия. Это означает, что если бытие является неопределимым в теоретических категориях как мыслеформах безучастного отношения, то в категориях поступка оно обретает реальные контуры через действительно причащенное переживание личностью конкретной единственности бытия. Данное высказывание нуждается в некотором доказательстве, что и будет проделано в нижеследующем.

Вышесказанное показывает, что вневременную значимость теоретической истины ответственный поступок как участное отношение приобретает единственному бытию-событию. Следовательно, участное мышление, а не отвлеченная умозрительная деятельность, превращает мысль как поступок в ответственное отношение-поступание. В результате этого происходит вмещение вневременной абсолютной истины в действительную историчность бытия-события. Поэтому истина, претендующая на статус максимы, становится таковой через мое участное отношение к ней, в которое я вкладываю нечто из меня исходящее, что приводит к совпадению знания об этой истине с правдой моего конкретного поступка, поскольку "нужно приобщить теорию не теоретическим построениям и помысленной жизни, а действительно свершающемуся нравственному событию-бытию-практическому разуму" [103]. При этом необходимо отметить, что это делается каждым познающим субъектом вследствие того, что, если познавательный акт как личный поступок включается в единство персональной ответственности, в котором субъект действительно бытийствует, то он принимает ответственность за каждый целокупный акт своего познания.

Следовательно, теоретическое мышление, будучи миром автономным, не будет отъединенным от реального единственного единства события бытия через вхождение в него посредством ответственного сознания в действительном акте-поступке, то есть включение теоретического мира в единство становящейся жизни происходит не через философы и теоретизацию, а посредством участно-ответственного отношения субъекта, что и требовалось доказать.

Исходя из вышесказанного, на наш взгляд, становится предельно ясным, что в теоретическом познании вследствие отсутствия в нем единства и взаимопроникновения между смысловым содержанием концепции и действительным поступком, по причине отвлечения от субъекта как участника события бытия, принципиально нет подхода к единственному реальному бытию события. Однако Бахтин М.М. считает, что данный порок присущ также эстетическому видению, несмотря на то, что он ближе к действительному единству бытия жизни, чем теоретический мир.

Данное утверждение требует своего некоторого обоснования, которое будет проведено ниже.

Философ считает, что единственное бытие в его единственности неуловимо для эстетического восприятия. Это происходит по причине того, что мир эстетического созерцания, полученный в отвлечении от реального субъекта видения, не является действительным миром, в котором я живу, несмотря на то, что его содержательная сторона вложена в конкретного субъекта. Поэтому между субъектом и его реальной жизнью, предметом эстетического

восприятия и субъектом как носителем акта художественного видения существует принципиальная несообщаемость аналогично теоретическому познанию.

Проблема в том, что в содержании эстетического видения не находится акта-поступка видящего, так как изнутри этого видения нельзя выйти в жизнь. Поэтому здесь нет неразделимого единства в ответственности содержания и бытия-свершения акта-поступка. Даже превращение в содержание эстетического созерцания себя и своей жизни не имеет своим следствием проникание акта-поступка этого видения в содержание, а эстетическое видение не становится исповедью как нравственной ориентацией в единственном бытии. Более того, став ею, оно перестает быть эстетическим.

Отсутствие в содержании эстетического видения акта-поступка субъекта объясняется тем, что здесь необходим субъект вживания, который объективирует художественный мир. Поэтому "эстетический рефлекс живой жизни принципиально не есть саморефлекс жизни в движении, в ее действительной жизни, он предполагает вне находящегося, другого субъекта вживания" [103].

Однако акт вживания в художественную индивидуальность требует активной деятельности субъекта, который ни на один миг не теряет себя до конца и своего единственного места вне этой индивидуальности. Вживание является собственным актом субъекта, так как не им пассивным овладевает предмет, а он активно вживается в художественный образ. Бытие-событие обогащается, не остается равным себе в результате того, что актом вживания вносится в него феномен новизны, так как посредством него осуществляется нечто, чего не было ни в субъекте до акта вживания, ни в предмете.

Чистое вживание в эстетическом созерцании имеет своим последствием потерю своего единственного места в бытии, что, естественно, предполагает признание единственности субъекта и единственности его места несущественным моментом, не влияющим на характер сущности бытия мира. Однако данное признание имеет своим последствием утрату единственности бытия. В результате в эстетическом созерцании мы получаем концепцию только возможного бытия, которое не может становиться. Чистое вживание приводит к обеднению бытия, так как вместо двух участников становится один, субъект теряет себя в другом, перестает быть единственным. Само пассивное вживание как потеря самого себя не имеет отношения к ответственному акту-поступку отвлечения от себя или самоотречению, так как в самоотречении субъект реализует единственность собственного места в бытии, "поэтому мир, где я со своего единственного места ответственно отрекаюсь от себя, не становится миром, где меня нет" [103].

Поэтому в эстетическом созерцании как чистом вживании субъект, имея бытие факта и его смысл, теряет свое отношение к нему и свою должную причастность, что приводит к отсутствию полноты свершения как единства и взаимопроникновения смысла и причастности субъекта, к его самоотбрасыванию в небытие.

Эстетическое вживание, но уже не пассивное а объективирующее, дает эстетическое видение внеположного ему бытия, что, однако, не означает знания единственного бытия в его событийности. Это объясняется тем, что эстетическое вживание в художественного участника не есть еще постижение события, так как только изнутри этого акта как ответственного поступка субъекта может быть осуществлен выход в единство бытия, равно как изнутри участности субъекта может быть понята функция и характер каждого участника художественного повествования. Таким образом, только изнутри участности субъекта может быть понята бытие как событие, однако внутри содержания в отвлечении от акта как поступка нет единственной участности.

В то же время, как говорилось выше, эстетическое бытие гораздо ближе к действительному единству бытия-жизни, чем теоретический мир, так как в нем можно жить, даже если живет в нем не сам субъект, а другие. В нем присутствует большая жизненность, чем в теоретическом познании. Однако это всего лишь иллюзия, которая, равно как и утверждение о большей близости к жизни эстетического восприятия, не отменяет утверждения, что в художественном мире существует лишь эстетическая ответственность актера, например за точность изображения переживаний или уместность игры, а не нравственная ответственность лица-героя за конкретный поступок. В игре актера за всем блеском его игры не проступает в изображаемом поступке нечто, исходящее из него, так как она есть лишь объективированное вживание, а не единственный поступок в единой ответственности как бытие-событие.

Таким образом, в эстетическом видении, также как и в теоретическом познании, по причине отсутствия в нем единства и взаимопроникновения между смысловым содержанием и действительным актом в результате отвлечения субъектом самого себя при установлении смысла и видения, принципиально отсутствует подход к единственному реальному бытию события. В эстетическом видении, также как в теоретическом, субъект отделяет свой поступок от его продукта, хотя участное мышление и поступание требуют их соотношения в едином контексте жизни как неделимых в нем.

В целом, рассмотрение теоретического познания и эстетического видения показывает, что проблема расколотости поступка начинается при расчленении его на объективное смысловое содержание и субъективный процесс свершения, что не оставляет места для действительного ответственного свершения-поступка. Данное положение вещей возникает вследствие того,

что доказанные посредством теоретизирования содержательные нормы относительно по отношению к долженствованию, так как они фактически пристегнуты к ним извне и ни одно теоретическое положение не способно обосновать поступка в его действительной совершенности. Проблема в том, что для действительного согласия субъекта со значимостью того или иного положения, претендующего на императивное долженствование, как моего поступка явно недостаточно значимости данного положения и способности субъекта мыслить, так как необходимо нечто исходящее из самого субъекта, а именно "нравственно должная установка моего сознания по отношению к теоретически в себе значимому положению" [103]. Следовательно, категоричность императива не должна подменяться его общезначимостью, так как долженствование есть категория не теоретического порядка, а категория индивидуального поступка во всей его индивидуальной единственности, незаменимости и историчности.

Теоретизация поступка без наличия нравственно должной установки субъекта как исходящей из него самого в качестве лично ценностного отношения к ней отбрасывает сам поступок в теоретический мир с пустым требованием законности. А это искажает действительное нравственное долженствование и не дает подхода к действительности поступка. Отсюда можно представить исполнение неким субъектом императива, требующего делать добро ближнему, с миной отвращения на лице, так как присутствует требование законности, но отсутствует нравственно должная установка, исходящая из существа самого субъекта. Сама законность императива без опоры на нравственное согласие субъекта, принимаемого его как ценностно-значимое для себя, разрушает онтологию поступка как целостного единства акта и его ответственного автора.

Следовательно, сама онтология поступка как целостного поступания требует недопущения отвлечения от единственного действительного акта-поступка и его непосредственного автора как теоретически мыслящего, эстетически созерцающего и нравственно поступающего, так как "только изнутри действительного поступка, единственного, целостного и единого в своей ответственности, есть подход и к единому и единственному бытию в его конкретной действительности" [103]. Для осуществления подхода к поступку как целостному акту необходимо брать его не как факт, созерцаемый извне и теоретизируемый, а изнутри, в его ответственности, в которой есть учет смысловой значимости, фактичности свершения и индивидуальности как эмоционально-волевого тона как моментов единого решения, берущихся во всей своей правде, что исключает возможность морали заднего числа, когда уже совершенный поступок подтягивается под то или иное моральное требование в целях придачи ему внешней нравственности. Ответственность

поступка с исходящим из нее учетом моментов единого решения показывает, что у поступка существует единый план и единый принцип, что позволяет говорить о его единстве и целостности.

Исходя из вышесказанного, можно утверждать, что рассмотрение поступка изнутри, в его ответственности позволяет считать, что поступок не со стороны своего содержания, а в самом своем свершении имеет единое и единственное бытие жизни, ориентируется в нем во всей своей содержательной стороне и своей единственной действительной фактичности. В силу того, что ответственный поступок исключает возможность морали заднего числа, так как он есть осуществление решения уже безысходно и непоправимо, последний итог и окончательный вывод, выход из только возможности в единственность раз и навсегда и осуществление себя как ответственной мотивации, ответственный поступок один преодолевает всякую гипотетичность, обретает характер не абстрактного, а реального, привязанного к жизни долженствования.

Также необходимо указать то, что поступок в его целостности привязан к единственному и единому центру ответственного сознания, поэтому ответственный поступок можно охарактеризовать как рациональный. Данное утверждение основывается на том, что ответственно поступающий субъект изнутри поступка знает ясный и отчетливый свет, в котором он и ориентируется, так как он поступает в соответствии с конкретной ценностью людей и предметов, в отношении с которыми он вступает. Поэтому ему ясен должный смысл взаимоотношений между ним и этими людьми и предметами, так как действительное конкретное долженствование обусловлено единственным его местом в данном контексте события. Все эти моменты даны и заданы субъекту в едином свете, едином ответственном сознании и осуществляются в едином и единственном поступке. Именно в этом выражается конкретная правда события, которую переживает субъект и выражает в языке.

Отсюда мы подходим к важности полноты слова для выражения поступка изнутри и единственного бытия-события, в котором он свершается, так как именно в нем выражается ценностное отношение субъекта к чему-либо. Полнота слова в содержательно-смысловой стороне как слове-понятии, наглядной выразительности как слове-образе и в эмоционально-волевой стороне как интонации слова как в своих моментах может раскрывать себя как ответственно-значимую правду. Выражение требует не индифферентного, а участного отношения, в котором заданность и данность, бытие и ценности, бытие и долженствование даны как моменты неразделимого событийного единства.

Поэтому факт о том, что субъект заговорил, помыслил о каком-либо предмете, показывает его не отстраненное, а заинтересованно-действенное, ценностное отношение, этим самым, превращает его в момент живой

событийности, так как все, с чем субъект имеет дело, дается ему как момент события, в котором он участвует, в соотносительности с ним. Предмет в единстве с субъектом в общем пространстве события обладает действительной, утвержденной ценностью в мысле-слове как эмоционально-волевым тоном, так как что-либо, обладая действительной ценностью для субъекта, переживается и мыслится им, а соответственно, утверждается.

Эмоционально-волевой тон полноты мысли и слова, глубинно содержа в себя онтологию индивидуального ценностного отношения, размыкает замкнутость содержания мысли, приобщает его единому и единственному бытию-событию, объемля и проникая которое, он выступает как должная установка сознания, нравственно-значимая и ответственно активная. Поэтому "момент свершения мысли, чувства, слова, дела есть активно-ответственная установка моя, эмоционально-волевая по отношению к обстоянию в его целом, в контексте действительной единой и единственной жизни" [103].

Рассмотрение полноты слова-мысли как активно-ответственного отношения субъекта позволяет сделать высказывание, заключающееся в следующем: так как ценность интегрируется в единый контекст жизни, которой причастен субъект в силу его актуального наличия в ней, через контекст единственного индивидуального сознания как действительного событийного мышления, то необходимо признать, что "всякая общезначимая ценность становится действительно значимой только в индивидуальном контексте" [103].

Вышесказанное означает, что универсальные человекозначимые смыслы духовности, исследуемые в данной работе, обретают статус всеобщности только в случае их совпадения с индивидуальным ценностным контекстом, предполагающего личностное следование им как осознанный акт ответственного поступка. Следовательно, теоретической обоснованности данных смыслов как онтологии поступка недостаточно для утверждения их значимости, так как необходимо нечто, исходящее из самого субъекта как нравственно должная установка его сознания по отношению к теоретически в себе значимому положению. В третьем подразделе первого раздела, на наш взгляд, было дано достаточно емкое не только теоретическое обоснование важности универсальных смыслов духовности, но и раскрытие их природы должествования как соответствующей всеобщей ценностно-нравственной сущности человека, онтологически нуждающейся в ответственном следовании максимумам духовности, объективно обеспечивающим очеловеченный облик субъекта при индивидуальном предпочтении их.

Поэтому без повторного рассмотрения императивной природы универсальных смыслов духовности необходимо отметить следующий важный момент: человек как автор ответственного поступка актуально следует им, так как в этом акте он присутствует как существо, сознательно и ценностно

предпочитающее человечность. В этом поступке субъект выступает как индивидуальный автор, так как в нем выражается, прежде всего, не теоретическое понимание им всеобщей значимости и необходимости данных смыслов, а его ценностное отношение к ним, ибо оно совпадает с его нравственно-ценностной сущностью, стремящейся обрести в себе как в оригинальном и единичном абсолютное и всеобщее.

Фактически, вышесказанное представляет собой достаточно исчерпывающее решение исследовательской цели данного исследования, заключающегося в анализе коинциденции концепции поступка М.М. Бахтина и сущности духовности как универсальной человекозначимости, обозначенной в том, что онтология долженствования всеобщих смыслов духовности требует индивидуального ценностного отношения, выраженного в ответственном поступке в контексте жизни субъекта.

Однако, на наш взгляд, исследование концепции поступка М.М. Бахтина не исчерпывается одним лишь прагматичным ее использованием в рамках данной работы в целях выведения искомым положений и требует своего более-менее полного раскрытия по причине ее глубинного духовного смысла.

Так, рассматриваемый философ считает, что в основе единства ответственного сознания субъекта лежит факт действительного признания своей причастности к единому бытию-событию, так как здесь находится исток поступка и всех категорий конкретного единственного долженствования. Данное утверждение строится на том, что субъект причастен бытию единственным и неповторимым образом, занимая в нем единственное и неповторимое, незаместимое другим место. Субъект, занимающий свое место в бытии, представляет собой единственную точку, вокруг которой располагается бытие единственным и неповторимым образом. То, что совершается самим субъектом, никем другим совершенно быть не может. Поэтому признание единственности в бытии (я емь действительный, незаменимый и потому должен реализовать свою единственность) есть действительная основа жизни и поступка человека, так как активный поступок, утверждая свою единственность и незаменимость в бытии, ориентирован в нем как в целом.

Факт моего не-алиби в бытии порождает необходимость моего единственного долженствования с моего единственного места в бытии, что приводит к возникновению необходимости участного поступка, хотя бы внутреннего. Так как долженствование возникает лишь там, где существует признание факта бытия единственной личности изнутри ее, который является центром ответственности за свою единственность и за свое бытие, то онтологией ответственного поступка есть признание долженствующей единственности, так как быть действительно в жизни означает поступать, не быть индифферентным к единственному целому. Только признание

единственной причастности с моего единственного места в бытии есть центр исхождения самого поступка, превращает действие субъекта в долженствующую активность.

Следовательно, субъект, занимая свое место в бытии и осознавая данный факт, приходит к пониманию необходимости своего индивидуального поступания, имманентно подразумевающего его персональную ответственность, порождаемую глубиной сопричастностью, так как я индивидуально ответственен как единичная точка бытия за то, что причастно мне, ценностно значимо для меня. Отсюда мы подходим к важной мысли, которая является продолжением обоснования тезиса, выдвинутого в данном подразделе, что долженствование предполагает ценностное отношение-предпочтение индивидуума как ответственный поступок только тогда, когда оно из теоретической абстракции становится ориентиром правды индивидуального бытия.

Проблема в том, что философия поступка М.М. Бахтина, несмотря на то, что в ней существует идея единственного места индивида в бытии, с которого он определяет лик события, что может подводить к мнению об исключении возможности единого и единственного лика как всеобщей ценности множеством ликов из множества единственных мест, отнюдь не предполагает релятивизма ценностей. Это обосновывается следующим моментом: множество неповторимо ценных личных миров разрушило бы бытие как содержательно определенное и готовое, однако, являясь единством целого, бытие обуславливает единственные роли всех участников, с которых правда мира требует реализовать свою единственную сопричастность бытию со своего единственного места. Правда события не есть себе равная истина, так как истина выражается в единственной позиции каждого участника как правда его конкретного действительного долженствования.

Исходя из этого, становится возможным утверждать, что не существует противоречия между единственными контекстами ценностей и утвержденным контекстом ценностей как значимых для всего исторического человечества. Это происходит в силу того, что субъект как единственный должен встать в определенное эмоционально-волевое отношение к историческому человечеству, так как он должен утвердить его как действительно ценное для себя, этим самым станет для субъекта ценным и все для него ценное в силу того, что субъект единственно причастен единственному бытию эмоционально-волевым, утвержденным образом. Поэтому "поскольку я утверждаю свое единственное место в едином бытии исторического человечества, поскольку я не-алиби его, стою к нему в эмоционально-волевом отношении, я становлюсь в эмоционально-волевое отношение к признаваемым им ценностям" [103].

Данное утверждение актуально возникает вследствие того, что только с единственного места субъекта открывается подход ко всему единственному бытию. Факт смертности человека обретает ценностный смысл лишь с моего единственного места через призму отношения к смерти собственной и близкого мне человека. Поэтому ценности исторического человечества обладают действительной ценностью, когда субъект соотносится с ними в своем единственном участном эмоционально-волевом отношении.

Исходя из этого, можно сказать, что универсальные человеческие ценности не теряют характер абсолютности, так как их объективность и общезначимость находят подтверждение в эмоционально-волевом отношении субъекта, в котором он утверждает действительную их ценность для себя. Поэтому человекозначимым смыслам духовности, сущностно обладающим природой универсализма, человек не может противопоставить иные значимые ценности, так как они онтологически затрагивают смысл его индивидуального бытия, его сущностное ценностное ядро и его индивидуальный способ отношения к иному субъекту. По этой причине человек не может не говорить об универсальных смыслах духовности, мыслить их, что свидетельствует об их индивидуальной значимости для субъекта. В силу этого универсальные смыслы духовности не могут находиться в индифферентном пространстве субъекта, так как они абсолютно требуют его единственного отношения как его эмоционально-волевого акта.

Исходя из факта признания своей единственности и единственности своего места в едином бытии, субъект признает собственную участность человеческому бытию. А это приводит к необходимости выражения собственного отношения к всеобщим смыслам духовности, образующим онтологию всего человеческого. Поскольку человек не есть алиби единого человеческого бытия и утверждает свое единственное место в нем, он неизбежно становится в эмоционально-волевое отношение к ним.

Смысл жизни как универсальный смысл духовности теряет свое абстрактное значение применительно к индивидуальной экзистенции субъекта, равно как и духовные ценности и очеловеченное отношение обретают индивидуальную значимость, затрагивая основы его личностного бытия. Поэтому, следуя вышесказанному, субъект как единственный в едином бытии со своего единственного места в нем, становясь в определенное эмоционально-волевое отношение к всеобщим смыслам духовности, утверждает их как действительно ценное для себя. В этом акте утверждается действительная причастность субъекта им как утвержденному бытию. В то же время здесь совершается его ответственный поступок, так как из его действительной участности универсальным смыслам духовности проистекает его конкретное нудительное долженствование. Это объясняется тем, что

будучи центром исхождения поступка, признавая участность им как лично ценностно значимым, субъект придает своей активности характер ответственного поступания, так как ответственность как эффект должностования возникает при ценностном отношении. То есть, признавая собственное ценностное участие к всеобщим человекозначимым смыслам духовности, субъект осознает личностную ответственность за коинциденцию себя и своей жизни с ними.

Возвращаясь непосредственно к анализу философии поступка М.М. Бахтина, необходимо отметить, что философ считает, что конкретный план мира единого и единственного поступка образуется при совпадении его основных архитектурных точек как центральных эмоционально-волевых моментов, обозначенных им как я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого. Рассматриваемый философ считает, что "все ценности действительной жизни и культуры расположены вокруг этих основных архитектурных точек действительного мира поступка: научные ценности, эстетические, политические (включая и этические и социальные) и, наконец, религиозные" [1], так как все пространственно-временные и содержательно-смысловые ценности и отношения стягиваются к ним.

Сам М.М. Бахтин не дает пояснения собственных, приведенных выше, слов, однако, на наш, учитывая глубинный их смысл, здесь необходимо некоторое пояснение, которое сводится нами к следующему: весь мир культуры, все человеческое пространство пронизано лишь одним вектором отношения, включающего лишь двух участников: я и другой. Осознав себя как единственный центр единого бытия, субъект признает свою причастность ему, но в этом акте имманентно признается причастность всем другим, так как, исходя из себя, субъект самоопределяет себя как единственный центр исхождения конкретного поступка, ответственность за который возлагается исключительно на него как занимающего свое единственное, незаместимое место в бытии.

Однако мир включает в себя других как равнозначные единственные центры, занимающие свои незаместимые места в нем. Именно в них, других субъект как автор экземплярного поступка-оценки ищет оправдания как в единственной и конкретной действительности. Следовательно, я-единственный, исходя из себя, всех других нахожу. Именно в этом проявляется онтология разнозначности события-бытия, так как я и другой являются автономными ценностными центрами, но соотношенными одним событием-бытием. Поэтому один и тот же предмет-момент бытия ценностно по-разному выглядит, а все содержание единого мира, соотношенное с разными субъектами, проникнут по-разному ценностно значимыми эмоционально-волевыми тонами. Однако это не разрушает смысловое единство мира, так как оно возводится до степени

событийной единственности и выявляет, что архитектурным принципом поступка является онтология противопоставления я и другого как ценностных центров, вокруг которых располагаются все моменты бытия. Следовательно, ценностная определенность я-для-себя и я-для-другого обладает двуплановостью.

Необходимо отметить, что в этой двуплановости не содержится идеи раскола мира культуры, так как оно глубинно подразумевает онтологию долженствования, заключающегося в осуществлении своего единственного места в единственном событии-бытии как акта-поступка ценностного противопоставления я и другого. Это противопоставление имманентно подразумевает момент ответственности автора поступка, так как я как субъект, занимающий свое исключительно единственное место в мире, незаменимое и незаменимое, являюсь единственным центром исхождения собственной оценки как поступка, что возлагает на меня долженствование персональной ответственности за свою ценностную позицию по отношению к другому как центру разнозначного ценностного поступания.

Следовательно, в основе культуры лежит архитектура моей единственной единственности и единственности другого как принцип ценностной разнозначности, глубинно предполагающего персональную ответственность субъекта как центра исхождения поступка-оценки. Поэтому можно сказать, что М.М. Бахтин, утверждая, что все ценности действительной жизни и культуры расположены вокруг я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого как основных архитектурных точек действительного мира поступка, имеет в виду, что поступок не есть нечто нейтральное по отношению к другим, так как он содержит в себе момент глубинной интересубъективности, требующей другого для оправдания конкретной оценки моего поступающего сознания, для которого я также необходим как разноценный центр конкретного поступка.

Согласно утверждению М.М. Бахтина в основе современного кризиса лежит кризис поступка, так как образовалась бездна между мотивом поступка и его продуктом как следствие отчуждения продукта от поступка как своего онтологического корня в его действительной мотивации. Сам поступок деградирует вследствие оторванности теории от него, поэтому падает на уровень экономической мотивировки, теряет свои идеальные моменты и превращается лишь в техническое действие. Исправить ситуацию, согласно философу, можно только изнутри самого поступка через не противопоставление его теории и мысли, а включение их в него как необходимые, ответственные моменты, через приобщение поступка к единственному единству, что не дает растворяться ответственности в специальном, например, в политике, и не позволяет поступку превращаться в техническое действие.

Отсюда мы подходим к необходимости соучастного, ответственного отношения как ценностного момента в поступке, что позволит совершить некоторое подведение итогов данного подраздела.

Если жизнь можно осознать как событие-бытие в конкретной ответственности, а не как бытие-данность, то отпавшая от ответственности жизнь является случайной и неукоренимой. Бытие, где действительно совершается поступок, является единым и единственным миром, конкретно переживаемым и мыслимым, пересеченным эмоционально-волевыми тонами, а следовательно, обладающим утвержденной ценностной значимостью. Единственную единственность этого миру гарантирует действительности признание единственной причастности субъекта как его не-алиби в нем, которое создает конкретное долженствование как стремление субъекта реализовать незаменимость и незаместимость бытия по отношению к любому его моменту, что означает превращать каждое свое эмоционально-волевое и мыслительное проявление в собственный активно-ответственный поступок.

Субъект занимает свое единственное место, с которого мир дается ему как конкретный и единственный, как единство, расположенное вокруг него как единственного центра исхождения конкретного поступка. Мир же находится субъектом, поскольку он исходит из себя в своем поступке и именно в месте соотношения мира и субъекта как его единственного места в нем формируется ответственный эмоционально-волевой ценностный центр в конкретном многообразии бытия. Субъект как носитель участного мышления вкладывает ценностный тон в бытие, поэтому все, что взято безотносительно к единственному ценностному центру исходящей ответственности поступка, теряет ценностный вес, а вместе с этим дереализуется, становится абстрактно-общей возможностью.

Тем не менее, это не означает утверждения абсолютной ценностной центральности субъекта как центра единственной причастности бытию. Субъект, живя из себя и исходя из себя в своих поступках, является центром исхождения поступка и активности утверждения и признания какой-либо ценности, так как я-для-себя является единственной точкой ответственного причастия бытию. Только со своего единственного места субъект утверждает собственную причастность бытию, что предполагает долженствование реализовать свое единственное место в нем.

Вся философия М.М. Бахтина показывает, что всякое ценностное отношение субъекта возникает лишь при его участии к ценности, глубинно выражаемой в онтологии поступка как ценностно-ответственном акте. Субъект как я-для-себя, является конкретным центром исхождения действительного поступка как активности утверждения и признания всякой ценности.

Следовательно, поступок является той онтологической точкой, исходя из которой, субъект, утверждая свое единственное место в единстве бытия, становится в эмоционально-волевое отношение к ценностям.

Таким образом, анализ проблемы поступка как ценностного центра человеческого бытия, проделанного в данном подразделе, на наш взгляд, существенно дополняет исследование сущности духовности следующим важным моментом: императивная природа универсальных смыслов духовности глубинно основывается на ценностном отношении субъекта как ответственным предпочтении данных смыслов, совпадающих с его нравственной природой, сущностно выраженном в онтологии поступка, так как общезначимая ценность становится значимой только в индивидуальном контексте.

3.2 Эстетическое деяние как ответственно причастный поступок

Данный подраздел строится на анализе положения философии поступка М.М. Бахтина о человеке как ценностном центре эстетического деяния. Рассмотрение данной проблемы, на наш взгляд, совпадает с онтологией диссертационного исследования, требующей включение ценностного аспекта как субстанционального момента духовности. При этом исследование эстетического деяния, органично включающего в себя ценностно-ответственный аспект поступания, глубинно соответствует задаче рассмотрения духовной природы субъект-субъектного человеческого отношения. Опыт подлинного эстетического видения в том, что в нем утверждение чужого "я" не является объектным отношением, так как другой утверждается как субъект. Исходя из этого, считаем, что философия поступка через призму эстетического видения более чем уместна в данной работе, так как способствует решению поставленных исследовательских задач.

Данный подраздел начинается с мнения М.М. Бахтина, в котором он считает, что единство эстетического видения обеспечивается наличием человека как конкретного ценностного центра, так как все вещи, явления и процессы действительности являются носителями значения, смысла и ценности лишь в соотношении с человеком. Именно вокруг него как единственного центра располагаются все возможное бытие и возможный смысл, поэтому и эстетическое видение должно стать человеческим, то есть быть соотношенным с ним.

Отсюда проистекает специфика эстетического видения, так как вокруг человека как центра его событийной архитектоники располагается все содержание художественного произведения, ведь один и тот же с

содержательно-смысловой точки зрения художественный предмет, созерцаемый с разных точек как единственных мест в едином пространстве бытия, иначе дан в конкретном поле видения разных наблюдателей. В то же время, смысловое содержание произведения есть лишь момент конкретного видения, обретающего индивидуализированные и неповторимые черты. Поэтому человек является верховным центром созерцания, которое есть не нечто тождественное художественному содержанию, а конкретная действительность, находящая собственное эстетическое видение внутри созерцаемого мира. Исходя из этого, авторские различия не выносятся над эстетическим созерцателем как последние критерии и при своем вынесении подразумевают необходимость их утверждения человеком как автономного ценностного центра созерцания.

Следовательно, эстетическое созерцание требует создания такого фона индивидуального восприятия, которое было бы соотнесено с человеком и вызывало бы его заинтересованность эстетической действительностью. Именно очеловечивание эстетического созерцания посредством соотнесения его с переживаниями, чувствами и эмоциями индивидуума создает ту силу, которая необходима для охвата и удержания созерцанием конкретного многообразия бытия, не обедняя и не схематизируя его. Этот момент важен, так как вызывание предметом эстетического созерцания (в силу отсутствия или слабости в нем человеческого содержания, необходимого для восприятия) равнодушия или неприязненности зрителя приводит к игнорированию или преодолению данного предмета во всем его многообразии как несущественного.

Так как индивидуум есть и формальный и индивидуальный принцип видения в их единстве и взаимопроникновении, то по отношению к нему как ценностному центру эстетического видения не должно различать форму и содержание. Данный принцип жизненно необходим, так как все отвлеченно-формальные моменты становятся конкретными моментами архитектоники художественного произведения только в соотнесении с конкретной ценностью смертного человека, ибо все обретает эмоционально-волевой ценностный смысл по отношению к нему как объективно смертному существу.

Бахтин М.М., исследуя проблему ценности переживания индивидуума при восприятии им художественного произведения, прибегает к проблематике детерминированности человеческой жизни временной ограниченностью. В данном случае он опирается на анализ лирической пьесы А.С. Пушкина "Разлука". Выбор философом именно данного произведения диктуется тем, что в нем прослеживается уникальный случай, когда ценностные контексты персонажей объемлются единым ценностно-утверждающим контекстом автора, который находится вне архитектоники видения мира произведения, не

является ее членом. При этом только объективная любовь автора к человеку является точкой исхождения его эстетической активности. Внезаходимость автора по отношению к жизни героев позволяет утверждать их личности не в качестве объектов, а субъектов поступка.

В лирической пьесе А.С. Пушкина "Разлука" два персонажа - лирический герой как объективированный автор и она - выступают как два ценностных контекста бытия, при этом женский персонаж, не теряя своей самостоятельности, ценностно утверждается лирическим героем. Герой и героиня как ценностные центры и конкретные моменты архитектоники произведения равно объемлются утверждающей ценностной человеческой эстетической активностью в едином событии.

В словах "Для берегов отчизны дальней Ты покидала край чужой" [104] лежат разные ценностные пространственно-временные контексты жизни героев. Так для женского персонажа ее пространственное передвижение из чужбины в отчизну событийно совершается в ее положительном эмоционально-волевом тоне, но оно же конкретизируется в ценностном контексте жизни героя: она покидала. Событийная существенность происходящего для него подчеркивается применением прилагательного дальний, что выделяет осознание им существенности факта ее пребывания вдали от него. В то же время можно предположить, что даль имеет ценностный вес и в контексте героини.

Строки "В час незабвенный, в час печальный Я долго плакал пред тобой" [104] усиливают взаимопроникновение и ценностную неслиянность персонажей, так как равная событийность последней встречи-разлуки сосуществует с преобладанием эмоционально-волевого тона героя, который словами "Мои хладяющие руки Тебя старались удержать" показывает свой ценностный контекст как выражение тела в качестве единственного пространственного центра, осознающего краткость часа разлуки и вечность забывания.

Строфа "Ты говорила в день свиданья Под небом вечно голубым" [104] прослеживается напряженное взаимопроникновение героев, усиливающегося ценностным контекстом смертности человека, так как вечно голубое небо существует в контексте каждой жизни и смерти как общечеловеческая событийность. Но данный момент усиливает ценностную событийность свидания как сближение ценностных центров жизни героев как в земном, так и в потустороннем планах. Последние строки произведения раскрывают всю трагедийность его сюжета, так как героиня покидает чужбину, чтобы умереть на родине. Италия для него чужбина, но она же ее родина, где упокоен ее прах. Италия, чтобы стать моментом действительного сознания, должна вступить в какое-нибудь событийное отношение к конкретно-утвержденной ценности.

Герой через свою причастность бытию со своего единственного места в нем утверждает ценностно-событийный смысл мира отчизны героини, ценностно освещенный уже ее небытием в ней. Следовательно, именно человек является ценностным центром эстетического видения.

В то же время необходимо отметить, что для автора как для эстетического субъекта герой и его конкретный событийный контекст соотнесены с ценностью человека и человеческого, поскольку он причастен единственному бытию, где ценностными моментами в равной степени являются феномены человека и человеческого. Именно поэтому он причастен ценностно-напряженному течению жизни смертного человека, а вся архитектоника, содержание и формальная сторона произведения являются живыми и реальными моментами для эстетического субъекта, так как он как единственный ценностный центр утвердил ценность всего человеческого.

Именно в этом М.М. Бахтин видит конкретную архитектонику мира эстетического видения, так как момент ценности, согласно ему "обусловлен единственным местом предмета в конкретной архитектонике события с единственным места причастного субъекта" [103] как утвержденные моменты конкретной человеческой действительности. Пространственно-временное, логическое и ценностное оплотнены в их конкретном единстве как отчизна, даль, прошлое, будущее и т.д., соотнесены с индивидуумом как конкретным ценностным центром, осмыслены и локализованы через него и в нем.

Следовательно, переживание мира причастно-поступающим сознанием предусматривает разнозначность единственной единственности субъекта и единственности всякого другого. Именно отсюда понятна разнозначность эстетического восприятия одного и того же художественного произведения различными субъектами эстетического созерцания как разнозначных ценностных центров. Поэтому в пространстве эстетического деяния создается уникальная предпосылка для ответственно-причастного поступка, так как утверждение субъектом как единственным ценностным центром собственного видения из единственного его места в бытии подразумевает его глубинную сопричастность оцениваемому и проистекающую из нее личностную ответственность за свой способ эстетического видения.

Данная принципиальная позиция истекает из того, что только иступая из самого себя как единственного ценностного центра, человек может совершать ответственный поступок.

Сделанное вступление, на наш взгляд, достаточно полно отражает центральную идею философии эстетики М.М. Бахтина, заключающуюся в том, что не жизненные ценности сводятся к материалу, а само художественное произведение в своей глубинной онтологии должно насущно содержать и отражать ценностный момент как метаоснову художественного замысла и

содержания. Именно ценностный аспект придает произведению внутреннее единство смысла, вне него целостность произведения обретается лишь посредством механического соединения отдельных его элементов внешней связью в пространстве и времени, что зачастую приводит к тому, что между частями, несмотря на их соприкосновение друг с другом, существует онтологическое взаимоотношение.

Бахтин М.М. большое значение придает единству и взаимопроникновению искусства и жизни в единстве личности. Такое требование к эстетическому отражению и видению имманентно подразумевает, что внутреннюю связь элементов личности в искусстве гарантирует только единство ответственности, так как "за то, что я пережил и понял в искусстве, я должен отвечать своей жизнью, чтобы все пережитое и понятое не осталось бездейственным в ней" [105]. В то же время необходимо отметить, что с моментом ответственности имманентно связано чувство вины, так как взаимная ответственность жизни и искусства предполагает вину друг за друга: поэт должен живо осознавать, что в пошлой и безвкусной прозе жизни виновата его поэзия, а человек жизни должен знать, что пошлость и низкая содержательность искусства обеспечивается всей нетребовательностью и несерьезностью его жизненных вопросов, нежеланием искать ответы на смысловые проблемы посредством глубинных эстетических поисков. Поэтому личность должна стать сплошь ответственной, а все ее моменты должны активно проникать друг в друга в единстве вины и ответственности.

Отсюда становится ясным, что проблема ценностно-ответственного поступка является онтологическим центром философии эстетики М.М. Бахтина, так как именно в нем искусство и жизнь, не становясь имманентным единством, тем не менее, в личности через целостный поступок они становятся единым в единстве моей ответственности. Поступок есть то активно-действенное пространство, в котором личность обретает целостность через единство ответственности.

На наш взгляд, обнаружение поступка как онтологического центра философии эстетики М.М. Бахтина позволяет перейти к анализу одной из его наиболее существенных работ "Автор и герой в эстетической деятельности", где рассматривается проблема соотношения автора и героя в акте художественного творчества и в произведении искусства. Анализ данной работы позволит выйти к пониманию духовности как сферы ответственного поступка, соотношенного с глубинно ценностным измерением, сферы, где в человеческом отношении чужое "я" утверждается не как объект, а как субъект собственного значащего слова и ответственного поступка, то есть как другой ценностный центр исхождения слова, мысли и действия.

