

РОЗДІЛ І:

ДУХОВНІСТЬ, ФІЛОСОФІЯ, КУЛЬТУРА

ПИСЧИКОВ В. С., ХОЛИН М. М.

г. Кривой Рог

ДУХОВНОСТЬ И ЕЕ ТИПЫ

Одна из характерных примет духовной жизни современного украинского общества, как, впрочем, и всех постсоциалистических государств на территории бывшего Советского Союза, — усиление в ней религиозных эрзентаций и настроений. Процесс этот сложен и неоднозначен, и поэтому стремление понять его природу выводит философов, социологов, религиоведов на различные социальные явления, которые могли бы объяснить его возникновение. Известный российский религиовед В. И. Гараджа полагает, например, что «в распаде и разрушении нашего атеизма проявляется процесс секуляризации, демифологизации и дедогматизации сознания. Он проявляется в своеобразной парадоксальной форме, как и сам этот атеизм был своеобразной и парадоксальной формой «скрыто-религиозного», псевдорелигиозного мировоззрения» (См: Религия и политика в посткоммунистической России (Материалы круглого стола) (Вопросы философии, 1992, № 7. — С. 15). Существуют определенные основания рассматривать названный процесс как проявление более глобального процесса — религиозного ренессанса конца XX столетия. Однако многие весьма авторитетные и хорошо знающие изнутри духовную ситуацию современного западного общества деятели культуры полагают, что говорить о религиозном ренессансе в XX столетии в истинном значении этого выражения нет достаточных оснований: «Ныне в Европе совершается глубокая «гуманистическая революция», связанная с секуляризацией общества... Да, религия, по-прежнему объявляется неотъемлемой частью западной культуры (а во многом за этим стоят сугубо политические соображения). Однако в частной жизни, по моему

убеждению, ее роль все больше падает», — считает проф. философии университета в Буффало (США), сопредседатель Международного гуманистического и этического союза секуляристов и неверующих П. Курц (Курц П. Гуманизм и атеизм // Вопросы философии, 1990, № 10. — С. 167).

Не отрицая определенного влияния на процесс возрастания социальной значимости религиозных ценностей в общественном сознании украинского общества названных выше явлений, наиболее важными, на наш взгляд, представляются такие причины, как, во-первых, естественно развивающийся в рамках глобального социального кризиса кризис доминировавших на протяжении многих десятилетий в обществе мировоззренческих ценностей и, во-вторых, целенаправленно и последовательно осуществляемая властными инстанциями постсоциалистических государств клерикализация духовной жизни общества как способ вытеснения из общественного сознания социалистических ценностей и одновременно заполнения образующегося при этом мировоззренческого вакуума.

Тем не менее каковы бы ни были действительные причины изменения места и роли религии в духовной жизни нашего общества, — реальность этого процесса не вызывает сомнений. Одним из проявлений, и в то же время, искусно используемых катализаторов этого процесса выступает широко распространяемая через средства массовой информации идея о мировоззренческой, и, в особенности, нравственной несостоятельности атеизма. При этом религия провозглашается необходимым и истинным основанием культуры, нравственности и духовности, атеизм же, напротив, обвиняется в антигуманизме и бездуховности, фактически отождествляясь с ними. Сама по себе эта идея отнюдь не является новой, она существует столько же времени, сколько насчитывает религиозная философия: в той или иной форме ее высказывали А. Блаженный и Ф. Аквинский, В. Соловьев и Н. Бердяев, К. Ясперс и А. Тойнби. Но несмотря на выдающиеся имена, которыми представлена эта точка зрения, она сталкивается с такими фактами в истории развития духовной культуры человечества, которые не в состоянии удовлетворительно объяснить. Один из таких красноречивых факторов — существование выдающихся деятелей культуры, которые не разделяли религиозных взглядов. В философии это Демокрит и Эпикур, Дидро и Фейербах, Маркс и Энгельс, Сартр и Хайдеггер, Дьюи и Хук, Рассел и Карнап; в науке — Лаплас, Вернадский, Тамм, Эйнштейн, Бор и многие другие.

Следуя логике тезиса «нерелигиозность—бездуховность», жизнь, творчество и личность названных философов и ученых следует поставить вне культуры, нравственности и духовности или, в лучшем случае, признать их в этом отношении ущербными. Однако вряд ли кто возьмет на себя ответственность вынести такой приговор. Напротив, по общему признанию, эти имена олицетворяют наряду с другими наивысшие достижения человеческого духа. Уже один этот факт свидетельствует, что уравниения типа «религия=нравственность и духовность», а «атеизм=безнравственность и бездуховность» неразрешимы, если их рассматривать в контексте всего массива человеческой культуры, а не использовать в качестве идеологического лозунга на потребу политической конъюнктуры. Но если это так, то как же в действительности соотносятся такие явления, как религия и атеизм (или нерелигиозность), с одной стороны, и духовность — с другой? Многое в ответе на этот вопрос зависит от истолкования понятия духовности.

Проблема духовности имеет длительную традицию в истории философии, в особенности в идеалистической и религиозной философии (См. об этом: Макутон П. Я. Понятие духовности в философии //Філософська, педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя//— Кривий Ріг, 1994). Но несмотря на это понятие духовности не было предметом специального содержательного анализа на протяжении длительного времени и поэтому «зміст цього поняття не мав своєї власної специфіки і співпадав із змістом інших філософських категорій. Лише в XVIII ст. починається процес диференціації змісту даної категорії» (Там же. — С. 26).

