
ОПРЕДЕЛЕНИЕ ДУХОВНОГО В ЕДИНСТВЕ РАЦИОНАЛЬНОГО И ИРРАЦИОНАЛЬНОГО. МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

АЛЕКСЕЕНКО Алла Петровна, доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии Харьковского медицинского университета

ЛЕВЧУК Виктор Георгиевич, кандидат философских наук, доцент, заместитель директора Харьковского института финансов Украинского государственного университета финансов и международной торговли

В философской мысли сложилась парадоксальная дилемма между объемом материала о духовности и качеством его реализации. Анализ литературы показывает, что она далеко не всегда отвечает требованиям времени, задачам теоретической и практической работы общества в различных направлениях культуры и реальной действительности. Становятся традицией попытки обобщить современные представления о духовности в рамках некоей единой концепции с определением статуса данного явления и данной категории в рамках определенных философских парадигм.

Одним из таких, на наш взгляд перспективных, подходов является попытка раскрыть сущность духовности как единства рационального и иррационального начал. Это позволяет проанализировать духовность как сложное системное явление, которое включает в себя определенные взаимосвязанные элементы и уровни, в том числе, проанализировать феномен духовности как трансцендентного начала.

Понятие «духовность» входит в число таких философских категорий, отношение к которым весьма противоречиво. С одной стороны, к нему постоянно проявляется интерес, сопровождаемый периодами определенной активности, о чем свидетельствуют философские исследования последних десятилетий. Это обусловлено тем, что духовность занимает в философии важное место, поскольку она играет определяющую роль в ключевых проблемах: человек, его место и предназначение в мире, смысл его бытия, сущностные характеристики человека и общества и т. д. С другой стороны, философско-культурологический статус данного понятия остается не выясненным до конца. Отчасти это объясняется сложностью данного понятия, а также тем разночтением, которое сложилось в современной философско-культурологической мысли. Существует много самых разнообразных точек зрения на проблему духовности. Бывает это в тех случаях, когда говорят об одном, подразумевают второе, а указывают на третье. Для чисто научных, полемических баталий это может быть средством поиска истины и развития логических аргументации. Однако уже традиционным становится то, что проблема духовности выходит из-под контроля исследователя и таким образом останется лишь благим намерением. Происходит это тогда, когда встречаешься не только с противоположными точками зрения, но и даже взаимоисключающими друг друга. В научной разработке проблемы духовности пока продолжается процесс наращивания разнообразия в понимании духовности, в выявлении ее оснований и значимости.

Во многом это определяется реальным методологическим противоречием: методы философского исследования не учитывают современное понимание методологии. В то время как сохраняет актуальность принцип: **метод определяет предмет исследования. Так же как и предмет определяет метод. В полной мере это проецируется на проблему духовности в разрезе современной методологии соотношения рационального и иррационального.**

В XX столетии в философии науки, которая базировалась на рациональной логике более трех веков, вполне закономерно сформировалась позиция, представленная К. Фейрабендом, утверждающим, что элементы нерационального (иррационального) имеют право на существование внутри самой науки. В современной методологии науки выкристаллизовалось убеждение, что полная демаркация между наукой и ненаукой не осуществима. Поэтому со всей убедительностью звучат слова Л. Шестова о том, что, "повидимому, существуют и всегда существовали ненаучные приемы отыскания истины, которые и приводили если не к самому познанию, то к его преддверию, но мы так опорочили их современными методологиями, что не смеем и думать о них серьезно" [1, с. 171]. Одним из оснований реальности такого рода является то, что каждой форме общественного сознания: науке, философии, мифологии, политике, религии и т. д. соответствуют специфические формы знания.

Как подчеркивает Т. Лешкевич, когда разграничивают научное, основанное на рациональности, и вненаучное знание, то важно понять, что иррациональное знание является столь же реальным феноменом познания как рациональное. Оно производится по определенным правилам в определенных интеллектуальных сообществах, в соответствии с другими (отличными от рационалистических) нормами, эталонами, имеет собственные источники и средства познания [4, с. 76].

Предпринимаемые попытки рациональной систематизации ненаучного знания включают как выделения различных *форм* донаучного знания (ненаучное, собственно донаучное, выступающее прототипом, предпосылочной базой научного, паранаучное - как несовместимое с имеющимся гносеологическим стандартом). При этом по мере выхода за стандарты рационального знания выделяются три вида познавательных феноменов: девиантную науку, псевдонауку и паранормальное знание.