В своей работе "Автор и герой в эстетической деятельности" М.М. Бахтин считает, что в основе реакции автора на отдельные проявления героя лежит единая реакция на его целое. Поэтому все отдельные проявления персонажа имеют значение для характеристики этого целого как моменты его. Специфически эстетической является эта реакция на целое персонажа художественного произведения, которая собирает все определения и оценки в единое и единственное художественно-смысловое целое. Исходя из этого, можно сказать, что отношение к герою имеет принципиально-продуктивное значение, так как любой предмет обретает свою определенность лишь в отношении субъекта по причине, что оно определяет его предмет и структуру, но не наоборот. В случае, когда субъект отходит от своего принципиального отношения к предмету, то его определенность противостоит ему как нечто независимое, начинает разлагаться, а субъект, утрачивая себя, теряет устойчивую определенность предмета.

Поэтому в художественном произведении насущно необходимо неслучайное, творчески принципиальное видение персонажа, так как из его единого ценностного отношения раскрывается его сущностно целое. В этой связи становится понятной онтологическая необходимость творчески продуктивного характера отношения автора к герою, где принципиально сохраняется целое героя и целое автора. Принципиальное непревращение автором героя в объект своих переживаний и собственной выборки конкретных поступков позволяет выражать персонаж как определенное целое во всех своих моментах, а это делает актуально возможным вносить строгий порядок в формально-содержательное определение видов героя, придавать им однозначный смысл и избегать случайную их классификацию. В то же время, когда персонаж не объект переживаний и желаний автора, а субъект мысли и поступка, они оба становятся моментами художественного целого произведения.

Напротив, игнорирование целого героя и целого автора, а вернее, утверждение первого вторым не как субъекта, а как объекта, приводит к игнорированию формы отношения к событию и формы его переживания как наиболее существенных моментов. А это имеет своим следствием, в лучшем случае, передачу голых фактов биографической и этической личности автора, а в общем, как худший вариант, чрезмерную прозаизацию произведения, исчезновению в нем художественности, так как в мыслях, словах, чувствах и действиях героя он отсутствует как целое, скрыт за наслоениями целого автора.

Поэтому М.М. Бахтин считает необходимым ориентированность эстетики словесного творчества на философскую эстетику, так как присущее ей философское углубление принципиально ставит проблему отношения автора и героя как двух цельх и утверждает невозможность подлинного эстетического события при едином и единственном участнике.

Отсюда можно сделать вывод о том, что внеаходимость автора в героя есть важный момент становления второго активным субъектом. Утверждая героя как другого субъекта, автор переживает себя как целое, но трансгредивное, то есть внеположное по отношению к моментам внутреннего состава мира героя. Более того, эстетическая завершенность героя как явления требует стать автору другим по отношению к самому себе, взглянуть на себя глазами другого, то есть пережить себя не в том плане, как переживают собственную жизнь. Это означает, что при эстетической самообъективизации автора-человека в героя в ценностях, создаваемых для другого, то есть для героя как субъекта, автор определяет самого себя, что означает не имманентное отражение себя в персонаже, а способность в себе самом увидеть другого до конца.

В этом моменте эстетической самообъективизации мы видим следующий важный аспект интерсубъективности в целом: межчеловеческое отношение обретает характер субъект-субъектности при сохранении его непосредственных участников как целых моментов в качестве самостоятельных ценностных центров исхождения поступка. Этот глубинный момент межчеловеческого взаимодействия делает возможным принципиальное неотчуждение другого "я" как объекта моей коммуникации, а утверждение его как субъекта совместного взаимодействия. С этих позиций ценностную себя-адресованность другому можно определить как ценностно-ответственный поступок, а так как индивидуальная жизнь складывается из поступков, то она есть один сложный поступок.

Следовательно, глубоко очеловеченный характер межсубъектного отношения в философии эстетики М.М. Бахтина как ценностно ориентированного поступка, адресованного другому, позволяет говорить о сопричастности рассматриваемой концепции человеческому отношению как универсальному смыслу духовности, конституированному в данном исследовании.

В то же время, возврат к проблеме отношения героя и автора, где первый также является субъектом, ставит необходимость некоторого рассмотрения эстетического приема, обозначенного М.М. Бахтиным как внеаходимость, обеспечивающей сохранение героя как целого. Прежде всего, необходимо отметить, что если требование философа нахождения автора вне архитектуры видения произведения и вне близости героям как условия полной реализации ценностно-ответственного отношения в художественном произведении в работе "Философия поступка" только намечается, то в труде "Автор и герой в эстетической деятельности" М.М. Бахтин доводит данную идею до логического конца.

В данной работе философ считает принципиально эстетически-продуктивным отношение пространственно-временной, ценностной и смысловой вненаходимости автора всем моментам героя, так как она позволяет собрать всего героя и его жизнь до целого. Отношение вненаходимости изымает героя из события-бытия, объемлющего его и автора в единое и единственное событийного пространства, делающее возможным отношение художественной поруки. В результате рождается эстетический герой как новый человек в новом плане бытия, являющийся не только объектом авторского слова и поступка, но и субъектом собственного значащего слова и действия. Этим утверждается другой не как объект, а как другой субъект.

Однако, повторимся, что для реализации героя как подлинного субъекта поступания необходима вненаходимость автора по отношению к нему как "любовное устранение себя из поля жизни героя, очищение всего поля жизни для него и его бытия, участное понимание и завершение события его жизни реально-познавательного и этически безучастным зрителем" [106].

Следовательно, вненаходимость автора в ценностном контексте жизни и поступка героя превращает его в центр живой ценностной событийности эстетической реальности, что подразумевает его ответственную сопричастность происходящему как субъекта-центра исхождения конкретного поступка. Данное положение еще раз подтверждает, что только утверждение другого, равно как и себя, в качестве субъекта как целого участника события является онтологической основой ценностно-ответственного поступания.

Необходимо также отметить, что наличие только одного субъекта поступка предполагает его незавершенность и нецелостность, так как онтология поступка насущно требует другого как адресованного ценностного центра, как утвержденного мной субъекта, в котором отражается степень очеловеченности моих мыслей, слов и деяний. Этим другим может быть утвержденный мной как субъект иной человек, природа, Бог, сопричастность которым актуализирует мое ценностное отношение к ним. Поэтому наличие другого в качестве утвержденного мной не субъекта, а объекта, лишает совершаемое мной деяние онтологии ценностно-ответственного события, а само общение низводит до уровня внешнего контакта-соприкосновения.

Данное глубинное понимание возникло у нас посредством философии эстетики М.М. Бахтина, в соответствии с которой "при одном, едином и единственном участнике не может быть эстетического события" [107], так как оно для своего события и завершения требует двух участников - автора и героя как два несовпадающих сознания и два ценностных центра. При несоблюдении этого условия исчезает само эстетическое событие, так как сознание автора, не имеющее ничего трансгредиентного себе, не способно к выражению эстетического как завершеного целого. Поэтому, когда автор не

соблюдает принципа вменяемости в ценностном контексте жизни и поступка героя, что способствует его деэволюции в объект, то они оба совпадают в общей ценности или принципиально не совпадают. А это, в свою очередь, приводит к исчезновению эстетического события и его становлению этическим, например похвальной ли обвинительной речью, памфлетом, исповедью, манифестом и т.д. В случае, когда герой согласно замыслу автора полностью отсутствует, то вместо эстетического события возникает познавательное, в частности лекция, статья или научный трактат.

В целом, эстетическое творчество не может быть объяснено и осмыслено имманентно одному единственному сознанию. В подлинном эстетическом событии не может быть только одного участника, который парадоксальным образом одновременно переживает собственную жизнь и выражает свое переживание в художественной форме. Это происходит в силу того, что субъект реальной жизни и субъект эстетический принципиально не могут совпадать, так как эстетическое событие как творческое, единое и необратимое предполагает два неслияющихся сознания, а его существеннейшим моментом является отношение одного сознания к другому именно как к другому, а не как своему имманентному отражению.

В эстетическом творчестве онтологией художественности является не обогащение автором персонажа имманентным ему материалом, а переводение его в иной ценностный план, формальное его обогащение, что принципиально невозможно при слиянии автора с героем, так как "чем обогатится событие, если я солюсь с другим человеком...? Он увидит и узнает только то, что я вижу и знаю, он только повторит в себе безысходность моей жизни" [107]. В этой связи становится ясно, что вменяемость автора, трансгредиентность его по отношению к герою существенно обогащает событие жизни персонажа тем, что автор со своего единственного места в бытии не знает и не видит. Слияние с жизнью другого приводит лишь к усугублению ее безысходности.

Продуктивность эстетического события при наличии в нем двух субъектов в том, что герой как другой для автора человек, не сливаясь с ним и не дублируя его жизнь, существенно обогащает событие. Это происходит в силу того, что жизнь автора соперничает персонажем в новой ценностной категории как жизнь другого человека, которая иначе оправданна, чем его собственная жизнь, иначе приемлется и по-другому ценностно окрашена. Поэтому эффективность эстетического события не в имманентном слиянии, а в использовании своего единственного места как единого центра исхождения ценностно окрашенного поступка и в придании герою такой онтологической самостоятельности поступания.

Такой подход в подлинной эстетической деятельности принципиально не приемлет единства автора и героя, так как возникающее здесь единство есть единство автора. При этом им отрицается любое другое единство, судьбически им не определяемое. В данной ситуации единое авторское сознание формирует свой предмет лишь в качестве объекта, каковым и будет для него являться субъект, становящийся им как носитель суверенной жизни, переживающим собственную судьбу, лишь при оценке автора.

В то же время необходимо отметить, что эстетическое сознание как полагающее ценность есть встреча двух неслиянных сознаний. При этом сознание автора относится к сознанию героя не с точки зрения его предметной объективной значимости, а с позиции его жизненного субъективного единства, конкретно локализует, воплощает и любовно завершает его, оставаясь незавершенным. Следовательно, творческое отношение сознания автора к сознанию героя является ничем иным, как собственно эстетическим моментом формы, которая не может быть обоснована изнутри смысловой и предметной направленности героя, а обосновывается изнутри другого, то есть автора. Поэтому, эстетическая форма есть творческая реакция автора на героя и его жизнь как эстетическая любовь, выражаемая как трансгредиентное отношение любящего к любимому, построенное на немотивированной оценке предмета. Именно на основе эстетической любви автора к герою возникает возможность его утверждения.

Посредством любовного отношения к герою автор определяет эмоциональную взволнованность и напряженность основной волевой направленности его жизни, ценностно осмысливает и уплотняет ее внешние и внутренние детали. Внешность, одежда, особенности внутреннего мира героя, не могущие иметь ценности и значения в историческом или общечеловеческом контексте, получают ценностный вес в любящем сознании автора как другого. Более того, его любовь вносит в эти стороны жизни героя индивидуальные и более напряженные формы.

Таким образом, эстетическая любовь автора к герою есть "отношение утверждающего приятия к утверждаемому" [107], в рамках которого становится возможным воплощение героя в качестве нового плана бытия, в отношении которого возможно эстетическое должествование. Отсюда мы подходим к важной, на наш взгляд, идее, что субъект-субъектное отношение возможно лишь при любовном утверждении другого как субъекта, а не объекта моего отношения.

На основе анализа философии эстетики М.М. Бахтина выявлено, что рождение художественного героя предвещает его любовное утверждение автором с приоритетом его надценочного отношения к нему. В результате рождается новый герой как носитель собственного сознания и внутреннего

мира, субъект собственного поступка, что принципиально невозможно при низведении его в объект как имманентного двойника автора. Следовательно, субъект-субъектное отношение возможно лишь при онтологии единства двух субъектов, взаимно утверждающих друг друга как два ценностных центра. Такое отношение, предполагающее ориентированность на очеловеченное отношение к другому, утверждение его как субъекта, равного себе, содержит в своей онтологии такой универсальный смысл духовности как гуманное отношение к человеку. Императивная природа субъект-субъектного отношения, рассмотренная в философии эстетики М.М. Бахтина и предусматривающая всеобщую обязательность любовного утверждения другого как субъекта, его притяжения как иного бытия, одаряемого признанием и любовью, позволяет говорить об его глубинном созвучии приоритетности духовных ценностей как всеобщему человекозначимому смыслу духовности.

Выход в концепции эстетического поступка на соответствие субъект-субъектного отношения универсальным смыслам духовности позволяет утверждать, что в анализе философии эстетики М.М. Бахтина нам удастся не только придерживаться основной стратегии исследования, но и обогащать его концептуализацией необходимости гуманизации двустороннего отношения посредством ценностного утверждения другого в качестве его субъекта.

Если вернуться к проблеме любовного утверждения другого в эстетическом видении, то необходимо отметить, что в нем происходит некоторое совпадение я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого как трех архитектурных точек бытия отношения. Это означает, что в эстетическом переживании другого "я" субъект должен вчувствоваться в него, ценностно увидеть изнутри его мир так, как он его видит, стать на его место, а затем, вернувшись на свое единственное ценностное место, восполнить его кругозор тем избытком видения, которое открывается с моего места вне его, этим самым, завершив его выражение, восполнив его моими знаниями, желаниями и чувствами. При этом способность вчувствоваться в другого как в автономный ценностный центр при восполнении его портрета избытком моего видения не приводит к утере его своеобразия.

В то же время эстетическая объективизация нуждается в такой точке опоры вне себя, изнутри которой я мог бы видеть себя как другого. Однако для самоосознания себя как целостного образа субъект рассеян в жизни, причем не хватает внешнего единства, а человек, переживая собственную жизнь в категории "я", не может собрать себя в законченное внешнее целое. Проблема в отсутствии единого ценностного подхода изнутри самого человека к его внешней выраженности. Я-для-себя как живущее и переживающее свою жизнь сознание принципиально не может лежать на линии его ценностного

отношения к себе самому, так как эстетическое осмысление и устройство мира героя есть дар сознания автора герою как его творческое и созидющее отношение. Поэтому в эстетической действительности существует необходимость человека в другом, так как его личности не будет, если другой, который видит, помнит и собирает активность его, ее не создаст.

Следовательно, совпадение в эстетическом отношении я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого как трех архитектурных точек его бытия позволяет посредством любовного отношения не только выразить другого через себя, но и себя через другое "я", не утрачивая своеобразия обоих субъектов. Отсюда видно, что эстетический поступок не является нечто нейтральным по отношению к другому, так как подразумевает ценностно-ответственный аспект, и не совершается в пространстве, свободном от других.

Ценностное пространство поступка значительно обогащается извне идущей эмоционально-волевой активностью одного субъекта по отношению к внутреннему миру другого, вмещающее в себя акт сочувственного понимания. Парадокс данного акта в том, что переживание другого человека находится вне моего я-для-себя, то есть вне моего внутреннего мира. Даже если оно как-то переживается мною, но не вмещается мне как мое собственное. Ценностно ко мне не относясь, переживание другого есть суть моменты его ценностного бытия. Однако сопереживаемое мною страдание другого существенно отличается от его переживания собственного страдания и от моего собственного, так как оно есть "совершенно новое бытийное образование, только мною, с моего единственного места внутренне вне другого осуществляемое" [107]. Сочувственное понимание не есть просто отображение, а принципиально новая оценка, осуществляемая со своего архитектурного положения в бытии вне внутренней жизни другого.

При сопереживании мною страдания другого моя душа обращена вне себя, при этом происходит воссоздание внутреннего человека в эстетических категориях любовного отношения к другому, в отношении которого раскрывается новая архитектурная точка бытия моего поступка - я-для-другого. С этой точки я улавливаю каждое внутреннее переживание другого, которое в силу моей сопричастности становится ценностно значимым мне, неравнодушным. Ценностная не нейтральность моего конкретного поступка сочувственного понимания строится на участном отношении к другому. Именно оно является онтологическим условием ценностного утверждения другого, а через него - себя как субъекта, утверждающего свое нудительное место в бытии через собственное ценностное отношение к другому.

Их данных слов следует то, что другой жизненно необходим для моего утверждения в бытии посредством участного отношения к нему. Отсюда мы можем перейти к необходимости другого для ценностного переживания таких

глубинно экзистенциональных событий как моя жизнь и смерть, которые вне него не могут стать событиями моей собственной жизни, так как я не могу их пережить как момент значимости и потери (в случае моей смерти). Я не могу эмоционально окрашено пережить факт моей смерти изнутри себя самого, для этого я должен вжиться в другого, для которого моя смерть будет событием в его жизни как факт обеднения для него мира, где я был, так как "эмоциональный вес моей жизни в ее целом не существует для меня самого" [107], а без меня не может быть жизни для меня.

Следовательно, ценность бытия конкретной личности присуща только другому, на которого она направляет свои эмоционально-волевые тона, возможные только по отношению к бытию-существованию другого. Именно они создают особый событийный вес его жизни как целого для меня, ценностно окрашенного моими переживаниями. Если жизнь и смерть других людей являются важнейшим событием в моей жизни, определяющим ее содержание, то моя жизнь является временно объемлющим существованием других, через которых выявляется ценностное содержание и значение моего наличия в бытии. Данная проблематика - жизнь конкретной личности, обретающая ценность в глазах другого - является важнейшей сюжетной линией мировой художественной классики, присутствующей также в анализе лирической пьесы А.С. Пушкина "Разлука", данного в начале подраздела. Распространенность данного сюжета в эстетическом видении говорит о том, что совпадение я-для-другого и другой-для-меня как архитектурных точек бытия поступка является важным моментом ценностного утверждения бытия субъекта.

Эстетически значимое целое внутренней жизни человека, его душа активно создается и оформляется в категории другого. Являясь даром моего духа другому, душа, будучи себе равным замкнутым целым внутренней жизни, постулирует внаходящуюся любящую активность другого, который положительно утверждает ее наличие.

В то же время необходимо отметить, что в эстетическом видении, согласно М.М. Бахтину, в ценностном утверждении другого существует некоторый элемент оправданно ценностного отчуждения от себя, так как субъект живет в другом и для другого. Однако философ считает, что и в реальной жизни человек, будучи приобщенным к бытию, государству, человечеству в целом, живет ценностно в другом и для других, облечен в ценностную плоть другого, так как "здесь я переживаю, стремлюсь и говорю в хоре других" [107].

Анализируя философию эстетики М.М. Бахтина, считаем, что элемент некоторого ценностного самоотчуждения имеет не односторонний, а двусторонний характер в межсубъектном отношении, так как его участники, бытийствуя в диалогическом общении, в равной степени проникаются ценностями друг друга, так как без этого сам диалог невозможен. Ценностно

утверждая другого, на наш взгляд, субъект прежде всего не отчуждает, а утверждает себя в качестве центра участно-ценностного отношения. Также считаем, что если следовать теории философа, то в социальном бытии происходит не превалирование архитектурной точки бытия поступка я-для-себя, а некоторое совпадение точек я-для-другого и другой-для-меня, так как в самом коллективном со-бытии человек, утверждая собственное бытие, проявляет активность в отношении другого, но в то же время пассивен в отношении этого другого к нему.

Это происходит в силу того, что человек, утверждая себя в качестве ценностного центра исхождения поступка, направляет свою оценку на другого, который также поступает в отношении его. Оценивая друг друга, субъекты реализовывают акт взаимного участия, так как я участен тому, к чему не безразличен. Только тесная, органическая ценностная приобщенность миру других укрепляет и делает неслучайной позицию другого во мне. Следовательно, ценностное отношение субъекта к другому как свидетельство собственного наличия в качестве центра исхождения участного и ответственного поступка выходит за рамки только лишь эстетической действительности и обладает универсальным характером.

Невозможность нейтральной позиции между я и другим объясняется тем, что никто другой не может занять ценностной позиции субъектов по отношению друг к другу. Любая оценка есть занятие индивидуальной позиции в бытии, которое как неотменная данность навсегда существует между мною единственным и всеми другими для меня. Единственная позиция в бытии как едином единстве занята, и теперь поступок и оценка могут исходить только из этой позиции, предпослана субъектом себе. С положения я-для-себя и другие-для-меня начинается любое событие для меня, вне этого положения для меня ничего ценностного нет и невозможен подход к событию бытия, так как отвлеченная точка зрения не ведает событийного движения бытия и его ценностного свершения. Поэтому субъект не может быть ценностно нейтральным, так как, будучи сопричастным бытию, он с единственного своего места в нем как единственный ценностный центр уясняет смысл свершающегося события.

Таким образом, подводя итоги анализа значительной работы М.М. Бахтина "Автор и герой в эстетической деятельности", необходимо отметить следующие важные моменты: прежде всего, центром эстетического видения является человек как данный в его ценностном наличии в мире. Во-вторых, между я и другим существует принципиальное ценностное различие событийного характера, вне которого невозможен никакой ценностно значимый поступок. Это происходит вследствие того, что я и другой есть ценностные категории, делающие возможной ценностную установку сознания

в поступке, переживании и ощущении, так как быть как наличность - значит ценностно устанавливаться в каждом моменте жизни.

В-третьих, живому сознанию бытие является как событие и как в событии оно в нем ценностно ориентируется и живет. Поэтому только другой может быть ценностным центром эстетического видения, то есть героем произведения, сохраняющим самостоятельное сознание параллельно самостоятельности сознания автора, занимающим ценностно трансгредиентную позицию по отношению к активности внутреннего мира героя. В силу того, что ценностное отношение к самому себе эстетически непродуктивно, то автор должен утверждать героя произведения не как объект, а как субъект.

В-четвертых, ценностная категория другого, ценностное отношение к нему являются организующей силой эстетического видения. Автор становится близким герою лишь в случае одержимости его сознания сознанием другого, ценностном самоосознании себя в авторитетном другом и его любовном утверждении. В-пятых, произведение есть момент события, так как его автор занимает ответственную позицию в событии бытия и имеет дело с его моментами. В-шестых, автор и герой являются основными участниками события произведения, поэтому только они могут придать ему событийное единство и приобщить его единому и единственному событию бытия.

Из данных выводов становится ясным, что ценностное отношение является онтологией бытийствования человека в конкретной реальности, так как он утверждается в бытии через сопричастие ему со своего единственного места в качестве центра исхождения ценностно-ответственного поступка. При этом человек испытывает онтологическую необходимость в другом как объекте своего ценностного отношения, однако продуктивность этого отношения возможна лишь при утверждении этого другого в качестве субъекта.

В то же время необходимо отметить, что Бахтин М.М. рассматривая индивидуальное бытие лишь в пространстве со-бытия с другими, в котором "здесь я переживаю, стремлюсь и говорю в хоре других" [107], придает ему характер диалогического общения с этими другими. Выход на проблему диалога как онтологической основы моего взаимодействия с другими как поступка философ осуществляет через анализ литературного творчества Ф.М. Достоевского, где существует "множественность самостоятельных и неслиянных голосов и сознаний, подлинная полифония полноценных голосов" [108] и "никакие человеческие события не разворачиваются и не разрешаются в пределах одного сознания" [109]. Согласно Бахтину М.М., здесь создается диалогический или полифонический тип художественного мышления, в котором герой, прежде всего, не объект авторского слова, а субъект собственного значащего слова. Видение философа подлинности эстетического

отражения в утверждении другого "я" не как объекта, а как субъекта происходит посредством анализа художественных произведений Ф.М. Достоевского.

Философ в своей работе "Проблемы творчества Достоевского" отмечает особенностью художественных произведений русского писателя то, что, в отличие от западной романтической литературы, в них нет одержимости категориями собственного я, а существует руководство глубинным принципом не пользоваться для объективизации и завершения чужого сознания ничем, что было бы недоступно самому этому сознанию, что лежало бы вне его кругозора. Его художественные методы изображения внутреннего мира личности как "человека в человеке" строятся на объективистском подходе, требующем отодвижения авторской субъективности так, чтобы она не находила своего выражения в тоне и стиле героя. Этим персонаж утверждается автором как подлинный субъект поступка, в чем М.М. Бахтин видит образец художественного объективизма русского писателя.

Именно диалоги, в которых существует сочетание слов героев Ф.М. Достоевского о себе самих и мире, как скрещивание их сознаний, являются кульминационными пунктами произведений писателя. Диалог существует как полифоническое созвучие голосов-миров, в котором происходит "пересечение или перебой реплик открытого диалога с репликами внутреннего диалога героев. Повсюду - определенная совокупность идей, мыслей и слов проводится по нескольким неслиянным голосам, звуча в каждом по-иному" [110]. Отсюда видно, что разноголосость и многоголосость есть то диалоговое пространство, в котором герой, произнося свое значащее слово, утверждает себя как ценностный центр исхождения мысли и слова как индивидуально ответственного поступка, этим самым, происходит его ценностное утверждение автором в качестве субъекта. В то же время необходимо отметить, что в диалоге Ф.М. Достоевского как общения человека с человеком происходит острое ощущение другого, который ценностно утверждается "я" в силу моего участного отношения. Следовательно, диалог как пространство общения людей есть форма превращения их в субъектов ценностно-ответственного отношения.

Именно в диалоге происходит человеческое взаимопроникновение, упреждающее ценностное взаимоутверждение субъектов. Отсюда становится понятным глубинный смысл слов Шатова Ставрогину перед началом их проникновенной беседы, в которых он просит собеседника взять эмоционально-теплый тон и хоть раз заговорить по-человечески. Следовательно, именно человеческое отношение, лежащее в основе онтологии диалога, является исходным условием утверждения индивидуума в качестве субъекта ценностно-ответственного отношения.

Бахтин М.М. считает, что диалогическое отношение может иметь место только к субъекту, так как к объекту такое отношение невозможно. К объекту возможно лишь монологическое отношение. В случае распространения монологического отношения на другого человека происходит превращение его в объект, что делает его недоступным во всей своей полноте монологически ориентированному субъекту. Однако личность, будучи ценностным центром исхождения собственного ответственного поступка, занимая единственное место в едином и единственном в бытии, сопротивляется объектному познанию и "раскрывается только свободно диалогически как ты для я" [111].

Диалогическая активность сущностно отличается от монологической активности субъект-объектного отношения, так как в диалоге человек участвует не фрагментарно, а всецело и всю свою жизнь, это есть "активность вопрошающая, провоцирующая, соглашающаяся, возражающая и т.п., то есть диалогическая активность" [111]. Следовательно, диалог строится на активности субъектов как его участников, так как сказанное нуждается в ответной реакции слушателя как равной стороны диалогового общения. Воспроизведение речи, слушание и понимание являются архитектурой диалога, разворачивающимися его как активный процесс.

Слушающий, воспринимая и понимая значение речи, одновременно занимает по отношению к ней активную ответную позицию, что проявляется в его согласии или несогласии, дополнении и т.д. Понимание диалогового высказывания носит активно ответный характер. Так как понимание неизбежно порождает ответ, то слушающий становится говорящим. Поэтому понимание не есть пассивный процесс, так как его целостная природа предполагает реальный ответ. В то же время, ответное понимание не всегда выражается в громком аудиальном ответе, так как форма его проявления может выразиться в действии, как, например, в случае с последующим за пониманием исполнением приказа, команды или просьбы. Вместе с тем, возможно молчаливое ответное понимание, но оно также не является актом пассивным, так как предполагает работу мысли и внутреннего голоса, вне которых невозможно учасное отношение; оно же обладает характером замедленного действия, так как услышанное и активно понятое неизбежно откликается в поступках и речи слышавшего. Отсюда следует, что целостное понимание активно ответно, является подготовительной стадией ответа.

Следовательно, диалоговое общение глубинно предполагает активную роль другого. Сам говорящий испытывает потребность в активном ответном понимании, так в согласии, противоречии, возражении, сочувствии, исполнении и т.д. другого он ценностно проверяет, утверждает свою позицию. Отсюда его стремление сделать свою речь логически, ценностно, интимно и пр. понятной, дабы быть услышанным и вызвать ответное активное понимание

слушателя-участника диалога. Все реплики диалога как классической формы речевого общения глубинно взаимосвязаны друг с другом и предполагают онтологию другого, так как каждая реплика, даже будучи короткой и обрывистой, обладает определенной завершенностью при выражении позиции говорящего, в отношении которой можно занять ответную позицию. При этом высказывание связано не только с предшествующими, но и с последующими высказываниями, возникающими в процессе диалога, так как оно строится с учетом возможных ответных реакций, ради которых оно, в своей сущности, создается.

Таким образом, роль других, для которых создается высказывание в диалоге, обладает исключительным статусом, так как эти другие, "для которых моя мысль впервые становится действительной мыслью (и лишь тем самым и для меня самого), не пассивные слушатели, а активные участники речевого общения" [112]. Говорящий как субъект диалога ждет от других его субъектов активного ответного понимания, поэтому все его высказывание строится навстречу ответу другого. Отсюда адресованность высказывания кому-либо выступает как его конститутивный признак, исходной онтологией которого является автор и адресат как активный слушатель и субъект оценки услышанного и ответного поступания.

Из всего вышесказанного следует, что диалог является глубинно своеобразным отношением, смысловую основу которого составляют высказывания, за которыми стоят и в которых выражают себя субъекты как их авторы, адресовывающие их друг другу.

Завершая анализ проблемы диалога, необходимо отметить, что понимание является важным субстанциональным его моментом, поэтому сущностно возникает момент его третьего участника. Понимающий неизбежно становится в диалоге третьим с особой диалогической позицией. Высказывание всегда имеет адресата как второго субъекта диалога, чьего ответного понимания ищет и предвосхищает его автор. Однако кроме него автор высказывания предполагает высшего наадресата как третьего участника диалога, глубинно обладающего онтологией абсолютно справедливого ответного понимания. При этом наадресат может принимать различное конкретное выражение, как, например, Бог, высшая человеческая совесть, наука, абсолютная истина, суд истории, абсолютная человечность и др.

Третий как абсолютный наадресат возникает по причине того, что автор диалогового высказывания никогда не может отдать всего себя и высказанное собой на полную и окончательную волю наличным адресатам, поэтому он предполагает некую высшую инстанцию ответного понимания. Отсюда происходит ситуация, когда диалоговое общение происходит на фоне высшего ответного понимания незримо присутствующего наадресата,

парадоксальным образом стоящего над субъектами диалога. Несмотря на элемент метафизичности, абсолютный наадресат как третий участник диалога является конститутивным моментом высказывания, глубинно истекающего из самой природы слова, "которое всегда хочет быть услышанным, всегда ищет ответного понимания и не останавливается на ближайшем понимании, а пробивается все дальше и дальше (неограниченно)" [111]. Поэтому М.М. Бахтин считает, что заведомо ложное слово не обладает абсолютной ложностью, так как предполагает некую высшую инстанцию, которая поймет и оправдает по принципу "я виноват, но видит Бог, я не мог поступить в данной ситуации иначе" или "каждый на моем месте также сказал бы неправду".

На наш взгляд, наличие третьего участника как абсолютного наадресата диктуется глубинной необходимостью придания слову, произнесенному в диалоге, парадоксальной абсолютно ценностной значимости, усиливающей эффект услышанности и ведущей к возвышенной ответной реакции, так как человек, будучи существом духовным, глубинно неравнодушен к слову, субстанция которого усилена трансцендентным, надчеловечным моментом.

Так как для слова, равно как и для человека, нет ничего страшнее неслышанности, то слово, как и человек, хочет быть услышанным, понятным, получать ответ и отвечать на него. Поэтому услышанность, равно как и ответственность на слово словом, есть глубинное диалогическое отношение. Отсюда становится понятным, что слово как ответственный поступок предполагает отношение к другому как субъекту, ценностно утверждаемому мной, который утверждает меня своим ответным ценностным отношением. Следовательно, диалог является пространством глубинного общения, где "я" и "ты" как архитектурные точки бытия поступка через акт ответного понимания и участного отношения, обретая второй онтологический центр в другом как субъекте диалога, взаимно утверждают друг друга как ценностные центры исхождения ответственного поступка.

Подводя итоги данного подраздела, необходимо отметить, что эстетический поступок как подлинно ответственное деяние глубинно предусматривает ценностное утверждение другого как субъекта. Эстетическое видение предполагает такое межсубъектное отношение, где "я" онтологически нуждается в другом как ответном центре моего ценностного утверждения. Художественный мир в своем подлинном ценностном выражении есть пространство конкретного эстетического поступка, где "ты" сущностно раскрывается лишь при субъектном отношении к нему. Анализ диалога показывает, что личность сопротивляется утверждению себя в качестве объекта и раскрывается только в свободном диалогическом отношении "я" и "ты".

Ценностно ориентированный, ответственный эстетический поступок собирает воедино я-для-себя, другой-для меня и я-для-другого как

архитектонические точки его бытия. Вне глубинной диалогичности между ними невозможно ценностное оправдание наличия "я" и "ты", утверждение которых в качестве центров исхождения ответственного поступка не обладает актуальностью вне участного отношения к бытию другого. Эстетически значимое целое внутренней жизни человека активно создается и оформляется в категории другого.

Таким образом, ценностное отношение является онтологией бытийствования человека в конкретной реальности, так как он утверждается в бытии через сопричастие ему со своего единственного места как центра исхождения ценностно-ответственного поступка. При этом человек испытывает онтологическую необходимость в другом как объекте своего ценностного отношения, однако продуктивность этого отношения возможна лишь при утверждении этого другого в качестве субъекта.

Проделанный анализ эстетического видения ценностно-ответственного поступка показывает, что субъект-субъектное отношение как его сущностная характеристика является онтологической основой духовности межчеловеческого взаимодействия.

3.3 Философия эстетики как рефлексированная форма понимания человечности

Целью данного подраздела является совершить прорыв к пониманию духовности как абсолютной человечности посредством осмысления философии эстетики А.Ф. Лосева.

В качестве преамбулы необходимо отметить, что основной философско-творческий замысел подраздела строится на анализе А.Ф. Лосевым музыки Рихарда Вагнера, однако, на наш взгляд, его должен предварять некоторый анализ рассуждений рассматриваемого философа, дающих выход к пониманию человечности как абсолютного эпицентра духовности.

Прежде всего, необходимо совершить небольшой экскурс в философию античности рассматриваемого мыслителя, крупнейшим знатоком которой он был во всей истории философии советского периода. Забегая несколько вперед, отметим, что философ считал, что в античности с ее культом телесности и чувственности не хватало одухотворения плоти, плоти духа. Для А.Ф. Лосева тип античной культуры выступает как предельная обобщенность природно-человеческой телесности. Она проистекает из аспекта приоритетности чувственно-материального космоса, который воспринимался как живой и выступал как абсолютная действительность, являвшейся онтологической основой завершенной красоты материального мира, насквозь

утилитарного. Отсюда утилитарный характер античной эстетики, поэтому щит Ахилла, на описание которого в "Илиаде" затрачивается 130 стихотворных строк, не только целесообразен для военных целей, но также достоин эстетического любования. Античные боги являлись принципами единственно признаваемого чувственно-материального космоса, антропоморфными по своей физической и психической природе, пускающимися со смертными в дионисийское наслаждение жизнью.

В целом, согласно А.Ф. Лосеву, античная идеология представляет собой предельную обобщенность природной, прекрасно организованной человеческой телесности. Но в этой идеологии кардинальным образом отсутствует личностное начало, оно и не может возникнуть в условиях античного политеизма с культом прекрасной телесности, где космос был "основным бытием, идеальным бытием, окончательным бытием" [113]. Целостной личности в античном мировоззрении нет, так как рабовладение привело к искусственному разделению на интеллект и телесно-вещную сторону человека. Так, раб не цельный человек, а лишь чувственно-материальный момент, лишенный души, а рабовладелец есть не человек, но "лишь интеллект, притом достаточно абстрактный, целесообразно направляющий деятельность раба" [114]. Ни тот, ни другой не могут обходиться друг без друга, вместе представляют собой нечто целое, в котором живая, бессмысленная вещь (раб) объединяется в нечто целое с организующим ее абстрактным интеллектом.

Что любопытно, такой взгляд на человека как единство души и интеллекта, но без духа как одухотворяющего начала, в античном мировоззрении распространяется на чувственный, материальный, но также не духовный космос. Упорядоченный космос возникает из хаотичной, творящей, но бессмысленной материи и осмысленного, но материально-пассивного интеллекта (логоса). В то же время, античный человек это живое, динамичное состояние, кипящее страстями, полное агонии, но замкнутое прекрасной телесностью, в которой нет духа. Космос, как обобщение человеческого тела, живое пространство, полное богами и перевоплощающимися душами, вечно движущееся, но на одном месте вокруг неподвижного центра, под которым чаще всего понималась Земля.

Такая картина чувственно-материального космоса, лишенного по своей природе духовного начала, в античном мировоззрении есть предельно общее обобщение исходного представления о человеке как "телесно-ограниченной вещи и как об интеллекте, который этой вещью управляет" [115]. Так как человек, замкнутый прекрасной и чувственной телесностью, не имеет в себе онтологии духовного начала, универсальной очеловеченности, отраженной в единичном и оригинальном, то и космос не человек в своей парадоксальной материальной чувственности, он "сам по себе полон жизни, души и мысли,

но в нем нет ничего личностного, нет волящего и намеренно действующего субъекта... чувственно-материальный космос как абсолют есть как величностное единство идеи и материи" [116].

Однако, несмотря на то, что в исследовательском плане, имеющем особую направленность, нас не интересует картина мира в античном восприятии, тем не менее, это своеобразное введение позволяет осознать отсутствие духовно-личностного начала, абсолютной человечности в античном человеке, незнание древнегреческой культурой категории личности. Поэтому в античной скульптуре, многочисленных изваяниях богов и героев присутствует культ здоровой и прекрасной телесности, но отсутствует искра индивидуальности, дыхание человеческого тепла, идущего из глубин личности.

В данный момент представляется возможным перейти к анализу концепции Эроса в философии Платона, данного А.Ф. Лосевым, с тем, чтобы выйти к пониманию необходимости одухотворения телесности через утверждение абсолютного.

Прежде всего, необходимо отметить, что сам А.Ф. Лосев считает, что концепция Эроса в учении Платона обнажает истину, что "жизнь имеет смысл, несмотря на весь ее трагизм" [117]. Философ считает, что, начиная с диалога "Федр" Платон кладет понятие Эроса в основу всей своей философии как возделенный мост между небом и землей. Данная работа начинается с диалога между Сократом и юношей Федром, который прочитал мудрецу речь оратора, склонявшего своими доводами данного юношу к однополой связи. В ответ Сократ прочитал не менее софистичную речь, в которой встает на сторону точки зрения оратора, но доведя ее до логического конца. Получилось, что страсть, порожденная влечением к красоте, желанием получить от нее наслаждение, и усиливаемая действием других страстей, изначально чуждая ума, есть... любовь. Такое логическое завершение Сократом бессвязного, зачастую бессознательного монолога оратора, привело к общему мнению философа и юноши, что слова оратора бесстыдны.

