

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ МЕТОДОЛОГІЇ НАУКОВОГО ДИСКУРСУ

УДК 111:572

В. А. Косяк

Сумской государственной педагогический
университет имени А.С Макаренко

АКТУАЛЬНОСТЬ СЕКУЛЯРНОГО ДУХОВНОГО

Благодаря секулярной духовности как совокупности высоких чувств, интересов, убеждений, идеалов светский человек может самосозидать себя, избирать жизненные ориентиры, стандарты поведения. Сопоставляются взгляды И. Канта, Г. Гегеля и Русской православной церкви (архим. Киприана) относительно единства интеллектуального и духовного. Рассматривается обширный мир духовного на «горизонтали» бытия, в котором человек-изобретатель уподобляется духу-демиургу, и все духовное выражает себя в действии-движении. Эксплицируются издержки «демократизации» духовности «в мире голой рациональности», продуцирующем «расколотость» личности, фрустрации, душевную пустоту, «сворачивание» лексики и т.д. Осмысливается актуальность духовной элиты в современном мире, а также возможность изменения самого понимания духовности в соотношении ее с рациональностью. Показывается, что духовное начало создается самим человеком в своем опыте, и потому духовная культура всегда личная культура.

Ключевые слова: *духовность, дух, «горизонталь» бытия, «демократизация» духовности, духовная элита, культура.*

Дух как философское понятие означает невещественное начало, в отличие от материального, природного начала. В пантеизме дух истолковывается как субстанция; в теизме и персонализме – как личность; в рационализме он – мышление, сознание; в иррационализме – воля, чувство, воображение, интуиция и т.п.; в древнегреческой философии – пневма, нус, логос («Новый энциклопедический словарь» – М., 2006).

В предпринятом «духовном дискурсе» рефлексии и экспликации «духа» и «духовности» не церковные, но светские, которые представляются автору не менее, если не более содержательными и продуктивными, чем их толкования в разных конфессиях и в монашеских аскезных исканиях сакрального совершенства. Автор солидарен с Б. Расселом («Почему я не христианин»). Речь пойдет не о «вымороченно-божественной» духовности, а о той, например, «языческой» духовности, которая помогала Ф. Шиллеру плодотворно творить весной в фруктовом саду, воспринимая запахи цветущих яблонь, или той духовности, которая подвигает нашу современницу девочку-юницу деликатно уступить дорогу на асфальте стайке голубей.

Духовность как совокупность высоких чувств и интересов человека, его убеждений, идеалов, имеющих нравственно-гуманистическую интенциональность, обуславливает его жизненные ориентиры, приоритеты, стандарты речевого и физического поведения. Благодаря духу человек

трансцендирует к тому, что выше его как особи биологической, ощущает, что он никогда не бывает совсем один (в нем всегда присутствует *daimon*). Дух, по мысли Н. Бердяева, синтезирует и удерживает единство личности, благодаря ему человек способен самосозидать себя, строить и изменять свою жизнь сообразно избранным самопроектам. Без духовности невозможно чем-то жертвовать, совершать подвиги, иметь психическую устойчивость. Люди, причастные к духовности, не лгут и не предают.

В Новое время дух (*geist*) ассоциируется, прежде всего, с немецким культурным опытом. И. Кант бескомпромиссно развел интеллектуальное и духовное, поскольку они, по его мнению, представляют собой разные измерения бытия культуры. Г. Гегель мыслил уже иначе. Познание, считал он, осуществляется в формах искусства, религии, философии. Последняя является высшей формой познания, дающей адекватное выражение абсолютного духа. Идея, дух, разум, истина у Гегеля почти синонимы, поэтому в различении духовного и интеллектуального нет никакой необходимости [7, с. 44–45]. У нашего же современника архим. Киприана в его сочинении «Восхождение к фаворскому свету» (М., 2007) духовное вновь автономно: человек призван творить в сфере моральной, духовной, интеллектуальной, эстетической. В этом перечне моральному, интеллектуальному, эстетическому априори отказано быть духовными. Для секулярного же, неконфессионального сознания они духовны, равно как духовны, например, эндогенный мир Платона, научное образование, желание оставить в мире ученика, «посадить дерево и дожидаться его плодов» (Г. Гессе). Продукты человеческого духа существуют в виде научных теорий, произведений искусства, разнообразных текстов и т.д., то есть далеко не только в возведении очей к небу в молитвах.