Широкий класс паранормального знания включает в себя учения о тайных природных и психических силах и отношениях, скрывающихся за обычными явлениями. Самыми яркими представителями паранормального знания считаются мистика и спиритизм. Такая систематизация поясняет позицию К. Поппера, который достаточно высоко ценил псевдонауку, прекрасно понимая, что наука может ошибаться и что псевдонаука "может случайно натолкнуться на истину". У него есть и другой вывод: Если некоторая теория оказывается ненаучной - это не значит, что она не важна.

Учитывая специфику проблемы духовного необходимо изначально определить методологическое основание ее изучения как единство рационального и иррационального.

Традиционный выход за рациональные гносеологические стандарты в проблеме понимания духовности приводит к серьезному противопоставлению двух основных парадигм: знания и веры, т. е. рационального и иррационального.

Первый уровень, на котором это проявляется со всей полнотой является уровень определения духовности.

Диапазон определений колеблется от простой констатации факта, что «духовность» - реальная феноменологическая величина (доктор медицинских наук - С.В. Казначеев), до определения «духовности» как того бесконечного пути к формированию внутреннего мира человека, который позволяет человеку не зависеть полностью от контекста, внешней жизни, то есть оставаться себе тождественным [10], и до определения духовности как того, что неразрывно связано с духом человека, с действием Святого Духа, с Благодатью, с тончайшей, высшей энергией в человеке.

В диапазоне таких определений достаточно корректными выглядят определения духовности у Н. Бердяева и В. Франкла. Так, Н. Бердяев считал, что с духовностью связано глубинное «я» человека. Именно духовность, идущая из глубины, по его убеждению, и есть сила, образующая и поддерживающая личность в человеке.

Человеческая духовность не просто неосознанна, а неизбежно бессознательна, говорил В. Франкл. В своей работе «Духовность, свобода и ответственность» он пишет: «то, что может противостоять всему социальному, телесному и даже психическому в человеке, мы и

называем духовным в нём... Человек вообще является человеком тогда и постольку, когда и поскольку он как духовное существо выходит за пределы своего телесного и душевного бытия» [8, с. 93, 129].

Так же как иррациональный подход к анализу духовности имманентно следует из жестко рациональной философии науки, так же и, определяя духовное как имманентное свойство личности, мы тут же выходим за ее пределы. Примером тому является и следующее определение духовности: **духовность** - высший уровень развития и саморегуляции зрелой личности, на котором основными мотивационно-смысловыми регуляторами ее жизнедеятельности становятся **высшие человеческие ценности**. Не удивительно, что общим для многих подходов исследования духовности является: признание ее связи с надындивидуальными смыслами и ценностями. И здесь неизбежно возникает выход на сверхъестественное, трансцендентное, в том числе, божественные или космические силы. Поэтому, духовность как феномен присущий человеку как таковому не может быть рассмотрен вне единства рационального и иррационального.

Еще одним подтверждением такой позиции является рассмотрение духовности в рамках деятельностного подхода, предполагающего, что духовность является не структурой, а, наряду со свободой и ответственностью, способом существования человека, общества. А, следовательно, здесь вновь продолжает действовать тот же принцип: **смысл человеческой деятельности можно понять только выходя за его пределы, понимание духовности возможно лишь при выходе за рациональные гносеологические стандарты, т. е. через сферу иррационального, охватывающую как личностный, так и надличностный уровни**.

Но, духовность - не только способ существования человека и общества, это способ их саморегуляции, самосохранения в процессе взаимоотношения с окружающим миром.

Таким образом, рассматривая духовность, мы должны не только осуществлять это на уровне узколичных потребностей, жизненных отношений и личностных ценностей, определяющих жизнь людей, но и на уровне широкого спектра общечеловеческих и трансцендентных духовных ценностей. В этом плане «Человек духовный» перестает быть изолированным индивидом, решающим эгоцентрические задачи эффективной адаптации к среде, и подключается к созидательной энергии надындивидуальных общностей или высших сил, выходя за свои собственные пределы и открываясь взаимодействию с миром на новом уровне. В использованной методологии это предполагает использование как традиционно рациональных, так и иррациональных парадигм, в том числе и богословского подхода.