В противовес первой речи Сократ произносит вторую, где Платон излагает учение об Эросе. За критикой педерастики явно выступает такое понимание Платоном Эроса как любовного влечения человека к человеку с такой полнотой чувств и силой устремления, которая "утверждает абсолютное в любви, существующего в виде восприятия вечного в преходящих формах" [118]. Человек, лицезря божественную красоту в лице своего объекта, сдерживает возникшую похоть стыдом и уважением, что приводит к победе благородства души, располагающего человека к добропорядочному поведению. В этом утончении влечения проявляется Эрос, но он же проявляется в экстазе похоти. Однако в речи Сократа прослеживается мнение Платона, расходящегося с чувственной практикой афинского общества, что всемогущий и вездесущий

Эрос способен рождать новые созвучья человеческой души, открывающей через лицезрение красоты человека воспоминание о небесной родине как другого мира. Хотя Платон еще далек от глубинно-онтологического подхода, тем не менее, он осознает наличие высшего мира.

Следовательно, концепция Эроса в философии Платона получает новое видение, дающее любви глубокий психологический контекст и утверждающее абсолютное в любви. Метафизический аспект любви заключается в выходе человека через восприятие красоты в конечном в занебесную область как обитель вечной и подлинной красоты. Следовательно, Эрос есть предваряющий этап в трансценденцию.

В целом, в концепции Эроса в учении Платона есть идея противопоставления грубо-чувственной любви-вожделения и истинной любви. Философ отдает предпочтение аспекту истинной, возвышенной любви, так как считает, что она есть форма объективизации идеи красоты и добродетели в человеке. Хотя есть расхожее мнение, приписывающее Платону стремление к воздержанной любви, которой сопутствует аскетизм и целибат, тем не менее, сам философ считает необходимым чувственный аспект любви, который характеризует как шествие к прекрасным телам, но которое должно быть правильно и мудро направляемым наставником-воспитателем. Через Эрос прекрасных тел юноша научается любить красоту речей, от чего начинает любить в других благонравие и ум. Эту стадию Эроса Платон именуется как Эрос прекрасных душ и порождений. Вторая стадия Эроса, по Платону, имеет онтологическую значимость, так как "от тел и душ любовь обращается ко всему миру, во всей его целостности" [129]. На следующем после нее этапе человеческая душа созерцает мировую красоту, после чего обретает трансцендентную способность воспринимать первично-прекрасное. Все эти этапы есть элементы одного и того же Эроса как рождения в красоте и рождение для бессмертия.

Сама концепция Эроса в учении Платона представляет собой некое предвестие духовной телесности, не отрицающей чувственный аспект любви, так как Эрос как рождение в красоте и рождение для бессмертия может быть только при активном, всепронизывающем возбуждении. Однако телесность у Платона представляет особую субстанцию, одухотворенную по своей глубинной сущности онтологическим стремлением к воссоединению с другим в любви, когда из этого соединения получается новая и единая индивидуальность. Обе души перестают существовать отдельно и существуют как прекрасное и бессмертное единое целое. Данный акт есть ничто иное, как преодоление человеческой конечности в абсолютности любви. Лосев А.Ф. характеризует данное прозрение Платона как возможность выхода к идее преображения мира, где плоть была бы плотью духа.

В то же время, А.Ф. Лосев отмечает, что "на самых высших ступенях Эроса, когда именно и должно происходить творческое взаимопроникновение душ ради божественного всеединства, он проповедует вдруг пассивное и отъединенное созерцание" [129], то есть созерцание эйдосов, ни к чему не обязывающее и ничего не гарантирующее. Естественно, что данный ход мысли Платона предопределен политеистической парадигмой современного ему мировоззрения, поэтому он и не мог выйти к идее богочеловеческого преображения. Тем не менее, необходимо отметить, что, говоря о растворенности в эротическом восторге чисто философских постижений как космическом Эросе, совмещенного с лирической настроенностью души, Платон говорит не только о возможности синтеза космического и лирического Эросов, но, прежде всего, о возможности преодоления разъединенности человеческого существа посредством преодоления преград между субъектами как носителей телесности, преображающейся в постижении мирового любовного влечения.

Следовательно, Платон бессознательно предполагал всеединство посредством Эроса, единяющего людей и богов в рождении в красоте для бессмертия. Однако у него нет идеи абсолютной человечности, так как концептуализированное им единение субъектов в жажде красоты не предусматривает нравственного начала. Наличие духа в плоти подразумевает не только момент эстетства и томления красотой, но и преодоление природной отъединенности субъекта посредством нравственного предпочтения другого как своего второго онтологического центра.

В целом, античность с ее космоцентрическим эстетством не могла осмыслить идею человечности как духовной основы бытия человека, так как в ней была плохо освоена сама идея личности не только как индивидуальной, но и как абсолютной.

Идея об одухотворении плоти духовным началом как идея, которой не было в античности, возникает в средние века. Если онтологией античного космологизма является вещь, то в основе средневекового мировоззрения стоит абсолютная личность как высшее над природно-материальным, как творец всего сущего. Происходит перенос акцента с космоса на абсолютную личность, а проблема духа становится центральной. Сама проблема человека также получает новое звучание, незнакомое античности - плоть провозглашается ничем вне духа, который приоритетен над ней, наделяет ее высшим, божественным началом. В то же время тело провозглашается "носителем и осуществителем подлинного бытия - души, идеи, личности" [120], при этом тело рассматривается как "известное состояние души, душа как известное состояние духа" [121]. Следовательно, человек рассматривается как парадоксально дуальное единство телесного и душевно-духовного. Этот

дуализм призвана преодолеть религия как творческое преображение носителей материального мира и опора субстанционального утверждения личности в вечности, ее транссубстанциации в богочеловеческое состояние.

Осмысление любви в христианском средневековье получает новое измерение: телесная любовь отвергается во имя духовной как стяжающей небесное, потустороннее блаженство. Человек как дуальное существо отодвигается на второй план, так как центром всего становится абсолют. Проблема духа и тела, их соотношения обсуждается не ради человека, а ради того же абсолюта. К подлинной же человечности невозможно выйти, когда все человеческое принижается до уровня брэнного, переходящего и пустого параллельно с абсолютизацией трансцендентного.

Поэтому абсолютизирование человеческой личности является качественно новой тенденцией в философии Возрождения, выдвинувшей на первый план человека, именно о нем стали говорить вначале, а затем о Боге. Если в основе всего легло понятие человека, то проблема духа и природы стала обсуждаться ради него, ставшего выше всего тварного и выше абсолютного.

Антропоцентрическая философия Возрождения является глубинно эстетизированной формой человеческого духа, так как эстетство с провозглашением человека как творца, равного Богу, в том числе и по гению, проникает повсюду. Однако эстетство Возрождения обладает чертой крайнего индивидуализма, так как титанизм искусства, покоряя космос и природу, затушевывает интерес к жизни духа. Поэтому герой искусства Ренессанса это энергичный в своем преодолении Прометей, пышущий витальной избыточностью, но глубинно нечеловечный, закрытый в своем напыщенном индивидуализме от другого.

Отсюда становится понятен интерес Лосева А.Ф. к антропоцентризму грузинского Возрождения, втянутого также в орбиту христианской культуры, но иначе решающий проблему человека и духа. Здесь абсолютизм космоса, присущий древнегреческой культуре, органично синтезируется с абсолютизмом человеческой субъективности. Бытие космоса и природы выступает в качестве бытия абсолюта, которое внутренне переживается человеком, ощущается им как нечто сокровенное и глубочайшим образом интимное. Поэтому грузинский антропоцентризм не рассматривает их, в отличие от западного, как нечто, что нужно покорить и даже уничтожить, так как космос глубинно человекен, а данный подход возникает не из ниоткуда, а из "интереса к жизни духа, к жизни личности, к жизни субъекта, который занят решительно всей природой" [113]. Отсюда в воззрениях неоплатоников Иоанн Петрици и Шота Руставели природа живет своей собственной жизнью, так же как и глубинно очеловеченный субъект интимнейшим образом внутренне переживает ее.

Грузинский антропоцентризм признает, согласно позиции Лосева А.Ф., духовное начало природы как руководящее значение во всем бытии. Оно выступает как абсолют, но не недоступный в своей непознаваемости, а как человеческий, как жизненная потребность человека. Отсюда можно сделать вывод, что данный антропоцентризм, в отличие от западного, духовен, возвышен, так как не отрывает личность от природы, а органично синтезирует ее с ней в гармоническое целое, а общество рассматривается не как нечто враждебно противостоящее узкому слою эстетизированных интеллектуалов-гуманистов, а как единение личностей.

Следовательно, грузинский неоплатонизм эпохи Возрождения представляет собой философский способ видения одухотворения земного бытия человека, где созерцание переплетается с потребностью творчески переделывать действительность для достижения высокой жизни. Отсюда, как полагает А.Ф. Лосев, благородство и возвышенность данной философии, направленной на усовершенствование земного человека, борьбу с несовершенствами жизни в стремлении к более свободным и идеальным формам человеческого существования.

В то же время, необходимо сказать, что данный способ философской рефлексии возможен лишь при признании идеала человечности, не затуманенного абстрактными философами и теологическими изысканиями, а приближенного к земной реальности как отражение абсолютного в единичном и оригинальном. Отсюда можно подойти к идее возвышения духа посредством его преображения человечностью. Со всей тонкостью музыкальной интуиции и своего способа философского видения истины это чувствовал композитор Рихард Вагнер, понимавшего, что мифологической героистике и субъект-объектному отношению западного мышления насуточно не хватает абсолютной человечности, которую он и пытался выразить в своем драматическом музыкальном творчестве. Без нее дух геройства и активного проникновения в действительность теряют нечто очеловеченное, а вместе с этим нечто утрачивают эмоционально-возвышенный тон и устремление к абсолютному, вне которого они превращаются в произвол.

Необходимо отметить, что Р. Вагнер как никто из представителей искусства девятнадцатого века был охвачен предчувствием надвигающейся катастрофы старого мира. Ее символами проникнуты главные и наиболее существенные произведения, в частности, в "Кольце Нибелунга", где мир, строящийся на жажде золота и предающий идеалы человечности, неминуемо гибнет в некоей глобальной катастрофе. Парадоксально то, что глубинное переживание грозящего крушения старого мира в творчестве Вагнера связано с его подлинной и интимно переживаемой религией. Отсюда его острое

интуитивное понимание человечности как онтологии подлинности бытия, вне которой оно теряет смысл и обречено на гибель.

Анализ интимного, глубинного переживания Вагнером религии требует понимания глубины и многообразия его творчества. Здесь необходимо заметить, что Вагнер, несмотря на беглое знакомство его с философскими произведениями и зачастую поверхностным знанием мировой философии, тем не менее, обладал глубинным философским мышлением, что отразилось в гениальном отражении в его музыке абсолютного и вечного, в прохождении в ней категории человечности как главного лейтмотива интеллектуальной возвышенности музыкальной драмы. Прежде всего, необходимо отметить, что факт отсутствия в эстетике Вагнера единственной признаваемой им философской концепции не препятствует создать ему свою философскую картину бытия, где абсолютным торжеством должен обладать идеал человечности, равно как исключение предпочтительного следования одной из мировых религиозных систем не мешает создать ему свою подлинную религию с культом человечности.

О неглубоком знании философских систем Вагнера говорят многочисленные факты. В частности, сам Вагнер считал себя знатоком философии Л. Фейербаха, что не мешало ему признавать в одном из своих писем, что он прочитал только третий том его сочинений, да и то весьма бегло. Однако философское содержание его музыкальных произведений глубоко отражает преклонение Фейербаха перед природой как истинной основой бытия, как источником обновляющего воздействия на человека. Герои же музыкальных произведений Вагнера обладают онтологией целостности своих характеров, исходной первопричиной которой является мощь природы, в чем также прослеживается влияние немецкого классика-материалиста, видевшего в природе источник цельности человеческой натуры.

Влияние Фейербаха прослеживается также в крайнем неприятии Вагнером обязательных форм религии, однако композитор обладает чувством интимно переживаемой религии, ее подлинным ощущением как сокровенного внутреннего пространства. Именно данное религиозное ощущение делает возможным отражение Вагнером в своей музыкальной драме абсолютного идеала человечности в страстях и героических устремлениях своих положительных персонажей.

Вместе с тем, необходимо отметить, что утверждение Л. Фейербаха "Для человека нет существа выше человека" [122] глубоко отражается в музыкальной драме Вагнера, положительные герои которой делают выбор в пользу человека как универсального смысла поступка, вне которого геройство превращается в произвол, а жажда активного действия - в алчное стяжательство. Отсюда онтологией внутренней религии Вагнера является человек,

преодолевающий свою индивидуализированность, обрекающей к ничто как гибели старого мира, в пользу абсолютной человечности.

Поэтому попытки классифицировать произведения Вагнера под ту или иную религиозную систему есть лишь третьестепенные совпадения, стремление придать его творчеству нечто узнаваемое в соотнесении той или иной религиозной идеологии. В частности, подведение "Тристана и Изольды" под буддизм, "Парсифаля" под католичество, а "Кольца Нибелунга" под язычество германцев не позволяет учесть всю глубину и многообразие творчества композитора, имеющего чрезвычайно мало общего с какой бы то ни было мировой или локальной религией, так как в своих сокровенных поисках Вагнер ищет подлинную религию, идеалом которой является абсолютная человечность. В принципе, ее можно обозначить как собственную религию или как внутреннее сакральное переживание, онтологической сердцевиной которого является жажда человечности как основы бытия и некой субстанции оправдания наличия человека в нем.

Отсюда проистекает непонятость эпохальной музыкальной драмы Вагнера современным ему буржуазным обществом, не способным к рефлексии над универсальным смыслом человечности, выходящим за рамки привычных мыслительных конструкций и идеологических философем. Этот смысл обладает трансцендентной природой, так как он возникает при соотнесении человеческого бытия со смертностью человека, бренности с вечностью. Именно трансцендентная проникновенность превращает человеческое единение в вневличностную и внеэгоистическую возвышенную духовность. На наш взгляд, такое понимание музыкальной драмы Вагнера делает ее глубинно сопричастной концепции междусубъектности Г.С. Батищева, который считал, что выход художественных произведений на уровень общечеловеческой историчности и диалога внутри культур возможен только при их соотнесенности с вневременной ценностной установкой должностования, доступной лишь при трансцендентной форме отражения человеческого бытия. Отсюда глубинная сопричастность художественного произведения духовной сути каждого индивидуума, каждой исторической эпохе и его культуре, так как в нем как в единичном и оригинальном присутствует абсолютное и всеобщее.

Поэтому Вагнер уповает на силу человеческого разума и в то же время на жертвенное самоотрицание Христа, на Аполлона, давшего радость людям. Данный разброс не есть рассеянность гения, а многомерный поиск в разнообразии культуры идеала человечности, "человеческой природы, из глубин которой в необъятные просторы "чистой человечности" вырастает новое художественное сознание" [124].

Идея самоотречения особо ярко выражена в таких музыкальных произведениях Вагнера как "Летучий голландец", "Тангейзер", "Лознгрин", которое предусматривает самоотдачу человечеству ввиду его греховного состояния как искупительную саможертвенность. "Кольцо Нибелунга", "Тристан и Изольда" также в своей основе содержат идею самоотречения. Она же является центральным пафосом "Парсифаля", где композитором она доводится до кульминации собственного благоговейного отношения к саможертвенности. Однако это не говорит об идейном слиянии творчества Вагнера с христианством, строящегося на идее спасительного искупления Христом мира, так как в тех же "Тристан и Изольда" и "Кольцо Нибелунга" торжествует не личностное надначало как Абсолют, а внеличностное как торжество примата природы как всемогущего начала.

Идея самоотречения как преодоления собственного индивидуализма глубинно присуща психологическому драматизму самого музыкального деятеля, нередко жертвовавшего собственным благополучием ради достижения идеала абсолютной человечности, исходящей из глубин его внутренней религиозной нравственности, а не ради следования примеру искупительной жертвы Христа. Поэтому, подвергая философской рефлексии акт самоотречения в произведениях Вагнера, необходимо заметить, что он является эстетизированной формой преодоления субъект-объектного отношения, присущего устоявшимся представлениям современного композитору общества, против которого он и выступал. Об этой тенденции эстетского бунтарства говорил А. Камю, считавшего, что бунт посредством искусства как выражение новых форм является самым возвышенным и действенным способом переустройства и облагораживания действительности и человека.

По поводу эстетского бунтарства Вагнера А.Ф. Лосев писал, что единство художественных исканий музыкального деятеля "всегда сводилось к страстной критике субъект-объектного дуализма, то есть к критике самой основы новоевропейской культуры, и к чувству надвигающейся мировой катастрофы" [124]. Сам Вагнер о своих бессознательных мучительных переживаниях отсутствия в обществе подлинной человечности и выражая внутреннее несогласие с этой аномалией писал во вполне революционно духе, что "Я собираюсь уничтожить до основания тот порядок вещей, в котором вы живете, ибо он возник из греха, его цветом является нищета, плодом - преступление... Я хочу уничтожить господство одного над другим... разрушить могущество сильных, закона и собственности... хочу разрушить существующий порядок вещей..., ибо он делает из всех только несчастных" [125].

На наш взгляд, революционное эстетство Вагнера привело к поиску и открытию им новых форм искусства. Именно дух бунтарского поиска привел

к обнаружению им в мифологии сюжетов, выведших к прорыву к абсолютной человечности, так как сама энергия героистики мифа, глубинно являющимся, по замечанию А.Ф. Лосева "энергичным самоутверждением личности" [126], способствует выходу к данному идеалу. Хотя сам философ в своей работе "Диалектика мифа", основываясь на онтологии фетишизации мифом одной идеи, предупреждал на примере исторического развития двадцатого века о возможности фетишизации политического мифа и его роста в тоталитарную идеологию, движущую массами, тем не менее, в отношении применения мифологии Вагнером находит новый способ синтеза в искусстве, выводящего к отражению им универсальной жизни.

По этому поводу А.Ф. Лосев отмечает, что если сам Вагнер считал, что сущность искусства заключается в том, что оно способно "полностью отразить, переработать и синтезировать всю жизнь в целом" [127], то лежащую в основе жизни и природы необходимость, данную человеку нерасчлененно и бессознательно, искусство вскрывает понятно и наглядно в последовательной системе. Поэтому художественное произведение должно быть образом универсальной жизни, так как его персонажи своим героизмом и логической оправданностью своей смерти выражают целесообразность бытия, сливаются с ним. Отсюда проистекает насущная потребность искусства в мифологическом герое, так как универсальный человек, а таким и является герой мифа, выражает собой всю сущность природы и мира.

Глубинно нуждаясь в идеале человечности и не находя ее в современной действительности, ложной и изменчивой, он находит ее в обобщенном виде в мифологии как лоне истинного человека без ложных прикрас и ненадежного непостоянства. Именно миф с обобщенной человечностью дал ему образ человека живого в проявлениях своих чувств, подлинного в своих проявлениях и способного к самопожертвованию ради другого и всего мира в целом. Он свободен от лживости и своекорыстия буржуазной среды, так как он сообразен универсализму жизни в целом. Так, говоря о своем персонаже Зигфриде, взятого из древнегерманской мифологии и освобожденного от более поздних поэтических наслоений, композитор пишет, что "это был во всей своей наготе настоящий живой человек, в котором я различал нестесненное, свободное волнение крови, каждый рефлекс сильных мускулов: это был истинный человек вообще" [128].

Человек как герой мифа в силу космологичности самого мифа онтологически сопричастен бытию, также целостен и содержателен как мир. Отказывая Вагнеру в академическом философствовании, невозможно не признать его выхода к пониманию символа космической жизни как органической необходимости, так как его музыкально-драматические произведения, дублируя целостность мироздания, являют собой предельный

синтез искусства как слияния музыки, поэзии, пения, живописи, скульптуры и т.д. Оркестр же как многоголосье гармонично звучащих в унисон друг другу инструментов дает целостную картину драмы жизни и мира. Те мировые потрясения, которые происходят в произведениях Вагнера, мыслятся как глубочайшие преобразования человеческого мира, отраженные в переживаниях личности во всей их глубине. Поэтому эстетика Вагнера обладает глубинным философским характером.

В то же время, необходимо отметить, что недостаточная глубина знания Вагнером философских систем не является препятствием отражению в его музыкальной эстетике внутреннего диалога, переходящего в спор и открытое идейное столкновение с концептуально оформленными системами философской эстетики ведущих мыслителей, его современников. Здесь невозможно обойти вниманием отношение Р. Вагнера к А. Шопенгауэру, в котором прослеживается не только несовпадение, но и критика композитором одного из ведущих философов девятнадцатого века. Сложная диалектика отношения композитора к творчеству немецкого философа-волюнтариста, равно как и обратное его влияние на мыслителя, требует глубокого рассмотрения. На наш взгляд, исследование данной проблемы позволит пролить свет на понимание всей неординарности творчества Вагнера, имманентно включающего в себя философскую рефлексию, выраженную в музыкальном гении.

Прежде всего, необходимо отметить разницу между иррационализмом и пассивизмом философских воззрений Шопенгауэра и жизненно-активной мировоззренческой позицией Вагнера, который в тридцать с небольшим лет в своих произведениях "Тангейзер" и "Лоэнгрин" рассматривает проблемы духа, борющегося с иррациональностью деструктивных чувств и торжествующего победу благодаря идеям добра и красоты и нравственному долгу. В то же время это не снимает с повестки проблемы повышенного интереса Вагнера к философии Шопенгауэра.

Соотношение музыкально-драматического искусства исследуемого композитора и философии эстетики Артура Шопенгауэра в данной части работы строится на основе анализа "Кольца Нибелунга", в котором, на наш взгляд, полностью воплощается утверждение Вагнера, что "подлинное художественное произведение всегда есть произведение мифологическое" [129]. Именно в нем происходит максимальная реализация требования музыкального деятеля такой обобщенной формы трактовки художественного произведения, что в нем человеческая жизнь берется целиком, в предельном обобщении, исключая какие бы то ни было бытовые мелочи и частности. Данное условие в "Кольце Нибелунга" реализуется именно благодаря обобщительной фабуле мифологического сюжета с его чистой

человечностью, придавшей музыкальному произведению общечеловеческий характер.

Обобщенное выражение стремления Вагнера к чистой человечности искусства через мифологическую героику, стремления к уникальному синтезу музыки и поэзии, усиливающего эстетическое выражение идеи человечности, максимально воплощены в эстетике "Кольца Нибелунга" как музыкально-драматического произведения с глубокой философской идеей.

Будучи не особо усердным читателем и почитателем философов, Вагнер неоднократно перечитывал фундаментальный труд А. Шопенгауэра "Мир как воля и представление". Его лично заинтересовывает идея отрешенного эстетического наслаждения музыкой как интеллектуализированной формы объективизации мировой бессознательной воли, как средства жизненного утешения и обретения спасения. Хотя музыкальными средствами трудно передать философскую концепцию, тем не менее, при помощи выразительных музыкальных приемов, в том числе через применение лейтмотивов, композитор добивается воплощения идеи философии эстетики Шопенгауэра в "Кольце Нибелунга" как освобождения от страданий, порождаемых волей, посредством отрешенного эстетического наслаждения.

Шопенгауэр знал две формы объективизации мировой бессознательной воли, лежащей в основе бытия, ничем непреодолимой и являющейся злым роком мира. Первой формой объективизации воли является ничто иное, как мир идей или бытие чистого интеллекта, представляющим собой доступные разуму принципы и законы всего существующего. Чувственно-материальный мир есть вторая форма объективизации воли как мира бессмысленного хаоса и страданий. Самоубийство не есть выход из мира, всецело управляемым космической бессознательной волей, так как его акт лишь самоутверждает ее.

Шопенгауэр считает, что подлинный выход за пределы всевластной мировой воли находится в представлении как погружение в один интеллект, ее созерцающий, но не участвующий в ней, как отречение от нее и тотальное отсутствие всякого действия. Мировая воля бессмысленна и в силу своего абсолютного зла безобразна. Поэтому в силу ее парадоксальной некрасоты она не может быть предметом искусства. Однако интеллект, погруженный в себя, способен созерцать мировую волю с полной независимостью от нее и тогда она является музыкой, представляемой созерцающим интеллектом основой бытия, общества и человека.

Следовательно, музыка, как и мировая воля, является чистой иррациональностью. Интеллект, отрешенный от мировой воли, созерцая ее, испытывает эстетическое наслаждение, освобождается от ее всепроникающего пессимистического влияния; поэтому, человек обретает единственное утешение и спасение посредством эстетического наслаждения музыкой.

Если говорить о моменте коинциденции между эстетикой Шопенгауэра и эстетикой Вагнера, то необходимо отметить, что в обоих случаях мировая основа рассматривается как нечто неблагоприятное и бессмысленное, что оправдывает отречение от вечного в своей безысходности волевого процесса путем отречения от мировой воли и жизни. И там и здесь выход находится в погружении в чистый интеллект и в получаемом таким образом отрешенном эстетическом наслаждении в музыке.

Отсюда становится понятным желание композитора сменить в первоначальном варианте монолог Брингильды в качестве последних слов перед самоسوжением рассуждение ее том, что ничто в этом мире не делает счастливым на слова о том, что она добровольно покидает этот мир желаний и иллюзий в блаженный мир, где они прекращаются, туда, куда направляется всеобщее развитие. Только этот шаг, по замыслу Вагнера, освободит героиню от необходимости снова рождаться для новой череды вечных страданий. Данный предсмертный монолог Брингильды есть ничто иное как переложение философии Шопенгауэра о воле как онтологической основы бытия, ее злом роке, спасение от которого только в отречении от нее как бессознательном мировом начале и в погружении в ничто.

Однако в окончательной версии финала "Гибель Богов" данная партитура Брингильды отсутствует, так как для чистой теории практически невозможно найти соответствующих музыкальных приемов для ее абсолютного выражения. В то же время театрология самого мифа о Нибелунгах без остатка раскрыла всю фабулу содержания сложного художественного замысла без тяжеловесного теоретизированного предсмертного монолога Брингильды. Тем не менее, данный эпизод из творческих поисков композитора показывает совпадение взглядов Вагнера и Шопенгауэра. Если первый глубинно проникся философией второго, то сам Шопенгауэр, следуя своей философии эстетики, в которой музыка рассматривается как средство отрешения и спасения от всепроникающего рока мировой воли, пишет, что "музыка, как самое могущественное из всех искусств, одна может наполнять открытую для нее душу" [130].

Необходимо отметить, что в отношении к оперному искусству два рассматриваемых представителя интеллектуальной элиты западной Европы девятнадцатого века расходятся. Так Шопенгауэр считает, что в созерцательно-пассивное, освобождающее состояние интеллекта может ввести только чистая музыка, лишённая поэтической образности и программности. Сходясь с Вагнером в критике развлекательного характера оперного искусства, тем не менее, философ не признает эксперименты композитора по созданию синтеза музыки и поэзии, оперной драмы в целом, равно как и применение оркестровой музыки в оперных постановках. Философия эстетики

Шопенгауэра не признает сложную, интеллектуализированную музыку Вагнера, которая, согласно ему, не создает почву для наслаждения интеллектом освобождающим эстетическим созерцанием.

В то же время необходимо отметить важный факт, что эстетика Вагнера в "Кольце Нибелунга" обладает более конкретным характером, чем у Шопенгауэра, так как она предполагает не просто отрешенное наслаждение музыкой, а предощущение будущности человека, несущего в себе абсолютную человечность, лишенную индивидуалистического эгоизма. Если по замыслу композитора источником человеческого и мирового зла является незаконное стремление людей и богов устроить свое благополучие на использовании онтологического принципа красоты и вечности бытия, символом которого является золото Рейна, которым овладевает Альберих Нибелунг, проклявший любовь, то подобные идеи глубоко чужды философии эстетики Шопенгауэра, лишаящего категорию зла антропогенного характера.

Следовательно, онтология философии эстетики Вагнера строится на идее человечности, даже намек на которую принципиально отсутствует в созерцательно-пассивной эстетике Шопенгауэра.

Необходимо также отметить в качестве элемента коинциденции отсутствие абсолютного иррационализма в философии эстетики обоих крупных представителей интеллектуальной элиты девятнадцатого века. Прежде всего, требуется указать, что учение Шопенгауэра о представлении, раскрытое менее красочно, чем учение о мировой воле, представляет собой ее вполне осмысленную объективизацию в виде мирового интеллекта, явно приближенного к миру идей Платона и учению о Мировом разуме Г. Гегеля.

Несомненно, что влечение героев и богов к золоту Рейна в своей онтологической основе иррационально, равно как и захват его одним героем у другого обладает природой стихийного индивидуализма. Однако сама идея золота Рейна далека от абсолютной иррациональности, так как кольцо является символом мировой сущности, центром мироздания. Такая его категоризация уже делает возможным отрицание иррационализма всего произведения, оно глубоко интеллектуализированно и идейно содержательно. Стремление героев и богов к захвату золота Рейна, несмотря на всю его стихийность, вполне сознательно, так как они ощущают незаконность своих волюнтаристских устремлений, равно как и Брингильда, сознательно уходящая из жизни, также осознанно возвращает кольцо-символ Рейну как вполне логичное решение.

Что касается такого центрального персонажа как Вотан, то ему принадлежит характерный портрет глубокого мыслителя, осознающего как гибельность индивидуалистического стремления овладеть символическим золотом Рейна, так и необходимость собственной гибели как логического конца своей причастности к несправедливости многих. Весь трагедийный пафос

данного персонажа раскрывает его как симбиоз рационального самосознания и иррациональных влечений, бессознательной жажды власти и мирового могущества. Однако сознание пересиливает темные глубины души Вотана, сам Вагнер считал его глубинно близким по духу современности, так как, согласно ему, "Вотан до мельчайших подробностей похож на нас. Он - свод всей интеллигентности нашего времени" [131].

Отсутствие абсолютного иррационализма в эстетике Вагнера доказывает его мнение, что гениальность это не разрыв между волей и интеллектом, а "подъем интеллекта индивидуума до уровня органа познания совокупности явлений, в том числе подъем воли как вещи в себе, из чего только и можно понять удивительный энтузиазм радости и восторга в высший момент гениального познания" [125]. Более того, композитор считает, что на основе чисто человеческих чувств индивидуум способен подняться над стремлением своей личной воли, которая на взлете апогея переживаемого человеком чувства приходит к осознанию достижения на этом уровне своего успокоения. Речь идет о таком универсальном человеческом переживании как любовь. Ничего подобного невозможно найти в философии Шопенгауэра. Данная проблематика раскрывается в музыкальной драме Вагнера "Тристан и Изольда", которая будет анализирована ниже, после завершения рассмотрения философии эстетики "Кольца Нибелунга".

Необходимо отметить отсутствие историзма у первого, так как его мир тотально стабилен, единственный выход из кипящих в нем страстей и желаний это царство идей или чистый интеллект, который еще более стабилен и антиисторичен. Природа при всей своей вечной подвижности как вечно ускользаемая майя в своей последней сущности всегда является чем-то неподвижным и неизменным, поэтому в философии эстетики Шопенгауэра господствует примат природы, а не истории. Музыкальная драма Вагнера "Кольцо Нибелунга" обладает космически-историческим сюжетом, так как все мироздание, согласно композитору, развивается согласно не бессознательной стихии, а героической воле человека как сознательной силе.

Однако существует определенная коинциденция между пессимизмом философии Шопенгауэра и глубинным пессимизмом "Кольца Нибелунга", так опера заканчивается гибелью мира по причине неоправданного владения им золотом Рейна. В то же время, если пессимизм, лежащий в основе мира, по Шопенгауэру, безысходен в силу абсолютного господства рока мировой воли, то вся вагнеровская эстетическая героика, возвышенная любовь и эстетизированная мощь мировой истории, обретшей космический размах, в своей глубинной сути безысходны, так как обречены на гибель вне чистой человечности.

Следовательно, философия эстетики Вагнера глубинно человечна в отличие от созерцательной философии эстетики Шопенгауэра. Она посредством интеллектуализированных средств искусства, насколько это вообще возможно в искусстве, показывает, что "основание мира на беспредельном индивидуализме и игнорировании общечеловеческого блага обрекает его на гибель" [132]. Эстетизация зла не превращает его в добро, так как лежащий в его онтологии дух индивидуализма искореняет саму человечность, обрекая индивидуума вначале на существование в разгуле деструктивных бессознательных страстей своеволия, а затем логическим завершением подготавливает его бесславленную гибель.

Тема любви как человеческого чувства, глубинное переживание которого приводит индивидуума к освобождению от довлениия иррациональной воли, личностному успокоению в бесстрастности нирваны, наиболее ярко и идейно последовательно раскрыта в музыкальной драме Вагнера "Тристан и Изольда". Данное произведение содержит в себе отождествление наивысшего переживания любви с роковой необходимостью смерти, их нерасторжимости. Проблема нирваны, лежащая в основе сюжета пьесы как добровольный уход влюбленных героев в небытие, не дает особого повода сближать данное произведение с буддизмом. Проблема в том, что в основе буддизма лежит идея признания тщетности и бессмысленности всего происходящего, отсутствие веры в человека и объективную действительность. Единственное чего достойно бытие - это погружение в небытие посредством ухода в нирвану.

В то же время необходимо отметить, что добровольный уход в нирвану как предваряющий уход в небытие для главных героев есть символическое преодоление субъект-объектного отношения, присущего западному мышлению и преодоленному в философии буддизма через растворение субъекта в великом объекте. Однако если в буддизме идея тождества субъекта с объектом построена на идее полного ничтожества первого перед вторым, то в варианте добровольной смерти Тристана и Изольды признается величие человеческого духа над ничтожеством жизни, сливающегося с тем, что выше всякого субъект-объектного дуализма.

Наконец, если философия буддизма является глубинно пессимистичной по своему характеру, о чем говорит признание тщетности человеческой жизни как череды страданий и рассмотрение любви как интимного переживания двух субъектов лишь усиливающего несвободу и страдания индивидуума, то в основе рассматриваемой пьесы любовь рассматривается как последняя опора жизни. Парадоксальное совмещение чувства любви и смерти в "Тристане и Изольде", сюжетно-идейный их синтез можно объяснить как понимание ухода от дискредитированной злом и индивидуализмом действительности лишь через погружение в глубины духа как своеобразную нирвану. Именно в ней как

отрешенности созерцания высоким искусством преодолевается субъект-объектное отношение как начало, порождающее дух индивидуализма и взаимоотнопоставления.

Любовь как субстанция человечности символично выражена в образе любовного напитка, который есть ничто иное как "общечеловеческое, неизбежное, никакими силами неуничтожимое стремление вечно любить, вечно творить и вечно жить в любви и в жизни" [127]. Эта сила, как и мировая воля в философии Шопенгауэра, обладает тотальной мощью, стоящей над индивидуальным разумом и личностным выбором, так как любовь есть объективный, даже фаталистический, закон мироздания, который индивидуум не может избегнуть в силу того, что его вечным стремлением является любить и действовать по закону любви.

Более того, абсолютный закон человеческой любви, выведенный в рассматриваемом музыкально-драматическом произведении, представляется как реальность, стоящая выше мелких человеческих страстей, выдаваемых за любовь и в которых превалирует чувство зависимости и господства. Таким страстям противопоставляется отношение Тристана и Изольды, абсолютно свободных в своей любви. Тема смерти, органично входящей в тему любви, есть ничто иное, как логическое завершение жизни. Обе темы (любовь и смерть) есть "предельно обобщенные смыслы человеческого бытия, ценность которого осознается только через соотнесенность с ними" [133]. Поэтому любовь и смерть, взятые в нераздельном синтезе в своем последнем обобщении и пределе как нечто нераздельное целое, выступают как свободное блаженство для влюбленных героев, как субстанциация человечности в их нравственном существе.

Проделанный анализ музыкальной драмы "Тристан и Изольда", на наш взгляд, показывает, что Вагнер своим обобщением смысла любви в данном произведении выводит к пониманию человечности как онтологической основы данного чувства. Любовь, по замыслу композитора, глубинно человечна, более того, космична, так как предельное ее переживание приводит к трансцендентному осознанию ценности индивидуального бытия как граничащего с конечностью.

Таким образом, философию эстетики можно представить как эффективную форму выхода к обобщенному пониманию человечности. Данный вывод выдвигается на основе того, что искусство, строясь на максимально возможных формах обобщения, способно выйти к предельно общим глубинным смыслам, имеющим общечеловеческое значение. На примере Вагнера было показано, что его музыкально-драматическое искусство на основе обобщенного символизма мифа и интеллектуальной категоризации общечеловеческих ценностей, выраженной, насколько это возможно в искусстве, эстетическими

средствами, позволило композитору в своих произведениях в максимально обобщенном виде выразить собственный идеал человечности. Для этого ему понадобились эстетические формы как чувственно воспринимаемые средства обобщенного выражения всеобщей и даже вселенской значимости человечности как онтологии человеческого бытия, оправданной самим мирозданием.

Необходимо также отметить, что выражение абсолютности человечности через эстетические категории придает художественным произведениям характер общечеловеческой значимости. Это происходит вследствие того, что элемент глубинного трансцендирования в образцах высокого искусства, проявляющийся в осмыслении смысла жизни через проблему индивидуальной смертности человека, значимости ценностей как универсальных начал, упорядочивающих мировой хаос, позволяет внести ответ абсолютного и всеобщего в индивидуальное и оригинальное как единичное. Отсюда общечеловеческое гуманистическое значение высокого искусства, позволяющего индивидууму совершить прорыв к духовности посредством эстетизации человечности как ее онтологического эпицентра.

**ДИАЛОГИЧНОСТЬ И МЫШЛЕНИЕ КАК ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ
УСЛОВИЯ КОИНЦИДЕНЦИИ ПОСТУПКА С ДУХОВНОСТЬЮ**

4.1 Междусубъектность как основа духовности культуры

Социально-философский анализ сущности духовности требует необходимости рассмотрения глубинной диалогичности различных сфер культуры как условия ее духовного состояния в целом в качестве многомерной целостности. Предлагаемое рассмотрение строится на обращенности к концепции глубинного общения Г.С. Батищева, органично перенесенной им с области межчеловеческих отношений на культуру, так как, согласно ему, она может полноценного осуществляться и бытийствовать в состоянии глубинной общности между различными ее сферами, ценностного содержания диалога между ними. Конечным результатом культуры, построенной на онтологии глубинного общения, является многомерный человек как целостный субъект подлинного поступания.