Geist – парадигма немецкого социокультурного сознания. В то время, когда «заземленные» американцы производят многие вещи просто потому, что они удобны, в Германии, замечает Е.И. Кириленко, ничто не делается без *geist*. Немецкие лидеры не допускают, чтобы народные массы думали о них как об испытывающих недостаток *geist*. Лидеры стремятся сделать известным тот факт, что они хорошо знакомы с музыкой и поэзией [8, с. 112]. Однако неверным будет ассоциирование духовности лишь с художественной культурой, сублимирование его в эмпирейные или горние выси. Духовное присутствует также и в мире дольном, на «горизонтали» бытия, где можно двигаться «вширь»: в библиотеки, театры, университеты, вернисажи, симпозиумы (И.А. Филина). Духовно проникнутый человек впечатляется величием творящей природы, осознает непреходящую ценность жизни (не теоретизируя о ее смысле), которая прекрасна в полноте своих проявлений, бескорыстно совершает добрые поступки, испытывает привязанность к другим, его духовные силы определяют его способности к возвышенным удовольствиям.

На «горизонтали» бытия пребывает человек и в ареале техники, изобретательство в котором становится возможным благодаря

изобретательскому духу, который, пишет В.Г. Горохов, упорядочивает предметы и силы природы в соответствии с целями изобретателя. Изобретательский дух движет силами технического прогресса, стремлением к свободе, преодолению далей и высей, к знанию, добру и красоте [6, с. 27]. Укрепляет эту мысль Т. Адорно, представитель Франкфуртской школы, считающий, что нельзя отвергать технику с точки зрения духовной культуры, поскольку все духовное имеет технические элементы [6, с. 37]. Человек-изобретатель, подобно духу-демиургу строит свой мир – «метакосмос», соответствующий его сущности, в котором он может жить и в котором он получает свободу от нужды и опасностей, свободу становления и развития, свободу, вдохновляющуюся техническим и технологическим оптимизмом, видящем в технике средство достижения «всеобщего блаженства». Опираясь на современную технику, человек начинает мнить себя Космиургом, устройтеlem мира, который он может перекраивать в соответствии со своими потребностями. Последние, отмечает В.Г. Горохов, ссылаясь на В. Зомберта, в контексте философии эвдемонизма обожествляются в качестве факторов «становления человека» [6, с. 33 – 34]. В ситуации поклонения технике «эстетей», ставящие «изготовление романа выше конструирования мотора самолета» (О. Шпенглер), выглядят замшелыми ретроgrадами.

По Ф. Равессону, все духовное означает и выражает себя наиболее ясно и очевидно, прежде всего, в действии, которое в зримом универсуме проявляется в движениях [13, с. 119 – 123]. Габитус человека, его мимика и жесты, микродвижения повседневности – все это знаки, материально-вещественные свидетельства духовно-личностного развития, означающего во взгляде, повороте головы, походке, положении рук, ног и т.д. Через эти и другие телесные знаки раскрываются духовные свойства человека – возвышенный или прагматический интеллект, утонченная или грубая натура, сила или мягкость характера и др. [1, с. 128]. Наиболее выразительно связь «духовность-движение» обнаруживает себя в грации – движениях одухотворенной плоти. В эпоху Возрождения грацию считали наивысшим проявлением гармонии в движениях вдохновленной плоти, экспрессией. Подобное понимание грации находим у Дж. Локка (1632 – 1704) в «Мыслях о воспитании»: натура свободная и обладающая всеми своими достоинствами влияет на каждого очаровывая, потому что ее красота просвечивает через ее действия, наделяя очарованием все, что она делает. Локк усматривал в грации гармоническое единство внешней и внутренней красоты. Поэтому грация выступает у него как высшая цель воспитания. Она – свидетельство эстетического и нравственного совершенства человека, которое как бы отражается в его поступках и поведении. Проиллюстрировать эту мысль можно таким примером: алебастровая ваза красива сама по себе, а если зажечь в ней свечу, то очарование увеличивается. И в наше время грация определяется как внутренний вид красоты, которая