Феномен веры, имея религиозную, гносеологическую и экзистенциальную окраску, выступает как важнейшая основа саморегуляции человека, как способа сохранения его целостности на личностном и надличностном уровне. Установка "познай самого себя", которую, согласно легенде, провозгласил дельфийский оракул и которую Сократ сделал основным принципом своей философии, может работать не только как источник нового знания о себе. Она может выступить основой саморегуляции или же ее антипода - самодеструкции. Это подчеркивает, как тесно связаны самопознание и саморегуляция. Но саморегуляция не может быть заключена в жесткие рамки рациональности. Так, например, в рамках психологического подхода, механизм саморегуляция всегда осуществляется на уровне смутных ощущений, предчувствий, неудовлетворенности собой, внутреннего дискомфорта, т. е. тогда, когда самопознание затруднено, а основным инструментом саморегуляции становится вера.

Наука не может отрицать того, что принадлежит вере. Духовное не познается только научными методами. По словам И. Ильина, предметы, воспринимаемые человеком, различны, и каждый предмет требует от человека особого восприятия, другого подхода, другой установки - верного акта.

Например, отрицание Бога наукой можно сравнить с такой ситуацией. Тот, кто хочет услышать сонату Бетховена, должен слушать ушами. Нелепо залить себе уши воском,

прийти в концерт, не увидеть глазами звуков сонаты и уйти, заявляя, что это все иллюзии или обман, ибо никакой сонаты не было и нет.

Н. Лосский обращает внимание на позицию русского философа А.С. Хомякова, который рассматривал веру в качестве некоего предела внутреннего развития человека. Он не отвергал науку, не противопоставлял веру и знание, а иерархизировал их отношение: сначала знание, затем вера.

Именно недостижимость абсолютного знания является постоянным условием существования веры. Хомяков был уверен, что всякая живая истина, а тем более истина божественная, не укладывается в границах логического постижения. Она есть предмет веры не в смысле субъективной уверенности, а в смысле непосредственной данности. У Хомякова вера не противоречит рассудку, она даже нуждается в том, чтобы бесконечное богатство данных, приобретаемых ее ясновидением, подвергалось анализу рассудка; только там, где достигнуто сочетание веры и рассудка, получается всецельный разум [3, с. 16-17].

Таким образом, вера должна рассматриваться как одно из оснований духовности и способ ее понимания. Вера может быть религиозной. Но может быть и нерелигиозной, например, вытекающей из морали или идеологии. Вера - это не просто некий набор информации. Вера обладает присущим только ей свойством: вера, в отличие от знания, не нуждается в доказательствах. Поэтому вера сильнее, чем знание. Если знание может быть опровергнуто путем открытия новых фактов, приведения контраргументов и так далее, то на веру логические способы опровержения не повлияют. Тем не менее, вера не есть нечто стабильное и неизменное. Для того чтобы человек поверил во что-то для него новое, необходимы усилия во много раз большие, чем простое наделение человека какими-то новыми знаниями. Воскресить утраченную веру еще сложнее, чем приобрести веру новую. Именно такие свойства веры как устойчивость, стабильность и требуют ее рассмотрения как элемента, важнейшей подсистемы саморегуляции человека и общества, т. е. духовности.

Вера - это не только основное понятие религии, но и важнейший компонент внутреннего духовного мира человека, психический акт и элемент познавательной деятельности. Она обнаруживает себя в непосредственном, не требующем доказательства принятии тех или иных положений, норм, истин. Как психологический акт, вера проявляется в состоянии убежденности и связана с чувством одобрения или неодобрения. Как внутреннее духовное состояние - требует от человека соблюдения тех принципов и моральных предписаний, в которые он верит, например: в справедливость, в нравственную чистоту, в мировой порядок, в добро. Закономерно, что место и роль веры в духовности личности и общества подтверждается и тем фактом, что в случае разрушения принципов веры, ее отрицание, естественным или насильственным путем, возникает явление, которое принято называть «падение духовности», «снижение уровня духовности». При этом научные революции, или революции в отдельных отраслях знания не приводят к таким тяжелым социальным последствиям и последствиям для конкретной личности. Не удивительно, что вера играла и играет огромную роль в истории человечества. Наибольшее значение имеет вера, способная охватывать и объединять значительное количество людей. В первую очередь, это религиозная вера. Большое значение имеет также вера идеологическая, в идеальное будущее общество. (Иррационализм Идеологии). Пример: вера в коммунизм. Вера в идеальное общество может сопутствовать вере религиозной, а может отрицать ее, становясь ей заменой (например, социалистический атеизм).