В данном подразделе продлевается попытка рассмотрения духовности как пространства осуществления многомерности и целостности культуры через призму концепции междусубъектности.

Прежде чем перейти к анализу концепции междусубъектности как основы духовного состояния культуры существует необходимость объяснения, почему рассматриваемый феномен отнесен к явлению глубоко духовного порядка. Прежде всего, дух предполагает преодоление природной изолированности и отъединенности субъекта. Однако это не предполагает чисто атомарного единения биологических индивидов, так как речь идет о носителе духа как самоосознающего и рефлексирующего субъекта, актуально выражающего свое отношение через мир ценностей. Дух как явление надприродное несет в себе интегрирующее начало внеэмпирического и внеприродного характера, так как объединяет субъектов как разумных существ, бытийствующих в ценностном пространстве и осуществляющих со-бытие посредством таких явлений, обладающих духовной природой, как речь, мышление, чувства.

Следовательно, дух предполагает преодоление изолированности субъектов через их ценностное отношение, в котором он реализовывает свою онтологию

универсализма через отражение всеобщего в единичном, универсального в оригинальном. Поэтому, если междусубъектность несет в себе реализацию духа как надприродного феномена, преодолевающего природную отъединенность субъектов, то ее правомочно отнести к явлению духовного порядка.

Исследование проблемы междусубъектности начнем с того, что рассмотрение культуры в творчестве Г.С. Батищева реализовывается через дифференциацию в ней отдельных сфер, именуемых им техно-когнитивной, художественной и нравственной культурами и постановки необходимости их со-бытия в онтологически-объективном единстве, то есть в состоянии междусубъектности.

Предваряющим этапом к анализу вышеназванных сфер культуры является пояснение, что междусубъектность в творчестве Г.С. Батищева получает характер над-культурный, то есть того, что стоит выше культуры, предстоит ей в силу своей за-пороговости, этим обеспечивая ее развитие в соответствии высшим, непреходящим ценностям и ее высокодуховное состояние, что имеет своим последствием ее внутреннюю согласованность и целостность.

К техно-когнитивной культуре философ относит сферу познания и его практического, производственного применения, то есть мир науки и техники. При этом ее перевес над художественностью и нравственностью является относительным, так как феномен ее преобладания оправдывается не качественным ее преобладанием над ними, а научно-техническими успехами техногенной цивилизации. Более того, Г.С. Батищев отмечает, что преобладание техногенной культуры есть "показатель нашей неразвитости, нашего несовершенства во всех иных, не техно-когнитивных измерениях, во всяком случае - большинства нас, людей, в каждом обществе и в каждой социальной группе" [134]. Такая доминанта глубинно не оправдана, так как качества ценностей познания, ценностей нравственных и художественных несопоставимы друг с другом и несоизмеримы в силу того, что фактически являются разными измерениями многообразия культуры, что ставит необходимость преобладания сродственной, а не инаковой сферы. Поэтому грани своеобразия различных сфер культуры непреходимы, а перенос и наложение достижений одной из них на другие является грубой формой нивелировки и унификации качественного своеобразия многомерной культуры.

Более того, своемерие технокогнитивности есть проявление ущербной природы ее своецентризма, так как оттесняет и замещает собою иные сферы лишь неполноценная в своей узкоограниченности сфера культуры. Высота развития познавательной культуры проявляется не в стремлении к ее преобладанию, а в требовании и пробуждении рядом с собою иной культуры как показателя своей многомерности.

Исток явно недостаточной высоты познавательной культуры Г.С. Батищев видит в принципиальной моноуровневости и монопарадигмальности познания. Они являются следствием объектно-вещного обращения науки к бытию, что привело к превалированию в ней субъект-объектного отношения к нему. Максимальная экспансия науки вовне, редукция в ней реальности через универсализацию однажды выработанного метода как единственно верного привели к парадигмальной закрытости и познавательно-техническому своемерию техно-когнитивной культуры.

Предположение об отсутствии единственной привилегированной парадигмы, а также то, что всегда есть возможность присоединения к существующему богатству научных традиций принципиально новой в своей инаковости парадигмы, делает возможным постановку проблемы необходимости в познавательной культуре онтологии взаимосоотнесенности во взаимоотношении. Именно она будет являться знаменателем гармонизирующего общего начала, в атмосфере которого кажущиеся несоизмеримыми максимально далекие парадигмы оказываются в пространстве соизмеримой близости. А это, в свою очередь, делает возможным проблематизацию познания как многомерного подхода к многомерному бытию. Следовательно, глубинное общение, лежащее в онтологии познавательной культуры, "приводит нас к встрече и притом именно онтологической встрече с чем-то большим, нежели любое наше достояние" [134], а сам познавательный процесс превращает в многомерное явление, перешагивающее за порог субъект-объектной деятельности и ограничивающей возможности познания монопарадигмальности.

Этим самым актуализируется необходимость онтологии диалога в науке, "аксиологическая позиция которой изначально уже не субъект-объектная, а междусубъектная" [135]. Ценностная ориентация научно-познавательной деятельности, органично направленной на другого как равную возможность, создает необходимую предпосылку ее гуманитаризации и установления содружества с художественной и нравственной культурами. Аксиологизация когнитивных процессов научного познания приводит к экологизации отношения к природе, установлению диалога с ней, с действительностью вообще. Это достигается посредством того, что ценностная позиция междусубъектного отношения познавательного процесса предполагает не только ценностный подход к предмету, но и наличие аксиологического содержания в самом объекте гносеологического акта.

Диалогичность научного познания предполагает возникновение парадигмы, требующей, чтобы специально-научные истины содержали в себе условие бытийствования всеобщей и персональной взаимответственности перед Вселенной и ее беспредельной диалектикой. Протопарадигмальность

диалогической позиции явнее всего намечается в естествознании, гораздо ближе соприкасающегося с необходимостью экологизации отношения человека к природе. Так Пригожин И. и Стенгерс И. утверждают, что "естественные науки нельзя рассматривать лишь как проекты господства над природой. Они также ведут с нею и диалог, целью которого вовсе не является подавление одного "собеседника" другим... Науки обнаруживают необходимость диалога с природой, диалога с открытым миром" [136]. Если Ф. Энгельс в своей "Диалектике природы" намечает изменение парадигмы отношения к природе, утверждая, что "не будем, однако, слишком обольщаться нашими победами над природой. За каждую такую победу она нам мстит" [137], что, тем не менее, еще не означает отказа от субъект-объектного отношения и установления диалога с природой, то в вышеприведенном высказывании прослеживается явное наличие новой парадигмы естествознания, ориентированной на диалогичность с природой.

Экологизация познавательной деятельности в отношении к природе несет в себе глубинную онтологию междусубъектности, императивно требующей ценностного отношения ко всему "не-я". В то же время необходимо отметить, что именно междусубъектность порождает познавательное устремление, дает ему онтологическое основание, так как она основополагается на жажде правды как императива "жить в истине", идущего изнутри человеческой сущности. Само познание в силу своей недостаточности для этого как менее многомерное состояние, чем онтология поступка-события, не способно породить такого императива. Следовательно, ценностное содержание междусубъектности жизненно необходимо для познавательной деятельности, задача которой заключается именно в достижении истины. Однако "обязательство стремиться к истине не имманентно гносеологическому отношению" [138], но предполагается последним, так как жажда истины исходит из субъектной кому-то направленности и ценностно-ответственной устремленности, порождающих онтологическую себя-адресованность совершающего поступок человека в отношении к другим и в их лице всему Универсуму. Поэтому, как говорилось выше, онтология ценностной ориентированности междусубъектности придает поступку качество быть источником безусловной императивности к исканию правды-истины.

Таким образом, научно-познавательная деятельность для обладания ею аксиологической направленности должна обрести парадигму междусубъектности, так как она способна придать ей императивно-ценностный характер и императивно-ответственную обязательность. Глубинная общительность как междусубъектность порождает саму познавательную деятельность как жажду истины и придает ей ценностное содержание именно через направленность на другого, имеющего право на

свое инаковое существование, коренящегося в онтологии многомерности универсума. Отсюда проистекает очеловеченность и экологичность познания, его ориентированность на созвучие космогенезу в целом.

Следовательно, познавательная культура утрачивает ущербный характер техно-когнитивности при вмещении в себя онтологии глубинного общения, делающей ее созвучной другим сферам культуры и превращающей ее в пространство полипарадигмальной многомерности, расширяющей качественные возможности самой науки как части мегамира культуры.

В художественной культуре, как отмечает Г.С. Батищев, несмотря на существующее в ней многообразие, превалирует состояние отсутствия общей гармонии, порождаемое дисгармонизацией культа оригинальничания. Поэтому художественная многоликость не порождает атмосферы глубинного общения, поиск межпарадигмальной общности и над-парадигмальной сверхгармонии. А это приводит к тому, что в искусстве отсутствует это созвучия различных культур и эпох, глубинного диалога вдохновений творцов и "даже во многих весьма содержательных произведениях искусства, заслуживающего имени классического, тяготение к общекультурным и транскультурным знаменателям присутствует нечасто, скорее как исключение из общего правила" [134]. Отсюда замкнутость искусства, стремление его различных направлений к своемерию в стремлении к самоутверждению. Каждое художественное направление провозглашает себя носителем абсолютного мерила, что приводит к дезонтологизации красоты и других эстетических категорий. Своецентризм художественной культуры приводит к своемерному релятивизму, порождающему ее замкнутое самостановление, не нуждающееся в инаковом бытии "по ту сторону себя".

Отсюда, как считает Г.С. Батищев, из своецентризма земного бытия художественной культуры возникает ее коллективный антропоцентризм в противовес якобы неэстетичному вне человеческого Универсуму. Только высокое, подлинное искусство обладает иммунитетом против дезонтологизации красоты, так как в его границах осуществляется постоянно возобновляемая встреча с внечеловеческим как диалог оригинального с универсальным. Через глубинную сопричастность неисчерпаемой объективной диалектике человек как представитель высокого искусства устремляется не к своей победе, а к поражению собственной ограниченности, поражению своемерной истинности перед чем-то более высоким и более духовным. Это поражение, не обладая природой своецентризма, через созвучие всему бытию Вселенной дает новый расцвет сил художественных поисков и вдохновения через унисон мировой гармонии, красоте, мере и симметрии.

Поражение и гибель своецентризма и своемерия перед онтологией мировой красоты делает возможным внемлемость бытию, полному

неисчерпаемости смыслов. А это, в свою очередь, делает актуальными немлемость представителя высокого искусства всем инаковым "языкам" сущего, сверхличность его творений, в которых органично перекликаются разные духовности и культуры. В органичной обращенности к бытию каждого и адресованности художественного смысла смыслу поступка конкретного человека обнаруживается необезличенный зов к глубинной общительности высокого искусства. При этом его открытость общения не подразумевает одержимой экстравертированности, так как оно построено на углубленной сосредоточенности, включающее в себя, с одной стороны, всю Вселенную, а с другой стороны, доминантность на других как "приоритет взаимности и сопричастности над самоустроением души в самой себе" [134].

Следовательно, прорыв художественной культуры к онтологизации красоты через встречу уникального с универсальным невозможен вне ценностного поступания. Также как в науке достижение истины невозможно вне видения конкретного вот-этого человека, вне обязательности причастности субъекта универсуму и его персональной ответственности в нем, так как долженствование жить в истине не выводимо из самого познания вне ценностного поступания, так и в искусстве долженствование жить в красоте не обретается лишь в пределах художественного отображения. Так как "эстетический рефлекс живой жизни принципиально не есть саморефлекс жизни... он предполагает внеаходящегося, другого субъекта вживания" [103], то искусство должно вмещать в себя безусловность уникального выбора, не допускающего исключения прямых поступков условностью, порождаемой художественным вымыслом и делающей возможным переделывание и переименование виртуального пространства произведения.

Перенос в пространстве художественного произведения как возможность переиграть и переименовать его ситуативность нарушает онтологию целостного поступка, так как он строится на неотвратимости выбора здесь и теперь. Именно на нем основывается первичная жажда красоты, которая ставит перед субъектом обязательность и устремленность к безусловному претворению этой красоты. Она является тем живительным импульсом, который питает условность художественных отображений со-причастностью ценностному содержанию правды-поступка, этим придавая им целостный характер. Однако эта первичная жажда красоты в искусстве, так же как жажда истины в науке, находит свой глубинный исток в онтологии между субъектности как сферы целостных поступков в их взаимной безусловной адресованности.

В то же время, забегая вперед, необходимо отметить, что Г.С. Батищев отмечает нравственную культуру, как и познавательную и художественную, в отдельности "недостаточной для того, чтобы ценностно определить конкретное долженствование ответственного, полнокровного и полноценного поступка"

[134]. Проблема в том, что проникновение в сферу морали ситуативного релятивизма приводит к отделению неморальных регулятивов от моральных, освобождению от их влияния, что имеет своим последствием исчезновение как из ткани общественных институтов, так и из самой нравственной культуры отсвета высших и безусловно-абсолютных ценностей.

Данное положение усугубляет то, что человек, должный привести в любую ситуацию свет ценностей, в своей индивидуальной экзистенции зачастую подменяет собственную нравственную культуру моралью заднего числа. То есть, сделав акт выбора безотносительно к ценностям и, этим самым, совершив псевдопроступок, индивидуум совершает некое подтягивание под нормы морали, стремясь казаться более или менее нравственным. В этом осуществляется способ псевдо-быть. Возникающая при этом внутренняя совесть не является возможностью исправления ситуации задним числом. Поэтому существует онтологическая необходимость участия совести до принятия решения в процессе его выработки и мотивировки.

Единственную возможность в противостоянии псевдоморали, порождающей псевдопроступок, Г.С. Батищев видит в упреждении поступка совестью, которое "создает смысловое внутреннее пространство для собственно ценностной самоотчетливой мотивации, для ответственного взвешивания и сурового суда над собою по высшему кодексу доступной для человека нравственной культуры" [134]. Именно в сфере работы совести, упреждающей дело, существует нравственная культура как таковая, так как именно она делает возможным и реальным ценностное содержание поступка.

Подлинная нравственная культура органично включает в себя сопричастность объективной диалектике, что позволяет рассматривать в каждом человеке как этическом адресате носителя абсолютного и универсального в своем душевно-духовном мире. Этот императив позволяет осуществлять над-ситуативную значимость адресата.

Напротив, изъятие этического адресата из беспредельного контекста, его релятивизация и сужение, с одной стороны, приводит к его ущербности, но с другой стороны, в конечном итоге оборачивается ущербностью нашего нравственно-культурного самоопределения и саморегуляции. Ущербность нравственной культуры приводит к разрушению целостности человека, к тому, что он живет не в полном присутствии самого себя, а в полупоступках и полуделах, разрушающих глубинные узы сопричастности. Учитывая то, что человек не может существовать вне сферы поступков, приводит к необходимости признать, что он может реализовывать себя как целостное существо только при условии неотлучного присутствия в сфере ответственных деяний. В противном случае нравственная культура становится сферой ущербно-частичных поступков и ущербно-частичной жизни.

Истощение нравственной культуры и ее регресс до уровня сферы полупоступков происходит в результате умерщвления ее императивно-ценностного содержания, субстанция которого исходит из онтологии между субъектности и ответственно-адресованных поступков. Именно из нее исходит первичная жажда добра, воля и решимость жить в добре, животворящая нравственную культуру и придающая вектор устремленности человеческому поступанию, "зарождается вновь и вновь обязательное для каждого вот-этого-человека долженствование: субъектно-ценностное вообще, а потому и нравственное в особенности" [134].

Следовательно, можно умозаключить, что нравственная культура для обладания природы ценностной всеобщности и императивной обязательности должна обрести выход на трансцендентный уровень, так как сама онтология между субъектности предполагает наличие глубинного диалога с Универсумом, сопричастность которому позволяет выйти на понимание объективной необходимости высших и безусловно-абсолютных ценностей.

Именно между субъектность с ее ориентацией на другого и презумпцией абсолютно приоритетного утверждения бытия других позволяет создавать аксиологическое пространство человеческого поступания, видеть в каждом субъекте абсолютность и универсальность этического адресата. Между субъектность предполагает наличие другого как адресата ценностного отношения, поэтому целостность человеческой жизни, будучи пространством поступков, требует императивно-ценностного содержания поступания субъекта, так как в своем отношении к другому человек выражает свою сущность как многомерно-целостного и ценностного существа.

Придавая между субъектности статус онтологии, Г.С. Батищев признает, что только она может ценностно определить конкретное долженствование поступка, так как она является сферой целостных поступков в их взаимной безусловной адресованности. Поэтому рассмотренные выше познавательная, художественная и нравственная культуры, каждая сама по себе и в отдельности, являясь недостаточными для реализации названной жизненно необходимой функции, нуждаются в нечто, обладающим большей объективностью бытия, чем бытие каждой из них и в общей совокупности. Следовательно, названные культуры испытывают необходимость в наличии и признании культуры глубинного общения как более глубокой и объективной, чем они.

Одновременно с этим философ выдвигает проблему возможности выполнения философией функции между субъектности при условии, если она, перешагнув через одномерность панлогизма, панэтизма или панэстетизма, выступит в качестве всестороннего синтеза познавательной, этической и художественной культур в полифонии многомерного целого. Постановка

данной проблемы, с одной стороны, позволяет удерживать многомерность культуры внутри философского мышления, а с другой стороны, приводит к возможности дифференциации внутри самой философии произведенческого уровня и уровня, восходящего к духовному опыту самосозидания.

Если произведенческий уровень философии включает в себя трактатность, вмещающую в себя гносеологическое, нарративное, оценивающее и герменевтическое пространство философии, то философский опыт духовного делания как личностный опыт самосозидания представляет собой "духовную практику выполнения мировоззренческих культурных универсалий и философем, их прямого претворения в самом себе, их выверки на самом себе и выделяния себя в них... перед лицом объективной диалектики всей Вселенной" [134]. То есть, философия как опыту духовного самосозидания присуща способность исхождения из субъективного бытия мира между субъектного. Именно это недоступно концептуальной философии, не способной теоретически обосновать необходимость целостного поступка и ответственного поступания, так как для их совершения необходимо нечто, исходящее из самого субъекта, из глубины его подлинного "я", всей целостности его сущности и между субъективного предстояния перед другими.

Данная онтологическая задача раскрыта и глубинно осуществляется философией как духовным опытом самосозидания, так как в отличие от концептуально-теоретической философии она не сужается ограниченно-концептуальными пределами внешней выразимости-опредмечиваемости в отдельных результатах и условиях концептуальной и категориальной фиксируемости. Более того, философия как духовный опыт обретается и реализовывается в многомерном смысловом пространстве поступочного бытия человека, существование которого неотрывно от мира поступков, в которых он раскрывает свою сущность через ценностное отношение. Этот опыт глубинно между субъектный, так как он "по сути своей и в каждом своем шаге движется в общемировых и универсальных проблемах, задачах и загадках, равно касающихся многих и многих других и разрешимых только вместе с ними, в сопричастности всем им, в адресованности всем им" [134].

Тем не менее, Г.С. Батищев считает, что даже в случае максимального единения внутри философии ее концептуально-произведенческого слоя с философским духовно-практическим опытом самосозидания невозможно выполнение ею миссии всестороннего синтеза познавательной, художественной и нравственной культур в многомерное целое. Это объясняется тем, что человеческая культура, обозначенная философом как "обычная", включая в себя названные аспекты с венчающей их философией, существует и развивается лишь в пределах до-пороговых содержаний, так как ее бытийствование в пределах предметной зоны очерчивается порогом

распредмечиваемости. Существование в каждой эпохальной культуре среднего порога распредмечиваемости не исключает существование за-пороговой зоны, раскрывающейся в междусубъектной встрече как онтологическом событии. Именно она позволяет в глубинном общении с другим приоткрывать недоступное, напоминающее, что мир не замыкается одной лишь явной нам действительностью.

Следовательно, философия, существуя в рамках зоны до-пороговых содержаний культуры определенной исторической эпохи, которая очерчивает границы ее порога распредмечиваемости и определяет своецентризм философского знания, вряд ли может претендовать на замещение собой онтологии междусубъектности. Это объясняется тем, что для выполнения функции полифонического синтеза всех сфер культуры первостепенно необходим выход на уровень за-пороговых содержаний, объективное существование в их пространстве. Поэтому сама философия нуждается в объективной диалектике, из которой черпает собственное смысловое светоносное содержание.

Таким образом, центральная идея работы Г.С. Батищева "Особенности культуры глубинного общения" заключается в том, что междусубъектность есть сугубо онтологический процесс-со-бытие, глубинная объективность которого проистекает из его независимости от феноменальных актов сознания, художественных произведений и морали условно-частичных поступков. Более того, научные изыскания получают ориентированность на достижение достоверной истины в многообразии парадигм, а искусство заключает в себе органичную онтологизацию красоты, равно как и мораль обретает статус сферы императивно-ценностного поступания именно через их сопричастность и органичное включение в себя онтологии междусубъектности как культуры глубинного общения. Именно она посредством открытой общительности, единения в полифоническом сотрудничестве, ценностно-за-пороговой устремленности к над-адресату устраняет ущербные своецентризм и своемерие различных сфер культур, наполняет их высшим ценностно-императивным содержанием. Это становится возможным благодаря ценностному отношению и доминанты другого, лежащих в основе онтологии междусубъектности. С этих позиций становится ясным, почему Г.С. Батищев считает, что только через глубинное общение возможен прорыв к духовности как ценностно-целостному состоянию человека и культуры.

С целью избегания превращения данного подраздела в нарративное изложение концепции культуры глубинного общения Г.С. Батищева, на наш взгляд, необходимо привести полярное мнение в противовес его убеждению, что философия не способна выполнить функцию органичного синтеза

культуры. Тем более, как кажется нам, философ драматизирует ситуацию, дабы усилить акцент на актуальной необходимости междусубъектности. В то же время, необходимо признать, что насущная надобность в ней диктуется потребностью выхода к ценностно-императивному пространству, доступ к которому открывается через глубинную сопричастность объективной диалектике. Только через это культура получает устремленность вектора в мир высших ценностей. Однако подобное понимание не мешает нам изложить иные точки зрения на возможность становления философии синтезирующим началом в культуре. В этом случае необходимо учитывать то, что сам Батищев Г.С. требует необходимости полипарадигмальности в научном познании.

В частности, В.А. Кутырев в своей работе "Любовь к мудрости на пороге нового века", на наш взгляд, так же как и Г.С. Батищев, выделяет в философии два уровня: научно-теоретический и ценностно-праксиологический. То есть, с одной стороны, видя в философии общую теорию и методологию, философ характеризует ее как метанауку, высшую форму мыследеятельности, строящуюся на критериях всеобщности и универсализма. В этом случае она выступает как наиболее общее знание о мире в целом, как наука сама по себе. С другой стороны, В.А. Кутырев, считая, что философия по своему субстрату является Мыслью, рассматривает ее как рефлексию над всей культурой - наукой, религией, искусством, моралью, правом, тесно связанными и взаимопроникновенными. В этом случае в сферу внимания философии входят "ценностные и праксиологические характеристики мира, проблемы добра, веры, любви, красоты" [31]. При этом она отслеживает предельные основания культуры и человека как мир ценностей.

Рассматривая философию как культуру мышления, В.А. Кутырев убежден, что мышление наряду с экзистенциальным разумом или сердцем является одним из атрибутов духовности, формами выражения которой являются философия, религия, наука, искусство, нравственность. Согласно ему, именно философия, являясь культурой мышления, как концептуально-теоретического, так и ценностно-праксиологического, то есть, совмещая в себе оба атрибута духовности, способна интегрировать все составляющие сферы культуры в единое гармоничное целое, так как науке как рациональной сфере она придает характер ценностно-ответственного поступания, а иррациональным сферам - стремление ко всеобщему и универсальному.

На наш взгляд, философия как рефлексия над культурой, существуя как знание о целостном поступке, реализующемся в пространстве императивности духовных ценностей, способна выступать в роли знания, синтезирующего все остальные сферы культуры под эгидой ценностного приоритета. Однако, на наш взгляд, в подходе рассматриваемого философа отсутствует понимание истока причины, почему одна сфера культуры способна создать ситуацию

глубинной междусубъектности культуры, объединяющей ее в полифоническое целое. В концепции В.А. Кутырева также не хватает осознания необходимости открытости различных сфер культуры в их доминантности на другого, дающей возможность устранить антагонизм внутри одной культуры.

Тем не менее, несмотря на сделанные замечания, приведенный пример показывает возможность полярных мнений на предмет становления философии интегрирующим началом культуры.

Для дополнения картины противопоставления иной точки зрения мнению Г.С. Батищева о невозможности выполнения философией синтезирующей функции культуры представляется возможным приведение работы А.Н. Чанышева "Философия как "филология", как мудрость и как мировоззрение". При этом акцент внимания делается на рассмотрении поставленной проблемы, а не анализе содержания данной работы в целом.

Прежде всего, необходимо отметить, что, изучение данной работы дает возможность утверждать, что мудрость, являясь основой онтологии философии, органично входя в пространство культуры в целом, придает отдельным ее сферам характер целостного существования в ценностной ориентированности. Парадоксальность данного мнения заключается в том, что самим А.Н. Чанышевым оно не выдвигается явно, так как задача его работы заключается в рассмотрении философии, прежде всего, как любви к слову, притом слову мудрому, и как мировоззрения. Однако возможность выдвигания данного мнения строится на глубинном понимании рассматриваемого философа философской мудрости как субстанционального стержня духовно-нравственного содержания культуры в целом, наполняющего глубинным смыслом все ее производные.

Необходимо отметить, что, переплетаясь с телом культуры, философская мудрость приводит к появлению внутри нее феноменов эмпирической, технической, житейской мудрости, мудрости как знания первопричин и первооснов всего сущего, как знания добра и зла, целей и смыслов, а также как знания Бога и сокровенного. Учитывая то, что приведение данной теории выполняет прикладную функцию, необходимо отметить, что здесь не ставится задачей анализ всех вышеназванных феноменов. На примере раскрытия некоторых из них будет предпринята попытка показать возможность становления философии субстанцией интегрирующего начала культуры в понимании А.Н. Чанышева.

Противопоставление рассматриваемым философом определения мудрости как "глубокого ума, опирающегося на жизненный опыт" [139] словам А. Шопенгауэра, что под житейской мудростью подразумевается "искусство прожить по возможности легко и счастливо" [140], позволяет выдвинуть мнение, что следование человеческой жизни императивной

природе поступка превращает ее в пространство ценностного осуществления индивидуального бытия, что, в свою очередь, делает жизнь достойной счастья. Выдвигая приоритеты житейской мудрости, Н.А. Чанышев, подводя под их концептуализацию жизненные позиции тех или иных реальных философов и мыслителей, считает, что природа их происхождения философская, то есть в основе житейской мудрости лежит мудрость философа.

Ценностная природа поступка, диктуемого житейской мудростью, имеет своим истоком нравственную позицию философа-мудреца. Отсюда стремление к справедливости и уступчивости житейской мудрости, берущей точку отсчета от философского мастерства компромисса, воссоединяющего невоссоединимое и примиряющее непримиримое, как киник Кратет Фиванский, который "приходил в дома, раздираемые спорами, и словами о мире разрешал споры" [141].

Лежащее в основе житейской мудрости умение отличить правду от лжи глубинно созвучно философии Конфуция, который научился этому в свои шестьдесят лет и произнесший знаменитый афоризм "слушаю слова людей и смотрю на их действия" [142]. Также она созвучна философскому пониманию того, что подлинная жизнь глубоко проста, а ее усложненность происходит от самообмана и взаимообмана. Подлинность жизни строится на стремлении ужиться с людьми, а также на спокойствии, так как философ есть "человек, который разумно, рассудительно и спокойно относится ко всем явлениям жизни, к ее невзгодам" [139], поэтому назначение философии в том, чтобы, согласно Диогену Синопскому, закалять души, чтобы делать нас готовыми ко всякому повороту судьбы. Кладезью житейской мудрости являются "Беседы и суждения" Конфуция, в которых помимо житейских наставлений нравственного характера существуют непреложные императивы, выдвигающимися в качестве общеобязательных максимы "Не делай другим того, чего не пожелаешь себе", а также "Помогай другим в том, чего бы ты сам хотел достичь" [143].

Однако, здесь, на наш взгляд, возникает возможность возражения, что не только философия является онтологией житейской мудрости, но она сама впитывает в себя субстанцию мудрости житейского опыта поколений.

Необходимо также отметить, что в основе житейской мудрости лежит философская категория меры как средство предотвращения превращения добра в зло, пользы во вред, свободы в рабство. Присутствие меры в сфере человеческих поступков придает им ценностное содержание, так как ее знание позволяет находить ее во всем, в том числе и ней самой. Будучи в эпицентре нравственно-ценностного поступания, мера не превращается в самоцель, а становится средством уживчивости человека с природой, с другими людьми, с самим собой. Понятие меры в житейской мудрости органично созвучно

философскому пониманию меры, берущему отчет с конфуцианского принципа "золотой середины" и сократовского призыва "ничего слишком".

В то же время, в отличие от Г.С. Батищева, рассматривавшего высокие образцы художественной культуры как прорыв в объективную диалектику, А.Н. Чанышев считает, что мудрость в случае ее наличия в художественной литературе эпизодична, так как подчинена конкретному повествованию о конкретной жизни людей с их суетным обыденным сознанием. Он отмечает достаточно слабую связь художественной мудрости с философской, что истекает из того, что природа филологии строится на любви к слову, тогда как философия есть любовь не ко всякому слову, а только к мудрому. Более того, художественно-филологическую мудрость он считает всего лишь разновидностью житейской мудрости, так как она не выходит за рамки взаимоотношений между людьми.

Однако, рассматриваемый философ не отрицает возможности насыщенности некоторых художественных произведений мудростью. Так, говоря о греческих трагиках, Данте, Шекспире, Гете, Ф.М. Достоевском и Шиллере, А.Н. Чанышев считает, что в ткань их художественного повествования вплетаются философские рассуждения о Добре, Красоте и Истине как основах бытия. Следовательно, художественные произведения обладают статусом мудрости лишь при условии включенности в них культуры философского мышления и обобщения.

Политическую мудрость философ также классифицирует как одну из разновидностей житейской, так как она строится, прежде всего, на знании людей. В этой связи приводится повествование о беседе Конфуция, придававшего в своем учении главное значение этике управления, со своими учениками. В ней учитель определяет под знанием в целом знание о людях и выдвигает необходимым выдвигание прямых людей и устранение лживых, что приводит к их исправлению. Этим самым, Чанышев А.Н. выдвигает мнение, что политическая культура состоит в подчинении политики этике. Так как "общество не может существовать без нравственных ориентиров..., а без нравственных ограничителей все греховное примет беспредельные размеры" [144], то этика как теория нравственности и сама нравственность должны иметь приоритет перед политикой.

То, что рассматриваемый философ не связывает прямо необходимость приоритетности этики перед политикой с философской мудростью, не препятствует утверждать, что этика, будучи философской наукой, определяет главенство нравственности над политическим действием и решением, исходя из философской мудрости, обосновывающей необходимость следования императивным максима́м, так как того требует сама нравственная природа человека. В то же время, необходимо отметить, что впоследствии А.Н. Чанышев

дифференцирует от житейской мудрости политическую и художественно-филологическую, при этом обозначив последнюю как филолого-беллетристическую.

Познавательная (научная) мудрость выступает как знание первопричин и первооснов всего сущего. Однако данная направленность рассматриваемого вида мудрости произрастает из извечной устремленности философии к знанию первопричин и первооснов бытия, ярко выраженного в изречении Гераклита, что "существует единственная мудрость: познать замысел, устроивший все через все" [145].

Аристотель, утверждавший, что мудростью, скорее всего, мог бы обладать только Бог, тем не менее, не лишает человека как конечное существо возможности быть мудрым. Классифицируя основные черты мудреца, Аристотель первым его свойством называет способность знать все, насколько это возможно даже при неимении знания о каждом предмете в отдельности. Во-вторых, мудрым признается тот, кто способен к познанию того, что является трудным для постижения и понимания человека. В-третьих, Аристотель считает, что "более мудр во всякой науке тот, кто более точен и более способен научить выявлению причин" [146]. Четвертым качеством мудрого является то, что он является тем, кто наставляет, а не получает наставления, и он не повинуется тому, кто менее мудр, чем он. Напротив, менее мудрый подчиняется более мудрому. Наконец, в-пятых, из всех наук в большей мере мудростью будет являться та, которая желательна ради нее самой и для познания.

Из приведенной классификации качеств обладателя мудрости, данной Аристотелем, прежде всего как философа, а затем ученым, видно, что наука состоит изначально в выявлении причин и в обучении этому, что особенно наглядно выявляется в русском слове "наука", в котором явственно проступает тенденция к научению. Аристотелевское "эπιστήμη" означает нечто иное, как знание общего и причин, обслуживающее чистое созерцание.

Следовательно, мудрость науки как знания первопричин и первооснов всего сущего имеет в своей основе онтологию философской мудрости, не противопоставляющую себя знанию и вносящую в познавательную мудрость требование "высшего знания во всяком роде знания" [147]. Данное требование глубинно созвучно императиву, предъявляемым Г.С. Батишевым познавательной культуре во имя правды истины. Однако, если у него исток этой ценностной максимы в онтологии междусубъектности, то у А.Н. Чанышева - в философской мудрости.

В то же время необходимо отметить, что мудрость как знание первоначал и первопричин глубинно созвучна философской диалектике, отчего в ней происходит понимание необходимости бдительности как чуткости к переменам и готовности ко всякому повороту судьбы. Отсюда происходит мужественное

понимание, что нет ничего раз навсегда установленного и безусловного, что существует только процесс возникновения и уничтожения.

Что касается технической мудрости, то А.Н. Чанышев обозначает ее как мудрость инженера и изобретателя, умной головы и умных рук, создавшую вторую искусственную среду обитания человека, его громоздкий предметно-вещный мир и обладающую безграничными возможностями. В то же время, ввиду того, что техника "находится по ту сторону добра и зла... Она может служить во благо или во зло людям" [42], техническая мудрость обладает этическим равнодушием. В свою очередь, это вызывает сомнение возможности применения самого термина "техническая мудрость", так как мудрость несовместима с равнодушием к проблеме добра и зла. Однако, на наш взгляд, применение самим А.Н. Чанышевым данного термина далеко не случайно, так как в нем прослеживается необходимость сопряженности научной деятельности с нравственным аспектом, требование нравственного воспитания научно-технического деятеля. В этой связи уместно напомнить, императивное требование аль-Фараби, что занятию наукой должно предшествовать изучение этики как знания о природе добра и зла, научающей отращению ко злу и сущностному стремлению к благу.

Данному нашему пониманию природы технической мудрости соответствует эволюция взглядов самого А.Н. Чанышева, который в продолжении своей статьи выдвигает мнение, что "истинная техническая мудрость состоит не только в общечеловеческой изобретательности, но и соответствующем отношении к этой изобретательности, которая не должна быть безразличной к добру и злу" [148]. Следовательно, техника, как и политика, должна быть подчинена этике, что проистекает, на наш взгляд, из философской мудрости, диктующей, что сфера человеческих действий должна быть созвучной императивной природе нравственно-ответственного поступания.

Что касается мудрости как знания добра и зла, то А.Н. Чанышев отмечает аксиологическое ее пространство. Считая, что она повторяет житейскую мудрость, тем не менее, он утверждает о том, что ее переход от нее (житейской мудрости) опосредован знанием первопричин и первооснов всего сущего, которые наделяются качествами добра и зла. Мир начинает рассматриваться как противостояние этих двух полюсов.

Философ отмечает особый статус мудрости как знания добра и зла. Это знание есть высшее знание, к которому научно-техническая сфера равнодушна. Если науки делают человека учнее, то они же не делают его лучше, так как это прерогатива мудрости. В то же время существует необходимость избегания их жесткого противопоставления и возможность установления между ними связи, так как "знания без мудрости опасны, мудрость без знаний мнима и беспомощна" [149].

Необходимо отметить, что в том, что истинная мудрость представляет собой знание добра и зла, собственно, и состоит предмет философии как любовь к такой мудрости, обозначенной Сократом, утверждавшим, что знание природы добра и зла делает актуальным предпочтение первого как блага и отвращение от второго. Именно аксиологическое измерение является сферой философии, куда никакая другая наука не проникает, так как не исследует природы добра и зла.

Утверждая, что рассуждения о добре и зле беспредметны в силу идеальной природы рассматриваемых объектов, тем не менее, А.Н. Чанышев считает, что в пределах рассматриваемого вида мудрости происходит, в силу ее направленности на нравственное совершенствование человека, определение онтологии пороков и добродетелей, их связи друг с другом, путей преодоления первых и обретения вторых, природы высших ценностей и заведомо недостижимых, но регулирующих и направляющих нашу жизненную деятельность и активность идеалы. В этой связи можно вспомнить определение добродетели, данное Аристотелем, который рассматривал ее как середину между двумя крайностями как пороками - недостатком и чрезмерностью. Так мужество, являясь добродетелью, представляет собой середину между трусостью как недостатком мужественности и храбрости и безрассудством как чрезмерностью отваги, переходящей в иную крайность. Щедрость как добродетель занимает срединное положение между скупостью как ее явным недостатком и расточительством как ее чрезмерностью. Из данного примера происходит понимание, что, согласно А.Н.Чанышеву, именно из философских рассуждений о природе добра и зла, порока и добродетели произрастает мудрость как знание о добре и зле.

И философская мудрость и мудрость как знание о добре и зле есть нечто иное, как конкретизация добра и зла, с которыми только и приходится иметь дело индивидууму, так как их универсальная природа позволяет охватывать не только сферу человеческого поступка и весь мир культуры и общественных отношений, но также посредством их очеловечивать пространство природных процессов и бытия Космоса, этически равнодушных и безучастных к проблемам нравственности. Философы стремятся именно к мудрости, видя в ней высшее благо и ценность, поэтому стоит говорить о глубинной сопричастности друг другу философской мудрости и мудрости как знания о добре и зле.

