

ДУХОВНІСТЬ ЯК СУТНІСНИЙ АТРИБУТ ЛЮДИНИ І ЛЮДСТВА

В арсеналі нашої філософської, а також соціально-політичної, культурологічної, педагогічної тощо термінології, у “банку” виразних засобів публіцистики і знярядь масового впливу на уми загалу наших ЗМІ – важливо знайти поняття, так би мовити, більш амбівалентне ніж духовність. У плані досить химерного поєднання: надвисоку частотність – аж до повної заяложеності – у вживанні даного терміну можна порівняти лише з мірою його нез’ясованості. Під духовністю розуміють власне що кому до вподоби. Її ототожнюють то з сукупністю надбань духовної культури, то з національним варіантом суспільної психології (“менталітетом”), то з рівнем загальнокультурного розвитку особи, то з мірою “осаяності” усіх перелічених феноменів за релігійним світоглядом, то, навіть, як домінуючий принцип чоловічого цивілізаторського начала на відміну від “душевно - родової жіночої стихії” [1, 43]. Така разюча розмитість і невизначеність у вживанні терміну обумовлена, очевидно, природою самого феномена, яка дивовижно поєднує в собі імперативну невідворотність (неминучість духовного начала, неможливість його уникнути чи ігнорувати) з важко збагненим, “невловимим” характером даної сутності.

У радянські часи, з причин загалом зрозумілих, “духовність” майже не досліджувалась як специфічний феномен; термін “духовний” фігурував здебільшого в ролі цілком зрозумілого за змістом означення якихось інших сутностей: “духовна культура”, “духовне життя суспільства”, “духовні інтереси особистості”, “духовне виробництво” нарешті, причому, малась на увазі цілковита ідентичність “духовного” із сферою свідомості. В досить небагатьох працях, присвячених природі духовності як такої, уже відзначалась неможливість повністю ототожнити її із “свідомістю”. І простежувалось, щоправда, не дуже чітко виражене, протиставлення духовності споживацькій психології та

конформізму.

Серед напрацювань “постмарксистського” періоду нашої філософської думки привертають увагу концепції духовності, що пов’язують даний феномен із сферою самовизначення індивіда в універсумі – “здібності людини орієнтувати своє існування на істинне буття” [2, 70]. “Духовність, – зазначає С.Б. Кримський, – це здатність переводити універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт особистості на етичній основі, здатність створювати той внутрішній світ, завдяки якому реалізується собітотожність людини, її свобода від жорсткої залежності від постійно мінливих ситуацій.” [3, 23]. Іншими словами, спосіб “самобудівництва” особистості на ґрунті загальнолюдської культури. Визначення глибоке і правомірне, та все ж не безпроблемне. А проблема в тому, що вже в означенні тієї культури, яка живить процес самотворчості індивіда і таким чином забезпечує його духовність, - на відміну від, скажимо, “антикультури” чи “псевдокультури”, - неминуче має бути присутньою характеристика духовності (чи не духовне начало так само забезпечує істинність культури, як і процесу самовизначення індивіда на її засадах?). Звідси випливає висновок, що корені духовного начала є сенс відшукувати на більш глибинних і всезагальних, так би мовити, докультурних рівнях людської сутності.

Діяльнісному принципу сутності людини дивовижно не пощастило... У 60-і роки він став тим “безшумним вибухом”, що підірвав підвалини традиційного вульгарно - соціологічного, по суті, розуміння людини і суспільства, характерного для догматизованої марксистсько - ленінської ідеології. І став, безумовно, одним з найвищих досягнень філософської думки в межах колишнього Союзу. А на рубежі 80-90 років він сам опинився під ударом – на хвилі історичних перетворень і пов’язаної з ними критики марксизму – настільки ж огульної і бездумно - безоглядної, як і попередня “канонізація”. Діяльнісному тлумаченню людини протиставляють, як правило, “онтологічний принцип”, що визначає людську сутність як буття людини в світі в усій його безпосередності, фактичності,