Соотношение знания (разума) и веры не может быть решено в пользу одной или другой компоненты. Как знание не может заменить веру, так и вера не может заменить знание. Нельзя верой решить проблемы физики, химии, экономики. Однако вера как доинтеллектуальный акт, досознательная связь субъекта с миром предшествовала появлению знания и в данных конкретных областях. Она была связана не с понятиями, логикой и разумом, а с чувственно-образным иррационалистическим восприятием мира. Религия - это вера в сверхъестественное. И именно наличие веры как компонента духовности определяет и необходимость применения к анализу духовности иррациональных методов.

Огромную роль веры в познавательном процессе подчеркивал М. Полани. Он отмечал, что "вера была дискредитирована настолько, что помимо ограниченного числа ситуаций, связанных с исповеданием религии, современный человек потерял способность верить, принимать с убежденностью какие-либо утверждения, что феномен веры получил статус субъективного проявления, которое не позволяет знанию достичь всеобщности" [2, с. 277].

Однако сегодня, по его мнению, мы снова должны признать, что вера является источником знания и что на ней строится система взаимного общественного доверия. Согласие явное и неявное, эмоциональная нацеленность на результат познания, наследование тех или иных образцов и эталонов культуры - все это опирается на веру. Разум опирается на веру как на свое предельное основание, но всякий раз пытается подвергнуть ее сомнению. Появление и существование в науке наборов аксиом, постулатов и принципов также уходит своими корнями в нашу веру в то, что мир есть совершенное гармоничное целое, поддающееся познанию.

Научные и религиозные истины не исключают, а взаимно дополняют друг друга. На это обращал внимание еще русский философ и психолог С.Л. Франк: «Истины, данные через чувство, и истины, данные через мышление, относясь к разным областям, не встречаются и потому и не сталкиваются между собой; и — что самое важное — даже само понятие истины имеет различный смысл в применении к каждой из этих областей. Религиозная правда не есть, подобно научной, интеллектуальное воспроизведение объекта; она есть жизнь в объекте, живое слияние с ним; и, как указано, сама противоположность между субъектом и объектом, образующая конституирующий признак теоретического познания, погашается в религиозном переживании; и потому последнее есть вообще не столько знание об объекте, сколько тождество с ним, переживание целостной субъективно-объективной правды» [Цит. по: 5, с. 238-257]. А если мы рассматриваем духовность как способ бытия человека и общества, имманентное свойство их самосохранения и саморегуляции, то очевидно, что иррациональное постижение духовности является столь же необходимым и имманентным как наличие самой духовности для общества и личности.

Само взаимоотношение социального и личного в понимании духовности приводит к интересным результатам. **Во-первых**, наше сознание ищет определение духовности не столько в самом человеке, особенностях его личности и склонности к рефлексии, сколько в продуктах жизнедеятельности: **объективации высших проявлений человеческого духа**, творчества в памятниках старины, произведениях науки и искусства. Тем самым, **духовность субъекта — результат его приобщения к общечеловеческим ценностям**, духовной культуре, а духовность — прежде всего категория культурологическая, мировоззренческая. С этой позиции духовность представляет собой объективное явление.

Духовное как надличностное, как объективация человеческой деятельности. Если рассматривать понимание духовности как процесс выхода за пределы человеческой деятельности, за пределы личности, то возможны два пути. Во-первых, познание духовности как явления через фиксацию и анализ объективации общечеловеческих ценностей? В том числе, в достижениях науки, культуры, в высших нравственных нормах общечеловеческих отношений.

Во-вторых, духовность как способ бытия человека, общества, как способ саморегуляции предполагает движение не только «во вне», выход за пределы человеческой деятельности, а, следовательно, и личности, а движение в глубь сознания человека, его души, его психики.

В психологии анализ духовных состояний неразрывно связан с поисками корней духовности в неререфлексируемых глубинах бессознательного Я человека. По мнению В. Франкла, «человеческая духовность не просто неосознанна, а неизбежно бессознательна. Действительно, дух оказывается неререфлектирующим сам себя, так как его ослепляет любое самонаблюдение, пытающееся схватить его в его зарождении, в его источнике» [8, с. 99].

От З. Фрейда и К. Юнга к современным психологам перешло представление о том, что

«психическая жизнь по большей части бессознательна, охватывает сознание со всех сторон» [9, с. 116]. Естественно, что важным направлением поиска корней духовности являются попытки анализа взаимодействия вершин самосознания субъекта и глубинных слоев его психики (личностного бессознательного и архетипов коллективного бессознательного). Не удивительно, что в качестве одного из эмпирических методов постижения духовности предлагается диалог человека с сокровенными глубинами своей души, устремляющий его к добру, совершенствованию и способствующий тому, чтобы в земных созданиях услышать голос вечности.

