

Владимир Писчиков,  
Михаил Холин

## АКСИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ДУХОВНОСТИ

Невозможно постигнуть природу Духовности, рассматривая ее лишь в онтологическом и гносеологическом аспектах. В первом случае она предстает как один из феноменов бытия человека, во втором – как одно из понятий, выражающих его многообразие. При этом духовность соотносится с такими родственным ей феноменами и понятиям как “дух”, “душа”, “сознание”, “разум”, “духовный мир” и др. Безусловно, такое сопоставление весьма продуктивно, оно дает возможность получить определенное представление о содержании духовности. И все же сущность последней при этом как бы ускользает: обнаруживается, что в сравнении с названными выше понятиям и явлениями духовность обладает недостаточно выраженной спецификой. В связи с этим возникает вопрос: есть ли основание говорить о “духовности” как философском понятии или возможно, его следует рассматривать всего лишь как термин, используемый для конкретизации содержания таких традиционных философских понятий как “дух”, “душа”, “сознание” и других?

Обнаружившаяся проблема, на наш взгляд, может быть разрешена, если подойти к пониманию духовности аксиологически. При таком подходе “духовность” окажется в

ином, чем названный выше, ряду понятий – “добро”, “правда”, “красота”, “свобода”, “гуманность”, “справедливость” и др. Духовность как ценность предстает как совокупность чувств, жизненных устремлений и интересов, убеждений и идеалов, ориентированных на высшие нематериальные ценности бытия: добро, любовь, красоту, справедливость и др. Следовательно, духовности имманентно присуща нравственно - гуманистическая интенция, и она не тождественна духовному миру человека во всей его полноте и многообразии: те духовные явления, которые не обладают названной интенцией, к духовности не принадлежат. Именно в силу аксиологической природы духовности и имеют смысл такие широко употребляющиеся понятия как “бездуховность”, “псевдодуховность”, “антидуховность”.

Понятие бездуховности, если следовать буквальному смыслу термина, должно выражать полное отсутствие духовности у определенного субъекта. Однако вряд ли это в принципе возможно: любой индивид, каким бы ни был уровень его интеллектуального и духовного развития, насколько бы он ни был подчинен в своей жизни материальным потребностям и интересам, не может быть полностью лишенным позитивных духовных ценностей и идеалов. В противном случае он перестал бы быть человеком вообще (Исключением, пожалуй, могут быть те индивиды, которые лишились сущностных человеческих качеств, полностью деградировали как личности). Учитывая сказанное, понятие бездуховности следует истолковывать как выражение крайней степени ограниченности, неразвитости содержания духовного мира индивида, минимальный уровень развития его духовных потребностей и интересов, абсолютное доминирование в его жизни материальных ценностей.

Наряду с термином “бездуховность” нередко употребляются и термины “антидуховность” и “псевдодуховность”.

Под антидуховностью, как правило, понимают ориентацию духовного мира индивида на негативные высшие “ценности” – актиценности: зло, ненависть, ложь, безобразное и др. Высокий уровень развития духовных потребностей, интересов, системы духовных ценностей такого индивида лишь усиливают их

противостояние духовности. Таков духовный мир ницшеанского Заратустры или гетевского Фауста.

Псевдодуховность выступает как мимикрия бездуховности и антидуховности, претендующих на статус истинной духовности. Являясь суррогатом истинной духовности, псевдодуховность нередко весьма искусно имитирует ее и поэтому представляет серьезную опасность для развития духовности и культуры в целом. М.Мамардашвили называл “антропологической катастрофой” “перерождение... человеческого сознания в некоторое зазеркалье, составленное из имитаций жизни” [7, 147]. Эта проблема является чрезвычайно актуальной для культуры, особенно искусства, современного западного общества. Хотя и в ином аспекте, но не менее актуальна она для постсоциалистических социумов, переживающих, подобно украинскому обществу, период радикальной трансформации ценностей.