рефлексивно - невичерпній унікальності. Не маючи змоги тут хоч у якійсь мірі заглибитись у проблему, що вимагає окремого ґрунтового дослідження, зазначу лиш, що наведене вище "онтологічне" визначення не може, звичайно, розглядатись як завершене і вже наступний елементарно логічний крок має визначити хоча б якісь відмінні ознаки, оскільки всезагальний предикат буття в рівній мірі відноситься до всього суцього – живого й неживого; причому буття будь - якого живого й неживого предмета настільки ж безпосереднє, фактичне, пов'язане з рештою світу і навіть унікальне: двох цілком однакових немає навіть камінчиків на морському березі. У межах діяльнісної концепції таке завдання ставилось і успішно вирішувалось. Невід'ємна характеристика людської онтології – це, у досить виразній, наприклад, термінології З.М. Какабадзе, "буття на фоні інакшого буття", "дія на фоні інакшої дії", переживання на фоні можливості іншого переживання. "Я, маючи себе на увазі таким, який я єсм, але на фоні можливостей мого іншого буття, "тримаю дистанцію" щодо себе самого в тому сенсі, що можу не погодитись із тим, який я єсм, і поводитись якимось інакше, можу стати іншим, таким, що не впливає з того, який я нині." [4, 104]. Камінь не може "поводитись" усупереч законам гравітації. Рослини й тварини не можуть "поводитись" усупереч генетично закодованим вимогам інстинктів самозбереження і продовження роду. Для людини ж у плані поведження, в принципі, не дано межі, якої "не переїдеш". У цьому джерело і життєствердної могутності, і трагізму людського буття, усіх великих культурних завоювань, і всіх історичних катастроф. І тому теорія не в праві ігнорувати цю очевидну специфіку людського, яку іншими словами можна визначити як "буття під знаком свободи" і для якої, здається, ніхто ще не запропонував терміну більш вдалого, ніж "діяльність", мислима, зрозуміло, істинно філософським, тобто гранично всезагальним чином.

Атрибутами такої гранично абстрактної "діяльності" не є ні предметне формотворення, ні навмисне цілепокладання, ані навіть до кінця усвідомлений характер. Діяльність як основоположна категорія сутності людини включає в себе всі різновиди мислення

й почуттів, спілкування і співпереживання – всю сферу людської активності, охопленої атрибутивною характеристикою свободи. Теоретичним засобом, який радикально звільняє діяльнісну концепцію від явного чи прихованого звуження ключового поняття до цілепокладаючих форм суспільної практики, як раз і може стати діяльнісна інтерпретація феномена духовності, котрий чудово вписується у змістовне поле даного принципу. Своєрідний ключ до такої інтерпретації знаходимо у ряді загальновідомих положень із рукописів молодого Маркса, де виразно простежується, щоправда, в іншій термінології, діалектична співвіднесеність двох фундаментальних начал людського буття – практики і духовності. Наприклад, людське виробництво у своєму цілепокладанні як спрямоване на природну потребу, так і вільне від неї. “Тварина виробляє лише під владою безпосередньої фізичної потреби, тим часом людина виробляє навіть будучи вільною від фізичної потреби, і в справжньому значенні слова тільки тоді й виробляє, коли вона вільна від неї” [5, 88]. Людський спосіб привласнення світу як передбачає корисність його предметів у суто природному значенні, так і виключає її, тому що “користь стала людською користю” [5, 112]. І далі: “...В міру того, як предметна дійсність всюди в суспільстві стає для людини дійсністю людських сутнісних сил, людською дійсністю ..., усі предмети стають для неї опредмечуванням, утвердженням і здійсненням її індивідуальності, її предметами, а це значить, що предметом стає вона сама.” [5, 112]. Отже, суб’єкт практики ніби подвоюється: з одного боку, залишаючись конкретним індивідом і представником людського роду, він, з другого боку, опредметнює свою сутність, тобто здійснює себе як предмет. А цей останній і в свою чергу набуває двоїстого значення, оскільки він є водночас предметом природи, що існує в межах її законів, і опредметненою природою людини.

Таким чином, людське привласнення природи постає як незмірно багатше у порівнянні з тваринним, бо воно вже не вичерпується суто природною орієнтацією на користь. Поряд з утилітарним інтересом виникає незаінтересоване ставлення. З корисливих цілей виростає здатність до безкористя; з потреб,

спільних для людини і тварини, народжуються якісно нові, суть людські потреби. Якщо тварина може тільки біологічно себе продовжити у потомстві, то людина утверджує в світі свою сутність також і позабіологічним шляхом – через витвори свого розуму і рук. Це утвердження відбувається не лише в предметному, але насамперед у людському світі – двома шляхами опосередковано (через опредметнення-розпредметнення) і безпосередньо (через спілкування, обмін досвідом, навчання молодших поколінь тощо) у контексті історії – через усі форми соціокультурних зв'язків людини з людством.

Отже, в міру того, як об'єктивний світ у дедалі більшому масштабі з продукту споживання людини перетворюється у людське “дітище”, росте і міцніє новий зв'язок, сказати б, спорідненість, людини зі світом, який становить не що інше як духовне світовідношення. Його діалектичний корелят – світовідношення практичне. Хоча практика є, безперечно, “колискою”, духовності, вже від самого початку – в антропогенезі – вони існують нерозривно.