«просвечивается» в движениях. Понятие грации утратило в значительной мере свое бывшее широкое и важное значение (в английской этике XVII века учение о грации во многом напоминало античную калокагатию), но оно часто используется и в специальной философской литературе, и в повседневности, и в оценках движений, поз и жестов в «движенческих искусствах», нередко заменяя собой одноприродные понятия утонченности, пластичности, элегантности, выразительности, легкости, гармонии, которые принадлежат к грации, как часть к целому [10, с. 70 – 72].

Духовность в наше время «демократизировалась». Теперь она уже означает не только причастность к «высокому», трансцендентному, традиционные ценности, образование и воспитание (*Bildung*, в философии культуры Просвещения и немецкого романтизма), но и массовую культуру, коммуникацию, информацию (знания, мнения, технические и социальные нормы, художественные образы и пр.), компьютеризацию, активный отдых, спорт, если они стараниями субъекта переходят из обыденно-повседневного в общечеловеческое и вечное в себе [14, с. 76]. Однако демократизация духовного (его усреднение, выравнивание), замечает М. Блюменкранц, обычно происходит по нижнему уровню (снижение не требует затрат усилий. – В.К.), и потому невосвратимо утерянным оказалось то, что можно было бы определить как аристократизм человеческого духа. Основной ценностью наступившей эпохи стало жизненное преуспевание. «На смену величю человеческого духа приходит величие человеческого нюха». В журнале «Форбс» публикуется «Теогония» нашего времени – перечни самых состоятельных людей. До определенного исторического момента стремление извлечь максимальную прибыль и вкушать все возможные жизненные блага не являлось основным общественным идеалом, абсолютной и непререкаемой ценностью. Жизнь для многих стала комфортней, чем раньше, но безмерно пошлей [4, с. 50].

Прагматизм, доминирующий в экономике и политике, проник в мораль и эстетику, подчинил человека «всемирному интересу купли и продажи». Но преследовать выгоду и только выгоду, пользу и только пользу, не видеть и не желать ничего высокого, не чувствовать ничего поэтического – это пошло, не эстетично. На это обращали уже внимание своих современников Н.Г. Чернышевский и Ф. Ницше. Нужно вернуть, говорит своим творчеством поэт повседневности Г. Бёлль, поэзию прозаизированному миру голой рациональности, обживать мир, как дом, обогревать равнодушное индустриальное пространство человеческим теплом, задавать импульсы, направленные против отчуждения и техницистского подхода к реальности. Это предполагает такую переориентировку сознания, которой охватывается и пластически выраженная этика жизненного поведения, и эстетика художественного преобразования действительности. Книги Бёлля наполнены монотонной пульсацией всего, из чего слагаются будни. Согретость человеческим теплом составляющих повседневности наполняет смыслом

казалось бы пустые, бездуховные ритмы житейского коловращения [3].