Рассмотрение духовности на уровне ли отдельного индивида, социальной группы, культуры или социума в целом обнаруживает в ней определенную упорядоченность, организацию. Она предстает не как хаотичная совокупность составляющих ее компонентов, а как система духовных потребностей, интересов, чувств, а также разнообразных ценностей – мировоззренческих, этических, эстетических, познавательных и др. Само собою разумеется, что все они не абсолютно автономны и рядоположены, а определенным образом взаимодействуют, вступая в сложные и многосторонне отношения координации и субординации, следствием чего и является духовность как целостность.

Духовные потребности, интересы и чувства как компонент духовности с той или иной степенью адекватности воплощают в себе содержание всех других ее составляющих. Именно в процессе их реализации духовность самоосуществляется, то есть переходит из сферы субъективного в сферу объективного бытия. Это наиболее динамичный, чутко реагирующий на воздействие предметного бытия компонент духовности. Поэтому он в наибольшей степени способствует ее изменению и трансформации.

Однако было бы опрометчиво на основан сказанного делать вывод о том, что интересы, потребности и чувства являются определяющим компонентом духовности. Такую роль играют в ней высшие духовные ценности бытия человека, которые и определяют содержание и направленность духовных чувств, потребностей и интересов. Особенно следует выделить в данном отношении мировоззренческие и этические ценности. Именно они обуславливают ту или иную направленность не только духовных потребностей, интересов и чувств, но также и всех других ценностей – эстетических, познавательных и др. Поэтому духовный мир индивида, определенной культуры или социума обретает качество духовности лишь в той мере, в какой их мировоззренческие и этические ценности обладают нравственно-гуманистической интенцией. Таким образом, высшие духовные ценности человеческого бытия выступают в качестве основания и в то же время критерия и масштаба измерения духовности. Вопрос об их природе, начиная с Платона, оживленно дискутируется в европейской философии, но и по настоящее время по-разному решается различными философскими направлениями, школами, выдающимися философами. Спектр различий здесь очень широк, начиная от понимания духовных ценностей как абсолютных, вечных и, следовательно, независимых от эмпирического бытия человека (платонизм, неокантианство, неотомизм и др.) и кончая истолкованием их как релятивных, изменчивых всецело обусловленных этим бытием (софисты, прагматизм, неопозитивизм и др.).

Известный современный немецкий философ В.Хёсле пытается найти решение данной проблемы в разграничении всех духовных ценностей человека на социальные и сверхсоциальные, те идеальные. Первые, по его мнению, относятся к субъективному и интересубъективному мирам, они “действительно историчны и релятивны”. Вторые же “обладают еще и независимой от истории идеальной нормативной значимостью” [9, 111]. Но какова же природа сверхсоциальных, идеальных ценностей? Чтобы ответить на этот вопрос В.Хёсле должен встать на позицию платонизма.

Согласно диалектико - материалистической методологеме К

Маркса, высшие духовные ценности человеческого бытия опосредованно связаны с ним и подобно ему соединяют в себе абсолютное, вечное и относительное, преходящее. Поэтому они, с одной стороны, в определенном аспекте независимы от текущей эмпирической реальности, а с другой – неразрывно связаны с ней сложными, опосредованными отношениями. Как нам представляется, это решение является наиболее убедительным и обоснованным, сохраняющим свою значимость и по настоящее время.

Однако аксиомой является тот факт, что любые, в том числе и верные решения философских проблем, не являются окончательными, а потому должны вновь и вновь доказывать свою обоснованность и состоятельность в контексте новых социальных и философских реалий. В XX столетии такими реалиями стали кризисные явления в развитии духовной жизни общества, усиление неклассических тенденций в философии, как отражение всего этого, претензии на новое слово в решении фундаментальных проблем философии, - включая и обсуждаемую здесь, - с которыми выступил постмодернизм.