Таким образом, необходимо отметить, что проделанный анализ работы А.Н. Чанышева "Философия как "филология", как мудрость и как мировоззрение" показывает вариант мышления, допускающий возможность рассмотрения философии как сферы, способной синтезировать культуру в гармоничное целое. Тем не менее, требуется отметить отсутствие в

рассмотренной концепции взаимного перехода различных сфер культуры друг в друга и их органичной взаимосвязи, так как в ней превалирует вектор односторонней связи философии с технической и политической мудростями, мудростью знания добра и зла и др. В данной ситуации видится нескрываемая доминанта философии над иными сферами культуры, попытка подмены их собой, что устраняет возможность глубинного диалога между ними, а следовательно, рассмотрение самой культуры как гармоничной целостности.

В то же время, необходимо отметить, что, рассуждая на предмет приоритетности человека или частной собственности, А.Н. Чанышев ссылается на мнение С.А. Булгакова, считавшего, что определяющей силой в духовной жизни человека является его религия, - не только в узком, но и в широком смысле, то есть признаваемые человеком над собой и выше себя высшие и последние ценности и то практическое отношение, в которое он становится к этим ценностям. Далее философ признает, что только в этом случае знание о природе добра и зла не превращается в самодовлеющее знание ради самого знания, а "имеет своей целью победу добра над злом если не во всем мире, то хотя бы в собственной душе, победу в ней добродетелей над пороками" [19]. Именно в этом он видит форму конкретизации добра и зла. Определяя их как пустые абстракции для реальной жизни, тем не менее, А.Н. Чанышев признает, что для придания им конкретно-значимой формы необходима внутренняя религия человека. Но она же, добавим от себя, требует адресованной сопричастности Над-адресату, открытость которому придает человеческим ценностям абсолютный характер, а отношению императивно-ценностное измерение.

Следовательно, мы подходим к тому, что в концепции А.Н. Чанышева, на наш взгляд, не достает того, что не дает философской мудрости "подтянуть" до себя другие сферы культуры, а фактически подчинить их своей приоритетности как сфере, претендующей на то, что в ней содержится нечто большее, чем во всей культуре. То есть, речь идет о том, что в данном случае самой философской мудрости не достает того, что делает необходимым для науки, искусства, религии, морали и т.д. искать в ней высшие смыслы, обеспечивающие их высокое содержание и светоносное развитие, а именно субъект-субъектное отношение, обладающее онтологией высшего ценностного содержания и находящее свой исток в запороговой объективной диалектике. Таким образом, здесь мы подходим к осознанию концепции междусубъектности как многоуровневого подхода, предполагающего присутствие как в самом человеке, так и вне его не только доступных, но и запороговых ярусов бытия.

Именно своемерное субъект-объектное отношение философской мудрости к иным сферам культуры не дает ей выйти на уровень объективной

диалектики, позволяющей видеть в каждом отблеск универсального и абсолютного, а также на уровень приоритетного утверждения бытия других. Такие доминанты позволяют раскрыть способность принятия всего инакового. Естественно, что, будучи столь же своемерными и своецентристскими как и философская мудрость, иные сферы культуры не будут находить в ней нечто, чего нет в них самих и могущего определять их ценностное содержание.

Главенство субъект-объектного отношения в концепции А.Н.Чанышева, которое и породило выдвигаемую им доминанту философии над всей культурой, отодвигает долженствование и ценностное отношение на задний план, поэтому отсюда и происходят его утверждения, что понятия добра и зла являются пустыми абстракциями в реальной жизни. В этой связи становятся понятными его рассуждения, что топор в руках дровосека из объекта превращается в часть субъекта. Аналогичное отношение происходит при сгибании руки и болезненности внутренних органов. Согласно данным рассуждениям, объекты бытия получают статус значимости лишь при вовлечении их в орбиту человеческого отношения, отмеченного печатью избирательности своемерия и своецентризма, буквально при попадании их в поле чувственно-эмпирического восприятия личности.

Пожалуй, неспособность выхода за рамки субъект-объектного отношения не дает понимания человека как многоуровневого существа, бытие и отношение которого не замыкается лишь деятельностью, которая сама по себе не может породить ценностного отношения. Являясь субъектом поступка, так как он есть способ его существования, человек реализовывает в нем свое ценностное отношение, так как иной формы проецирования ценности изнутри вовне как поступок не существует.

Именно это понимание лежит в сердцевине философии глубинного общения Г.С. Батищева, считавшего, что между субъектный подход есть принципиально многоуровневый подход, ориентированный на высшее Личностное начало. Человек как многомерное существо раскрывает свою целостность в ценностном отношении как космосе нравственно-ответственного поступка, в котором происходит совпадение действия и убеждения, акта мысли и акта поступания, не допускающего морали задним числом, приводящей к феномену полупоступка.

Философ считает, что субъект-субъектное отношение на первый план выдвигает ценностное отношение как цель познания и действия. Именно ценность является сущностью подлинного человеческого бытия, а ориентация на высшую ценность - предпосылкой истинного, "аутентичного" существования. Ценность определяет долженствование поступка. Следовательно, между субъектностью является онтологическим условием ценностного отношения и ориентированности на высшее, позволяющее

рассматривать любой вид деятельности с позиций высшего смысла и назначения человека.

Отсюда становится заметной глубинная сопричастность явления между субъектности духовности, так как последняя, как показывает содержание первого раздела данного исследования, содержит в себе такие универсальные человекозначимые смыслы как очеловеченный характер межсубъектного отношения, общезначимые ценности и смысложизненные ориентиры. Данное мнение, прежде чем перейти к подытоживанию рассмотрения между субъектности как онтологической основы духовного состояния культуры, требует некоторого пояснения.

Прежде всего, необходимо отметить, что между субъектностью с ее этической адресованностью другому и приоритетностью утверждения бытия других предусматривает раскрытие субъекта как целостного существа, так как в обращенности к полноте бытия каждого человек адресует не нечто от себя и не часть себя, а всего себя как "сознающего, мыслящего, бытийствующего, виртуально-ведомого и неведомого, ставшего и становящегося" [134]. То есть в поступок в отношении другого человек вкладывает всего себя и всю свою адресованность. Искреннее посвящение себя другому в открытой общительности вызывает ответную искренность, так как онтологической полноте обращенности отвечает полнота адресата. В такой интересубъективности человек рассматривает себя как возможность для другого. Здесь отсутствует доминанта над другим, обращенность к которому не является способом самоутверждения. Другой не рассматривается с позиции своемерия, так как субъект сам раскрыт парадоксальной инаковости его мерила.

В такой адресованности другому человек выступает во всей своей целостности, а само отношение реализовывается как встреча в правде бытия-поступка. В глубинном общении межчеловеческое отношение выступает как процесс-со-бытия, то есть как совместное осуществление субъектов в их ценностном поступании по отношению друг к другу. В глубинной сопричастности другому, ценностно-ответственном отношении к нему видится непосредственная связь концепции между субъектностью с гуманным характером межчеловеческой коммуникации как универсальным смыслом духовности.

Что касается сопричастности между субъектностью человекозначимым ценностям как универсальному смыслу духовности, то культура глубинного общения утверждает "приоритет безусловно-ценностного отношения к миру над любыми, сколь угодно важными, но условно-локальными и исторически ограниченными началами, целями, интересами и т.п.; приоритет абсолютного над относительным, высшего над низшим, более совершенного над менее

совершенным" [134]. Следование данному приоритету превращает каждый конкретный поступок в целостный и ответственный акт, а жизнь - в ценностно-нравственное поступание. Сама онтология ответственно-адресованных поступков вырастает из их над-ситуативности, то есть их соотносительности с миром нравственных максим. Таким образом, между субъектностью органично созвучна ценностям как глубинному смыслу духовности, так как она регламентирует первичность ценности по отношению к поступку, деятельности вообще в силу того, что они вне ценностного измерения принимают деантропологизированный, ущербный характер.

Относительно соответствия теории между субъектностью смысложизненным ориентирам как универсальному смыслу духовности необходимо отметить, что в рассматриваемой концепции смысл и назначение человеческой жизни сводится к логике постоянного самосовершенствования с тем, чтобы улучшать и развивать себя в соотносении с тем образом, который человек застал в себе как данность. То есть речь идет о достижении индивидуумом надприродного, культурного состояния, глубинно совмещающего в себе, в соответствии культуре глубинного общения, открытость другому, инаковому и универсуму в целом.

Смысл человеческой жизни в онтологии между субъектностью сводится к постоянному осуществлению себя вне отрыва от ответственных поступков, так как если вся человеческая экзистенция сводится к поступкам, то именно в совершении актов нравственно-ответственного поступания относительно других индивидуум реализовывает свою подлинную сущность как открыто-общительное существо. Данное понимание исходит из того, что сам Батищев Г.С. исток социальных и личных проблем видит в принципиальной закрытости и глубинной необщительности людей. Следовательно, исходя из этого, представляется возможным утверждать о сводимости смысложизненности к становлению субъекта способным к открытому общению, так как это является предваряющим условием становления его целостным, нравственно-ответственным существом.

Поводя итоги рассмотрения между субъектностью как условия духовного состояния культуры необходимо отметить следующие важные моменты. Прежде всего, такие явления феномена между субъектностью как ценностная ориентированность, отсутствие антагонизма, поиск согласия и компромиссность, глубинная сопричастность другому и доминантность на него, терпимость к инаковости и стремление к полифоническому сотрудничеству представляют собой явления духовного порядка, уровень и качество развития которых есть показатель состояния духовности отдельного индивидуума и культуры в целом. Между субъектностью с ее ценностным предпочтением другого и приоритетностью утверждения бытия других

приводит к единению субъектов в рамках отдельной социальной общности, культуры, а также к объединению в общее различных сфер культуры.

В то же время необходимо отметить, что ее отсутствие проявляется в рассогласованности между собой сфер культуры, взаимном несоответствии уровней и степени их развития. Отсутствие их междусубъектной встречи имеет тенденцию к возникновению в каждой из них внутреннего расслоения, при этом низшие слои вырождающейся культуры преобладают, так как ее образцы ввиду потребительской доступности, прямо пропорциональной их смысловому содержанию, обретают массовый характер. Следовательно, существование культуры вне междусубъектности имеет своим последствием ее деградацию. Глубинный исток данной реальной возможности находится в исчезновении сопричастности культуры объективной диалектике, лежащей в основе онтологии междусубъектности. Именно она устанавливает связь между человечеством и Вселенной, между внутренней сущностью человека и космогенезом. Объемля собой весь мегамир культуры, она вносит в каждого ее носителя абсолютное и универсальное, придавая этим единичному характер всеобщности через внесение императивного пространства в микрокосм.

Поэтому междусубъектность есть условие сохранения тенденции устремленности культуры к непреходящим ценностям, имеющим над-ситуативный, универсальный человекозначимый характер. Посредством ценностей такого свойства она создает вектор направленности различных эпох, культур, социальных общностей и индивидуумов на всестороннее единение в глубинной общности их устремленности на высшие идеалы. Поэтому распад высших универсальных ценностей имеет своим последствием духовное истощение самой культуры, ее вырождение.

На примере техно-когнитивной культуры было показано, что экологичность и очеловеченный характер деятельности возникают лишь на основе аксиологической установки междусубъектности на ценностно-ответственный поступок. Высокое содержание художественной культуры обеспечивается онтологизацией в ней красоты через осуществление постоянной встречи с внечеловеческим, универсальным. Духовная субстанция нравственной культуры строится на онтологии междусубъектности, так как именно посредством нее происходит исхождение из бытия субъективного мира должностующего поступания, ценностного вообще, а поэтому и нравственного в особенности.

Если духовное состояние культуры определяется состоянием ее внутреннего единства между составляющими ее сферами, то междусубъектность с ее требованием рядом другого, доминантой на него создает условие для возникновения между разными измерениями многомерной культуры потребности иметь рядом с собой иную культуры в полифонической гармоничности с собой.

Таким образом, исходя из обобщающих выводов по данному подразделу, можно сказать, что междусубъектность с ее направленностью на глубинный диалог сопричастных друг другу инаковых возможностей, осуществляющих взаимно ответственный ценностно-ориентированный поступок, является условием духовного состояния культуры в целом.

4.2 Онто-коммуникация и полифоническое сотрудничество как междусубъектные явления культуры глубинного общения

Данный подраздел построен на анализе концепции глубинного общения Г.С. Батищева, современность и востребованность которой можно обозначить тем, что В.А. Лекторский определил как "начавшуюся трансформацию технологической цивилизации, связанную с поворотом к духовности с учетом коэволюции человека и природы" [150]. Эта отмеченная коэволюционность глубинно отражается в философии Г.С. Батищева, осознававшего феномен сущностной открытости и общительности онто-коммуникации. Учитывая интегральное свойство духовности, необходимо отметить, что рассматриваемый философ обозначает онто-коммуникацию как феномен сущностной общности, преодолевающей разобщение между культурами, обществами, социальными группами и индивидуумами, между человеком и Вселенной, внутренней сущностью каждого человека и универсумом в целом.

В силу того, что в первом разделе очеловеченный характер интерсубъективности рассматривался как неотъемлемое содержание духовности в качестве одной из ее сущностных характеристик, представляется уместным и, более того, необходимым анализ концепции глубинного общения в философии Г.С. Батищева.

В своей статье "Найти и обрести себя" философ, утверждая, что человек, устраивая искусственный мир техно-цивилизации и мегаполисов, превознося себя в своем творчестве-авторстве, тем не менее, не утрачивает потребности соприкоснуться с абсолютно-авторским смыслом Вселенской Книги, так как сохраняет извечную человеческую актуальность необходимостью достойным образом войти в сверхгармонию универсума. Это необходимо для оправдания наличия человеческого бытия в нем, осуществления его высшего предназначения, без чего утрачивают смысл все искания и претензии человека. Достойное вхождение в многообразие бытия по Г.С. Батищеву невозможно вне ценностного междусубъектного отношения, многоуровневость которого лежит в сердцевине глубинного общения. Органичное вхождение в него человеческого отношения позволяет не только листать книгу Бытия Универсума, но и дополнить ее антропологическим содержанием, что

возможно лишь при переориентации одномерного субъект-объектного отношения к ценностному миру многомерности субъект-субъектности.

Прежде всего, необходимо пояснить, что онто-коммуникация есть нечто иное, как само глубинное общение, но данное понятие введено самим Г.С. Батищевым в целях четкой дифференциации одноуровневого субъект-объектного отношения, обозначаемой как коммуникация, от многоуровневого субъект-субъектного взаимодействия, в котором общение выступает как целостный процесс отношения человека к человеку всеми своими уровнями. Этим философ предвосхищает переосмысление соотношения активности и общения в человеческом бытии, так как деятельность не есть единственный способ существования человека, общества и культуры. Это является результатом того, что человек есть существо многоуровневое, поэтому "в нем наряду с деятельностным уровнем имеются уровни, находящиеся как ниже уровня деятельности (додеятельностные), так и выше его (наддеятельностные)" [151].

В свете этого понимания соотношение деятельности и общения предстает в реальном онтологическом освещении, которое показывает, что деятельность есть один моноуровень человеческого бытия. Поэтому связи и отношения между субъектами, возникающие в процессе и благодаря деятельности, не могут охватывать всего отношения человека к человеку, то есть общения, так как они представляют собой лишь один из его уровней. Исходя из этого утверждения Г.С. Батищева, становится понятным глубинное понимание философа, что отношение человека к человеку всеми своими уровнями есть целостное общение, обладающее природой подлинности.

Под глубинным общением философ понимает "сугубо онтологический, объективный процесс со-бытие" [134], в котором субъект выступает как соучастник и сотворец бытия космоса межчеловеческого общения, где полифоничность сотрудничества и сотворчества является объективной онтологией человеческого со-бытия. Глубинное общение есть особый тип общения, построенный на субъект-субъектом или междусубъектном отношении, которое категорично отрицает межчеловеческий антагонизм, исходная природа которого лежит в субъект-объектном межличностном отношении как источнике взаимоотноуждения.

Более того, Г.С. Батищев утверждает о бинарном свойстве объективности феномена глубинного общения. В этой связи он утверждает, что дважды объективность рассматриваемого явления "протекает не только независимо от феноменальных актов сознавания, но еще и независимо от (объективных по отношению к последним) произведений и условно-частичных "поступков", т.е. полупоступков, четверть-поступков и т.д." [134]. Следовательно, глубинное общение обладает сущностной онтологической общностью субъектов,

коренящейся в их личностной сопричастности друг другу и сопонимании. Рассматриваемый философ обнаруживает, что двуединство объективности глубинного общения образуется взаимно переплетающимися онтологическими процессами со-бытия, обозначаемыми им как пред-общность и вновь-общность, существующих как единство противоположностей, осуществляемое как незавершенное становление. Благодаря своему онтологическому двуединству глубинное общение исключает в межчеловеческой коммуникации случайную вдруг-заброшенность перипетиями в один и тот же ящик с кем-то.

Посредством своего онтологического двуединства глубинное общение устанавливает узы ненавязчиво-изначального и сверх-мерного родства в универсуме, так как оно предопределяет "унаследование и извлечение субъектами из виртуального состояния все большей и большей бытийственной пред-общности между собою и актуальное воссоздание, претворение ее в бытие", а вновь-общность проявляется в "со-творении и установлении заново этой же самой общности между ними же (субъектами) в тех ее моментах, в которых она только и возможна как заново, свободно-креативно, "предначинательно" выбираемая каждым и как вводимая, а тем самым достраивающая собою виртуальную пред-общность" [134]. Из этого определения двуединства глубинного общения Г.С. Батищева, формирующего сверхмерное родство субъектов в универсуме в едином космосе сопонимающего взаимопроникновения, становится ясным нежелание философа именовать его коммуникацией и его выход к определению такой формы взаимодействия и взаимообщения онто-коммуникацией.

В понятии онто-коммуникация, на наш взгляд, максимально идейно-адекватно отражается онтологичность и объективность глубинного общения как процесса-со-бытия межчеловеческого взаимодействия. Оно выражает субъект-субъектное отношение как центральный нерв общения, совершающего прорыв за рамки одномерности коммуникации, бытийствующей лишь в рамках совместной деятельности.

Понятие онто-коммуникации, введенное Г.С. Батищевым, показывает многомерность человеческого существа и межсубъектного общения. Оно имманентно вскрывает отсутствие онтологичности и объективности субъект-объектного отношения. В связи с этим, на наш взгляд, становится ясным нежелание философа именовать глубинное общение понятием коммуникации и стремление к дифференциации его как глубинно-органического типа связей от нее посредством применения понятия онтологичности, отсутствующей как таковой в коммуникации как социально-атомистическом типе связей.

Отсюда проистекает невозможность коинциденции понятий коммуникация и онто-коммуникация. Однако прежде чем раскрыть принципиальное

неприятие Г.С. Батищевым коммуникации как таковой в силу ее разъединяющей природы, что даст полную картину онто-коммуникации как глубоко духовного явления, необходимо раскрыть содержание следующего базового понятия данного подраздела, обозначенного как полифоническое сотрудничество и используемое рассматриваемым философом в его концепции глубинного общения.

Полифоническое сотрудничество есть продукт онто-коммуникации, так как она есть онтологическая предпосылка для креативной со-деятельности субъектов. Прежде всего, необходимо отметить, что полифонизм означает, в понимании Г.С. Батищева, глубинное единение людей, единение всех возможных парадигм, мировоззрений, художественных и нравственных восприятий. Это единение содержит в себе субстанцию полифонической гармоничности, так как требует не перевеса чего-то одного, а "вызова" рядом с собою другого, с кем должен состояться свободный дар творчества субъектов, благодаря которому обретает актуальность совместная креативная деятельность. Полифоническое сотворчество, наряду с раскрытием себя парадоксальной инаковости другого, предполагает необходимость наличия этого другого с целью посвятить ему свое творчество.

Батищев Г.С., как говорилось выше, отмечает объективность онто-коммуникации. Но эта же объективность содержится, на наш взгляд, в полифоническом сотворчестве, так как жажда в совместной креативной деятельности коренится в глубине онтологии между субъектностью, которая богаче и многомернее любой субъективности как отдельности. В отличие от субъект-объектной коммуникации, где деятельность и ее продукт первичны по отношению к ее объекту, в полифоническом сотрудничестве, благодаря онто-коммуникации как его онтологической основы, открытость и общительность обладают приоритетом по отношению к сотворчеству и его результатам. Полифоническое сотворчество есть не просто единение субъектов, а встреча их творчества. При этом главное заключается не в самореализации, а в посвящении кому-то своего творчества, в чем проявляется презумпция абсолютно приоритетного бытия других, присущей культуре глубинного общения, онтологически и свободно проявляемой в полифоническом сотрудничестве.

Также необходимо отметить, что рассматриваемое явление, обладая онтологической природой единения, в отличие от субъект-объектной творческой деятельности, исключает антагонизм, так как другой не подавляется и не ставится целью установление перевеса. Другой не исключается, а сущностно необходим для раскрытия себя его инаковости. В этой встрече реализовывается стремление каждого субъекта посвятить другому свое творчество, так как этого требует глубина онтологии между субъектностью,

отрицающей разьединение как противное явление диалогу, "целью которого вовсе не является подавление одного собеседника другим" [152].

Следовательно, феномен полифонического сотрудничества обладает глубиной природой открытости для общительности и диалогичности, при этом важна сама встреча и общение в сотворчестве, а не сама деятельность, так как в них раскрывается многоуровневость человека и его бытия. В то же время, необходимо отметить, что в самой концепции глубинного общения происходит некоторый недоучет ее автором идеи полифонического сотрудничества. Однако, на наш взгляд, вне него прорыв к междусубъектной встрече как условию ценностной посвященности себя другому и космогенезу невозможен, так как дух полифонического сотрудничества обладает онтологическим климатом гармоничного единения и неантагонизма. Поэтому данное понятие в рамках исследования подвергается анализу, что, на наш взгляд, позволяет раскрыть глубинный космос человечности духовно ориентированной интересубъективности.

Ценность идеи полифонического сотрудничества, актуализирующую необходимость ее применения в анализе концепции глубинного общения, нами видится в том, что оно делает возможным путь неограниченного развития и творчества, прогрессирования человека, и в то же время подразумевает открытость этого пути благодаря феномену онтологической общительности данного явления. В состоянии полифонического сотрудничества человек "максимально полно осуществляет к-другим-адресованность своего деятельностного бытия и в то же время всегда готов стать в-себя-принимающим любое иное бытие (иные культуры, иные миры) таким, каково оно само по себе" [153]. Этим самым, индивидуум, органично сотрудничая с другими в акте полифонии с ними, становится субъектом всех своих сущностных сил, глубоко открывающихся в онтологической объективности общения.

После проделанного предварительного анализа концепций онтокоммуникации и полифонического сотрудничества, на наш взгляд, необходимо также внести пояснения понятия культуры глубинного общения, не только введенное нами в исследование, но, прежде всего, используемое самим Г.С. Батищевым. Данный термин, согласно ему, раскрывает следующее содержание: понятие культуры означает нечто природное, не передаваемое генетически, а формируемое и обретаемое. Применение данного понятия относительно глубинного общения показывает, что рассматриваемый феномен есть обретаемое явление, формируемое в процессе открытой общительности с адресатами, под которыми понимается все иное: другое "я", иная культура, другое общество, социальная группа, то есть все многообразие мегамира культуры. В то же время, культура глубинного общения включает в себя глубинную этику отношения с Абсолютным над-

адресатом, также образуемую в результате формирования внутреннего измерения культуры человека, собственного мира ценностей, сфера должностования которых органично содержит в себе уровень трансцендентности, дающей возможность соприкосновения единичного со всеобщим.

Следовательно, феномен культуры глубинного общения содержит в себе мир над-природного, укореняемого и формирующегося в многоуровневом пространстве человеческого отношения, а не обретаемого естественным способом посредством генетического кода наследственности. Более того, сам Г.С. Батищев определяет культуру глубинного общения как бытийственную сердцевину человека и его культуры, предпосылкой всех предпосылок. Отсюда становится неизбежным понимание, что все человеческое как феномен культуры начинается именно с экзистенции человека в глубинном общении, так как оно есть само его бытие, целостное в своей многомерности и богатстве своих проявлений.

Если опять вернуться к проблеме онто-коммуникации, то Г.С. Батищев противопоставляет ее тому, чем она принципиально не является, а именно социально-атомистическому типу связей, где позиция как индивида, так и группы такова, что превращает первичные узы в нечто вторичное, производное, в средство для удовлетворения и реализации сугубо утилитарных частных интересов. Понятно, что в этих условиях реально не приемлется сущностная онтологическая общность. Здесь смысл понятия "общение" смещается в сторону предельного ослабления его содержания, так как оно низводится до уровня соприкосновения извне, к контактам между независимыми и не обязательными друг для друга в своей автономности "социальными атомами". В социально-органическом типе связей, напротив, позиция индивида как их субъекта предустанавливает "единство, субстанционально предопределенное, диктующее несвободную принадлежность его вместе с другими сверхчеловеческому единству" [154].

Концепция онто-коммуникации преодолевает как социально-атомистический, так и социально-органический тип связей и выходит на качественно иной уровень общения, в котором человек выступает как многоуровневое существо, охватывающее и надеждательностное пространство. Следовательно, онто-коммуникацию можно представить как бытийственный и судьбический процесс. В противовес ей ординарное общение есть процесс, который ничего бытийственного не открывает и ни к чему судьбическому не обязывает. Его Г.С. Батищев именуется лингво-психо-коммуникацией или попросту психо-коммуникацией, строящейся на контактах-соприкосновениях, обеспечивающих циркуляцию, то есть прием и передачу текстовых, жестовых, эмоциональных сообщений и информации. Из чисто функционального

содержания психо-коммуникации философ делает вывод о том, что она не имеет никакой онтологии в культуре, и более того, она всего лишь обслуживает цивилизацию и вырожденные до уровня цивилизации слои культуры.

Несмотря на то, что онтокоммуникация имеет значительно меньший диапазон символических выразительных возможностей в отличие от информационной насыщенности психо-коммуникации, тем не менее, ее смысловая нагруженность выглядит как мегауровень по отношению к микроуровню второго типа коммуникации. Это происходит в силу того, что если, говоря образным языком, смысловая выразимость онто-коммуникации есть то, что восполняет Вселенную, то смысловая нагруженность психо-коммуникации есть то, что можно "положить в карман".

Также необходимо отметить следующую важную мысль о том, что психокоммуникация всецело подводится под категорию деятельности в силу своей вне направленности и своего субъект-объектного содержания. Онтокоммуникация, напротив, неподводима ни под какую категорию, даже под такую многомерную, предельно обогащенную смыслом и максимально емкую как деяние, так как онтологическое общение есть нечто гораздо большее, чем любое деяние, "ибо глубинность общения означает значимое участие в нем громадных за-пороговых, не поддающихся распределению содержаний" [134].

Психо-коммуникация содержит в себе мир знаков уплощающей ясности, пространство коммуницируемости. Ее общий эффект, к которому она стремится, заключается в вынесении всего доступного на воспринимаемую поверхность явной данности, сообщаемости и транслируемости. Смысловое пространство онто-коммуникации содержит бытийственную многомерность и конкретное богатство реального и виртуально нагруженного со-бытия-поступка. Если психо-коммуникация онтологически равнодушна к космогенезу, универсуму и человеческой душе, экзистенциальным переживаниям, то в онтокоммуникации обладает принципиальной важностью стремление не упустить и не нанести ущерб таинственному и загадочному вне и внутри нас. Это происходит в силу того, что ее устремленность, глубинная по ее сокровенному характеру, иная: "дать место и время для участия в со-бытии-поступка и сохранить родство сопричастности тому содержанию, которое заведомо недоступно нашему нынешнему насквозь прозрачному уяснению и вынесению на "экран" зримой и слышимой данности" [3].

Отмечая субъект-объектную устремленность психо-коммуникации, необходимо выделить как следствие этой тенденции фрагментарность, моноуровневость общения и ценностную нейтральность человека как ее субъекта. Это происходит в силу того, что он вступает в нее не иначе, как частично, фрагментарно и функционально-избирательно. Эта

избирательность и функциональность приводит к тому, что он, отделяя от себя нечто для передачи другому, все остальное удерживает в себе вне обращенности ему, что приводит к тому, что любая информация, даже несмотря на всю свою точность и эмоционально-лингвистическую обогащенность, не обладает полнотой искренности, так как искренняя вся полнота бытия есть полнота раскрытая безусловно и без утайки. Хотя, согласно Ф.И. Тютчеву, "мысль изреченная есть ложь" [155], тем не менее, необходимо отметить, что она тогда не есть ложь, когда через нее изрекает себя бытие-поступок. В пространстве общения психо-коммуникации отсутствует искренность, несмотря на всю точность информации, возникающей и транслируемой в ее процессе, так как она отсечена от судьбически-ответственного присутствия человека, мегамира его всежизненной устремленности.

Отсюда происходит ситуативно-эмоциональная окрашенность психо-коммуникативной информации, прикрывающая ее безжизненную нейтрализованность и равнодушие к ценностям. Поэтому субъект психо-коммуникации, которого легче обозначить как коммуникатора, находится в плену своих эмоциональных реакций, а также распорядка и внешнего ритуализма отношения. Онтологическое отсутствие в нем общительной открытости и искренности, субъект-объектное конституирование его деятельностного контакта с другим "я" приводят к частичности и фрагментарности коммуникатора, оборачивающегося подобным отражением в адресате.

Батищев отмечает онтологическую невозможность встречи коммуникатора в правде бытия-поступка, так как он коммуницирует лишь ради того, чтобы дифференцировать себя от ответственной со-причастности, загородив пустыми текстовыми, лингвистическими и жестовыми знаками удобную поверхность своей жизни. Это происходит в результате того, что индивид делает сообщение без расчета и надежды на полноту понимания, что постепенно приводит к укоренению привычки к взаимонепониманию. В конечном итоге человек коммуницирует лишь на уровне контактов-соприкосновений, где нет места пространству искренности, доверия и открытой общительности. Более того, обретя психо-коммуникационные навыки, человек замаскировывает контактами-прикосновениями отсутствие реальной общности с другими, отчаянное, а зачастую злое нежелание искать ее, быть достойной ее.

Антропологическая опасность психо-коммуникации в том, что она приводит к душевному и духовному умерщвлению личности, так как "никому себя не адресуя, человек также отсутствует и внутри себя" [134], а абсентеизм к другим опустошает и разрушает духовный состав индивида.

В то же время Г.С. Батищев подвергает критике коммуникабельную общительность, так как ее активность не принимает ценностную

ответственность и слышит только саму себя. Ее грубая навязчивость приводит к бегству от присутствия другим, которую философ негативно сравнивает в противовес сдержанной и внемлющей уединенности как глубинно-общительскую обращенность к миру, так как она сохраняет и способствует со-дружескому отношению. Характеризуя узы со-причастности как безусловный долг, философ считает, что человек не имеет выбора порвать или сохранить их, так как они виртуально непреходящи и "мы можем лишь предварить свое присутствие другим заботой о достойном качестве этого присутствия" [134].

Таким образом, со-причастность обладает природой императивности, так как оправданность наличия человека в бытии требует его онтологического созвучия другому, в том числе инаковому, органичной сопричастности универсуму в целом.

Глубинная суть онто-коммуникации в том, что лежащая в ее основе обращенность к другим выявляется вовне символически, если она бытийственно наличествует, если само действительное бытие человека абсолютно проникнуто самоадресованностью, обладающей вектором каждого жизненного шага безусловно ценностной ответственности. Это в свою очередь исключает возможность полупоступка, так как в каждый поступок человек вкладывает всего себя и всю свою адресованность. В состоянии онто-коммуникации он в смысле своего конкретного поступания стягивает и собирает всего себя. Поэтому глубинную онто-коммуникативную обращенность к другим не возможно создать на уровне вербальной самовыразительности или мышления, нельзя сотворить в реальном акте поступка, а можно лишь выявить вовне символически, если как говорилось выше, само бытие человека онтологически проникнуто самоадресованностью, искренней направленностью на других, так как "таким поступком должно быть все во мне, каждое движение, жест, переживание, мысль, чувство - только при этом условии я действительно живу, не отрывая себя от онтологических корней" [154].

В то же время необходимо отметить, что со-причастная обращенность и открытость онто-коммуникации, на наш взгляд, обладает некоей метафизичностью и трансцендентностью, так как глубина междусубъективности содержит в себе сверхличностное, отрицает возможность неуслышанности себя, так как она проникнута радикальной устремленностью к правде бытия - в правде услышанности. Глубинность онто-коммуникации предполагает единение универсального с уникальным, восхождение к устремлению услышать универсум и быть услышанным космогенезом, так как она требует не только призыва "Я отдаю с собою всю Вселенную. Для этого тебе придется сделать себе вселенную - уйди искать ее в глубине своей души. Вглубь!" [156],

но и доминантности на других, приоритета взаимности и сопричастности над самоустранением души в самой себе.

Высокое искусство содержит в себе глубинное звучание зова к общительности. В этой связи можно указать на феномен глубинной общительности и сопричастности музыки Иоганна Баха, интуитивно отмеченного А. Швейцером, указавшем, что его музыкальное искусство наряду с личностью обладает качеством сверхличности, поэтому в нем встречаются духовности разных эпох и "все художественные искания, стремления, желания прежних, равно как и современных поколений сосредоточились и творят через него" [157]. Такая полифоничная встреча возможна лишь при условии трансцендентной адресованности личностного поступания, открытости к онтологии общения.

Трансцендентность онто-коммуникации отмечается нами в том, что Г.С. Батищев сущностный вектор человеческого бытия, должного обрести общительную открытость, видит в преодолении той внутренней стены-границы, которая отделяет "свое" бытие от всего остального как "чужого". Утверждая, что человек, закрытый в самом себе, прикрепившийся к исключительности своего бытия, в своей самодостаточности отрицает чужое для него бытие Вселенной, философ считает, что подобный субъект никогда не примет как абсолютное отечество все бытие универсума и его Абсолютность, "а без разыскания такого безначального и бесконечного, абсолютного Отечества... теряет смысл любое искание и устремленность" [158], а вместе с этим назначение человека в бытии теряет смысл, глубинность которого состоит в обретении сущностной открытости, онтологически укорененной во всем универсуме.

Те человеческие лики, которые открываются человеку в его открытой общительности, открывают ему свое единение в трансцендентной Сверхгармонии, отнюдь не безликой. Выступая как относительные адресаты искания, они позволяют прозреть за ними абсолютный над-адресат, всеобъемлющий Лик, который делает актуальным "всякой относительной и ограниченной жажды истины или добра, или красоты иметь под собой корящуюся в человеке подспудную жажду абсолютной истины, абсолютной Красоты, и абсолютного Добра в сверхгармоничном безликом единстве" [158].

Однако обрести эти онтологические основы бытия, а именно красоту, истину и добро человек способен через полифоническую открытость Абсолюта как их первопричины. Поэтому, считая, что лишь подобное может встретиться с подобным, философ утверждает, что для встречи с трансцендентным абсолютно творческим Началом всякого возможного бытия и всего Универсума человек должен обрести внутреннюю инстанцию как

подлинное и высокодуховное, внутреннее "я", соприродное над-адресату. Рассматривая природу человека как несовершенную, так как он никогда не застает себя таким, каким призван и должен быть по своему высшему назначению, Батищев убежден, что человек до обращенности к Абсолюту должен разыскать и обрести себя, что возможно через глубинное общение, обозначенное как онто-коммуникация. Именно в ней он обретает достаточную соприродность над-адресату, этим самым, реализовывая единение уникального с универсальным.

В этой связи становится понятным утверждение философа, что в глубинном общении как диалоге "на фоне ответного понимания всегда незримо присутствует третий, стоящий над всеми участниками диалога" [134], выступающий как фон-наадресат и как бы высвечивающий лицо каждого собеседника как особенное всеобщим. Этим самым, глубинное общение, посредством своей трансцендентности, осуществляет в человеческом пространстве смысловое представительство одного в другом, созвучие и диалог культур, "эхо" универсальных принципов универсума, выраженных в категориях красоты, истины и добра.

Учитывая то, что творчество Г.С. Батищева выпадает на период атеистической идеологии и цензуры, в понятии Универсума как полифоничного надначала мировой гармонии, на наш взгляд, скрывается категория Бога, может не совсем удачно именованного философом, но открывающего горизонт понимания трансцендентного измерения глубинного общения. Именно в онтокоммуникации человек обретает онтологию многомерности открытой общительности, присущей над-адресату, способности к сопричастности всему, в том числе инаковому как подобности всепринимаемости Абсолютом всего многообразия. Поэтому вне трансцендирования выход на уровень глубинного общения невозможен, что ставит необходимость учета трансцендентности при рассмотрении феномена онто-коммуникации.

На наш взгляд, в идее адресованности субъекта, доходящей до сопричастности абсолютному над-адресату, содержится глубинное понимание трансцендентности как необходимого условия прорыва человека в космос духовности, невозможной вне открытости универсуму во всех его ликах, совпадающих в своем многообразии в едином лике человечности. От трансцендентного измерения глубинного общения представляется возможным вернуться к рассмотрению идеи полифонического сотрудничества, в границах которого совершается единение в открытой общительности равных субъектов в их едином порыве со-творчества как акте проявления своих креативных потенций и желания иметь рядом другого.

Принципиальная важность понятия полифонического сотрудничества в понимании онтологии глубинного общения, почему-то недостаточно раскрытого в философии Г.С. Батищева, на наш взгляд, дает раскрытую картину онто-коммуникации как пространства со-творческого и равного сосуществования субъектов в многомерности со-бытия как акта искреннего поступания.

Также необходимо отметить, что в понятии полифонического сотрудничества содержится выход на трансцендентный уровень, так как в своей статье "Найти и обрести себя" Г.С. Батищев по отношению к Вселенной, рассуждения о которой зачастую обретают трансцендентный характер в силу ее беспредельной загадочности и запороговости, употребляет понятие "полифонический и сотворческий универсум". Утверждая об императивности требования становления человека открытым в своей общительности, философ видит в полифонизме сотворчества индивидуума качество, сближающее его с над-адресатностью Абсолюта, объективной диалектикой Вселенной.