По-видимому, платой за научно-технический прогресс общества является обвальное понижение ресурсов человеческого в человеке, вырождение его духовной природы, воли к творчеству, культуре [4, с. 50 – 51]. Казалось бы, развитые цивилизации и вырождение несовместимы (хотя можно вспомнить печальный пример такого совмещения в Древнем Риме, где неоднократно принимались законы против роскоши). Избыток благ в материальной среде таких цивилизаций снимает императив напряжения ради куска хлеба, ограничения потребностей, совершенствования в умениях и навыках. Параллельно усилиями гуманизма упраздняется биологический отбор слабых особей и особей с «аллергией» на учебу. Образование тоже избегает напряжения, пытаюсь нести вечное и доброе как развлечение (коммерциализация превращает его в «сферу услуг, оказываемых населению»). Такая среда обитания корректирует под себя мировосприятие и мировоззрение персон в стадии взросления (чему способствуют субкультуры, иллюзии и мифы интернета), наполняет их фрустрациями и нередко ориентирует к оппозиции по отношению к другим группам, семье и обществу. Ситуацию поясняет цитата из работы «Болезни нашего времени», написанной 130 лет назад выдающимся русским государственным деятелем консервативного толка, правоведом и публицистом К.П. Победоносцевым: «Все недовольны в наше время, и от постоянного, хронического недовольства многие переходят в состояние хронического раздражения. Против чего они раздражены? – против судьбы своей, против правительства, против общественных порядков, против других людей, против всех и всего, кроме себя самих ... нынешнее недовольство – болезнь повальная, эпидемическая, которою заражено все поколение». Достаточно собрать их воедино, замечает Ю. Белецкий, «соединить» их в некое критическое число – и вот «новые повстанцы», люди, у которых «спинной мозг доминирует над головным мозгом». Новые повстанцы смело берутся исправлять политическое устройство общества, решать глобальные задачи и мало-помалу, в силу естественного физического износа старого поколения, радикально меняют политическую культуру общества [2, с. 3]. (Вспомним «Восстание масс» Х. Ортеги-и-Гассета).

По мысли Блюменкранца, снижают духовную составляющую нашей жизни перемены в феноменологии быта, метафизика современного индивидуализма, опыт нового номадического сознания, психология гедонизма, коммерциализация человеческих отношений, включая и пространство культуры. Перечисленные тенденции – это жизнь без трансцендентного [4, с. 52 – 53], которая ограничивается «религией комфорта» (Ф. Ницше). Платой за житейский прагматизм оказывается душевная пустота. Одним из знаков последней выступает «сворачивание» лексики в европейских языках. Там, где раньше человек находил с десятков эпитетов для передачи оттенков своих переживаний, теперь он обходится несколькими клише или междометиями. Можно называть

это экономией языковых средств, но это скорее обнищание языка общения. Хорошо поясняет эту ситуацию один из тезисов «Логико-философского трактата» Людвиг Витгенштейна: «Границы моего языка означают границы моего мира [4, с. 56]. В ряду признаков духовности следует назвать и чистоту речи.

Ослабление духовного в человеке имеет следствием дегоминизацию личности (ее антиподом выступает цельность – единство мыслей, миропонимания, пластики, одежды, дающее ощущение внутренней свободы), утрату смысложизненных ориентиров, связи со «Сверх-Я», с трансцендентным, бегство от реальности, аутизм, разного рода зависимости, утрату самоидентификации, нарушения аффективности (эмоциональной адекватности) и др.