Согласно постмодернизму, представление о существовании каких бы то ни было высших, общезначимых, вечных принципов и истин в своей основе является несостоятельным. Более того, несостоятельны и сами понятия “принцип”, “истина” как выражение чего-то общепризнанного и обязательного для всех, т.е. нормативного. Методологема “все, что угодно” (“все позволено”) весьма адекватно выражает суть постмодернистского подхода.

Классик постмодернизма, французский философ Жан - Франсуа Лиотар, который и ввел термин “постмодернизм” в западноевропейскую философию и культуру, называет общепризнанные принципы и ориентиры нарративами и определяет суть постмодернизма через отношение к ним: “Упрощая до предела, я определяю постмодернизм как недоверие к метанарративам... Постмодерновое знание... повышает нашу чувствительность к различиям и усиливает нашу возможность выносить несоизмеримость”, - пишет философ в своей работе

“Ситуация постмодерна”, ставшей канонем этого направления [6, 16 - 18].

В контексте осмысления позиции постмодернизма уместно вспомнить философа иного направления и иной эпохи, который ещё в начале XX столетия выступил с идеей отрицания общеобязательных, вечных истин. Речь идет о русском философе-экзистенциалисте Л.Шестове, заявляющем в своей знаменитой, получившей широкий философский резонанс книге “Апофеоз беспочвенности”: “Вся моя задача состоит в том, чтобы раз и навсегда избавиться от всякого рода начал и концов... Не есть ли само понятие об истине, само предположение о ее возможности лишь результатом ограниченности нашего опыта?” [10, 35; 177]. Позиция весьма близкая постмодернизму, а точнее, наоборот. Однако между ними есть и существенное различие.

Как глубоко религиозный мыслитель Л.Шестов не мог зациклиться так далеко в своем релятивистском радикализме, как постмодернисты. Отрицая существование абсолютного и вечного в человеческом познании и знании, он обосновывал и страстно защищал идею о существовании такового в признаваемых им божественных истинах. Именно через последние, по мнению философа, в бытие человека и входит абсолютное, вечное.

Возвращаясь к решению, предлагаемому постмодернизмом, приходится констатировать, что он не только фактически снимает проблему оснований духовности, но и лишает смысла само понятие о ней. Ведь если не существует никаких высших общеобязательных, нормативных духовных ценностей как ориентиров человеческого бытия, то и понятие духовности как ценности становится излишним. Все ценности в таком понимании объективно предстают как равноправные и равнозначные, и индивид в своем предпочтении обладает полной свободой выбора. Единственным ограничением его свободы при этом является отказ от претензий на общезначимую истину.

Об опасности такого подхода для развития духовной культуры человечества предупреждал еще в начале века Л.Н. Толстой в своих “Дневниках” в связи с претензиями набиравшего силу модернизма – предшественника и “родного брата”

постмодернизма.

Крайний, неприкрытый релятивизм постмодернистского понимания природы духовных ценностей не нашел широкого отклика в современной украинской философии. Однако осязаемое влияние в ней приобрела смягченная, ослабленная версия его, получившая название “третьего пути” или “третьей правды” (С.Крымский, В.Табачковский и др.).

Согласно методологеме “третьей правды”, традиционные представления о полярности, дихотомии высших духовных ценностей (“добро – зло”, “истина – ложь”, “любовь – ненависть”, “прекрасное – безобразное”) по сути своей несостоятельны. Адекватное понимание феноменов человеческого бытия достигается в действительности не с позиции одной из сторон дихотомии, например, добра или зла, а с позиции “над ними”, так называемой “третьей правды”.

Методологема “третьего пути” – хотя бы того или нет ее сторонники – размывает основания духовности и тем самым культуры в целом. Приняв эту методологему, с необходимостью придется признать, что духовность не должна и не может в принципе основываться на якобы ограниченных в своей односторонности ценностях – “добро”, “гуманизм”, “правда”, “красота” и др. Но в таком случае логично возникает вопрос: какие же ценности должны лежать в основании духовности? Видимо, какие-то “третьи”. Но таких, как известно, человечество не выработало и случайно ли?