Развитие глубинной психологии, в данном случае исследования К. Юнга показали, что чем глубже мы идем внутрь индивидуальной психики, тем более коллективные структуры мы встречаем. И не нужно выходить за пределы личности для того чтобы установить, так сказать, ее коллективность, ее социальность. Нужно найти эти коллективные структуры внутри ее сознания. К. Юнг писал: «Представителям одной нации должны сниться одни и те же общественные сны».

Если первый путь в постижении духовности - это внешняя объективация человеческой деятельности, то второй путь - это внутренняя объективация, субъективная объективация. Внутренняя трансценденция.

Таким образом, важным структурным элементом духовности субъекта являются общечеловеческие мировоззренческие и этические нормы, на которые он ориентируется в повседневной жизни (в том числе обусловленные не только его представлением о должном, нравственном отношении к другому человеку, но и практическими, утилитарными соображениями). В этических, эстетических, юридических и прочих нормах закреплены высшие образцы человеческой культуры. И если субъект усваивает их, если они становятся внутренними структурами психики и сознания человека, его деятельности, то он приобщается к высшим духовным ценностям бытия. Духовное богатство человека возрастает, когда закреплённые в общественных нормах духовные ценности становятся неотъемлемой частью его духовного мира, субъективной реальности.

Таким образом, внешняя и внутренняя объективация деятельности человека, его бытия включают как обязательный компонент веру. Что в свою очередь требует включение иррационального в методы исследования. Как того и требует сам объект духовности.

Следует предположить, что многие трудности в решении проблемы определения духовности будут устранены, если изначально признать, что религиозное и научное направления представляют собой два принципиально различных (хотя и неразрывно связанных) пути познания этого феномена. Во-первых, это проявляется в поисках главных источников происхождения духа: наука их ищет в человеке (его сознании, созерцании, продуктах деятельности), а религия — в божественном откровении. У богослова нет сомнений в том, что духовность от Духа Святого, а у ученого-атеиста — от человека и человечества. Во-вторых, различия видны в неодинаковости понимания категории «знание» в науке и богословии. С позиции верующих к религиозному переживанию нелепо применять какие-либо критерии рациональности, потому что оно есть духовный процесс, возвышающийся над любыми интеллектуалистическими критериями объективности и субъективности.

Особый характер образности, присущий религиозному знанию, а также примат переживания вовсе не означают отрицания необходимости и значимости научного знания. Напротив, итогом философии религии Ф.Д. Шлейермахера стало признание высшего единства знания и веры и одновременно законности и обоснованности их самобытного существования. Этот момент особо подчеркнул С. Л. Франк в предисловии к книге Ф. Д. Шлейермахера: «Религиозное и научное знание суть как бы разветвления и особые, самобытные и самодовлеющие стороны духовного бытия, которые каждая на свой лад раскрывают человеку его отношение к миру и коренятся оба в глубочайшем единстве духа и мира» [6, с. 26].

Таким образом, духовность можно определить как способность переводить

трансцендентность внешнего бытия во внутреннюю трансцендентность личности на мировоззренческой и этической основе, способность создавать тот внутренний мир, благодаря которому осуществляется саморегуляция человеческого Я, сохранение человека как «самости» постоянно меняющимся мире.

Литература.

1. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. - Л.: Издательство ЛГУ, 1991. - 216 с.
2. Полани М. Личностное знание. - М.: Прогресс, 1985. - 344 с.
3. Лосский Н.О. История русской философии. - М.: Прогресс, 1994. - 456 с.
4. Лешкевич Т. Философия науки: традиции и новации. - М.: Изд-во «Приор», 2001. - 428 с.
5. Шадриков В.Д. Психология деятельности и способности человека. - М.: Изд-во «Логос», 1996. - 320 с.
6. Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии. Монологи. - СПб.: Алетейя, 1994. - 333 с.
7. Франк С.Л. Душа человека: Опыт введения в философскую психологию // Предмет знания. Душа человека. - Мн.: Харвест - М.: АСТ, 2000. - 992 с.
8. Франкл В. Человек в поисках смысла. - М.: Прогресс, 1990. - 368 с.
9. Юнг К.Г. Архетип и символ. - М.: Ренессанс, 1991. - 304 с.
10. Крымский С. Принципы духовности XXI столетия // Газета «День», № 210, 15 ноября 2002 г.

УДК 130.2: 394. Поступила в редколлегию 10.03.2009 г.

© Алексеевко А.П., Левчук В.Г., 2009