В разные эпохи у всех народов, пишет Блюменкранц, существовала духовная элита. Небольшой слой людей, обладающих более развитыми рецепторами эстетического, более тонким духовным слухом. Они задавали обществу культурную планку и выполняли работу «настройщиков», подтягивая ослабшие струны, стараясь добиться нужной чистоты звучания. В обществе мог господствовать полный диссонанс, но оставалась возможность с ним справиться до тех пор, пока существовал камерон, способный вернуть нужный настрой. Таким камертоном, мерой гармонии и была для общества его духовная элита [4, с. 58]. Опыт показал, писал Г. Гессе в «Игре в бисер» в 1943 году, что достаточно было немногим поколениям проявить беспринципность и расхлябанность в духовной сфере (что наблюдалось в «век фельетона». – В.К.), как это сразу нанесло чувствительный урон практике, все реже и реже стали встречаться подлинное мастерство и сознание ответственности среди интеллектуальных профессий, в том числе и технических, так что пестование духа в государстве и среди народа, и прежде всего всю систему образования, пришлось постепенно монополизировать интеллектуальной элите. Недаром и ныне почти во всех странах Европы образование, коль скоро оно не осталось под опекой Римской церкви, перешло в руки тех анонимных орденов, члены которых рекрутируются из этой элиты. И как бы порой ни претили общественному мнению строгость и пресловутое высокомерие этой касты, как бы отдельные лица ни ополчались против нее – руководство ее непоколебимо, и держится оно не только благодаря своей целостности, отказу от всех благ и прерогатив, кроме духовных, но и благодаря давно уже ставшему всеобщим пониманию: столь строгая школа неизбежна и необходима для самого существования цивилизации. Теперь уже все знают, во всяком случае догадываются: если мысль утратила свою чистоту и остроту, если духу не воздается должное, то вскоре и автомобиль не тронется с места, и корабль собьется с курса, лишатся своего авторитета как счетная линейка инженера, так и банки или биржи, наступит хаос. Однако прошло немало времени, прежде чем пробило себе дорогу убеждение в необходимости и для внешней стороны цивилизации, для техники, промышленности,

торговлі – единой основы в виде интеллектуальной нравственности и честности [5, с. 56 – 57].

Страна Касталия у Гессе – это страна духовной элиты, которая воспитывается в соединении занятий науками и музыкой. Касталийцы – служители духа. Как стеклянные бусы перебирают они духовные ценности, накопленные человечеством – играют в бисер – имея целью духовное развитие. Они, аристократы духа, наслаждаются «духовными играми». Уход в мифическую Касталию подобен уходу в нирвану, ибо все в жизни иллюзия, «майя». И ради того, чтобы существовала эта Касталия – страна разума и духовности – можно и жизнь отдать, принести себя в жертву. Вместе с тем, через всю «Игру в бисер» проходит лейтмотив актуальности деятельной духовности.

В современном западном мире, резюмирует Блюменкранц, построенном на принципах прагматической пользы и коммерческого успеха, духовная элита оказалась маргинальным образованием. Она давно утратила прежний авторитет и уже даже не пытается претендовать на общественный статус. Она не только не оказывает сколь-либо существенного влияния на происходящие в мире события, но и по части имеющих у нее прав значительно уступает таким «продвинутым» группам населения, как секс-меньшинства и общество феминисток.

В условиях произошедшей маргинализации и ускоряющегося процесса деградации культурных элит в обществе исчезают духовные ориентиры, а вместе с ними эстетические и моральные критерии восприятия и оценки действительности. В сфере культурных ценностей победил демократический плюрализм. Это явление, провозглашенное «восстанием масс», описывал Ортега-и-Гассет: «Характерным для нынешнего момента является то, что посредственность имеет нахальство повсюду утверждать и всем навязывать свое право на посредственность. Как говорят американцы, неприлично отличаться от других. Масса сметает со своего пути все, что не похоже на нее, она вытаптывает всякую индивидуальность, убивает все благородное, избранное и выдающееся» [12, с. 47].

В наше время назрело, по-видимому, изменение самого понимания духовности в соотношении ее с рациональностью в условиях, когда утилитаризация межличностных отношений, столь значимых для познания, привела к отчуждению между людьми и поколениями, утрате культурных традиций и к часто встречающейся потере самоидентификации. Преодоление этого состояния общества возможно, в частности, при новом «повороте к духовности», «возвращении духовных измерений в современную цивилизацию», которые не только предполагают восстановление культурного разнообразия, диалога культур, способов познания и мышления, восстановление традиций, но и новое понимание самой духовности, «как выхода за пределы эгоизма, своекорыстия и утилитаризма», признание Иного и возможности вступить с ним в диалог, а не подавлять его «рациональными уловками» и знанием, которое есть «сила» [11, с. 181].