Полагаем, что сказанное дает основание сделать вывод: идея “третьей правды” (“третьего пути”), как и ее прототип постмодернизм, фактически лишает духовность твердых, общепризнанных оснований.

Констатируя уязвимость методологемы “третьего пути” в аксиологическом и логическом аспектах, нельзя оставить без внимания один из ее основных, если не основной, аргумент онтологического порядка. Речь идет о принципиальной невозможности вместить без остатка в содержание каждой из противоположных сторон дихотомии все многообразие феноменов человеческого бытия. Допустим, строго однозначно отнести все

человеческие отношения и поступки этического характера к сфере добра или зла.

С этим аргументом нельзя не согласиться, но свидетельствует ли он в пользу методологемы "третьей правды"? Для философов, логиков, этиков и эстетиков данная проблема новой отнюдь не является. В ее основе лежит неустранимое противоречие между бесконечным многообразием и изменчивостью человеческого бытия, с одной стороны, и неизбежной ограниченностью и устойчивостью выражающих его понятий, – с другой. Однако разве назначение высших духовных ценностей заключается в том, чтобы с абсолютной полнотой и степенью адекватности выразить определенные феномены бытия? Думается, что не в этом. Их предназначение – быть объектом идеальных устремлений человека, высшим жизненным ориентиром, критерием и масштабom оценки его действий и поступков.

В таком качестве высшие духовные ценности должны максимально концентрированно выражать суть определенных явлений бытия и тем самым неизбежно быть полярными ценностями. Из этого следует, что дихотомичность является их имманентным качеством, атрибутом а не ограниченностью и односторонностью, которые следует преодолевать, дабы узреть истину.

Модификацией рассмотренного нами аргумента является идея о кардинальном изменении человеческого бытия в XX столетии, которому якобы уже не соответствуют традиционные высшие духовные ценности, по крайней мере, в их неизменном виде. Речь идет прежде всего о чрезмерной по сравнению с предшествующими столетиями усложненности, разнообразии, динамизме и все возрастающей опосредованности человеческих взаимоотношений.

Нельзя не признать объективности и радикальности отмеченных изменений, а вместе с этим и существенного влияния их на духовную жизнь общества. Одним из проявлений такого влияния выступает размывание в обыденном сознании содержания высших духовных ценностей. Границы добра и зла, правды и неправды, справедливости и несправедливости все более



раздвигаются, а пространство между ними все плотнее заполняется разнообразными формами проявления суррогатов ценностей. В результате, в сознании многих индивидов исчезает существенное различие между ними, напротив, они все более сближаются, теряя четкость контуров и ясность смысла.

При этом возникает проблема своего рода верификации высших духовных ценностей в сложном переплетении повседневных жизненных реалий. И это отнюдь не вымышленная, а действительно существующая важная и непростая жизненная проблема. Но поможет ли ее практическому решению “воспарение” над дихотомией “добро – зло”, “истина – ложь”, “красота – безобразное” и др.? Вряд ли, если иметь ввиду действительно реальное решение, а не его видимость с целью сохранения комфортности существования.

Выход из этой ситуации, на наш взгляд, следует искать в осознанном сбережении и развитии основополагающих духовных ценностей культуры, включая и саму идею о несовместимости противоположных из них. В противном случае человечеству угрожает перспектива общества оруэлловской антиутопии (“1984 год”) с его чудовищным софизмами: “добро – это зло”, “свобода – это рабство” и др.

Методологема “третьей правды” родилась не на почве украинской философской мысли, она заимствована, как новация, из современной философии Запада. Однако следует отметить, что там она отнюдь не воспринимается как универсальная парадигма современного философского мышления, и принимается далеко не всеми философами, учеными, представителями искусства. Достаточно сказать, что в круг ее оппонентов входят такие известные современные философы как Г.Гадамер, П.Рикер, Ю.Хабермас, Дж.Марголис, М.Оже, В.Хёсле и др.