Діяльнісний підхід до розуміння духовного дає змогу встановити ряд категоріальних зв'язків, аналогічних тим, що властиві діяльності. Як діяльність не зводиться до жодного з її різновидів або до їх суми [6, 63 – 67], так і духовність не зводиться до жодної з конкретних форм духовної діяльності, ані до їх суми – духовної культури, що являє собою втілену духовність людства. Взаємозв'язок понять “духовність” (загальнолюдський сутнісний потенціал) і “духовна культура” (його актуальне втілення) може розглядатись, отже, як співвідношення сутності і явища.

Духовність проймає все поле людської діяльності, а не тільки ту її частину, яка є усвідомленою, і тому вона ніяк не може бути ототожнена із свідомістю. Більш того, остаточного “тріумфу” вона досягає як раз у сфері несвідомого, де постає як спосіб людської організації природних сил у людині, подолання “зоологічного егоїзму”. Про це свідчить незаперечно той факт, що навіть наймогутніша із природних сил у людині – інстинкт самозбереження – нерідко зазнає поразки перед духовним началом: здатність людини до самопожертви в ім'я інших людей

та людських ідеалів неможливо пояснити поза таким контекстом. І якщо ця здатність виявляє себе як несвідома (або не цілком усвідомлена), то це не спростовує, а ще переконливіше доводить той факт, що духовність може переорювати навіть такі глибини психіки, які, здавалось би, цілком “підзвітні” інстинктам. Саме цей феномен мав на увазі Маркс, розглядаючи “найприродніше відношення людини до людини” – відношення чоловіка до жінки, де виявляється, “в якій мірі потреба людини стала людською потребою, тобто в якій мірі інша людина як людина стала для нього потребою” і – отже – “в якій мірі людська сутність стала, для нього природньою сутністю” [5, 107]. Тут можна принагідно зауважити, що людське кохання, з погляду утилітарно - практичного, як засіб продовження роду, є цілком недоцільним і неекономним; “голий” інстинкт значно краще справлявся б із цим завданням. Що ж до кохання, то немає жодної статистики відносно того, чи служить воно справді, а чи перешкоджає продовженню людського роду. Кохання не є “пригладжений”, тобто приведений у суспільно благопристойну форму сексуальний інстинкт; воно являє собою триумф і владу духовного начала над біологічним у глибинах підсвідомості – утвердження людського в самих надрах природного буття.

Зіставляючи практичне й духовне світовідношення (виділити кожне з них у “чистому” вигляді можна, звичайно, тільки в теоретичній абстракції), виявляємо цілий ряд протилежних моментів.

1. Практика розглядає об’єкт діяльності як засіб для досягнення деякої мети, котра теж не виступає як самоціль, бо знову ж таки є тільки засобом, для задоволення певної потреби. Засобом тут постав також і суб’єкт діяльності, оскільки його сутнісні сили, опредметнені в продукті, служать лише засобом. Отже, в контексті суто практичного відношення і суб’єкт, і об’єкт, і сама діяльність, розглядаються, висловлюючись гегелівською мовою, як “нікчемні в собі”; їх “самість” знімається в продукті і задоволеній потребі, котра, безперервно поновлюючись, вимагає нового заперечення цієї “самості”. Тому практика ні за чим у світі не визнає святості: все суще має бути піддане безупинному перетворенню, вічній

переплавці в її незгасному горнилі.

У суто духовному відношенні – картина діаметрально протилежна: воно утверджує самоцінність суб'єкта, об'єкта і їх взаємовідношення. Будь – яке опредметнення людських сутнісних сил постає як самоціль: таке ставлення до олюдненого світу поширюється потім і на всю природу. Якщо практика існує як перетворення світу, то духовність виявляється через переживання і співпереживання, а її продукти постають як цінності.

2. Рушійною силою практичного відношення є утилітарна заінтересованість у продукті (а звідси – в суб'єкті й об'єкті діяльності). Цінність, породжувана таким відношенням, являє собою користь. Духовне ж відношення незаінтересоване, безкорисливе. Його витворами є цінності, що не підлягають споживанню шляхом зняття їхньої якісної форми: це, узагальнено, істина, добро і краса. Все сказане набуває цілковитої наочності, якщо звернутись до найелементарніших прикладів. Так, тварина, з погляду практичного, – це певна сукупність шерсті, шкіри, м'яса і кісток, що підлягають різним формам споживання; в контексті духовного відношення вона може бути предметом дуже глибокої і цілком безкорисливої людської приязні. Дерево – в практиці – являє собою деревину і всі можливі з неї вироби; в духовному відношенні – предмет естетичної насолоди. А якщо перейти в конкретно - історичний план нашої сучасності, то, мабуть, без особливої натяжки можна твердити, що гострота екологічної проблематики виявила нині перед людством протилежність практичного і духовного відношень з такою мірою наочності і відчутності, з якою не часто виявляють себе антиномії надто абстрактних філософських категорій.