Духовное начало (оно же глубинное «Я») выстраивается самим человеком в его опыте, оно создается деятельностью внутренним развитием индивидуальных качеств, и потому «духовная культура» всегда личная культура. Это рассуждение отсылает нас к античной философии, которая будучи диалогом, имела целью скорее учить и воспитывать, чем информировать. В античных школах как школах житейской мудрости, философское мышление было своего рода аскезой, «духовным упражнением». В умозрительных рассуждениях (disceurs) ставилась задача – научить жить духовной жизнью, то есть подниматься над соображениями низшего порядка и неустанно ваять себя [15, с. 206 – 207].

Дух, по В. Дильтею, присутствует в нас, и объемлет нас, он – вселенная смыслов, которые мы интерпретируем, вспоминаем, раскрываем. Герменевтика – вот подлинный инструмент гуманитарного знания, природа которого – не «познавание» или «движение от явления к сущности», а интерпретация, истолкование, поиск все новых ракурсов, своеобразная «интеллектуальная пляска вокруг предмета». По сути своей, дух у Дильтея – не что иное как культура – вселенная идей, смыслов, символов и значений. Та же мысль выражена у В. Виндельбанда, который разделил знание естественнонаучное и ценностное. Ценность – собственно культурная форма; это не «внешняя», объективно существующая вещь, а только значимое, важное для человека, непосредственно связанное со смыслами личностной жизненности. «Философия существования» потом покажет, что сущностные определения не исчерпывают человека и культуру, но они определены экзистенциально [17, с. 42]. Синонимичными предстают понятия духа и культуры и в концепции спиритуалистического реализма Ф. Равессона (1813 – 1900), в которой он доказывает, что погружение субъекта в глубины своей души, обращение к своему «Я» открывает возможности познания сути внешней реальности на уровнях природы, культуры и произведений искусства. Искусство предстает у него важнейшим средством манифестации духовного начала, лежащего в основе универсума. Оно же, духовное начало, есть высший продукт развития материи и общественной жизни. По Ф. Шлегелю (1772 – 1829), духовное начало является основой всякого искусства, науки и философии, оно объединяет человека и природу – «поэму, скрытую от нас таинственными, чудесными письменами» (Новалис). Поэтический дух, будучи выражением вечного общечеловеческого стремления, облагороженный философией, должен объединить музыку, естествознание, политику и религию, живопись и пластику. Лирика, по Шлегелю, является наиболее совершенной формой выражения духовной жизни [16].

ЛИТЕРАТУРА

1. Бачинин В.А. Антропология и метафизика портрета / В.А. Бачинин // Человек. – 2004. – № 4. – С. 125 – 133.
2. Белецкий Ю. Взросление праздного ума / Ю. Белецкий // Личности. – 2017.