Один из лидеров “новых философов” А.Глюксманн, на наш взгляд, верно выразил социальный смысл позиции сторонников идеи “третьего пути”: Действительно, интеллектуалы мечтают о “третьем пути”, строят различные иллюзорные построения, которые становятся все более и более абстрактными, идеальными, отвлеченными. Именно устойчивый вкус к утопиям ведет к отказу

от потрясенности у такого типа интеллектуалов”, – так говорил философ в своем интервью журналу “Вопросы философии” в 1991 г. [4, 90]. В другом интервью, которое А.Глюксманн дал в 1998 г. журналу “Філософська думка” он отметил: “Мне очень нравятся разговоры по поводу относительности ценностей...” [5, 10].

Вполне определенно суть релятивизма как личностной позиции определенного круга интеллектуалов выразил один из последних выдающихся представителей классической философии и социологии М Вебер “Попытка уклониться от обязанности быть интеллектуально добросовестным... бывает тогда, когда не имеют мужества дать себе ясный отчет относительно собственной конечной позиции, а облегчают себе выполнение этой обязанности с помощью дряблого релятивизма [3, 149]. Именно такой “дряблый релятивизм” и лежит в основе методологемы “третьего пути” (“третьей правды”), реализация которой в качестве мировоззренческой парадигмы была бы, на наш взгляд, губительной для развития духовности и культуры в целом.

Понимание духовности как целостности не сводится к выявлению ее составляющих (компонентов) и оснований, хотя это и имеет принципиальное значение. Не менее важным является также вопрос о характере, принципах организации духовности.

В основе традиционного понимания лежит представление о духовности как об иерархически организованном универсуме. В настоящее же время под влиянием, главным образом, постмодернизма, распространяется противоположный взгляд на духовность как на гетерархически организованный мультиверсум. Если в соответствии с первым представлением духовность моноцентрична, то в соответствии со вторым – полицентрична, без каких - бы то ни было общепризнанных субординаций и “вертикалей”. По мнению В.Г Табачковского, выход из этой ситуации не в отстаивании правоты одной из позиций, а в поиске точек соприкосновения между ними: “... вопрос перемещается из плоскости противостояния в плоскость взаимодействия иерархизма и гетерархизма” (перевод с укр. наш), – полагает философ [8, 19].

Позиция В.Г.Табачковского представляется внутренне

противоречивой. Говоря о соотношении иерархизма и гетерархизма как “двух принципов осмысления духовности”, он приходит к выводу: “то, что второе (т.е. гетерархизм – авторы) приходит на смену первому (т. е. иерархизму – авторы) – очевидно” [8, 19]. Но если это так, то речь ведь фактически должна идти не о взаимодействии двух названных принципов как равноправных, а о поглощении или, в лучшем случае, ассимиляции гетерархизмом некоторых элементов иерархизма.

Но почему же В.Г.Табачковский считает невозможным полностью и открыто отказаться от принципа иерархизма в понимании духовности? Причина этого, по его мнению, носит объективный характер и коренится в особенностях человеческой психики, а именно в “громадной психологической потребности человека в определенной центрации и иерархизации миропредставлений” [8, 19], которая не может исчезнуть с утверждением принципа гетерархизма.

Действительно, отмеченная В.Г.Табачковским психологическая потребность присуща человеческому мировосприятию. Но почему же ее существование не может рассматриваться в качестве достаточного основания для сохранения принципа иерархизма как основополагающего с включением в него элементов гетерархизма? Позиция В.Г.Табачковского на этот вопрос не дает ответа.