3. Практика є процес універсального перетворення всього в усе; будь - який предмет у своєму індивідуальному бутті для неї цілком байдужий; отже з боку процесу діяльності практика наділена універсальною всезагальністю, тоді як практичні цілі завжди конкретні, оскільки спрямовані на задоволення певної потреби. Що ж стосується духовності – дзеркально протилежна картина: фіксуючи самоцінність неповторного предмета, духовне відношення утверджує його як єдиний у своєму роді і

недоторканий, тоді як з боку цілей духовність наділена гідністю універсальної всезагальності: творимі нею цінності – етичні, естетичні, пізнавальні – мають в основі своїй загальнолюдський характер. Таким чином, практика постає як світ людських цілей, а духовність – царство цінностей і смислів.

4. Практика являє собою революційну, а духовність – консервативну сторону даної діалектичної суперечності (слід мати на увазі, звичайно, рівень розгляду лише гранично абстрактний, а не конкретно - історичний, де мають місце як правило і вельми консервативні форми практики, і революційні явища духовної культури). Таким чином, узагальнене гасло практичного перетворення світу – “Час, уперед!”, а його духовне переживання – “Хвилино, зупинись!”.

Оскільки ж історія, подібно до Фауста, ніколи не прислухалась до гасла, – то мудра людська природа, не бажаючи поступитись своїм найсуттєвішим атрибутом, як любив висловлюватись Гегель, “пішла на хитрість”: в надрах самої ж практики і її засобами вона створила таку форму діяльності, продукти якої являють собою не що інше, як ланцюг зупинених хвилин людського досвіду. Ця діяльність здобула назву мистецтва. Таким чином духовне відношення утворює також самоцінність кожного моменту людського буття, - аби людство зміло не тільки прагнути до актуальних цілей, але й переживати неповторність усього створеного (культура) і всього суцього (природа) в людському й олюдненому світі.

5. Один з аспектів концепції свободи полягає в її розумінні як обґрунтованої знанням необхідностей природи “влади над нею і над нами самими” (Ф.Енгельс). В даному аспекті актуально наївний рівень суспільної практики характеризує міру свободи людини щодо зовнішньої природи, тоді як досягнення розумної “влади над нами самими” перебуває в компетенції саме духовного начала, яке постає тут як засіб підпорядкування людиною власної біологічної природи або ж людської організації природних начал. потреб, інстинктів тощо – у людині. Отже, існуючий рівень духовності (як індивіда, так і спільноти, суспільства) характеризує міру свободи щодо її внутрішньої (біологічної) природи. Ступінь

розв'язання суперечності практичного і духовного начал в конкретній діяльності означає, таким чином, міру її свободи. Гармонійне співвідношення духовного фактора з практичним постає у певному сенсі як гарантія сутнісно - будівничого (більш вузько - культуротворчого) характеру діяльності. Усі ж однібок, спотворені її форми, спрямовані на придушення, а не розвиток свободи, (яскравий приклад – практика тоталітарних режимів) тяжіють до двох абстрактно - всезагальних (і всевітньо - історичних форм спотворення людської сутності, що можуть бути означені як бездуховний практицизм і непрактична духовність.

Напруженість і багатство з боку співвідносних вимірів дають право розглядати практично - духовну опозицію як основну суперечність людської сутності. Невикоріненна колізія Діла і Духу є наскрізною в історичному процесі, діяльність у полі даної суперечності являє собою до краю динамічний процес, здатний породжувати моменти дисгармонії та схильний до поляризації – аж до розриву і взаємного витіснення протилежних начал. Якими завгодно бездуховними можуть бути конкретні і кінцеві форми діяльності, як і їхні носії – люди, спільноти, владні структури тощо, але на рівні всезагальності – бездуховне суспільство чи бездуховне людство є цілковитий абсурд. Якби він міг здійснитись хоча б на один день, – у той же день людство загинуло б від розгулу звірячих інстинктів, у тисячі разів підсиленого могутністю існуючих матеріальних засобів діяльності. Звідси очевидно, що похмурі прогнози художніх антиутопій – в проекції на долю роду людського – з філософської точки зору виявляються, на щастя, необґрунтованими. Нікому не під силу анулювати факт антропогенезу, що відбувся, і відкинути людство до бездуховного, тобто долюдського способу буття, атрибути людської сутності невикоріненні. Діяльність являє собою процес саморозвитку, а не самознищення; жодна з її односторонніх і спотворених форм не може стати визначальною і підмінити собою всю діяльність (чи не тому всі без винятку тоталітарні режими були – в історичному масштабі – досить таки недовговічними?).