Более того, характеризуя приобщение человека к полифоническому сотворчеству как ожидающее его абсолютное Открытие, философ утверждает идею неразрывности трансцендентности от восхождения человека от частного своекорыстия к сопричастности другим. Мыслитель отрицает замкнутое существование во имя жизни в устремлении, которая выступает как неисчерпаемое и вечное сотворческое авторство, где стягиваются и сходятся бесконечно многие адресаты его искания, многообразие обликов и лиц которых существует в своем единении в "трансцендентной Сверхгармонии, отнюдь не безликой" [158]. Абсолютная личность над-адресата как всеобъемлющий лик прозревается через встречу с одушевленными и одухотворенными обликами-лицами. Предстояние лицом к лицу с ними уготовляет субъекту полифонически-сотворческое место среди других.

В понятии полифонического сотрудничества прослеживается сущностная необходимость человеку других, через открытую общительность с которыми он преодолевает самого себя. Возможно, в этом возникает актуальность возражения философии Ницше, построенной на идее уединенных духовных усилий индивидуума и рассмотрении других как помехи личностному духовному восхождению. Главный пафос философии Г.С. Батищева, на наш взгляд, построен на идее признания устремленности человека к высшему образцу общительности, обозначенной как онто-коммуникация, как пути духовного оправдания наличия человека в бытии, как средства выполнения им главного предназначения в нем - придать открытости космогенеза измерение человеческого космоса общительности, онтологически в нем отсутствующего. В этом, как кажется нам, прослеживается идея данного исследования, что человек своим духовным существованием дополняет бытие тем, что в нем не наличествует, а именно человечностью.

Глубинно духовное содержание полифонического сотрудничества заключается в том, что в нем онтологически отсутствует антагонистичность, так как оно требует акта сотворчества с ценностной направленностью на другого и предпочтением его. Оно открывает истинное совершенство тому, кто готов побеждать себя ради истины, добра и красоты в полифонии сотворчества. Рассматриваемый феномен предполагает данную готовность, так как содержит в себе предпочтение "своим победам и своим торжествам над другими - самоочищение через поражение своего несовершенства и ограниченности перед лицом торжествующих Других - гораздо более совершенных" [158]. Следовательно, полифоническое сотрудничество предполагает наличие рядом более совершенного другого.

Если субъект-объектное отношение неизбежно порождает антагонизм в межлических коммуникациях, так как ориентирует субъекта на неприятие всего, что есть "не-я", и, более того, порождает крайнее неприятие того, что инаково в своей лучшей устремленности, то полифоническое сотрудничество есть устремленность "расти в ответ". Это происходит в силу того, что в нем субъекту необходим другой как средство своего достижения гораздо большего совершенства. В этом, на наш взгляд, прослеживается понимание Г.С. Батищевым глубинного гуманистического характера интерсубъективности как возможности для равного развития и совершенствования ее непосредственных участников, принципиально невозможных в условиях контактов-прикосновений.

Полифоническое сотрудничество, с одной стороны, не приемлет самозамкнутую неподвижность, а с другой стороны, отрицает жадность к чередованию миров, заключенных в других, превращающуюся в неизбежное мимо-всего-странствие. Оно в силу своей глубинно ценностной ориентированности ничто не отвергает ради другого, позади себя оставленного, но "во всем, даже в самом малом, ближайшем разыскивает искру чего-то великого - ответ или присутствие непреходящего и вечного смысла" [158]. Если учесть то, что носителями сверхприродных, культурных смыслов являются конкретные, живые люди как субъекты духовности, то полифоническое сотрудничество требует наличия рядом того, кто вошел в гораздо более тесное родство с сверх-бытийным началом всякого бытия, средство с которым делает человека более достойным приобщения ко всему высшему. В этом смысле становится понятным утверждение Г.С. Батищева, что отношение щедрее одаряет нас, когда мы полифонически открыты другому.

Следовательно, полифоническое сотрудничество, являющее собой конкретное живое общение, обязывающее и заново порождающее внутреннюю устремленность к достойным поступкам, представляет собой уровень общения, глубинно устроенного на сопричастности и посвященности

другим во имя разыскания и обретения самого близкого в далеком и реализовывающего человеческое призвание в качестве возвышения до содружества и со-творчества с диалектикой универсума. Оно являет собой преодоление отчуждения человека от себя и от других, от мега-реальности, от смысловой иерархии человеческого самообретения.

В этом смысле представляется принципиально необходимым рассмотрение полифонического сотворчества как междусубъектного явления глубинного общения, раскрывающего уровень духовного со-развития субъектов в единой онто-коммуникации, что и было проделано.

В то же время, необходимо отметить возможность логического перехода от содержащегося в идее полифонического сотрудничества предпочтения себя другому как лучшего, открывающего простор для устремленности к высшему, к идее абсолютно приоритетного утверждения бытия других, лежащей в основе концепции онто-коммуникации. В этой связи необходимо отметить, что, согласно Г.С. Батищеву, подлинность общения заключается не только в максимальной открытости его субъектов друг другу, но и в ценностной ориентированности междусубъектного отношения в сторону предпочтительности себя Другому. Утверждение, что в таком отношении тотально осуществляется личность, требующая мужественного преодоления своемерия как точки отсчета самозамкнутости, содержится в словах философа, что "человек как субъект и личность самоопределяется не компромиссно, но именно всецело и полностью, бескомпромиссно в смысловом поле бытия других, через презумпцию бытия других, и более того, абсолютно приоритетного утверждения бытия других" [159].

В отношении субъекта к другому, где главенство отдается утверждению бытия этого другого, человек присутствует не фрагментарно и отрывочно, а во всей своей целостности и многомерности, адресуя ему себя всего во всей полноте и искренности. Такая онто-коммуникационная открытость субъекта порождает открытость общению второго субъекта, что вызывает смысловое представительство одного в другом.

В онтологической предпочтительности субъекта себя другому отсутствует эмоциональное своемерие и своецентризм, подвергаемых Батищевым Г.С. критике, так как доминанта субъекта на самом себе приводит к исключению им всего инакового и другого через свое субъективное мерило. Эмоциональное своемерие приводит к тому, что в обычной психокommunikативности, где контакты-прикосновения подменяют собой глубинное понимание другого и сопричастность ему, обращенность субъекта к другим получает пристрастно-эмоциональную окрашенность.

В отношении, где субъект придает другому характер доминантности, голос онто-коммуникативной искренности заглушает слепо-эмоциональность

пристрастности, так как оно возвышается до этического беспристрастия духовных чувств, к которым относятся сердечное сострадание и ответственное самообладание. Именно они придают между субъектному отношению правду его бытия и его бытийной обращенности. В глубинном общении человек не сообщает нечто о чем-то, но являет другому самого себя, не вопрошая его о чем-то, а самого себя ставит под сомнение, этим самым, проблематизируя самого себя как возможного для другого.

Поэтому в онто-коммуникации с ее доминантностью на другого отсутствует проекция субъекта своего мерила на "ты", что превращает другого не в объект, а в равного участника межлического отношения. В этом случае осуществляется акт бытийственного житнетворчества, так как в глубинном общении каждый раскрыт навстречу парадоксальной инаковости другого во встрече нежданностей. Здесь происходит единение слова и поступка, так как в открытой общительности происходит высказывание бытия в его самоадресованности другому. В открытой взаимискренности происходит торжество правды поступка.

Следовательно, онтологическое предпочтение себя другому, его доминанта над собой в акте между субъектного отношения открывает горизонт искреннего поступания, развертывающегося в космосе правдивого слова. Презумпция приоритетности бытия других приводит к самоопределению человека как целостного субъекта, существующего как многомерное существо, бытийствование которого возможно лишь при парадоксальной встрече инаковости другого. При этом исключение предпочтительности и своецентристского мерила приводит к личностной сопричастности субъекта онтокоммуникации этически-беспристрастному голосу духовных чувств. В этой связи становится понятным, что такой субъект глубинно созвучен человечности как онтологической основы духовности.

Прежде, чем дать построение общих выводов по концепции культуры глубинного общения, неразрывно связанного с духовностью человека в его многомерной целостности, на наш взгляд, необходимо дать раскрытие универсалий рассматриваемого феномена, исчерпывающе показывающих "важность включения Другого в онтологию человека" [160], так как "само бытие человека... есть глубочайшее общение. Быть - значит общаться" [161]. Природа универсалий глубинного общения раскрыта в работе Батищева Г.С. "Особенности культуры глубинного общения", анализ которой позволит раскрыть их онтологию.

Первая универсалия культуры глубинного общения обозначается философом как мироутверждение. Оно представляет собой приятие и всежизненное утверждение несомненной в своей абсолютности приоритетности Универсума, существующего во всеобъемлющей его

беспредельной и неисчерпаемой объективной диалектике. Мироутверждение означает первичность Универсума по отношению к любой субъектности, безусловное его предпочтение себе, своему сознанию и своей экзистенции. Такое отношение порождает дух объективности, искореняющего своемерие и своецентризм, что вызывает к жизни уважение сущего независимо от любых своих мерил, освобождает человека от самоутверждения себя как на индивидуальном уровне, так и на коллективном.

Утверждая, что мироутверждение по своей глубинной сути есть несамоутверждение, философ убежден, что подлинно человеческая жизнь заключается в становлении субъекта быть достойным того, чтобы сама объективная диалектика Универсума утверждала его уместность в нем. Напротив, самоутверждение есть предпочтение себя иному бытию, являющее собой мироотрицание, оборачивающееся отрицанием себя как подлинного субъекта.

Таким образом, первая универсалия культуры глубинного общения, обозначенная как мироутверждение, означает утверждение человека во всей своей подлинности через безусловное предпочтение Универсума себе, уважение сущего, освобожденное от любых проявлений своемерия, что, в свою очередь, порождает утверждение им уместности человеческого бытия в нем.

Следующая универсалия культуры глубинного общения, именованная Батищевым Г.С. как со-причастность, означает онтологическую в своей объективности всеобщую сопричастность каждого всем субъектам в Универсуме и всех - каждому. Узлы всеобщей со-причастности порождаются единым происхождением субъектов в рамках общего космогенеза, а также единством их всеобщего созидательного назначения в нем. Эта сопричастность выступает как предуготованная объективность, требующая свободного утвердительного избрания субъекта без каких-либо избирательных ограничений, так как всякая исключительность как проявление своемерия и своецентризма влечет за собой отрицание взаимной со-причастности как универсального явления.

В силу всеобщей императивной природы рассматриваемой универсалии отход от нее можно обозначить емким понятием мироотрицания, так как исключение сопричастности каким-либо аспектам бытия во имя самоутверждения, основанного на ограниченной предпочтительности, являет собой отрицание многомерности Универсума, требующего для оправдания онтологии своего наличия в нем глубинной сопричастности всем его процессам, явлениям и объектам.

Третья универсалия культуры глубинного общения означает приоритет безусловно-ценностного отношения к миру. Данная универсалия построена

на глубинной ценностной иерархичности, так как предполагает главенство абсолютного над относительным, высшего над низшим, более совершенного над менее совершенным. Эта иерархия построена на понимании философом органичной связи мироутверждения и со-причастности с ценностной верностью и принципиальностью, так как любое нарушение вертикали ценностей означает отречение от верности безусловным ценностям в их объективной обязательности, что в свою очередь подрывает мироутверждение и разрушает узы со-причастности Универсуму.

Универсалия приоритета безусловно-ценностного отношения к миру над любыми условно-локальными и ограниченными в своей исторической преходящести интересами и целями обладает императивной природой, так как он диктует, что неукоснительное соблюдение смысловой ценностной иерархичности всею жизнью и каждым ответственным поступком превращает бытие субъекта в единое ценностное поступание.

Четвертая универсалия рассматриваемого феномена обозначается Г.С. Батищевым как доминантность на всех Других. В своей статье "Философское наследие С.Л. Рубинштейна и проблематика креативности" данная универсалия обозначается философом категорией приоритетности утверждения бытия других, что в принципе предполагает коинциденцию синонимично звучащих понятий, равноценно означающих презумпцию требования от себя надежности и доверия для других. Универсалия доминантности на всех Других означает, что человек каждым своим поступком и всею своею жизнью как актом поступания не требует от других и всего универсума убедительности, надежности доверия для себя. Он начинает с себя ради всех других, чтобы собственным бытием оправдать доверие других и заслужить его. Императив начать с себя означает требование от себя быть убедительным и надежным для других и универсума в целом. В акте доминантности на Других содержится позиция несвоемерия, так как ни один субъект, равно как и все человечество, не превращаются в аксиологический центр. Более того, происходит принятие "всех других изначально доминантно на них, на их действительное бытие" [162].

С данной универсалией глубоко перекликается следующая универсалия, обозначенная как предваряющее утверждение достоинства каждого другого в его возможности быть другим. Данное требование безотносительно к заслугам и результатам другого, так как его субъектный душевно-духовный мир выше их, но предваряет необходимость признания права быть своеобразным субъектным миром со своим ценностным отношением, опытом, способом мироутверждения и своей со-причастностью. Рассматриваемая универсалия предвосхищает абсолютное уважение ко всему инаковому и включает аспект прощения к другим, дающее им быть право быть иными.

Шестая универсалия культуры глубинного общения определяет творчество как свободный дар встречи, дар междусубъектности. Ее императивная природа требует, чтобы креативность, прежде чем стать актом деяния, должна обрести характер междусубъектности, что позволяет делать творчество в глубинном общении сдвигом порога распредмечиваемости, придать ему характер мирооткрывательства, встречи с Универсумом. В этом случае происходит расширение креативности субъекта за прежние пределы за счет подключения к акту со-творчества адресатов, в лице которых он находит чему и кому посвятить свое творчество. Со-творчество предваряет последнюю универсалию культуры глубинного общения, означающую "креативное участие в решении все более и более трудных задач универсального Космогенеза в преданном служении ему, в ценностной посвященности ему и принятии авторитетов такого служения и такой посвященности" [162].

Данная универсалия является логическим продолжением предыдущей, однако она включает предварение неантагонистического климата субъектов творческой деятельности, строящегося на признании их равенства и сопричастности Универсуму, что создает дух полифонического сотрудничества. Его трансцендентный характер создает условия для выхода участников совместной творческой деятельности к универсалиям мировой гармонии, выраженной в категориях Красоты, Добра и Истины.

Как говорилось ранее, полифоническое сотрудничество, обозначенное Г.С. Багищевым, не подвергается им подробному концептуальному рассмотрению. Однако, на наш взгляд, данное понятие органично раскрывает ценностное содержание междусубъектной деятельности, позволяет придать человеческому взаимодействию многомерность. Рассмотрение человеческого общения в совместной деятельности через призму идеи полифонического сотрудничества позволяет осуществлять выход взаимодействия за рамки совместной активности и обретения человеческим общением многогранности в акте со-творчестве, поднимающегося до уровня трансцендентности и восхождения оригинального к универсальному, единичного к всеобщему.

Таким образом, универсалии культуры глубинного общения содержат ценностную ориентированность человеческого общения, иерархия которой предполагает доминанту другого и безоговорочное принятие инакового как проявления многомерности и многообразия космогенеза. Рассмотренные универсалии предполагают многомерность человеческого взаимодействия, выходящего за рамки совместной деятельности, обрекающего человеческое сосуществование на лишь на контракты-прикосновения, сопутствующие обездушенную психо-лингво-коммуникацию.

Изложенные универсалии, лежащие в основе концепции глубинного общения содержат в себе императивную природу требования между-

субъектного единения в акте полифонического сотрудничества, так как в нем реализуется подлинность человеческого бытия, являющегося глубочайшим общением. В то же время их императивность предполагает помимо надприродного характера глубинного общения выход на уровень трансцендентности, способствующего видеть за актом человеческого общения глубинные смыслы абсолютного единства человеческого многообразия в полифонии мегамира культуры.

В целом, концепция культуры глубинного общения позволяет осуществить многоуровневый подход к человеку, делающим возможным обнаружить его присутствие не только в вещно-предметных отношениях, но и в кардинально недоступных, запороговых уровнях бытия. Данная концепция содержит в себе доминанту на субъект-субъектное отношение, ориентированное на высшее Личностное начало и обладающее глубинной ценностной природой. Глубинное общение ориентировано на ценностное отношение и долженствование. Поэтому данная концепция предполагает распространение нравственности на все виды человеческой деятельности, в рамках которой и происходит междусубъектное общение, должного принять ценностное измерение и окраску. Только в этих условиях любой вид деятельности может быть рассмотрен с позиций высшего смысла жизни и назначения человека, так как именно ценность является сущностью подлинного бытия, а ориентация на высшие ценности - предпосылкой истинной человеческой экзистенции.

Рассматривая дух самоутверждения и индивидуалистического обособления как исток девальвации ценностного содержания личности и порождения глобальных социальных проблем, Г.С. Батищев именно в культуре глубинного общения видит духовный способ преодоления губительной самозамкнутости человека через включение в его онтологию Другого, что позволяет субъекту выйти за границы самого себя. Именно онтокоммуникация с ее доминантой на другого, презумпцией абсолютно приоритетного утверждения бытия других порождает ценностное и нравственное содержание индивидуального существования, так как глубочайшее общение составляет онтологию бытия человека, а быть - значит осуществлять субъект-субъектное отношение. Равные его участники сотворчески создают акт полифонического сотрудничества, в котором отсутствует дух антагонизма по причине ценностной ориентированности каждого субъекта на другого.

Именно через общительную открытость человек совершает выход к возможности обретения своих онтологических и аксиологических корней, восходящих к человечности как всеобщей субстанции духовности. В силу того, что духовность предполагает свое органичное вхождение во многие сферы человеческой жизнедеятельности и целостное состояние личности, то именно

в глубинном общении посредством субъект-субъектного отношения человек реализовывает и раскрывает себя как многомерное и целостное существо, бытийствующее в единстве эмоционально-нравственных, познавательных и практических аспектов своего существования.

Глубинное общение также органично созвучно ценностному содержанию духовности, так как предполагает ориентированность на другого, приоритетность его над собой, что делает возможным принятие всего инакового как равного себе. Данные ценностные доминанты обладают духовно-нравственной природой, что роднит культуру глубинного общения с человечностью как субстанциональной основой духовности. А это в свою очередь делает возможным и необходимым анализ концепции онтологической коммуникации в философской рефлексии на предмет духовности, что и было проделано в данном подразделе.

Необходимо отметить, что в философии Г.С. Батищева открытое общение рассматривается как культурно-смысловой способ образования подлинного человеческого "я" через вхождение в пространство глубинного смысла духовности, заключающегося в гуманном, очеловеченном отношении к другому. Именно в человеческом субъект-субъектном отношении как презумпции абсолютно приоритетного утверждения бытия других видится подлинный смысл человеческой экзистенции, что делает концепцию глубинного общения органично созвучной позитивному смысложизненному ориентиру как универсальному смыслу духовности.

Также необходимо отметить, что согласно теории онто-коммуникации ценностная ориентированность предваряет человеческое общение и творчество, являясь их необходимой предпосылкой и условием их духовного состояния, что также делает рассматриваемую концепцию глубинно сопричастной такому человекозначимому смыслу духовности как человеческие ценности, обладающих природой всеобщности.

Если основанность на открытости и диалогичности позволяет выходить общению за рамки деятельности, быть многомерным явлением, то онтологизация духовности на стремлении к целостности и всеохватности, интегрирующей открытости делает сущностно возможным ее выход за пределы крайне ограниченного ряда чисто духовных сфер, быть всеобщим феноменом. Основываясь на прямой коинциденции концепции культуры глубинного общения с выдвинутой нами парадигмой духовности, утверждаем, что духовность есть пространство открытости взаимопроникновения между культурами, обществами, социальными группами, индивидуумами, а также между человеком и универсумом. Помимо интегрального свойства духовность обладает многоуровневым характером, что объясняется ее необходимым наличием во многих сферах человеческой жизнедеятельности как онтологического условия их очеловеченной природы.

4.3 Мышление как субстанциональная основа понимания духовности

В данном подразделе на основе глубинной философской рефлексии М.К. Мамардашвили на предмет мысли предпринимается попытка выхода к проблеме духовности. На основе анализа наследия данного философа делается дополнение нашей исследовательской парадигмы принципиально новым подходом в рамках данной работы к мышлению как необходимому условию заново рождения человека как надприродного субъекта и цивилизации как пространства упорядоченной и согласованной деятельности. Этим самым, представляется возможным обогащение выдвинутой нами концепции духовности как явления, обладающего универсальной человекозначимостью, идеей о нравственно-ценностно ориентированном мышлении как онтологического условия духовного состояния человека и общества.

Данный подраздел начинается с парадоксального заявления М.К. Мамардашвили, что проблемы человека как предмета философских исследований не существует. Раскрытие этого утверждения позволит дать понимание глубинной природы человеческого как надприродного феномена. Прежде всего, необходимо сказать, что для понимания утверждения философа во всей его парадоксальной глубине необходимо помнить, что философские высказывания, в особенности по отношению к человеку, имеют некоторый отвлеченный умозрительный смысл. Уловить его представляется архитрудной задачей, так как индивидуум, говоря об умопостигаемых явлениях и феноменах, ненаглядных и надэмпиричных по своей природе, пользуется обыденным языком, имеющим наглядные предметные референции.

Речь идет о том, что Ф. Ницше обозначил понятием "человеческое - слишком человеческое", показывающее, что пространство человеческого мышления и существования раскрывается при трансцендирующем усилии выхода на предел, символизирующим готовность расстаться с самим собой как готовой данностью, так как человек есть то, что должно преодолеть. Однако препятствием к реализации данного усилия является слабость индивидуального духа, самосковывающего себя по-человечески доступными вещами, уходящего в конечно-эмпирическую реальность, не дающей выхода к пониманию неких истин. Отсюда невозможность прозрения до идеи высшего блага, выводящей к пониманию образа человека не как наличной данности, а как возможности. Данное его понимания раскрывает его как вечный процесс становления, вне которого само человеческое существование теряет смысл, низводится до уровня пространственно-временного наличия в эмпирической данности.

Достаточное жесткое утверждение М.К. Мамардашвили, что приземленно-человеческое понимание проблемы человека вне трансцендирующего

абстрагирования профанирует саму рассматриваемую проблематику, требует некоторого обоснования с позиции самого философа.

В своей статье "Проблема человека в философии" М.К. Мамардашвили считает, что "мы погружены в непосредственную человечность и часто не способны разорвать связь понимания. Мы часто компенсируем взаимным пониманием и человеческим обогревом неразвитость нашей социальной гражданской жизни" [163]. Эти слова являются критикой ситуации восьмидесятых годов, когда неразвитость гражданской жизни вызвала феномен, обозначенный философом как прислонение неумех, под которым понимается поиск компенсаторного прислонения друг к другу для обретения взаимного понимания как внерационального средства при недоверии к формально-рациональному закону. При этом некая человеческая, неартикулированная связь как взаимное понимание и "подмигивание" устанавливается сверх формальных критериев и законов. Человеческое существование начинает представлять собой некий сбившийся ком тел, обеспечивающих минимум тепла соприкосновением друг с другом. Более того, феномен прислонения порождает стремление индивидуума цепляться за теплоту взаимной человечности, так как отстранение от нее вызывает дискомфорт отторжения от большинства, уход от "кома" равнозначен гибели. Поэтому возникает установка, что пространство человеческого взаимного прислонения гарантирует выживаемость индивида при условии нерасторжимости с ним, так как "погибают всегда другие".

Однако, все, что не вписывается в рамки этого человеческого тепла, уходит за его пределы, лишается статуса человечности, подвергается остракизму. Именно феномен прислонения, описанный в философии экзистенциализма как разиндивидуализированное "мы", лишенное подлинности существования, на наш взгляд, есть то, что Ницше обозначил как "человеческое - слишком человеческое" как явление, не дающее человеку возможности самостоятельно мыслить. Ком взаимного обогрева человечностью отгораживает человека от самого себя, от уровня глубинной саморефлексии, от понимания своего действительного положения в бытии и собственном предназначении в нем. Выход к осмыслению смысложизненных проблем невозможен вне отрыва от чисто житейских, эмпирических понятий, приземленная привязанность к которым не дает выхода к трансцендентному абстрагированию, обеспечивающему прорыв к философскому постижению человека.

Погружение в непосредственную человечность как связь неразвитого иррационального понимания, можно сказать понимания внутри толпы, сам М.К. Мамардашвили характеризует как архаическое состояние, оставшееся со времен господства общины. Однако современный мир исключает аморфное состояние "сбившегося кома", предполагает "сложную

артикуляцию опосредований и формализаций социальной и гражданской жизни и наличие у людей культуры" [163] как реальный навык практиковать сложность и многообразие, невозможных в рамках рудимента неартикулированной непосредственной человечности как "стадного" чувства.

На наш взгляд, такая острая критика философа "взаимного обогрева" объясняется его глубинным поиском подлинной человечности, невозможной в иррациональном инстинкте некоей солидарности внутри толпы. Ее язык, лишенный абстрактных понятий, построенный на понимании по-человечески доступных вещей, рассматривает индивидуума как данность, ограниченную эмпирическим существованием. Подлинное понимание природы человека как возможности требует иного уровня мышления, подразумевающего абстрактное мышление с уровнем трансцендентного выхода.

Следовательно, анализ философии М.К. Мамардашвили показывает, что выход к духовности является глубинным мыслительным процессом, выходящим за рамки эмоционально-чувственного аспекта человечности, так как ее обоснование требует абстрактного понятийного отражения, а императивно-долженствующая природа духовности требует трансцендирующего мышления.

Философ прибегает к примеру художественного фильма Миндадзе и Абдрашитова "Остановился поезд", где человеческий мир взаимно удобного уровня всеобщих неумений представляет собой сбившийся ком человеческих тел, в котором онтология понимания строится не на ответственном поступании, а на взаимном прислонении в понимании человеческого блага не как высшего, а как определенности. Хотя М.К. Мамардашвили не анализирует сюжет фильма, тем не менее, напомним, что машинист ценой собственной жизни предотвращает катастрофу на железной дороге. Следователь при расследовании дела выясняет, что причиной возможной аварии была постоянная инженерно-техническая ошибка, которую не желают замечать и устранять. Однако солидарность жителей города в их комовой человечности, что семья и вдова погибшего должны быть обеспечены, не дает выхода к казуальности несчастья и способствует лжи, которая имманентно предполагает его неминуемое повторение. Город продолжает жить в плену иллюзии.

Не принимая смертельного предела человеческого существования, горожане обрекают себя на беспросветное проживание одного и того же непрожитого момента жизни, осуждая себя на повторение одного и того же трагического события как вечный ад. Однако нас интересует не надуманная человечность горожан, сведших ее к определенности, а фигура следователя, который в поиске справедливости выпадает из всеобщей человеческой связи

как единогодушного понимания доброты. Он обрекает себя на единогодушную отмеченность отдельно.

Однако в этой отмеченности открывается пространство человеческого мышления и экзистенции, так как глубинное размышление о человеке строится на основе абстрактных философем, устраняющих доступные определенности. Отсюда становится ясным, что человек в академическом смысле слова как определенность не является предметом философского исследования, так как в нем объектом "всегда является не наличный человек, а тот возможный человек, который может... установиться в пространстве некоторого собственного усилия. Трансцендирующего усилия, состоящего в способности поставить самого себя на предел, за которым в лицо глядит облик смерти, на предел, который символизирует для человека его способность или готовность расстаться с самим собой, каким он был к моменту события" [163].

Приведенное выше высказывание философа показывает, что помимо определенного человеческого блага существует высшее благо, стоящее по ту сторону "человеческого, слишком человеческого и не объявляющее конкретный предмет высшей инстанцией по отношению к остальному. Здесь наглядность внутренней формы на частном предмете устраняется, а идея высшего блага как философская абстракция подчиняется общему принципу всех философских абстракций ничто не определять по содержанию, а задавать невидимое, быть его измерением. Таковыми будут три вещи, закрепленные в древнегреческой философии за образом человека, а именно благо, красота и истина, а также идеи добра, истины и красоты в философии аль-Фараби как высшие человеческие абсолюты. Таковыми будут идеи долга и блага, так как они никогда не определяются по содержанию, ими является то, что является в данный момент и никогда не выводится из общих определений.

Утверждение М.К. Мамардашвили, что "без способности заглянуть за этот мир нет ни высшего блага для человека, ни красоты" [164] показывает, что без трансценденции не возможно подлинного человека, так как она, исключая абсолютный характер нашей привязанности к тому миру, с которым мы срослись, позволяет выйти на предельное понимание индивидуумом себя как возможности, увидеть свой истинный образ, свое истинное благо и реальность как она есть. Момент трансцендентности, содержащийся в философском познании человека, выходит за пределы конкретного образа, так как он строится на возможном человеке как актуальном состоянии. Отсюда возникает образ должного, имманентно содержащего в себе высшее ценностное содержание как надабсолютное по отношению к человеческой эмпирической конечности. Следовательно, трансцендирующее усилие есть освобождение от "человеческого - слишком человеческого", дающее глубинное понимание, что возможно для человека, к чему он может стремиться и чего может достигать.

Отсюда становится ясным, что утверждение М.К. Мамардашвили, что проблемы человека как предмета философских исследований не существует, означает, что в философии нет четко заданного образа человека. Если бы он был во всем своем предметно-эмпирическом отражении как образа существа, ограниченного во времени земного существования, то философскими средствами невозможно было бы обосновать никакое истинное утверждение об универсуме, так как оно носило бы в себе антропологическое ограничение временного бытия человека и лишало бы любое высказывание на предмет объектов бытия атрибута универсальности. Поэтому философский образ человека включает в себя элемент онтологии отсутствия или онтологию того, что не то, что никогда не было и не будет, а есть только сейчас внутри и в рамках некоего момента бытия. Отсюда мнение Ницше, что человек есть то, что должно преодолеть. Следовательно, человек в философской рефлексии никогда не будет тем, что было и не будет самим собой как завершенное состояние, так как он есть вечное состояние становления.

Данное утверждение требует некоторого пояснения, которое сделаем на примере любви, понимание природы которой также требует выхода на трансцендентный уровень. Согласно Б. Паскалю, "любовь не имеет возраста, она всегда в состоянии рождения" [165]. Следовательно, любовь всегда есть состояние новизны, будучи универсальным человечески чувством, она в конкретном случае влюбленности всегда есть переживание заново, состояние нового рождения. Определение онтологии любви как вечного процесса становления актуально применительно к определению как бытия, так и человека. Они, как и любовь, есть не то, что было и будет, а то, что есть всегда сейчас внутри и в рамках некоего момента мира.

В философии о человеке, как о самом бытии и о любви, можно говорить только перед ликом Ничто, так как чувствование именно его в философских абстракциях о человеке интимно раскрывает его природу. В свете Великого Ничто человек предстает как единственное существо в многомерном бытии, которое находится в состоянии постоянного заново рождения. Однако это состояние возможно лишь в той мере, в какой индивидууму удастся поместить себя в свою мысль, что достигается ценой собственных усилий, в том числе трансцендирующего усилия способности заглянуть за этот мир, без чего невозможно понимание высшего блага, истины и красоты.

В то же время необходимо отметить, что М.К. Мамардашвили характеризует человека как мыслящего и, более того, трансцендирующего субъекта, именуя его "некоторой природной силой". На наш взгляд, в данном именовании не содержатся равнозначности человека природной, естественной силе. Речь идет о силе мысли, внутренняя природа которой естественным образом действует как мгновенная и неповторимая сила, которая может случаться. Поэтому все

философские термины о человеке указывают на некоторые истинные состояния, требующие постижения возможностей нашей человеческой природы. В частности, философская интуиция ни в коей мере не определяет заповедь "если тебя ударили по одной щеке, подставь другую" как буквальный указующий ориентир поведения, она расценивает ее как отвлеченную духовную истину. Ее глубинное содержание в том, что в ситуации, когда тебе нанесли оскорбление, то необходимо учитывать, что в этой обиде содержится определенная истина о тебе, познание и понимание которой становится доступным при избегании ответной пощечины.

В данном случае речь идет о духовной грамотности индивидуума, которая не есть природная данность, а есть результат индивидуального успеха труда души, внутренних усилий мысли и духа. Лишь осуществляя себя как "поле личностной ответственности и труда души как некую авантюру и драму" [163], человек может быть состоянием заново и заново рождения, что делает его соразмерным с космосом. Человек как некая локальная точка-центр исхождения мысли как ответственного поступка отражает и несет в себе всевязность и соразмерность космического целого, которое несоразмерно и конечно в отношении к отдельному индивидууму в силу своей неумещенности в нем. Отсюда возникает то чудо как мера человечности в человеке - нравственный закон внутри меня, обозначенный И. Кантом как абсолютная очевидность, бытийствующая наравне со звездным небом над головой.

Нравственный закон является чудом в том смысле, что он обладает априорной природой, приходит вне интеллектуального опосредования и поисков казуальности и существует как самодостовренное знание нравственной очевидности. Он стоит, согласно И. Канту, выше разума, так как его очевидность дана непосредственно вне постижения мировых взаимосвязей и сплетений. Это есть чудо как результат вторжения в универсум человеческой формы, указующий на свободу как сопряженный с ней элемент.

Каналом, через который в универсуме существует свобода как феномен действия-явления, есть человеческая форма. Если иметь в виду, что пустота, которую еще Демокрит вводил как условие того, чтобы вообще что-либо могло случиться, есть то, для чего не может быть никакой причины, то тогда можно сказать, что человек есть существо, могущее находиться в состоянии, для которого парадоксальным образом невообразима никакая причина. Отсюда становится ясным, что в мире нет какой-либо причины, чтобы у человека возникла мысль о вечности, так как в универсуме, воздействующего на чувственно-эмпирическое в человеческом существе, отсутствует нечто, что могло бы побудить в нем мысль о вечности, догадку о ней.

Следовательно, именно человеческое мышление в пространстве возможного человека как события бытия здесь и сейчас "есть нечто способное на такие состояния, относительно которых невообразима причина, почему они могли бы быть" [163]. Это есть феномен свободы, который внепредметен, обладает статусом "вещи в себе" и на котором мы не можем построить само понятие свободы. Отсюда становится ясным, что свобода невысказываема и она не есть нечто, продуцируемое самим человеком, а есть то, что производит само себя и ничто другое. Более того, она является онтологическим условием всех других деяний человека.

Следовательно, проделанный анализ статьи М.К. Мамардашвили "Проблема человека в философии" как преамбула данного подраздела показывает, что человек как надприродное существо реален лишь как результат тяжкого труда души, внутренней работы. Философское понимание человека возможно лишь при условии выхода за рамки ограниченных эмпирических понятий, подходящих лишь к "человеческому - слишком человеческому", так как философская рефлексия на предмет человека требует прорыва на уровень трансценденции, что делает возможным глубинное раскрытие проблематики человека. Как показывает проделанный анализ статьи философа, без способности заглянуть за этот мир рефлексия на глубинные проблемы человека, и прежде всего, связанные с духовностью, невозможна.

Основное содержание другой работы М.К. Мамардашвили "Беседы о мышлении" строится на понимании специфически человеческого в человеке как рождающегося на неприродных, немеханистических основаниях, а непосредственным эпохальным участником этого рождения является мысль. Через анализ данной работы представляется возможным совершить прорыв к пониманию становления человека духовным через способность производить собственное "я" из самого себя, а сам процесс заново рождения индивидуума в качестве духовного существа неразрывно связывать с актом усилия мысли.

В данной работе содержится идея, вызывающая некоторое удивление и заключающаяся в том, что мышление имеет свою эстетику, так как мысль связана с радостью. Данное утверждение философа строится на понимании мысли как Божьей искры, которой сопутствует особое состояние пронзительной и острой ясности. Даже состоянию переживания горя утраты и испытания душевной боли сопутствует радость наступления пронзительной ясности некоего казуального понимания, радость которую невозможно кому-либо забрать. Это есть чувство необратимой исполненности смысла. На наш взгляд, некая коинциденция мышления с эстетическим моментом связана с тем, что момент наступления ясности, пришедшей вместе с мыслью, радует и чувства. Если эстетическое переживание связано с ощущением радости от созерцания прекрасного, то радость мышления строится на умоглядном

созерцании ясности, вносимой мыслью, вызывающем некий внутренний всплеск переживаний и чувств человека.

В то же время философ считает, что наступление пронзительной ясности, приходящей благодаря мысли, даже при невозможности какого-либо действия, при полной неразрешимости наблюдаемого происходящего, возможно при способности видеть что-либо в обнаженном виде. Однако обнаженное видение, расширение и превращение мгновения в источник радости мысли требует труда ума, смелости видеть реальность в действительном виде, где нет никаких скидок и алиби. Более того, в области мысли мы испытываем трагическую боль отсутствия себя, замены реальных вещей симулякрами, впадаем в ситуацию, когда налаженный мир вытесняет несомненное для меня живое состояние. При этом "я" как несомненное для меня и очевидное в мире не находит места в реальности, то есть мышление выступает не только как источник радости от осознания ясности, но и как источник внутренних кризисных состояний, порождает проблему самовыражения, когда человек называет что-либо невыразимым, в том числе и свои переживания и чувства, страдает от непонимания других.

Однако данные проблемы, на наш взгляд, связаны с трудностью и персональной невозможностью заново рождения, совершающегося в акте мысли, требующего работы ума, духовных усилий. Поэтому весь пафос анализируемой работы М.К. Мамардашвили построен на призыве к раскрытию в себе пространства свободы мысли как специфически человеческого, надприродного, духовного в своей глубинной онтологии.

Для этого философ проводит некоторую реабилитацию акта мышления как самостоятельного глубинного процесса. В этой связи становится понятным рассмотрение им акта движения руки под действием приказа мысли как мистичный акт, что это "такая же мистика, как если бы кто-то остановил Луну или Солнце" [166]. Мистичность мысли проявляется и в том, что когда субъект понимает произносимое им, а его слушатели понимают сообщаемое им, что означает одновременное присутствие мысли в сознании как говорящего, так и слушающих. Глубинный механизм данного процесса доподлинно не известен, однако факт его происхождения узнается по акту восприятия людей друг друга. Тайнственным соединением является коинциденция любовных чувств на свидании как пространстве общей мысли. М.К. Мамардашвили рассматривает мысль как некую тайну, располагающую душу и тело к соединению, прибегая при этом к гипотезе Декарта о наличии помимо мыслящей и протяженной субстанций третьей субстанции как союза тела и души, которая ни откуда не выводимо и ни к чему не сводимо.