Но нашему мнению, решение этого дискуссионного вопроса, как и других вопросов, связанных с принципами устройства духовности, следует основывать прежде всего на адекватном представлении об организации, устройстве человеческого бытия. Исключительное разнообразие и многообразие форм человеческой деятельности, общественных отношений, и личностных взаимоотношений, а также потребностей, интересов и целей индивида с необходимостью предполагают их упорядочивание, организацию как в пространственно - временном, так и аксиологическом отношениях. Вследствие этого объективно возникает вполне определенная координация, субординация жизненных реалий, которая выражается в духовном мире индивида, в иерархии его ценностей. Повседневное, преходящее, несущественное и вечное, смысложизненное в реальной жизни

выражаются в сознании, в ценностях, расположенных на различных ступеньках системы жизненных ориентаций личности.

Так объективно формируется иерархически организованный моноцентричный духовный универсум личности как идеальная модель универсума ее жизненного мира. Не в этом ли следует искать истоки неискоренимой психологической потребности человека в “центрации и иерархизации миропредставлений” (В.Г. Табачковский).

Моноцентричность духовности выражается не в сведении всего разнообразия ее содержания к одной из основополагающих ценностей (хотя это в принципе и возможно), а в том, что организующим ее началом, центром притяжения всех ее составляющих являются фундаментальные ценности человеческого бытия – добро, любовь, истина, красота, свобода, справедливость. Но как соотносится такое понимание организации духовности с теми радикальными изменениями в бытии человека, духовной культуре, стиле философского и научного мышления (он упоминались нами выше), которые произошли в XX столетии? Пытаясь понять и оценить характер и масштабы воздействия этих изменений на природу и тенденции развития духовности в современном обществе, на наш взгляд, нельзя игнорировать следующие обстоятельства.

1. Среди социокультурных изменений XX столетия следует различать, с одной стороны, аномальные, которые общество должно изживать и, с другой стороны, естественные, которым оно должно давать широкий простор для развития. Если первые являются порождением и выражением кризиса современной цивилизации, то вторые – проявлением объективного хода развития общества и культуры. Естественно, что лишь последние изменения могут рассматриваться в качестве аргумента для обоснования выводов об объективных тенденциях развития культуры и духовности, в частности.

К сожалению, этого не учитывают, когда ставят в один ряд, например, такие социальные изменения как все возрастающая запутанность и анонимность общественных отношений, культ успеха и потребительства, отчужденность межличностных

отношений и дегуманизация искусства, с одной стороны, и усложнение, возрастание интеллектуального творческого потенциала труда, расширение техносферы, усиление ее значимости в жизни человека, все больший динамизм социальных процессов, разнообразие духовной культуры, – с другой стороны. Следствием такой позиции являются далеко идущие и весьма впечатляющие, но неправомерные, выводы о современных тенденциях развития духовности.

2. Фиксируя возросший динамизм в бытии современного человека, его потребностях и интересах, вкусах и устремлениях, трудовой деятельности и досуге, не следует забывать, что природа человека как живого существа рода *Homo sapiens*, его фундаментальные биологические и социальные потребности, сходные формы жизнедеятельности и общественных отношений остаются при этом инвариантными. Но если это так, то сохраняются, оставаясь инвариантными в своей сущности и основополагающие духовные чувства, потребности интересы, а также ценности человека. Разве для человека XX столетия сострадание, любовь, дружба, счастье, добро, правда, с одной стороны, и жестокость, ненависть, вражда, страдание, зло, ложь, – с другой, имеют не тот же самый жизненный смысл, что и для человека прошлых эпох? И хотя содержание этих ценностей с изменением человека, общества и культуры изменяется, сущность их все же остается инвариантной.

Таким образом, ссылаясь на своеобразие бытия человека в XX столетии как контраргумент в адрес традиционного понимания природы духовности и характера ее организации, на наш взгляд, является необоснованной. Постмодернистское понимание духовности как полицентрично, гетерархично организованного мультиверсума объективно является выражением кризиса современной западной культуры. Оно фокусирует внимание именно на кризисных, аномальных явлениях в ее развитии, возводя их в ранг естественных и, более того, наделяя признаком современности.