- № 5 (105). – С. 1 – 3.
3. Бёлль Г. Франфуртские чтения / Г. Бёлль // Самосознание европейской культуры XX века. – М., 1991. – С. 293 – 338.
 4. Блюменкранц М. В поисках имени и лица. Феноменология современного ландшафта / М. Блюменкранц // Вопросы философии. – 2007. – № 1. – С. 47 – 60.
 5. Гессе Г. Игра в бисер / Г. Гессе. – М. – Художественная литература, 1969. – 544 с.
 6. Горохов В.Г. Основы философии техники и технических наук: учебник / В.Г. Горохов. – М.: Гардарики, 2007. – 335 с.
 7. Келле В.Ж. Интеллектуальная и духовная составляющие культуры / В.Ж. Келле // Вопросы философии. – 2015. – № 10 – С. 38 – 54.
 8. Кириленко Е.И. Модели медицины в поликультурном мире / Е.И. Кириленко // Человек. – 2011. – № 3. – С. 111 – 124.
 9. Косяк В.А. Здоровье как вид гармонии / В.А. Косяк // Сучасні проблеми логопедії та реабілітації: матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції. – Суми: СумДПУ ім. А.С. Макаренка. – 2012. – С. 144 – 148.
 10. Косяк В.А. Эстетические интерпретации телесности и спорта / В.А. Косяк. – Сумы: ФЛП Цёма С.П., 2016. – 140 с.
 11. Микешина Л.А. В.А. Лекторский. Эпистемология классическая и неклассическая. – М.: Эдиториал УРСС, 526 с. Рецензия // Вопросы философии. – 2012. – № 1 – С. 180 – 188.
 12. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: Искусство, 1991. – 588 с.
 13. Равессон Ф. Леонардо да Винчи и обучение рисованию / Ф. Равессон // Философские науки. – № 9. – С. 124 – 135.
 14. Скляр В.В. Духовность как феномен культуры / В.В. Скляр // Философские науки. – 2011. – №2. – С. 71 – 82.
 15. Фаго-Ларжо А. Философия как образ жизни. Памяти Пьера Адо / А. Фаго-Ларжо // Вопросы философии. – 2016. – №9. – С. 198 – 211.
 16. Черничкина А.А. О понятии Bildung в философии культуры немецкого романтизма / А.А. Черничкина // Вопросы философии. – 2016. – №3. – С. 72–79.
 17. Шор Ю.М. Образ культуры в гуманитарно-художественном сознании / Ю.М. Шор // Человек. – 2011. – №4. – С. 40–52.
 18. Щербинина Ю.В. Речевая агрессия в оценке православия / Ю.В. Щербинина // Философские науки. – 2011. – №6. – С. 126–133.

REFERENCES

1. Bachinin V.A. Antropologiya i metafizika portreta / V.A. Bachinin // Chelovek. – 2004. – № 4. – С. 125 – 133.
2. Beletskiy YU. Vzrosleniye prazdnogo uma / YU. Beletskiy // Lichnosti. – 2017. –

- № 5 (105). – С. 1 – 3.
3. Boll' G. Franfurtskiye chteniya / G. Boll' // Samosoznaniye yevropeyskoy kul'tury KHKH veka. – M., 1991. – S. 293 – 338.
 4. Blyumenkrants M. V poiskakh imeni i litsa. Fenomenologiya sovremennogo landshafta / M. Blyumenkrants // Voprosy filosofii. – 2007. – № 1. – S. 47 – 60.
 5. Gesse G. Igra v biser / G. Gesse. – M. – Khudozhestvennaya literatura, 1969. – 544 s.
 6. Gorokhov V.G. Osnovy filosofii tekhniki i tekhnicheskikh nauk: uchebnik / V.G. Gorokhov. – M.: Gardariki, 2007. – 335 s.
 7. Kelle V.ZH. Intel'ektual'naya i dukhovnaya sostavlyayushchiye kul'tury / V.ZH. Kelle // Voprosy filosofii. – 2015. – № 10 – S. 38 – 54.
 8. Kirilenko Ye.I. Modeli meditsiny v polikul'turnom mire / Ye.I. Kirilenko // Chelovek. – 2011. – № 3. – S. 111 – 124.
 9. Kosyak V.A. Zdorov'ye kak vid garmonii / V.A. Kosyak // Suchasni problemi logopedii ta reabilitatsii: materialy Vseukraïns'koï naukovo-praktichnoï konferentsii. – Sumi: SumDPU im. A.S. Makarenka. – 2012. – S. 144 – 148.
 10. Kosyak V.A. Esteticheskiye interpretatsii telesnosti i sporta / V.A. Kosyak. – Sumy: FLP Tsoma S.P., 2016. – 140 s.
 11. Mikeshina L.A. V.A. Lektorskiy. Epistemologiya klassicheskaya i neklassicheskaya. – M.: Editorial URSS, 526 s. Retseziya // Voprosy filosofii. – 2012. – № 1 – S. 180 – 188.
 12. Ortega-i-Gasset KH. Estetika. Filosofiya kul'tury / KH. Ortega-i-Gasset. – M.: Iskusstvo, 1991. – 588 s.
 13. Ravesson F. Leonardo da Vinchi i obucheniye risovaniyu / F. Ravesson // Filosofskiye nauki. – № 9. – S. 124 – 135.
 14. Sklyar V.V. Dukhovnost' kak fenomen kul'tury / V.V. Sklyar // Filosofskiye nauki. – 2011. – №2. – S. 71 – 82.
 15. Fago-Larzho A. Filosofiya kak obraz zhizni. Pamyati P'yera Ado / A. Fago-Larzho // Voprosy filosofii. – 2016. – №9. – S. 198 – 211.
 16. Chernichkina A.A. O ponyatii Bildung v filosofii kul'tury nemetskogo romantizma / A.A. Chernichkina // Voprosy filosofii. – 2016. – №3. – S. 72–79.
 17. Shor YU.M. Obraz kul'tury v gumanitarno-khudozhestvennom soznanii / YU.M. Shor // Chelovek. – 2011. – №4. – S. 40–52.
 18. Shcherbinina YU.V. Rechevaya agressiya v otsenke pravoslaviya / YU.V. Shcherbinina // Filosofskiye nauki. – 2011. – №6. – S. 126–133.