Однако, на наш взгляд, именование мыслью субстанцией затрудняется тем, что субстанцией можно назвать то, что дальше не имеет никакого другого

носителя, ни к чему не сводимо и носитель самого себя. Мысль, хотя М.К. Мамардашвили определяет ее как произвольную, тем не менее, возникает в сознании отдельно взятого индивида, нерасторжима с ним и не может быть носителем самой себя. Поэтому утверждение философа, что мысль есть субстанция, которой не должно было бы быть, но она есть, определяем как сугубо гипотетическое.

Философ выдвигает мнение, что "мысль произвольна, мысль есть явление, которое мы не можем иметь по своему желанию. Нельзя захотеть и помыслить" [166], а мыслящий субъект может иметь мысль лишь как событие, так как не он, а его рассудок ее рождает. На наш взгляд, в данном утверждении присутствует убеждение об автономности мысли, однако то, что рассудок, из которого исторгается мысль, является частью субъекта, позволяет утверждать, что мнение философа об отсутствии авторства собственной мысли сомнительно. Однако представляет весомый интерес утверждение М.К. Мамардашвили, что когда мы говорим о мысли, то говорим о существовании, о бытии, так как слово "существование" появляется там, где возникает мысль как живая очевидность чего-либо.

В то же время необходимо отметить, что человеческое мышление является идеальным пространством, в котором происходит различие "вещей в себе" как чистых, абстрактных понятий и вещей как эмпирических фактов, их отражающих. Эта дифференциация получается в том случае, когда субъект отличает эмпирически переживаемое состояние от действительности, когда у него существует недоверие к эмпирической несомненности каких-либо состояний в нем самом. В частности, добро отличается от доброго намерения тем, что добро есть само по себе, справедливость как чистое понятие само по себе отличается от желания справедливости, равно как понятие честности разнится от желания быть честным.

Значение мысли выступает здесь в том смысле, что человек, являясь существом, для которого не существует естественных добра, честности и справедливости, которые происходили бы сами собой, фактом их эмпирического испытывания или намерения, дифференцирует нечто мыслимое от того, что эмпирически переживается. Мышление показывает недостаток эмпирически испытывать доброе намерение, так как есть добро "само по себе", акт мышления которого отличается от его эмпирического переживания. Так, желание и намерение добра эмпирически может пережить любой субъект. Однако чтобы это переживаемое состояние не обернулось злом, необходим мыслительный акт дифференциации реального добра как нечто другого в отличие от эмпирического переживания добра как желания. Следовательно, мыслительный акт предваряет реализацию идеи и эмпирического переживания в реальное дело, что позволяет рассматривать добро не как намерение, а как труд и искусство суметь быть добрым.

В частности, роман Ф.М. Достоевского "Униженные и оскорбленные" показывает, в какое зло могут превратиться намерения добра, если они остаются естественными, а одно лишь желание людьми добра способно порождать вокруг них атмосферу зла.

Следовательно, мышление, его культура является необходимым компонентом духовного облика человека. Учитывая то, что духовность не является естественным, врожденным качеством индивидуума, а сугубо обретаемым, то, если следовать философии М.К. Мамардашвили, духовным человек становится при условии не одного лишь желания быть добрым, добродетельным, целомудренным и т.д., а при целенаправленных усилиях ума, внутренней мыслительной работе. Искусство быть добрым, справедливым, честным и т.д. требует искусства мысли, дающим возможность проводить дифференциацию между эмпирическими желаниями и намерениями им быть и понятиями добра, справедливости и честности. Посредством мысли происходит недоверие к сугубо эмпирическим переживаниям данных идей и переход от их желания к искусству осуществить их в себе. Отсюда становится понятным утверждение М.К. Мамардашвили о мысли как онтологическом условии заново рождения человека в качестве надприродного, духовного существа.

Мысль, равно как и философия, рождается из удивления, душевного потрясения. Она есть невозможность, которая случается также как бескорыстная любовь. В мысли отсутствует ее субъект, так как он не есть она в абсолютном смысле слова, но мысль есть образ его состояния, ибо посредством ее он выражает состояния своей души. Если вспомнить письмо Платона тирану Сиракуз Дионисию как ответ на его политические трактаты, в которых тиран ссылается на идею Платона о государстве, которую он якобы развивает, то согласно философу, мыслить означает вспомнить. Человек же, который мыслит для прославления себя, а не для того, чтобы вспомнить, не может делать ссылок на писания какого-то Платона, так как о предмете мышления не может быть ничего написано по причине невыразимости мысли. То есть в метафизической природе мысли происходит то, что утверждал Тютчев в стихотворении "Silentium" ("Молчание") словами "мысль изреченная есть ложь".

Следовательно, мысль есть метафизическая невозможность как существующая реальность, обладающая природой невыразимости. Однако только в стремлении к невозможному можно чего-то достичь и разрешить как в недостижимом идеале сверхчеловека Ницше, которым мы неизбежно не можем стать, но стремясь к которому мы становимся людьми. Употребление понятия "невозможность" по отношению к мысли становится ясным в свете мнения Декарта, что мыслить можно только четыре часа в

месяц, а остальное время посвятить другим делам. Платон сравнивал мысль с промелькнувшей искрой: и то и другое может промелькнуть на пределе человечески возможного. Мысль неизбежно нуждается в онтологии вспоминания бессмертной души, в ее прометеевском труде. Сама фигура Прометея символизирует собой мысль как неизбежный предел возможного, обладающего метафизической свободой и коренящейся в ней парадокса опасности. Поэтому Прометей и был прикован к скале, а свободолюбивые мыслители, как показывает история, преследовались и изгонялись. Следовательно, рождение мысли сопряжено с огромными с огромными энергетическими затратами, риском ответственности и напряженностью всех человеческих сил. Само мышление есть труд мысли, так как она происходит на пределе человечески возможного.

Хотя природа мышления, сам познавательный процесс достаточно изучены гносеологией, психологией, тем не менее, остаются загадкой вопросы, откуда происходит мышление, каков источник мысли. В то же время мысль является аподиктическим моментом, отличающим человека от всего природного, естественного, находящимся за пределами культуры. Отсюда становится понятным стремление М.К. Мамардашвили через рациональное "обожествление" мысли, придачу ей статуса парадоксальности определить ее как орган рождения человеческого в человеке.

Ввиду того, что мышление выше мы определили как метафизическую невозможность, то оно не является само собой разумеющимся событием, оно может случиться или не случиться как событие бытия. Сама удивительность происхождения мысли вызывает к жизни мышление, так как человек начинает мыслить, философствовать, когда удивляется. При этом феномен удивления строится на осознании наличия того, чего не должно было бы быть в силу самого устройства универсума, но оно, тем не менее, существует, как, например, принципиально не должно было бы быть красоты, справедливости, добра, но они парадоксальным образом есть, несмотря на мгновенность и хрупкость своего бытия как своего "аномального" наличия среди доминантности обыденности и усредненности.

Само удивление парадоксальной мимолетности и ненадежной хрупкости всего возвышенного и благородного в хаосе бытия порождает мысль как стремление противостоять иррациональному потоку жизни к гибели. Следовательно, мысль есть рациональный способ обретения надежности в абсурдности бытия, способ самопознания и обретения через него своего места в жизни. Отсюда становится понятным грандиозное назначение мысли в духовном самоопределении человека.

Мамардашвили М.К. утверждает, что вопрос о мышлении есть вопрос о существовании, о бытии, что требует некоторого разъяснения, проливающего

свет на понимание мысли как онтологической основы духовного самоутверждения личности. Сама метафизическая невыразимость мысли, о которой нами говорилось выше, требует доказательства миру своего ненапрасного существования. Однако мир утверждает неуместность меня в нем, где даны ответы на мучающие меня вопросы, где до меня испытана любовь и ненависть, честь и бесчестье. Мои переживания их со всей остротой неуместны в мире, отрицаются им. Тем не менее, эти переживания есть для меня самое живое, в них я чувствую себя бытийствующим субъектом. Осознание этих живых для меня чувств и переживаний утверждает ненапрасность моего наличия в бытии. Следовательно, проблема оправданности моего присутствия в мире обращает вопрос о мышлении в вопрос о бытии. Мое наличие в бытии является оправданным феноменом, так как я как существо, думающее свои мысли и осознанно переживающее свои чувства, есть субъект бытия, вносящий в него элемент новизны своим заново рождением.

В работе О. Мандельштама "Утро акмеизма" есть слова, что "способность удивляться есть главная добродетель поэта...Логика есть царство неожиданности. Мыслить логически значит непрерывно удивляться" [167]. Данные слова есть коинциденция с мнением М.К. Мамардашвили, что мысль рождается с удивления вещам, казалось бы, неуместным в бытии, но наличествующим в нем. Поэт утверждает, что точное изложение мысли есть способ говорить сознанием, а не словом, слово в мысли обладает сознательным смыслом, возрастает до статуса Логоса.

В "Утро акмеизма" О. Мандельштама есть парадоксальные слова, что "существовать высшее самолюбие художника" [167]. Данные слова есть ничто иное, как выражение мысли, что представитель искусства осуществляет свою страсть существования в том, что действительно он думает и чувствует. Писать стихи и подписывать под ними свою фамилию - этого еще не достаточно для духовного оправдания своего наличия в бытии, так как главное - это выразить в стихах свои подлинные мысли и собственное мироощущение как доказательство своего присутствия в мире через переживание и ощущение его, выраженное посредством собственной мысли. Отсюда проистекает утверждение поэта, что необходимо "любить существование вещи больше самой вещи и свое бытие больше самих себя" [167].

В приведенном выше высказывании показывается, что самосознание, лежащее в основе акмеизма О. Мандельштама, есть показатель возмужалости человека как существа способного к собственному акту мысли, ответственному поступку-мысли, не дающего жизни полумысли как полупоступку, как существа, отвергающего жизнь чужой жизнью, существование чужими мыслями и чувствами. Акмэ это есть обозначение

возраста мужа как человека, заново родившегося самостоятельно мыслящим субъектом. Именно в этом, на наш взгляд, М.К. Мамардашвили видит конечное назначение человека и человечества. В этой связи становится ясна метафизика страха, глубинная онтология которого таится не только, как утверждает А. Шопенгауэр, перед Ничто как конечностью моего индивидуально существования, а в возможности не сбыться, не состояться, не осуществиться. Для реализации этих онтологических устремлений человека необходимо утвердить собственное бытие в равнодушном мире к самому факту твоего наличия в нем через акт саморефлексирующего осознания собственных живых ощущений и чувств. Это самоосознание порождает способ ответственного существования субъекта как автора собственных мыслей-поупков.

Отсюда становится понятным утверждение О. Мандельштама, что для художника высшим самолюбием становится само существование, так как человек есть изначально существо, думающее свои мысли и переживающее свои чувства, что выводит его к пониманию "само себя". Изъятие этой возможности собственной мысли равносильно небытию субъекта, лишению его собственного существования как самой большой страсти. Под существованием здесь не понимается факт моего телесно-организмического наличия в бытии, так как я актуально существую через острую рефлексию моих переживаний бытия как моего отношения к нему. Если мир равнодушен ко мне, то я утверждаю свое существование в нем через определение себя как единственного центра исхождения оценки-поступка, онтологию которого составляет мой акт мысли. Поэтому я существую как мыслящий субъект, так как в собственной мысли утверждаю факт моего наличия. В этой связи становится понятным, что с человека, лишённого потенциальной возможности мыслить самостоятельно, невозможно требовать персональной ответственности, так как он живет отходами чужих мыслей и чувств. За его поступком лежит чужая мысль, поэтому онтологию его существования составляет полумысль-полупоступок, а неподлинное индивидуальное бытие есть пространство отсутствия ответственного поступания.

Следовательно, мысль как продукт духа, онтология которого строится на рефлексирующем самосознании субъекта как преодоления своей природной отъединенности, есть то лоно, в котором человек заново рождается в качестве субъекта духовности. В этой связи необходимо привести мнение М.К. Мамардашвили, что мысль есть "особый "орган рождения", в котором рождаются честь, любовь, красота, храбрость, мужество, то есть все, что мы ценим" [166]. В этой связи можно еще раз напомнить, что перенос названных идеальных ценностей во внутреннее измерение личности происходит не при возжелании их, а при нравственном труде усилий ума, проводящем

дифференциацию между прекрасными намерениями и действительными ценностями, что приводит к пониманию, что "честность - не намерение, а труд. И чтобы быть честным нужно быть искусным, нужно суметь быть им" [166].

В то же время необходимо отметить, что философ считает, что в акмеизме существует тоска по мировой культуре как по состоянию ощущения себя вполне родившимся, то есть человечески состоявшимся, осуществившимся. От себя добавим, что здесь речь идет о тоске по духовности как единственном пространстве самоосуществления индивидуума в качестве очеловеченного существа. Именно О. Мандельштаму удалось наиболее полно выразить данную потребность в силу наличия у него острого метафизического и историко-философского сознания, что и неудивительно по причине наличия у его блестящего гуманитарного образования, полученного на лекциях по философии и филологии в Петербургском и Гейдельбергском университетах.

Мысль, где рождается человек как существо духовное, есть пространство мировой культуры. Будучи не способным осуществить отмену факта собственного рождения, тем не менее, человек способен выродиться, порвав нити преемственности с мировой культурой. Этим актом вандализма он лишает себя возможности заново рождения как субъекта духовного. Именно эта угроза исчезновения культурной преемственности пугает и озадачивает М.К. Мамардашвили в конце восьмидесятых годов так же, как Осипа Мандельштама в двадцатых годах прошлого века. Ими обоими мировая культура рассматривается как пространство мысли, научающей человека быть способным на риск ответственности, мочь что-либо, быть способным производить собственное "я" из самого себя. В этом оба яркие представители культуры двадцатого века глубинно созвучны И. Канту, считавшему, что подлинное просвещение это не сумма знаний, а то, что способствует совершеннолетию человека и человечества, достижению ими стадии акме как периода нравственной возмужалости и способности к самостоятельному рациональному принятию решения вне покровительственного наставничества.

В этой связи обнажается во всей своей пошлости мнение Саргра Ж.-П., что необходимо скрывать правду о сталинском ГУЛАГе как системе концентрационных лагерей от французской общественности, так как это глубоко ее обидит. Заново рождение субъекта невозможно в ситуации, когда за него решают и делают выбор, так как до этого мы говорили о том, что человек утверждает собственное бытие через акт своего отношения, происходящего в его мысли как поступке. Человеческое в человеке не имеет механизма естественного рождения. Парадоксальным является также то, что отсутствует причина для проявления человеческого в индивидуе и никого нельзя заставить быть человеком. Получается, что феномен человеческого, включая

мысль, находится вне причинно-следственной сферы, что означает, что индивидуум парадоксальным образом одновременно находится под влиянием причинно-следственной необходимости и в то же время в нем рождаются человеческие состояния, находящиеся вне естественных механизмов возникновения, как в случае честной мысли, радостной ясности осознания и самоосознания даже в ситуации переживания утраты и горя.

В этой связи становится ясным весь глубинный смысл мнения М.К. Мамардашвили, что не существовало бы ни мысли, ни философии, если бы человеческое в человеке рождалось бы естественным образом или автоматически появлялось под влиянием внешнего приказа. Сама необходимость мыслить существует вследствие того, что мы не становимся людьми естественным образом. Индивидуум не становится человеком под влиянием внешнего позыва или пожелания, так как это требует личных усилий мысли и искусства состояться. Следовательно, мысль есть орган рождения человеческого в человеке как неестественного, неприродного процесса. Именно мысль во всей ее трансцендентной мощи открывает ворота в глубинные основания своего существования и смерти, привносит в человека нечто из самого себя.

Здесь уместно будет вспомнить диалог Солона с Крезом, в котором царь вопрошает мыслителя и законодателя знает ли тот самого счастливого человека, на что Солон отвечает, что никого нельзя назвать счастливым, пока он жив. В вопросе Креза не видно предмета, о котором можно мыслить. И только через выход на трансцендентный уровень на проблему смертности, очерчивающей счастливого человека как предмет, можно о нем мыслить. Символ смерти в диалоге, допускаемой не как случайность жизни, а как ее конститутивный момент, дает возможность мыслить жизненные вещи и события, так как "нельзя жить, если жизнь не освещена тем особым напряжением, что сопутствует переживанию смерти, которая как таковая не может быть эмпирически переживаемым состоянием человека" [168]. Допущение собственной смерти как момента своей жизни есть вовлечение себя в акт мысли, превращает мышление в акт саморефлексии, в идеальное пространство, где присутствует сам субъект мысли.

Проделанный анализ работы М.К. Мамардашвили "Беседы о мышлении" показывает, что становление индивидуума человеком есть процесс духовный, так как его онтология глубинно включает в себя мыслительный процесс, а мысль является продуктом духа. Если дух есть надприродная субстанция, то его производные, включая мысль, также обладают статусом надприродности. Следовательно, человек как часть эмпирического мира раскрывает себя как духовное существо посредством мышления как чисто духовного процесса.

В то же время на протяжении всей работы мы доказываем, что духовность не есть чисто интеллектуальное явление, так как она органично включает в себя ценностно-нравственный аспект. Поэтому человек становится духовным существом посредством не просто акта мышления, так как мысль может быть и деструктивной, античеловечной, а ответственной мысли как поступка. Поэтому конститутивным моментом работы М.К. Мамардашвили является требование самостоятельной мысли, так как только самостоятельность мышления как собственный выбор порождает имманентный момент ответственности субъекта мысли. Я становлюсь сопричастным мысли как ее автор, а за моей сопричастностью ей следует акт моего ответственного поступания. Полумысль же порождает полупоступок, за которым не стоит моя ответственная позиция.

В целом, философ считает, что духовность есть пространство интеллектуальной деятельности как сознательно-ответственной активности мысли. Духовный человек для философа это личность, способная к самостоятельному мышлению, совмещающая акт мысли с ответственным поступком. Поэтому духовность для него не данность, а результат интеллектуально-нравственных усилий индивидуума. На наш взгляд, философию М.К. Мамардашвили на предмет духовности можно обозначить как рациональное служение духу, так как духовность для него неотделима от ответственно-самостоятельного мышления. В этой связи прослеживается глубинная коинциденция философских воззрений М.К. Мамардашвили и аль-Фараби. Так, тюркский философ считал, что достойная человека жизнь строится на разуме, а не скоропреходящих и низменных аффектах, а целью науки является "развитие культуры мышления, умение мыслить самостоятельно, позволяющие образовывать самого человека как человека" [169].

В другой своей работе "Феноменология - сопутствующий момент всякой философии" философ продолжает свою идею заново рождения человека в акте мысли как надприродного существа, субъекта культуры. Данную идею М.К. Мамардашвили, так же как и ранее, исследует с позиции феноменологии, которую он определяет как конститутивный момент всякой философии и онтологию ее бесконечной культурной формы.

В частности, рассуждая о феноменологическом моменте философии Канта, философ в сжатой форме формулирует его следующим образом: "если разумом можно задавать первопонятия, то мы погибли" [170]. Данная формулировка, на наш взгляд, означает следующее: если мы можем получать бытийные определения из мышления, из понятий, то они будут являться представлениями одного-единственного мира, в котором отрицается факт

наличия моего живого восприятия меня как мыслящего существа, удостоверяющего в акте моего мышления собственное существование. Именно отсюда проблема антиномии Канта как утверждение акта "я емь" как достоверного и единственно важного для мыслящего субъекта: "я мыслю, следовательно, существую". Однако Кант не опирался на формулу Декарта, он ее просто не заметил, но взял декартовскую проблему у Юма. Эта проблема строится на идее непрерывного творения мира как вечных и неподвижных истин, что заведомо содержит в себе парадокс, так как истины, казалось бы, не могут твориться в силу своей вечности и неподвижности.

Тот факт, что Кант берет декартовскую проблему у Юма, свидетельствует о наличии в философии культурного кода, который не зависит от знания источников, но зависит от появления феномена личности. Вне этого феномена личности философия невозможна, а сам он означает воспроизводство в архитектурных точках индивидуального бытия человека построения самого себя вокруг несомненного существования своего мыслящего состояния в мире, осуществляющего онтологическое бытийное укоренение сознания. На примере Декарта и Канта видно, что если мысль уже существовала до меня и если она появляется у меня, то это означает ее возобновление, ее второе рождение. Следовательно, речь идет о "феномене, о феноменальной материи мысли, как она (снова и снова) рождается в собственном воплощающем существовании человека мысли" [170]. Феномен мысли опосредуется некоторым собственным первичным воплощающим существованием этого, конкретного, индивидуального человека, так как любая феноменологическая проблема есть возрождение исходной ситуации мыслителя.

Отсюда можно сделать вывод о том, что осуществленный акт мысли есть событие, которое отлично от своего же собственного содержания. Мысль утверждает определенное содержание и факт утверждения и видения этого содержания само по себе есть событие мысли, означающего, что я как субъект мысли должен исполниться, состояться. Состояния мысли как случающиеся события обладают абсолютной индивидуальностью в силу своей неповторимости, то есть невозможности событийной повторяемости. Именно в этом состоит феноменологическая проблема. Являясь событийным актом, мысль является условием человеческой экзистенции как возможного события в мире, что требует некоторого нашего пояснения.

Если я мыслю, то только находясь в мысли, и не могу обзирать себя с внешней позиции как исполнителя акта мысли, его субъекта. То, что я нахожусь в мысли и мыслю только ее и ничто другое, есть показатель ее некой беспредметности и бессубъектности. Но именно мысль есть конститутивное условие экзистенциального акта человеческого бытия как возможного события

в мире. В то же время, мысль есть основание трансцендентального сознания, посредством которого субъект рассматривает говоримое им как возможность того, о чем говорится, и где опыт и теория имеют один источник, так как нечто индивидууму как конечному существу невозможно испытать, не имея конструктивных приставок для опыта, равно как и чистая идея не имеет отношения к природе человека, так как не является реальным переживанием или состоянием индивидуума.

В этой связи И. Кант утверждал, что физика является не опытным исследованием, а исследованием для опыта, так как она представляет собой создание мыслительных конструкций, посредством которых субъект впервые испытывает то, чего в силу своей эмпиричности в своем опыте никогда не смог бы испытать. Таковыми в культуре являются символические конструкции, в частности, конструкции, заданные символами абсолютной справедливости, чистой веры, бескорыстной любви и пр. Они являются невозможностью как реальные психологические состояния конкретного индивидуума. Тем не менее, мы живем в пространстве, сопряженном с этими символами. Они воспроизводят в нас человеческие состояния справедливости, любви, веры, чести и т.д. Поэтому мысль есть форма, позволяющая человеку испытывать то, что без нее он не смог бы испытать.

Следовательно, согласно воззрениям М.К. Мамардашвили, мысль есть, о чем неоднократно говорилось выше, то специфическое духовное пространство, в котором индивидуум заново рождается в качестве мыслящего субъекта. Учитывая то, что очеловеченное состояние философ связывает непосредственно со способностью к самостоятельной и ответственной мысли, необходимо признать, что формирование человека как субъекта духовности невозможно вне мышления, сопряженного идеям веры, любви, чести и т.д. Следовательно, на наш взгляд, М.К. Мамардашвили ведет речь не о чистом мышлении как таковом, а пространстве мысли, глубинно сопряженному ценностному содержанию. Быть человеком в качестве духовного существа - это значит не просто быть субъектом мысли, а мыслить человеческими категориями ценностей. Как показал проделанный анализ, к данному пониманию философ приходит посредством феноменологии как конститутивного момента его философии.

Определяя человека как специфическое таинственное существо на фоне Вселенной, философ считает, что его особенность составляют те загадки, которые он сам-собой-себе-задан. И самой большой проблемой для него является он сам, но не в том плане, что человеческие глубины это мрак, а в том, что "человек есть такое существо, которое вообще существует, только задавая вопросы" [171]. Бытие запрашивает какое-то усилие человека,

совершая которое, он как существо незавершенное, ни на чем в природе не основанное, духовно оправдывает свое наличие и существование в мире, внося в него то, что онтологически в нем отсутствует, а именно, мысль, согласно М.К. Мамардашвили. Следовательно, речь идет об усилии в мысли, вне которого человек есть несостоявшееся существо. Мысль, как неоднократно говорилось выше, есть орган рождения человека, но не естественного, а требующего усилий индивидуума, так как сама искусственность человеческого феномена, то есть неданность человеческого в биологическом, требует прорыва усилий мысли, рождающих человеческие возможности в биологическом материале.

Мыслительная деятельность направлена на то, чтобы через интеллигибельность мира оживлять и фиксировать место человека в нем. Продуктом мысли является, с одной стороны, личность, а с другой - картина такого мира, в котором она "могла бы осмысленно жить, ориентироваться, понимать и воспроизводить себя в этом мире в качестве именно личности" [171].

В этом смысле человек является существом, способным сказать "я мыслю, я существую, я могу" и именно в этом есть возможность и условие мира, который он может понимать, в котором он может действовать, что-то знать и за что-то отвечать. Следовательно, создается особый мир человеческого пространства мысли-поступка. Сам принцип "мыслю, следовательно, существую" утверждает, что любая возможность способна реализоваться мной только при условии моего собственного труда и духовного усилия к своему освобождению и развитию, что является человечески трудной задачей. Однако только лишь так "душа может принять и прорасти" "высшее" семя, возвыситься над собой и обстоятельствами, в силу чего и все, что происходит вокруг, оказывается не необратимо, не окончательно, не задано целиком и полностью" [6], то есть не безнадежным, так как вечно становящемся мире для меня как мыслящего субъекта и для моего действия всегда есть место в случае, если я готов начать все сначала и именно с себя как ставшего, как заново родившегося.

На наш взгляд, именно в работе М.К. Мамардашвили "Сознание и цивилизация" проблема мышления обретает особую остроту, так как акт мысли рассматривается здесь не только как акт придания миру некоей интеллигибельности, но и как действие, глубоко сопряженное с ответственностью. Более того, проблема мысли обретает судьбически цивилизационное значение, рассматривается с социально-философских позиций.

В данной работе философ от проблемы феноменологии сознания начинает поворот к проблеме цивилизации, которая занимает его все последние годы

жизни. Данная метаморфоза происходит с самой постановки вопроса о мыслящей и соответственно предметно действующей личности, которая должна непременно исполниться, состояться. Однако, это, по мнению самого философа, не удастся многим людям, что приводит к угрозе антропологической катастрофы, которая более страшна, чем ядерная война, экологический кризис, неизлечимые болезни, так как, согласно ему, "она касается человека, от которого зависит все остальное" [6]. М.К. Мамардашвили осознает, что тема цивилизации и цивилизованности как противостоящих антиподов варварству и одичанию, так же как и проблема феноменологии сознания, не особая, периферийная тема философствования, а проблемное измерение философии, усилившееся в наше время.

Цивилизованность как всеобщий момент философствования, равно как и феноменология сознания, усматривается в формуле философа трех "К": Картезия (Декарт), Кант, Кафке. Картезианское "мыслю, следовательно, существую" позволяет интерпретировать формулы "я есть" и "я мыслю" с переходом от абстрактно-гносеологического толкования в личностно-нравственное, а затем в общецивилизационное обоснование. Из толкования Картезия появляется утверждение М.К. Мамардашвили, что человек, будучи способным утверждать о собственном наличии в качестве мыслящего, существующего и могущего субъекта, есть возможность и условие мира, который он может понимать, в котором может действовать, что-то знать и за что-то отвечать. В результате мир как закон своего становления создан таким, где человек может мочь и дело теперь остается за ним. Из этого следует, что картезианский принцип "мыслю" является не только принципом свободной мысли, но и ответственности субъекта как за себя, так и за созданный им мир. Это есть "принцип нравственной и духовной вменяемости "Я", мыслящего и потому в человеческом смысле существующего" [172].

Следующее "К" (Кант) непосредственно указывает на условия, при которых человек как смертное, конечное существо, существование которого могло бы стать бессмысленным перед бесконечностью, творит и обретает осмысленный мир, предполагающий свободу, выбор, решение, оценку. Предполагающий вследствие того, что человек застает не только мир природной необходимости, но и мир интеллигибельных объектов, которые отчасти творит собственными усилиями. Именно умопостигаемые объекты есть опытно констатируемые, неразложимые образы целостностей как замыслы, проекты развития. Если первые принципы, выраженные Картезием и Кантом, по своему характеру являются позитивными, так как раскрывают становление человеческого в человеке, то третье "К" (Кафке) есть вторжение регрессивности в духовно-нравственный мир человека, в его интеллектуально-

философские и философско-нравственные интерпретации. Это есть вырожденный вариант осуществления К-принципа, так как вместо разумного, знающего добро и зло, в мир приходит человек абсурдный, неопиcуемый, странный как господин К. в "Процессе" Кафки.

Используя великое наследие философской мысли, М.К. Мамардашвили, расставляя свои акценты, выявляет связующие нити между сознанием и основоположениями цивилизации. У Декарта философ находит переход "я мыслю" в "я могу", что трактуется им не как абстрактный волевой акт, а рассматривается в значении общецивилизационном как осмысленное и ответственное действие, осуществляемое в пространстве культуры, нравственности, истории общества. В этой связи философ говорит о напряженности мыслительного поиска как умения думать и действовать соответственно мысли последовательно и связно: "...должны быть проложены тропы связного пространства для мышления, которые есть тропы гласности, обсуждения, взаимотерпимости, формального законопорядка... Человеческие учреждения (а мысль - тоже учреждение) есть труд терпения и свободы. И цивилизация (пока ты трудишься и мыслишь) как раз и обеспечивает, чтобы нечто пришло в движение и разрешилось, установился смысл, и ты узнал, что думал, хотел, чувствовал" [6].

Данные слова показывают, какое значение в организме цивилизации М.К. Мамардашвили отводит мысли как акту ответственного поступка. Он считает, что структуры первых двух "К" существуют в теле цивилизации, так как она, основываясь на принципах свободы и правового поведения, оставляет простор для самостоятельного действия человека. В то же время остается место для варварства, дикости и хаоса, трансформирующих принцип свободы в "драму свободы". Поэтому философ считает, что цивилизация может стать обществом свободных людей постольку, поскольку человек не будет надеяться в своих действиях на невозможное, не оставит бремя развития самого себя. Следовательно, отсюда логично буде заключить, что цивилизация как реальность возможна лишь при условии напряженного труда последовательного и точного мышления. Препятствий для этого, как отмечает философ, существует много, поэтому, говоря о антицивилизационном хаосе, он пишет, что "страшные идола страсти, почвы и крови закрывают мир, скрывая тайные пути порядка, и оторваться от этих идола и встать на светлые пути мысли, порядка и гармонии очень трудно" [173].

Вместе с тем, вскрывая антицивилизационные тенденции современного мира, М.К. Мамардашвили отмечает, что они захватывают человека и целые культуры при неумении и нежелании мыслить точно. Выход философ видит в труде, который позволяет человеку воплощать в частном деле божественное

и бесконечное. В этом видится некоторая коинциденция со взглядами Шакарима Кудайбердиева, который видел в честном труде силу, способную духовно переродить человека. Однако, если казахский мыслитель видел в труде источник становления индивидуума нравственным, то М.К. Мамардашвили считает труд исходной онтологией сознательного мышления человека, так как труд ликвидирует фантастическое безразличие индивидуума к собственному делу, научает его к ответственному принятию решения, быть заинтересованным в проектировании собственной мысли, что делает возможным второе его рождение в качестве субъекта самостоятельного и ответственного мышления.

Таким образом, проделанный анализ учения М.К. Мамардашвили показывает, что центральным моментом его философии является человек как субъект мысли. Именно мысль является проектом образа человека, проектом его утверждения и укоренения в бытии. Утверждение человека как субъекта социального, надприродного, субъекта цивилизации происходит посредством его второго рождения в качестве самостоятельно мыслящего. От философии феноменологии сознания философ переходит к философии цивилизации, так как, согласно ему, организованная и упорядоченная жизнь социума и личности строится на искусстве последовательного и точного мышления. Истоки современной антропологической катастрофы философ видит в подрыве самоутверждения человека как субъекта самостоятельной и ответственной мысли. Для него она является онтологической основой цивилизации, залогом общественного прогресса.

На основе анализа философского наследия Мамардашвили М.К. представляется возможным заключить, что, согласно ему, утверждение и укоренение человека в качестве духовно-нравственного субъекта возможно лишь при реализации его заново рождения как способного к акту самостоятельного последовательного и ответственного мышления. Только оно способно трансформировать намерение добра, справедливости, чести и пр. в реальный поступок. Именно неспособность человека к самостоятельному и ответственному, нравственно-ценностному мышлению, порождает такие абуртированные элементы цивилизации как полупоступок, полумысль, человек-зомби, является онтологической предпосылкой антропологической катастрофы.

В целом, использование достижений философии М.К. Мамардашвили позволяет дополнить нашу исследовательскую парадигму принципиально новым видением проблемы мышления как пространства духовного измерения личности. Анализ учения данного философа позволяет делать вывод о внутренней коинциденции духовности с мыслью как актом ответственного и ценностно ориентированного поступка.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Основные выводы монографии, построенные с учетом исследовательских целей и задач, представляют собой следующее:

1. Сущность духовности как ее предельно общая характеристика определяется как универсальная человекозначимость. Данное положение обосновывается тем, что духовность, являясь квинтэссенцией человеческого содержания в индивидууме, представляет собой универсальное явление, вмещение которого во внутреннее измерение индивидуума имманентно подразумевает его очеловеченное, надприродное состояние. Следовательно, духовность есть всеобщая субстанциональная основа человеческого содержания в индивидууме. При этом между универсальностью и человекозначимостью как сущностными основаниями духовности существует неразрывное единство и взаимосвязь, так как универсальная природа ее сущности имманентно выражает ее всеобщую значимость для каждого индивидуума, экзистенция которого вне духовности ставит вопрос о проблематичности его человеческой состоятельности.

2. Сущность духовности, определенная как универсальная человекозначимость, онтологизируется во всеобщих смыслах как ее сущностных характеристиках, а именно в человеческом межсубъектном отношении, в духовных ценностях и смысложизненных ориентирах, что обосновывается следующим:

во-первых, гуманное отношение субъекта к другому "я" является субстанциональной основой очеловеченности индивида, бытие которого вне него определяется как духовный распад его личности. Данный человекозначимый смысл обладает природой императивности, так как он определяет онтологию intersубъективности как пространство должностующего предпочтения гуманного отношения к другому как глубинно очеловеченной формы поведения, сущностно отвечающей природе человека как разумно-нравственного существа. Именно в очеловеченной форме межличностного взаимодействия реализуется социальная сущность человека, актуально нуждающегося в другом "я" как своем втором онтологическом центре, так как сопричастное отношение к субъекту со стороны другого есть ценностная форма утверждения его наличия в бытии, что возможно лишь при моем гуманном отношении к нему как субъекту ответной сопричастности ко мне;

во-вторых, духовные ценности, являясь идеальными формами ориентации человека в мире, выступают как необходимые условия его духовного бытия. Составляя смыслообразующее ядро духовности, они являются ее аксиологической квинтэссенцией, выражая субстанциональные принципы

человечности, обладающие всеобщей императивной природой. Выступая как конститутивный момент духовности, универсальные ценности при условии их интериоризации во внутреннее измерение индивидуума императивно подчиняют его индивидуальную экзистенцию объективности высших ценностей человеческого существования. Являя собой сферу должноствования, ценности определяют предзаданность устремления человека по самоформированию и самоопределению себя как нравственного и очеловеченного существа через собственное совпадение с такими всеобщезначимыми аксиологическими критериями как добро, истина, справедливость, благо, любовь и т.д., глубинную сопричастность им. Выступая как способ выражения существования и самоопределения индивидуума в мире, как объективность высших целей его бытия, обладая природой всеобщности, духовные ценности конституируют собственно человеческое начало человеческого "я";

в-третьих, вопрос смысложизненности обладает природой универсальности в силу своей общей человеческой значимости, так как без личного самоопределения индивидуумом цели и смысла собственной жизни индивидуальная экзистенция теряет постановку проблемы духовного порядка, утрачивает свой человеческий смысл. Сама духовность личности невозможна вне смысложизненности, так как через обретение смысла индивидуального бытия человек вмещает собственную экзистенцию в духовное измерение ценностного отношения.

Несмотря на поливариативность решения проблемы смысла жизни, так как каждый проживает собственную жизнь, тем не менее, ее можно свести к всеобщему человекозначимому смыслу: истинно человеческое содержание индивидуальной экзистенции состоит в реализации в себе подлинной сути как духовно-нравственного существа, субъекта ценностно-ответственного поступка. Вследствие того, что смысл человеческого существования находит свое имплицитное выражение в реализации и раскрытии в индивидууме подлинно человеческого содержания, смысл жизни образует одно из онтологических оснований духовности в качестве ее универсального человекозначимого смысла.

3. Проблема универсальной человекозначимой сущности духовности исчерпывающе раскрыта посредством методологического приема использования философских категорий всеобщее, особенное, единичное. Применение данных категорий позволяет рассматривать духовность как некую целокупность, в рамках которой всеобщее обретает свою конкретную реальность в особенном и единичном как своих различностях и определенностях, в рамках которых происходит объективизация духовности как всеобщего. При этом под всеобщим понимается универсальная

человекозначимость духовности, под особенным ее предельно общие смыслы, а под единичным индивидуальная духовность субъекта как живая конкретность объективизации всеобщего и особенного. Универсальные смыслы духовности, а именно очеловеченное отношение субъекта, всеобщие аксиологические и смысложизненные ориентиры, будучи категоризованными в качестве особенного, продуцируют и конкретизируют собой всеобщую человекозначимость духовности как собственное субстанциональное основание своего наличия в качестве определенностей сущности рассматриваемого явления.

Собственный духовный облик индивидуума есть ничто иное, как объективизация универсальной человекозначимости духовности посредством вмещения в него всеобщих смыслов как ее категоризованной формы на уровне особенного. Именно посредством их усвоения и преломления на индивидуальном уровне происходит единичное, оригинальное воплощение всеобщего, которое вне личности теряет свою жизненность и содержательность. В то же время, имплицитно присутствуя в индивидууме через его личностную сопричастность универсальным смыслам, духовность определяет его очеловеченный облик. В этом реализуется ее человекозначимое наличие как всеобщего онтологического основания надприродной, очеловеченной сути индивидуума как субъекта духовности.

4. Вследствие того, что этимология понятия духовность несет в себе производность от понятия дух, представляется возможным определение духа как онтологической первоосновы очеловеченного и духовного состояния индивидуума, бытие которого вне него представляет собой лишь факт неодоухотворенного телесно-организмического наличия в универсуме. Дух является исходной субстанцией человеческого "я", так как посредством него индивидуум обретает такие всеобщие человеческие качества как самосознание, различенная единичность и субъективность.