То, что уже заметили в развитии западной культуры и оценили как вызывающее тревогу, аномальное многие выдающиеся

мыслители XX века, - М.Вебер, Н.Бердяев, М.Хайдеггер, Ж.-П.Сартр, Х.Ортега-и-Гассет, Э.Фромм, Т.Адорно, Г.Маркузе, - постмодернисты рассматривают как вполне нормальное и даже позитивное. Так, стремление индивидов преодолеть "состояние обезличенности" (Хайдеггер) посредством разнообразных внешних "суррогатов индивидуальности" (Фромм) в постмодернизме находит выражение в оправдании любой непохожести, своеобразия, оригинальности как безусловной ценности независимо от их содержания. Кризис "идеалов как высших жизненных ориентиров" (Ортега-и-Гассет) и "потеря смысла жизни" (Камю) выражается в постмодернизме как призыв к отказу вообще от какой бы то ни было общепризнанной субординации ценностей. Нарастание иррационалистических и агностических тенденций в философии и науке постмодернизм усиливает до отрицания необходимости понятия истины в познании вообще (принцип "эпистемологического анархизма" П.Фейерабенда).

Логическим следствием этих и других идей постмодернизма является представление о духовности как о мультиверсуме, в котором все ценности равноправны и поэтому любая из них может рассматриваться в качестве центральной, основополагающей. Тем самым моноцентризм превращается в полицентризм, а иерархия ценностей в их гетерархию. По сути же эти понятия в силу своей относительности лишаются смысла, а духовность предстает при этом как нечто аморфное, внутренне нецелостное, представляющее собой эклектичную мозаику релятивных ценностей.

Постмодернистская методологема понимания духовности весьма уязвима не только в теоретическом отношении. Как социокультурная ориентация она таит в себе мощную деструктивную энергию, так как освобождает "многообразие культурной активности от связности единым началом - от сакрализации единого. Тем самым освобождает и силы распада" [11, 25]. И это уже не просто гипотетическая ситуация, а жизненная реальность, вызывающая серьезную озабоченность и тревогу многих выдающихся философов, ученых, представителей

искусства Запада. Один из них физик - теоретик, ученик А.Эйнштейна Д.Бом, серьезно интересующийся проблемами развития культуры западного общества, оценил ее духовность как "некогерентную". При этом ученый пришел к выводу, что "умножать несогласованную (не-когерентную) духовность бесполезно", так как вследствие этого "в конце концов наша культура утратит всякий смысл, а без него наше общество рассыплется, потеряет ценности и идеалы" [2, 14].

Таковы возможные, а отчасти уже и действительные социокультурные последствия реализации постмодернистского принципа полицентричности духовности, который органично связан с другим важнейшим принципом постмодернизма – деконструкцией.

Как методологическая ориентация принцип деконструкции направлен на разрушение упорядоченного, организованного, целостного под предлогом борьбы с упрощенными, фальшивыми "иерархиями" и "вертикалями", закостеневшим и тоталитарным в мышлении и культуре. Такая ориентация по своей интенции противоречит природе духовности и культуры в целом, в основе которых лежит принцип конструкции как доминирующий, направленный на созидание, собирание, упорядочивание всего того, что необходимо для бытия человека. Ведь только таким способом возможно создание, сохранение и передача артефактов культуры во времени, распространение их в пространстве.

Деконструкция к тому же генетически вторична, так как она разворачивается на материале, содержании сконструированного и поэтому, "нельзя забывать о том, что в слове "де-конструкция" главной все - таки остается его вторая часть: надо иметь то, что можно деконструировать, иначе процесс разрушения окажется просто ненужным" [1, 16]. Добавим: не будь конструктивно упорядоченных, организованных методологий и методов, гипотез и теорий, научных и философских текстов, художественных произведений и других артефактов культуры деконструкция была бы не "просто ненужной", а в принципе неосуществимой.