РЕЗЮМЕ

В.А. Косяк. Актуальність секулярного духовного.

Завдяки секулярній духовності як сукупності високих почуттів, інтересів, переконань, ідеалів світська людина може самостворювати себе, відбирати життєві орієнтири, стандарти поведінки. Порівнюються погляди І. Канта, Г. Гегеля та Руської православної церкви (архім. Кіпріана) відносно

єдності інтелектуального та духовного. Розглядається об'ємний світ духовного через «горизонталі» буття, в якому людина-винахідник прівнюється до духу-деміурга, і все духовне виражає себе в дії-русі. Експлікуються недоліки «демократизації» духовності «в світі голої раціональності», яка продукує «розколотість» особистості, фрустрації, душевну пустоту, «згортання» лексики тощо. Осмислюється актуальність духовної еліти в сучасному світі, а також можливості зміни самого розуміння духовності у співвідношенні її з раціональністю. Показується, що духовний початок будується самою людиною в своєму досвіді, і тому духовна культура, завжди, особистісна культура.

Ключові слова: духовність, дух, «горизонталь» буття, «демократизація» духовності, духовна еліта, культура.

SUMMARY

V.A. Kosyak. The urgency of the secular spiritual.

Thanks to secular spirituality as a combination of high feelings, interests, beliefs, ideals, a secular person can self-construct himself, choose life guides, standards of behavior. The views of I. Kant, G. Hegel and the Russian Orthodox Church (Archimandrite Cyprian) according the unity of the intellectual and spiritual. Considered the vast spiritual world on the «horizontal» of being, in which the inventor-man is likened to the demiurge spirit, and all the spiritual expresses itself in the action-movement. The explanation the costs of «democratization» of spirituality «in a world of naked rationality» that produces «split» personality, frustration, spiritual emptiness, «curtailing» vocabulary, etc. The actuality of the spiritual elite in the modern world is comprehended, as well as the possibility of changing the understanding of spirituality in its relation to rationality. It is shown that the spiritual principle is created by the person himself in his experience, and therefore spiritual culture is always a personal culture.

Key words: spirituality, spirit, «horizontal» of being, «democratization» of spirituality, spiritual elite, culture.

УДК 140.8

М. Р. Бішовський

Київський національний університет
імені Т.Шевченка

«АРХЕОЛОГІЯ ЗНАННЯ» М. ФУКО: МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ДЛЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ІДЕОЛОГІЧНИХ НАРАТИВІВ В СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОМУ ДИСКУРСІ УКРАЇНИ

Стаття присвячена пошуку методологічного інструментарію для філософського аналізу іноземних ідеологій, що активно функціонують в суспільно-політичному дискурсі України. В цьому контексті значний дослідницько-евристичний потенціал виявляє теорія «археології знання» М. Фуко, як методологічна основа для аналізу складних, багатовимірних дискурсивних практик.