Дух не только наделяет материально-телесную субстанцию "я", но также способствует ее пронизанности бытием духовным, так как посредством него, индивид становится носителем идеальности. Благодаря нравственной природе духа он отрывается от своей природной единичной отъединенности, возвышается над инстинктивным, преодолевает собственную эмпирическую конечность посредством осознания внутренней свободы, которая есть производное духа.

Следовательно, дух есть субстанциональное начало, формирующее и укореняющее в индивидууме чисто человеческие свойства и качества, имеющие духовную природу и происхождение, к коим относится мышление, нравственность, религиозное чувство как осознание запороговой абсолютной реальности. Поэтому посредством духа человек не ограничивается лишь своим

материально-телесным наличием, нуждается в духовных основаниях своей укорененности в бытии. Учитывая факт универсальности самоактуализации индивидуума в качестве очеловеченного, духовного существа как имманентное проявление в нем духа, необходимо признать данное субстанциональное основание как всеобщую онтологию универсальной духовной природы человека.

5. В силу обладания духовностью сущностью, обозначенной как универсальная человекозначимость, данный феномен является носителем характеристики многоуровневости, что означает его выход за рамки сферы духовной жизни общества и внутреннего мира личности. Вездесущность духовности объясняется сущностной необходимостью ее наличия во всех сферах человеческой жизнедеятельности как онтологического условия их очеловеченности, так как ее недостаток или полное отсутствие имеет своим последствием их дегуманизацию и деантропологизацию. Онтологически отсутствуя в природном бытии, духовность придает всем антропогенным явления и процессам глубинно очеловеченный характер, что способствует качественному их отличию как надприродного от всего материально-эмпирического как неодухотворенного бытия.

Эксплицитное и имплицитное выражение духовности в вещах, процессах и явлениях антропогенного происхождения определяется необходимостью сохранности очеловеченности как специфического и уникального свойства феномена *Homo sapiens*. Субстанциональность духовности выражается в ее сущностном наличии как онтологического первопринципа, из которого истекают все спецификации человеческой экзистенции и мира культуры.

6. На основе анализа социальной философии аль-Фараби раскрывается диалектика взаимосвязи и взаимовлияния уровня духовного развития личности и общества. За внешней социологизацией организма общества в учении аль-Фараби скрывается глубинное понимание высшего его предназначения как сложного образования, в котором создаются условия и предпосылки для раскрытия и развития очеловеченной природы индивидов, его составляющих. В то же время, именно уровень и качество духовно-нравственного развития индивидуума как социального субъекта является определяющим условием состояния общества.

Анализ социально-философских трактатов аль-Фараби позволяет определять гуманизированные межличностные коммуникации как предпочтительную форму организации жизни человеческого со-бытия, так как, согласно ему, посредством их достигается общее благо, которое, в свою очередь, способствует достижению счастья каждым, определяемое философом как высшее индивидуальное благо. Категоризуя его как высшее совершенство человека и сводя его к смысложизненному ориентиру, аль-

Фараби определяет общество как среду, создающую условия для достижения счастья субъектами, его составляющими.

Следовательно, в соответствии взглядам мыслителя, духовность человека нерасторжима от его социальности. В то же время духовно-нравственный облик индивидуума как субъекта общественных связей и отношений, как социального атома определяет качество состояния общества в целом. Прделанный анализ социально-философского учения аль-Фараби позволяет утверждать, что духовность обладает социальной природой, а духовный облик индивидуума неотделим от влияния общества.

7. Прделанный анализ антропоцентрических и пантеистических религиозных представлений Абая Кунанбаева показывает, что в его учении человек, определяемый как венец творческой активности Бога, обретает статус богоподобного существа лишь в лоне религиозной духовности. Эта религиозно-философская позиция мыслителя строится на его убеждении, что духовно-нравственный облик индивида неотделим от религиозного чувства, а религия есть способ сохранения человечности в нем. Именно идея Абсолюта есть трансцендированная форма понимания духовно-нравственных ценностей как субстанционального основания бытия человека, вне которого он теряет свой очеловеченный облик, а вместе с ним статус богоподобия.

Теологический гуманизм Абая есть ничто иное, как обоснование религии как человекообразующего феномена, так как только религиозные ценности способны возвысить человека над его природным началом и сформировать его как духовное существо. В то же время, просветительская позиция мыслителя позволяет обнаруживать обоснование им стремления к знанию как средства обретения индивидуумом очеловеченного облика, так как невежество определяется им исходной причиной его утраты как начального порока в деантропологизации личности.

Анализ социально-философских воззрений Абая показывает, что человек есть слепок социальной среды, определяющей его духовно-нравственный облик. Его утверждение, что в пороках человека виноваты его современники, позволяет утверждать о том, что именно общество как очеловечивает, так и укореняет пороки индивида, что налагает ответственность на социальную среду за духовно-нравственное состояние человека. В то же время, Абай не снимает необходимости усилий индивидуума по собственному развитию и самоопределению, так как его духовный облик есть результат самосовершенствования.

Вместе с тем, анализ учения мыслителя выявляет, что духовность есть необходимое условие социальности, так как духовно-нравственное состояние межчеловеческого взаимодействия, социальных институтов и социальной организации в целом, характер отношения к человеку детерминирующе

сказывается на состоянии и развитии самого общества, его внутренней консолидации, создании внутренних условий и предпосылок для его самосохранения. В этой связи концепция просвещения Абая есть парадигма просветления разума человека посредством приобщения его к культуре, что в конечном итоге духовно оздоровит общество и создаст предпосылки для общественного прогресса.

8. Метафизические аспекты религиозной философии Шакарима Кудайбердиева определяют религию как человекообразующее явление, так как категоризованные им идеи Творца, души и совести несут в себе субстанцию очеловечивающих первопринципов. Онтология учения Шакарима содержит в себе собственную парадигму универсальных смыслов как человекообразующих принципов, сущностно содержащих в своей основе религиозно-философское измерение. Данная идея обосновывается тем, что, согласно ему, идеи Творца как абсолютной первопричины мира, бессмертной души и совести как ее потребности и высшего закона психогенеза являются единственными средствами очеловечивания человека. Они выступают как парадигмальные обоснования необходимости духовности как субстанционального основания человеческого бытия.

Особое значение в системе универсальных смыслов Шакарима обретает совесть как метафизическое, наиндивидуальное образование, категоризируемая как вечная субстанция и необходимый атрибут духовного состояния человека. Обладая космической первичностью по отношению к индивидуальной экзистенции, совесть, имманентно являясь законом психогенеза, представляет собой стержень нравственности, всего человеческого в человеке.

Концептуализировав духовнообразующие принципы индивидуальной экзистенции, Ш. Кудайбердиев определяет духовность как субстанциональное начало социального бытия, судьбически связанного с необходимостью человечности как условия его прогрессивного развития. Данное положение обосновывается мыслителем тем, что исходный корень социальных пороков и бед общества в игнорировании духовности как конститутивного момента внутриобщественного и межгосударственно согласия, как основы сотрудничества людей, являющимся необходимым условием их совместной деятельности. Само существование индивида невозможно вне следования духовным принципам межчеловеческого со-бытия, глубинно очеловеченной формы взаимодействия с другими, так как их игнорирование равнозначно отказу от социальности как формы надприродного бытия. Следовательно, Шакарим определяет духовность как условие реализации социальности индивидуума и как средство его очеловечивания.

9. На основе анализа концепции культуры глубинного общения Г.С. Батищева утверждается, что междусубъектность как онтологически-

объективное единство есть конститутивное условие духовного состояния человека, общества и культуры. Такие явления междусубъектности как ценностная ориентированность, отсутствие антагонизма, поиск согласия и компромиссность, глубинная сопричастность другому и доминантность на него, терпимость к инаковости, полифоническое сотрудничество являются глубинными моментами акциденции ее сущностной общности, преодолевающей разобщенность между культурами, обществами, социальными группами и индивидуумами, между человеком и космогенезом. В целом, междусубъектность с ее архитектурной основанностью на ценностном предпочтении другого и приоритетности утверждения бытия других приводит к единению индивидуумов в рамках отдельной социальной общности, а также к интегрированию в общее различных сфер культуры.

В то же время, отсутствие междусубъектной встречи между сферами культуры приводит к возникновению внутреннего расслоения каждой из них, а также к рассогласованности и взаимному несоответствию уровня и степени их развития, что имеет своим последствием деградацию культуры. Истоком причинности деантропологизированного внедиалогового существования индивидуального и общественного бытия является их отчуждение от объективной диалектики онто-коммуникации, субстанциональным основанием которой является диалогичность и открытость.

Подлинность человеческого бытия заключается в глубинном общении, так как быть, значит, общаться. Следовательно, глубинное общение есть духовный способ преодоления губительной самозамкнутости человека через включение в его онтологию Другого, что позволяет субъекту выйти за границы самого себя. Именно онто-коммуникация с ее доминантой на другого, презумпцией абсолютно приоритетного утверждения бытия других порождает ценностное и нравственное содержание индивидуального существования. Через общительную открытость человек совершает выход к возможности обретения своих онтологических и аксиологических корней, восходящих к человечности как субстанциональному основанию духовности. В силу того, что духовность предполагает целостное состояние личности, свое органичное вхождение во многие сферы человеческой жизнедеятельности, то именно в глубинном общении посредством субъект-субъектного отношения человек реализовывает и раскрывает себя как многомерное и целостное существо, бытийствующее в единстве эмоционально-нравственных, познавательных и практических аспектов существования.

Исходя из анализа концепции культуры глубинного общения Г.С. Батищева, утверждается, что междусубъектность с ее направленностью на глубинный диалог сопричастных друг другу субъектов, осуществляющих взаимно-

ответственный ценностно-ориентированный поступок, является условием духовного состояния человека, общества и культуры. Глубинное основание духовности на открытости и диалоге позволяет ей присутствовать во многих сферах жизнедеятельности человека как субстанционального условия их человеческого характера.

10. Субъект-субъектное отношение, лежащее в центре архитектоники бытия поступка, является онтологической основой духовности межчеловеческого взаимодействия. Оно как подлинно ответственное деяние строится на ценностном утверждении другого как субъекта. "Ты" как другой центр исхождения ответственного поступка сущностно раскрывается лишь при субъектном, свободном диалогическом отношении к нему, так как его ценностная онтология сущностно сопротивляется его утверждению в качестве объекта. Субъект-субъектное отношение как ценностно ориентированный, ответственный поступок собирает воедино я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого как архитектурные точки его бытия, ценностно утверждает "я" и "ты". Его онтология строится на глубинной сопричастности другому, его ценностной доминанте.

Субъект-субъектное отношение, онтологизирующееся на участном, ценностном отношении к другому, являет собой подлинный духовный способ существования человека, так как оно есть пространство духовно-нравственного бытия индивидуума, где происходит совпадение мысли, слова и поступка в ценностной ориентированности на другого.

Анализ философии поступка М.М. Бахтина делает возможным признать, что универсальные человекозначимые смыслы духовности обретают онтологию значимости лишь в контексте индивидуального ценностного утверждения их. Данное утверждение строится на том, что субъект, живя из себя и исходя из себя в своем поступке, является центром утверждения и признания какой-либо ценности. Универсальные смыслы и ценности находят подтверждение своей объективности и общезначимости в эмоционально-волевом отношении субъекта, в котором он утверждает их действительную ценность для себя, что одновременно означает акт признания им собственной участии человеческого бытию. Обладая природой императивности, универсальные смыслы духовности, помимо своей истинности, нуждаются в ответном акте субъекта как исходящем из него признания истинности их долженствования, что является аподиктическим моментом их человекозначимости.

11. Философия эстетики является глубинно действенной, рефлексированной формой выхода к пониманию человечности как онтологического центра духовности. Данная возможность раскрывается посредством

символизма искусства, в рамках которого происходит категоризация общечеловеческих ценностей эстетическими средствами. Предельно обобщенный символизм мира эстетики делает актуально возможным онтологизацию сущности духовности и предельных смыслов человечности. Образцы высокого искусства несут в себе момент глубинного трансцендирования на предмет осмысления эстетическими средствами проблемы индивидуальной конечности человеческого бытия, значимости духовных ценностей как универсальных начал, вносящих гармонию в универсум и человеческое измерение, а также понимание человечности как субстанционального основания надприродного бытия и условия его сохранения.

Таким образом, искусство, благодаря своей внутренней тенденции к обнаружению предельных смыслов через обобщение и символизацию, эстетическому поиску оснований человеческой экзистенции и ее эстетического оправдания как существования, вносящего в универсум человеческие смыслы и ценности, представляет собой существенный момент в обнаружении духовности как онтологического основания человеческого бытия. Однако, в силу того, что искусство является неререфлектированной формой познания, где доминирует чувственно-эмоциональное созерцание над рациональными моментами, категоризация человекозначимого универсализма как сущностной онтологии духовности происходит посредством философии эстетики.

12. Утверждение и укоренение человека в бытии в качестве духовно-нравственного существа возможно лишь при его заново рождении субъектом самостоятельного, нравственно-ответственного мышления, подчиненного ценностному измерению, так как только оно способно трансформировать намерения добра, справедливости, истины и т.д. в реальный поступок. Являясь субъектом самостоятельного, нравственного мышления, индивидуум осуществляет акт собственного духовного самоутверждения в бытии, внося в него феномен человечности. Именно мысль, упорядочено организованная и нравственно ориентированная, является онтологическим основанием разумно-нравственной организации социальной и индивидуальной жизни.

Исходной причиной антропологической катастрофы, согласно философии феноменологии сознания и философии цивилизации М.К. Мамардашвили, является утрата способности человека к нравственно-ответственному самостоятельному мышлению. Полуупусток и массовая зомбизация сознания есть следствие полумысли, подрывающей устои человеческой цивилизации. Следовательно, духовно-ориентированное сознание есть онтологическая основа цивилизации, общественного прогресса и духовного самоутверждения личности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г. Феноменология духа и логика. //Философская пропедевтика. В кн.: Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет в двух томах. Т.2. М.: Мысль, 1973. - С. 79-122.
2. Капышев А.Б., Колчигин С.Ю. Философия Грядущего. (Истинный Путь Человека). - Алматы: ТОО "Комплекс", 1999.- 184 с.
3. Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии. // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. Лекции, статьи, философские заметки. - М.: ООО Социум, 1996. - С. 168-175.
4. Мамардашвили М.К. Беседы о мышлении. //Путь в философию. Антология. - М.: ПЕР СЭ; СПб: Университетская книга, 2001. - С. 357-375.
5. Мамардашвили М.К. О философии. Вопросы философии. 1991. №5. - С.3-25.
6. Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация. //Путь в философию. Антология. - М.: ПЕР СЭ; СПб: Университетская книга, 2001. - С. 391-403.
7. Ергали И.Е. Духовность как феномен культуры. //В кн.: Философия как духовная деятельность. - Астана: Академия государственной службы при Президенте РК, 2003. - С. 87- 92.
8. Косиченко А.Г., Хамидов А.А. Колчигин С.Ю., Фидирко В.А. Философия в духовном развитии человека. - Алматы: Компьютерно-издательский центр Института философии и политологии МОН РК, 2003. - 184 с.
9. Гегель Г. Эстетика: В 4 т. Т.1. - М.: Мысль, 1968. - С.143-195.
10. Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. Т. 3. - М.: Мысль, 1972. - С. 34-59.
11. Абдильдин Ж.М., Нысанбаев А.Н. Диалектико-логические принципы построения теории. - Алма-Ата: Наука, 1973. - С.29-107.
12. Овсянников М.Ф. Гегель (Мыслители прошлого). - М.: Мысль, 1971. - 223 с.
13. Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т.29. - С.318.
14. Абдильдин Ж.М. Диалектика Канта. //Собр. соч. в 5 т. Т.5. - Алматы: Онер, 2001. - С. 3-287.
15. Абдильдин Ж.М. Диалектическая логика: общие проблемы. Категории сферы сущности и целостности. //Собр. соч. в 5 т. Т.4. - Алматы: Онер, 2001. - С. 241-322.
16. Батишев Г.С. Проблема всеобщего и ее культурно-исторический смысл. // Известия Национальной Академии наук Республики Казахстан. Серия общественных наук. 2004. №5. - С.3-22.
17. Лосев А.Ф. Философия культуры. // Вопросы философии. 2003. №7. - С. 3-10.

18. Лосев А.Ф. Логика символа. // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. - М.: Издательство политической литературы, 1991. - С.247-275.
19. Аристотель. Политика. //Собр. соч. в 4 т. Т.4. - М.: Мысль, 1983. - С.123-169.
20. Зинченко В.П., Моргунов Е.Б. Человек развивающийся. - М.: Прогресс, 1994. - 306 с.
21. Платонов Г.В., Косичев А.Д. Проблема духовности личности (состав, типы, назначение). - Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1998. №3. - С.16-33.
22. Кунанбаев А. Книга слов. // Абай. Книга слов. Шакарим. Записки Забытого. - Алма-Ата: Ел, 1993. - 128 с.
23. Шердаков В.Н. Г.С. Батищев: в поиске истины пути и жизни. // Вопросы философии. 1995. №3. - С.87-94.
24. Батищев Г.С. Универсалии культуры глубинного общения. //Фрагмент статьи Батищева Г.С. "Особенности культуры глубинного общения" в сб. "Диалектика общения". - М.: Прогресс, 1987. - С.114-118.
25. Гегель. Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.3. Философия духа. - М.: Мысль, 1977. - 472 с.
26. Гуревич П.С. Философский словарь. - М.: Олимп: 1997. - 319 с.
27. Шанский Н.М., Иванов В.В., Шанская Т.В. Краткий этимологический словарь русского языка. - М.: Просвещение, 1971. - С.135.
28. Бубер М. Я и Ты. // Бубер М. Два образа веры. - М.: Центр, 1995. - 364 с.
29. Соловьев В.С. Несколько слов о настоящей задаче философии. // Соч. в 2 т. Т.1. - М: Прогресс, 1989. - С.11-56.
30. Дидье Жюлиа. Философский словарь: Пер. с франц. - М.: Международные отношения, 2000. - 544 с.
31. Кутырев В.А. Любовь к мудрости на пороге нового века. //Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1998. №3. - С.3-16.
32. Библия. - М.: Издательство Российского библейского общества "Свет на Востоке", 1995. - 470 с.
33. Современная философия: Словарь и Хрестоматия. П/ред. Кохановского В.П. - Ростов/н/Дону, Феникс, 1995. - 511 с.
34. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: основы этики. -//Избранное. - М.: Высшая школа, 1991. - 398 с.
35. Гумилев Н. Поэзия. Избранное. - М.: Современник, 1998. - 293 с.
36. Аристотель. О душе. //Собр. соч. в 4 т. Т.1. - М.: Мысль, 1976. - 357 с.
37. Ильин И.А. Путь к очевидности. - М.: Центр, 1993. - С. 360-374.
38. Касабек А., Касабек С. Искание истины (о природе национальной философии). - Алматы: Гылым, 1998. - 144 с.

39. Бегалинова У.К., Альжанова А.А. Философия в системе целостного знания. - Алматы-Семипалатинск: ДПП ВЦС ВКО, 2000. - 148 с.
40. Зинченко В.П., Моргунов Е.Б. Человек развивающийся. Очерки российской психологии. - М.: Прогресс, 1994. - 306 с.
41. Ясперс К. Введение в философию. //Путь в философию. Антология. - М.: ПЕР СЭ; СПб: Университетская книга, 2001. - С.224-235.
42. Ясперс К. Смысл и назначение истории. - М.: Республика, 1994. - 612 с.
43. Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии. - М.: ИОНТИ, 2000. - С. 631.
44. Нурманбетова Д.Н. Проблемы современной философии. - Астана: ЕНУ им. Л.Н. Гумилева, 2002. - 114 с.
45. Франк С.Л. Духовные основы общества. - М.: Республика, 1992. - 503 с.
46. Франк С.Л. Сочинения. - М.: Прогресс, 1990. - 612 с.
47. Буева Л.П. Духовность и проблемы нравственной культуры. //Вопросы философии. 1996. №2. - С.3- 17.
48. Казахстанская философия в канун XXI века. - Алматы, 1998. - С.26.
49. Абдильдин Ж.М. "Тавро Кассандры" Ч. Айтматова и философско-нравственные проблемы современности. //Собр. соч. в 5 т. Т.5. - Алматы: Онер, 2001. - 375-394.
50. Риккерт Г. О системе ценностей. //Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. - М.: Международные отношения, 1998. - 456 с.
51. Ценность. Философская энциклопедия. Пред. Дробницкого О.Г. Т.5. - М.: Прогресс, 1970. - 614 с.
52. Абдигалиева Г.К. Аксиологический дискурс в философии культуры. Автореферат на соискание ученой степени доктора философских наук. - Алматы, 2006. - 38 с.
53. Битуева А.В. Особенности структурного строения ценностных ориентаций. - М.: Издательство социально-экономической литературы, 1998. - 267 с.
54. Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика. Учение о праве, долге и религии. Второй раздел. Учение о долге, или мораль. //Гегель. Г.В.Ф. Работы разных лет. В двух томах. Т.2. - М.: Мысль, 1973. - С.54-78.
55. Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики. - СПб: Издательская группа "Евразия", 1997. - 430 с.
56. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. - М.: Смысл, 1999. - С.183-187.
57. Маслоу А. Мотивация и личность. - СПб. Питер, 2003. - С.93-111.
58. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. //Собр. соч. в 2 т. Т.1. - М.: Мысль, 1990. - с.231-490.

59. Делез Ж. Ницше.- СПб, 1997. - 35 с.
60. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т.27. - Л.: Наука, 1971. - С.181.
61. Кант И. Соч. в 6 т. Т.5. - М.: Мысль, 1966. - 576 с.
62. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое.//Собр. соч. в 2 т. -М.: Мысль, 1990. - С.231-490.
63. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. - М.: Мысль. 1992. - 432 с.
64. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. //Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т.10. - Л.: Наука, 1978. - С.304.
65. Фромм Э. Ради любви к жизни. //Фромм Э. Иметь или быть? Ради любви к жизни. - М.: Айрис-пресс, 2004. - С. 29-224.
66. Фромм Э. Иметь или быть? //Фромм Э. Иметь или быть? Ради любви к жизни. - М.: Айрис-пресс, 2004. - 225- 379.
67. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм - это гуманизм. // В кн.: Сумерки богов. - М.: Политиздат, 1989. - С.323-328.
68. Тузова Т.М. Ж.-П. Сартр: бытие - это то, на что вы отваживаетесь. // Путь в философию. Антология. - М.: ПЕР СЭ; СПб: Университетская книга, 2001. - С. 174-182.
69. Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии. - М.: Прогресс-Традиция, 2000. - 593 с.
70. Плыкин В.Д. "В начале было Слово" или след на воде. - Ижевск, 1997. - С.31.
71. Бурабаев М.С. и др. Социальные, этические и эстетические взгляды аль-Фараби. - Алма-Ата: Наука, 1984. - С.176.
72. Бурабаев М.С., Кенисарин А.М., Курмангалиева Г.К. Проблемы бытия и познания в философии аль-Фараби. - Алма-Ата: Наука, 1988. - С.224.
73. Жолмухамедова Н.Х. Истоки и содержание эстетических воззрений Абу Насра аль-Фараби и Абу Али Ибн Сины. // Автореферат на соискание ученой степени кандидата философских наук. - Алматы, 1998.- 21 с.
74. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. // Аль-Фараби. Избранные трактаты. - Алматы: Гылым, 1994. - С. 188-228.
75. Аль-Фараби. Гражданская политика. //Аль-Фараби. Избранные трактаты. - Алматы: Гылым, 1994.- С. 229-265.
76. Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов - божественного Платона и Аристотеля. //Аль-Фараби. Избранные трактаты. - Алматы: Гылым, 1994.- С. 98-129.
77. Аль-Фараби. Отношение философии к религии. //Аль-Фараби. Избранные трактаты. - Алматы: Гылым, 1994. - С.168-187.
78. Аль-Фараби. О трактате Великого Зенона по высшей науке. //Аль-Фараби. Избранные трактаты. - Алматы: Гылым, 1994. - С.135-141.

79. Аль-Фараби. Книга Букв (Китаб Ал-Хуруф). //Аль-Фараби. Избранные трактаты. - Алматы: Гылым, 1994. - С.152-167.

80. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля. //Аль-Фараби. Избранные трактаты. - Алматы: Гылым, 1994. - С. 266-314.

81. Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. - М.: Академический проект, 2000. - 678 с.

82. Аль-Фараби. О том, что должно предшествовать изучению философии. //Аль-Фараби. Избранные трактаты. - Алматы: Гылым, 1994. - С. 81-87.

83. Аль-Фараби. Указание пути к счастью. //Аль-Фараби. Избранные трактаты. - Алматы: Гылым, 1994. - С. 428-430.

84. Бурабаев М.С. О логическом учении аль-Фараби. - Алма-Ата: Наука, 1982. - 248 с.

85. Аль-Фараби. Стремление человека к познанию (Извлечение из трактата "Философия Аристотеля"). //Аль-Фараби. Избранные трактаты. - Алматы: Гылым, 1994. - С. 390-392.

86. Аль-Фараби. Рассуждение Второго учителя - аль-Фараби о значении (слова) интеллект. //Аль-Фараби. Избранные трактаты. - Алматы: Гылым, 1994. - С. 87-97.

87. Кунанбаев А. Избранное. Алма-Ата: Жазушы, 1993. - 246 с.

88. Ергали И.Е. Человек и Бог в философии Абая. //Ергали И.Е. Философия как духовная деятельность. - Астана: Академия государственной службы при Президенте РК, 2003. - С. 242-250.

89. Есимов Г. Хаким Абай. - Алматы: Білім, 1995. - 192 с.

90. Кодар А. Кунанбаев А. Избранное. Пер. А. Кодара. - Алматы: Білім, 1996. - 286 с.

91. Фейербах Л. Основные положения философии будущего. //Избр. филос. произв. - М.: Правда, 1955. Т.1. - С.144-298.

92. Сегизбаев О.А. Казахская философия XV-начала XIX в.в. - Алматы: Гылым, 1996. - 471 с.

93. Абдильдин Ж.М. Абай как великий мыслитель и гуманист. //Собр. соч. в 5 т. Т.5. - Алматы: Онер, 2001. - С.353-364.

94. Касабеков А.К., Алтаев Ж.А. Қазак философиясы тарихына кіріспе. - Алматы: Гылым, 1994. - 209 с.

95. Казыханова Б.Р. Эстетическая культура казахского народа. - Алма-Ата: Казахстан, 1973. - 332 с.

96. Ауэзов М. О. Мысли разных лет. - Алма-Ата: Казахстан, 1961. - С.269-275.

97. Ергали И.Е. Абай как мыслитель. //Ергали И.Е. Философия как духовная деятельность. - Астана: Академия государственной службы при Президенте РК, 2003. - С. 214-230.

98. Ергали И.Е. Абай философиясының гуманизмі және адам туралы кейбір идеялары. //Ергали И.Е. Философия как духовная деятельность. - Астана: Академия государственной службы при Президенте РК, 2003. - С. 231-242.
99. Есим Г. Прошлое в настоящем (опыт философской прозы). - Алматы: Типография "Искандер", 2003. - 176 с.
100. Кудайбердиев Ш. Три истины. - Алма-Ата: Казахстан, 1991. - 78 с.
101. Достоевский Ф.М. Два лагеря теоретиков. //Полн. собр. соч. в 30 т. Т.26. - Л.: Наука, 1976. - С. 123-156.
102. Кудайбердиев Ш. Записки Забытого. //Абай. Книга слов. Шакарим. Записки Забытого. - Алма-Ата: Ел, 1993. - С. 91-128.
103. Бахтин М.М. К философии поступка. // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984-1985. - М.: Наука, 1986. - С. 116-140.
104. Пушкин А.С. разлука. // Три века русской поэзии. - М.: Издательство "Просвещение", 1968. - С.91-92.
105. Бахтин М.М. Искусство и ответственность. // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. - М.: Искусство, 1986. - С.7-8.
106. Бахтин М.М. Литературно-критические статьи. - М.: Искусство, 1986. - С. 87-103.
107. Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности. // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. - М.: Искусство, 1986. - С. 9-191.
108. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. - М.: Советский писатель, 1972. - 472 с.
109. Бахтин М.М. К переработке книги о Достоевском. // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. - М.: Искусство, 1986. - С. 326-346.
110. Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. - М.: Искусство, 1986. - С.192-198.
111. Бахтин М.М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. - М.: Искусство, 1986. - С. 297-325.
112. Бахтин М.М. Проблема речевых жанров. // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. - М.: Искусство, 1986. - С. 250-296.
113. Лосев А.Ф. Слово о грузинском неоплатонизме. // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. - М.: Издательство политической литературы, 1991. - С. 374- 379.
114. Лосев А.Ф. Античная философия истории. - М.: Наука, 1977. - 208 с.
115. Лосев А.Ф. История античной эстетики. - Харьков: Фолио, М.: Издательство АСТ, 2000. - 624 с.
116. Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. - М.: Мысль, 1989. - 204 с.

117. Лосев А.Ф. Мировоззрение и жизнь. // В кн.: Дерзание духа. - М.: Политиздат, 1989. - С.266-339.
118. Сократ. Хармида. // В кн.: Сократ. Философия. Энциклопедия. П./ред. Лосева А.Ф. - М.: Политиздат, 1970. - С.168-323.
119. Лосев А.Ф. Эрос у Платона. // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. - М.: Издательство политической литературы, 1991. - С. 188-208.
120. Лосев А.Ф. Русская философия // Век XX и мир. 1988. №3. - С. 36-56.
121. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. - М., 1930. - С. 854.
122. Фейербах Л. Основные положения философии будущего. // Избранные философские произведения. - М., 1955. Т.1 - С. 202.
123. Лосев А.Ф. Проблема Рихарда Вагнера в прошлом и настоящем. // Вопросы эстетики. 1968. №8. - С.67-196.
124. Лосев А.Ф. Эстетика Вагнера. История эстетики в памятниках и документах. - М.: Правда, 1978. - 712 с.
125. Маркус С.А. Музыкально-эстетические воззрения Вагнера и этапы их становления. // История музыкальной эстетики. В 2 т. - М.: Художественная литература, 1968. Т.2. - С. 433-545.
126. Лосев А.Ф., Диалектика мифа. // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. - М.: Издательство политической литературы, 1991. - С. 21-186.
127. Лосев А.Ф. Исторический смысл эстетического мировоззрения Рихарда Вагнера. // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. - М.: Издательство политической литературы, 1991. - С. 275-314.
128. Груббер Р. Рихард Вагнер. 1883-1933. - М.: Мысль, 1972. - С. 125-126.
129. Лосев А.Ф. Мифология. // Философская энциклопедия. - М.: Наука, 1964. Т.3. - С.457.
130. Лихтенберже А. Рихард Вагнер как поэт и мыслитель. - М.: Мысль, 1973. - С.194.
131. Лосев А.Ф. Проблема Рихарда Вагнера в прошлом и настоящем. (В связи с анализом его театрологии "Кольцо Нибелунга"). // Вопросы эстетики. Вып. 8. М., 1968. - С.144-153.
132. Донцев А. А.Ф. Лосев. - М.: ИКЦ "МарТ", Ростов н/Д: Издательский центр "МарТ", 2005. - 112 с.
133. Курт Э. Романтическая гармония и ее кризис в "Тристане" Вагнера. - М.: Искусство, 1975. - С.54.
134. Батищев Г.С. Особенности культуры глубинного общения. // Вопросы философии. 1995. №3. - С. 114-127.
135. Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. - СПб.: Университетская книга, 1997. - 320 с.
136. Пригожин И., Стенгерс И. Возвращенное очарование мира. // Природа. 1986. №2. - С.87-98.

137. Маркс К., Энгельс Ф. Диалектика природы. // Полное собр. сочинений. Т.20. - М.: Правда, 1972. - С.495.
138. Гуссерль Э. Опыт и суждение. // Гуссерль Э. Избранное. - М.: Мысль, 1989. - С.124-216.
139. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. - М.: Наука, 1992. - С.378.
140. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. - СПб.: Питер, 2001. - С.5.
141. Антология кинизма. - М.: Прогресс, 1984. - С.175.
142. История китайской философии. - М.: Прогресс, 1989. - С.68.
143. Древнекитайская философия: В 2 т. Т.1. - М.: Мысль, 1994. - С.167.
144. Чанышев А. Этика выше экономики. // Литературные новости. 1992. - С.13.
145. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Наука, 1986. - С.5
146. Аристотель. Метафизика, 983 а 10-11. // Аристотель. Соч: В 4 т. Т.1. М.: Мысль, 1975. - С. 68.
147. Чанышев А.Н. Философия как "филология", как мудрость и как мировоззрение. // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1995. №5. - С. 37-61.
148. Чанышев А.Н. Философия как "филология", как мудрость и как мировоззрение. // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1996. №6. - С. 30- 47.
149. Чанышев А.Н. Философия как "филология", как мудрость и как мировоззрение. // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1995. №6. - С. 25- 47.
150. Лекторский В.А. Духовность и рациональность. // Вопросы философии. 1996. №2. - С.34.
151. Нурманбетова Д.Н. Человеческая индивидуальность (социально-философские аспекты). - Алматы: Акыл кітабы, 1998. - 171 с.
152. Пригожин И., Стенгерс И. Возвращенное очарование мира. // Природа. 1986. №2. - С.87-98.
153. Батищев Г.С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. // Проблема человека в современной философии. - М.: Наука, 1969. - 314 с.
154. Батищев Г.С. Социальные связи в культуре. // Культура, человек, картина мира. - М.: Прогресс. 1987. - С.90-135.
155. Тютчев ф.И. Стихотворения. Письма. - М.: Художественная литература, 1969. - С.72.
156. Унамуно М. де. Избранное в 2-х т. - Л.: Искусство, 1981. - С.234-236.
157. Швейцер А. Иоганн Себастьян Бах. М.: Правда, 1965. - С.5.

158. Батищев Г.С. Найти и обрести себя. // Вопросы философии. 1995. №3. - С.95-129.
159. Батищев Г.С. Философское наследие Рубинштейна С.Л. и проблематика креативности. // Сергей Леонидович Рубинштейн. Очерки, воспоминания, материалы. - М.: Наука, 1989. - С.275.
160. Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. - М.: Прогресс, 1976. - С.281-377.
161. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. - М.: Издательство Московского университета, 1979. - С.305-312.
162. Батищев Г.С. Социальные связи человека в культуре. // Культура, человек и картина мира. - М.: Наука, 1987. - С.90-135.
163. Мамардашвили М.К. Проблема человека в философии. // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. Лекции, статьи, философские заметки. - М.: ООО Социум, 1996. - С. 168-175.
164. Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. - М.: Аграф, 1998. - 312 с.
165. Паскаль Б. Рассуждения о любовной страсти. // В кн.: Философия любви. В 2-х т. - М.: Политиздат, 1990. Т. 2. - С. 229-241.
166. Мамардашвили М.К. Беседы о мышлении. // В кн.: Как я понимаю философию. - М.: Прогресс, Культура, 1992. - 415 с.
167. Мандельштам О. Утро акмеизма. // Мандельштам О. Отклик неба. Стихотворения, проза. - Алма-Ата: Жазушы, 1989. - С. 226-229.
168. Мамардашвили М.К. О философии. // Вопросы философии. 1991. №5. - С.3-10.
169. Касымжанов А.Х., Касымжанова С.А. Духовное наследие казахского народа. - Алма-Ата: Республиканский издательский кабинет по учебной и методической литературе, 1991. - 89 с.
170. Мамардашвили М.К. Феноменология - сопутствующий момент всякой философии. //Путь в философию. Антология. - М.: ПЕР СЭ; СПб: Университетская книга, 2001. - С. 385-390.
171. Мамардашвили М.К. Человек и личность. // Выступление на Методологическом семинаре сектора философских проблем психологии Института психологии РАН 03.03.1977. - Человек. 1994. №5. - С.5-19.
172. Мотрошилова Н.В. Цивилизация и феноменология как центральные темы философии Мамардашвили М.К. //Путь в философию. Антология. - М.: ПЕР СЭ; СПб: Университетская книга, 2001. - С. 404-415.
173. Мамардашвили М. К. Введение в философию. // Искусство кино. 1993. №2. - С.93-99.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
Глава - 1.	
Методологические проблемы исследования сущности духовности	
1.1. Концептуализация понятия сущности духовности	5
1.2. Кoinциденция и конногация понятий дух и душа в исследовании феномена духовности	33
1.3. Сущностные характеристики духовности	52
Глава - 2.	
Духовность как конститутивный аспект национальной философской традиции	
2.1. Социально-философское осмысление проблемы духовности в творчестве аль-Фараби	89
2.2. Человекосозидательная природа духовности в религиозной философии Абая Кунанбаева	139
2.3. Метафизические аспекты универсальности духовности в воззрениях Шакарима Кудайбердиева	172
Глава - 3.	
Мир эстетики как пространство духовного "Я"	
3.1. Поступок как ценностный центр человеческого бытия	191
3.2. Эстетическое деяние как ответственно причастный поступок	207
3.3. Философия эстетики как рефлексированная форма понимания человечности	226
Глава - 4.	
Диалогичность и мышление как онтологические условия кoinциденции поступка с духовностью	
4.1. Междусубъектность как основа духовности культуры	245
4.2. Онто-коммуникация и полифоническое сотрудничество как междусубъектные явления культуры глубинного общения	267
4.3. Мышление как субстанциональная основа понимания духовности	287
Заключение	309
Литература	318

Монография

Р.Б. Омаргазин

СУЩНОСТЬ ДУХОВНОСТИ

Дизайнер Б.Б. Жапаров

Технический редактор С.М. Жапарова

Верстка С.М. Жапарова

Подписано в печать 14.09.06. Формат 60x84/16.

Печать офсетная. Бумага офсетная. Печ.л.20,5. Усл.печ.л 20,09.

Уч.-изд.л. 18,5. Усл.кр.отт. 20,49.

Тираж 600 экз. Заказ №062.

Сверстано и о тпечатано в типографии ЕНУ им. Л.Н. Гумилева
ул. Мунайтпасова, 5.