Тезис о духовности как моноцентричном иерархически организованном универсуме не следует понимать упрощенно:

1. Этот подход отнюдь не исключает представление о духовности как о “чрезвычайно сложном образовании, где кроме своеобразного “движения центрации” наличествуют еще многоуровневые движения дополнения, смещения” (перевод с укр. наш) [8, 19]. Это с неизбежностью обуславливает внутреннюю дифференциацию и в той или иной степени противоречивость духовности, которые были ей присущи, во все эпохи и во всех социумах и культурах.

Естественно, что наиболее ярко названные особенности духовности обнаруживали себя в духовном мире выдающихся ее творцов – философов, ученых, писателей, поэтов, композиторов, режиссеров и др. Многомерность и противоречивость их духовности выражается прежде всего в сложности, своеобразии, а нередко и противоречивости их мировоззрения, в своеобразии “видения” ими субординации основополагающих ценностей духовности. Так, если для Дж.Бруно высшей из фундаментальных ценностей бытия была истина, то для Достоевского – красота (“красота спасет мир”), а для Толстого – добро. Однако никто из них отнюдь не отбрасывал других основополагающих духовных ценностей, и поэтому их духовность представляла собой один и тот же, в основных своих моментах, иерархически организованный универсум.

В связи с радикальными изменениями в бытии человека XX столетия, внутренняя сложность, дифференциация и противоречивость его духовности, усилились. Но это не означает, что она превратилась в калейдоскоп духовностей как автономных образований (так называемый “плюрализм духовностей”). Моноцентричность и наличие субординации как принципы организации духовности обуславливают ее внутреннюю целостность и устойчивость.

2. Понимание духовности как моноцентричного иерархически организованного универсума не противоречит факту пространственно - временного и культурного (цивилизационного) многообразия типов ее.

Речь идет о том, что если рассматривать духовность как феномен культуры всего человечества на разных этапах его



истории, в разных социумах и цивилизациях, то она предстает как исключительно сложно организованный мультиверсум, включающий античный и средневековый, христианский и исламский, европейский и восточный, феодальный и буржуазный, американский и западноевропейский и др. типы духовности. Однако каждый из этих типов духовности предстает как моноцентрично иерархично организованный универсум. Кроме того как бы они не различались между собою в их основании лежат одни и те же фундаментальные ценности, отнюдь не случайно названные общечеловеческими – добро, любовь, истина, красота, свобода, справедливость и др. В этом смысле духовность человечества так же моноцентрична, как и духовность определенной эпохи, культуры, социума или личности.

### Литература

- 1 Автономова Н.С. Возвращаясь к азам // Вопросы философии. – 1993. – № 3.
- 2 Бом Д. Наука и духовность: необходимость изменений в культуре // Человек. – 1993. – № 1.
- 3 Вебер М. Наука как призвание и профессия // Самосознание европейской культуры XX в. – М., 1991.
- 4 Глюксманн А. Новая этика: солидарность “потрясенных”. Интервью // Вопросы философии. – 1991. – № 3.
- 5 Глюксманн А. Поиски добра индивидуальны. Интервью. // Філософська думка. – 1998. – № 2.
- 6 Лиотар Ж.-Ф. Ситуация постмодерна // Философская и социологическая мысль. – 1995. – № 5 – 6.
- 7 Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – М., 1990.
- 8 Табачковский В.Г. Изучение проблем духовности сегодня: разрыв традиций или преемственность? // Актуальные проблемы духовности. – К. – Кривой Рог, 1997.
- 9 Хесле В. Абсолютный рационализм и современный кризис. Интервью. // Вопросы философии. – 1990. – № 11.
- 10 Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. – Л., 1991.
- 11 Якимович А.К. Тоталитаризм и независимая культура // Вопросы философии. – 1991. – № 11.