Гегель визначав істину (добру) волю як “свободу, що воліє свободи” [7, 85]. Будь - яка діяльність, таким чином, тим

свободніша (суттєвіша), чим більшою мірою, вона сприяє загальнолюдській свободі. Якщо зрівняти процес історії з безкінечним потоком, то в його річищі будь - яке конкретне діяння буде настільки відповідати загальній природі потоку, наскільки воно сприятиме поглибленню річища, посиленню могутності потоку. Коли ж людські діла подібні не до живої води, а до сміття й покидьків, що прагнуть замулити річище й загатити течію, коли вони нагадують брудну піну на її поверхні, коли, ухиляючись від річища, вони утворюють заводі з гнилою стоячою водою, - то вони втрачають право називатись людськими, і потік історії, хоч яких би сил це вартувало, зрештою зносить їх безслідно.

Отже тут вимальовується взаємна співвіднесеність, діалектична тотожність - суперечність діяльнісної сутності людини та інтегрального результату діяльності – історичного процесу. Закон діяльності – свобода; її сумарна рівнодіюча (ніяким відокремленим силам непідконтрольний результат мільярдів і трильйонів свободних людських діянь) набуває характеру історичної необхідності. Людська сутність як суб'єктивна, самодіяльна, протистоїть владі природних закономірностей; історія як узагальнений продукт її реалізації являє природно - історичний процес, що його закони за рівнем об'єктивності наближаються до законів природи. Так відбувається тому, що людська сутність у єдності своїх атрибутів зрештою пробиває собі дорогу через усі зигзаги і віражі власного становлення. Іншими словами, рух людства як процес самопородження свободи покладає себе в ролі історичної необхідності.

Тут же криється вельми цікавий парадокс: у своїх всезагальних параметрах людська сутність найповніше розкривається як раз на рівні індивідуальності. Найбільш зримо це простежується у мистецтві: найвища міра загальнолюдського визнання випадає на долю саме тих творів, які найдосконаліше втілили найунікальнішу особистість свого творця. Іншими словами, чим інтимніше, тим усезагальніше – так у експресивно - лаконічній формі може бути виражений один з фундаментальних законів світу культури. І саме духовність – та сила, яка в змістовому плані обіймає безкінечне і прилучає до конкретного індивідуального буття. Проявляючись

актуально як дар співпереживання, діалогу, дотику людського “я” до інших “я” на рівні найневимовніших психічних станів і процесів, – духовне начало тим самим забезпечує “розчинення” людини в людстві не тільки в плані всезагальному (спадкоємність ідей і справ, суд нащадків тощо), але й на рівні найінтимнішої самобутньої екзистенції. Таким чином стає доступною для філософського пояснення одна з наскрізних ідей світового мистецтва: істинна духовність прилучає до вічності: міра втілення глибинної одухотвореності навіть у не дуже помітні людські діла і стосунки являє собою міру гарантії особистісного безсмертя.

Але тут, на переході від “макрокосму” всезагальності до “мікрокосму” – завжди унікального особистісного буття, постають вичерпаними компетенції теорії. Бо неможливо теоретично дослідити не тільки особистісний, але й конкретно - історичний досвід з погляду повноти втілення в певних його “монадах” загальнолюдських сутнісних потенцій, зокрема щодо гармонії чи поляризації практичного і духовного начал. Хоча, з іншого боку, конкретний досвід зовсім не є непізнаваним у даному аспекті, його дослідження здійснено і щодня продовжує здійснюватись, – але ж саме тут пролягає кордон філософської (і будь – якої) теорії і вступає в свої суверенні права царина мистецтва.

Література

1. Хамитов Н. Пределы мужского и женского. Курс лекций по философии. – К., 1997.
2. Пролеев С.В. Духовность и бытие человека. – К., 1992.
3. Крымский С.Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации// Вопросы философии. – 1992. – № 12.
4. Какабадзе З.М. Человек как философская проблема. – Тбилиси, 1970.
5. Маркс К. Економічно - філософські рукописи 1844 р. // Маркс К., Енгельс Ф, Твори. – Т.42.
6. Иванов В.П. Человеческая деятельность – познание – искусство. – К. – 1977.
7. Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М., 1990.