В XX столетии в западной культуре обнаружилось разительное несоответствие между научными, техническими, технологическими достижениями и уровнем духовности. Это несоответствие, приобретающее все более широкие масштабы, нашло свое философское отражение в проблеме бездуховности, которая стала активно обсуждаться многими известными философами. Ортега — и — Гассет приходит к выводу, что средний европеец в XX ст. стал гораздо более развит физически и менее развит духовно, чем в XIX ст. (См: Ортега-и-Гассет. Восстание масс// Вопросы философии, 1989, № 3—4). Г. Маркузе называет мышление современного человека одномерным, а Э. Фромм характеризует его как одержимого жадной потребительства, стремлением не быть, а

иметь (См: Фромм Э. Иметь или быть? — М., 1986). Зарождение проблемы бездуховности как объективной социальной тенденции в развитии западного общества впервые в философии отметил К. Маркс, связавший ее истоки с отчуждением человека и прогрессирующей специализацией труда.

Философское осмысление антитезы «духовность — бездуховность» активизировало интерес к анализу содержания понятия «духовность», выявление его специфических особенностей в кругу родственных понятий. Тем не менее если иметь ввиду советскую и современную философию в России и Украине, то следует признать, что процесс этот идет слишком медленно. Публикаций, непосредственно посвященных данному вопросу, чрезвычайно мало. Среди них прежде всего незавершенная работа М. М. Бахтина «К философии поступка», статьи В. Г. Федотовой, Е. П. Никитина, С. Б. Крымского и, возможно, некоторых других.

Исходным в процессе осмысления духовности как феномена является отграничение ее от материального, телесного в человеке. Духовность выступает как идеальное, сфера сознания человека. Но такая констатация отнюдь не является исчерпывающей, более того, она сама предполагает раскрытие и пояснения, среди которых наиболее существенны, по нашему мнению, следующие.

1. Речь в ней идет лишь об одной стороне духовности — ее субстанциальной природе. Если же в нее дополнительно вкладывается еще и аксиологический смысл, то духовность предстает как нечто противостоящее материальности, телесности человека, и начала эти неизбежно начинают пониматься как взаимоисключающие, враждебные друг другу, что, несомненно, ошибочно. По-видимому, именно такой поворот мысли имел ввиду С. Б. Крымский, когда оговаривался: «Здесь следует сразу же предостеречь против обыденного, но часто употребляемого в литературе понимания духовности как альтернативы телесности, тварности (как это зафиксировано в словаре Даля)» (Крымский С. Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации// Вопросы философии, 1992, № 12. — С. 23—24).

2. Другим важным для понимания духовности аспектом. вопроса является, как уже упоминалось, соотношение ее с сознанием. Иногда эти явления рассматриваются фактически как тождественные либо различающиеся лишь количественно: духовность при этом истолковывается как часть более широкой реальности — сознания. Такой подход, на наш взгляд, явно недостаточен и по сути неверен, он не

выявляет качественного своеобразия духовности как феномена. Его уязвимость обнаруживается сразу же при соотношении с реальностью, в частности с таким фиксируемым на уровне обыденного восприятия фактом, как несоответствие уровней и масштабов развития интеллекта и духовного мира индивида: «бездуховный интеллигент» — достаточно распространенный тип личности в наше время.

Учитывая сказанное, более, если не единственно, верным является путь поиска не количественного, а качественного различия между духовностью и сознанием. Поэтому мы полностью разделяем мнение В. Г. Федотовой, что «духовность есть качественная характеристика сознания (как и поступка, дела, жизни)» (Федотова В. Г. Духовность как фактор переустройства// Вопросы философии, 1987, № 8. — С. 25). Исходя из этой посылки, духовность можно определить как качественное состояние сознания, выражающееся в ориентации, направленности его на нематериальные ценности жизни — истину, добро, красоту, свободу, справедливость и др. Поскольку такая направленность может быть выражена у индивида в большей или меньшей степени, то правомерно говорить и о степени развития духовности, низшей из которых является бездуховность. Несмотря на буквальный смысл этого термина бездуховность не означает полного отсутствия духовности: насколько бы ни был подчинен индивид в своей жизни материальным потребностям и интересам, как высоко не стояли бы они в системе его ценностных ориентаций, — он не может быть полностью лишенным духовных потребностей: эстетических, нравственных и др. В противном случае он перестал бы быть человеком вообще.

Понятие бездуховности выражает узость и бедность содержания духовного мира индивида, минимальный уровень развития его духовных потребностей и интересов, абсолютное доминирование в его жизни материальных ценностей. Если духовность раздвигает границы бытия индивида, делая его сопричастным посредством приобщения к высшим ценностям бытию человеческого рода, то бездуховность оставляет его всецело погруженным в индивидуальный мир повседневного и сиюминутного, является основой и питательной почвой узкого практицизма и конформизма.

3. Соотнесение духовности с сознанием неизбежно выводит еще на один вопрос: ограничивается ли духовность как феномен пределами сознания или выходит за его границы, в сферу объективного — поступка и деятельности? Другими словами, принадлежит ли духовность исключительно сфере

субъективного или выходит и в мир объективного? По мнению С. Б. Крымского, «духовность не попадает под оппозицию «субъективное — объективное», а выступает как бытие, нацеленное духом» (Крымский С. Б. Указ. соч. — С. 24). Такого же по сути подхода придерживается и В. Г. Федотова: «...Термин «духовность» не тождествен «сознательному», ибо может быть отнесен к поступку, делу, жизни, а не только к сознанию (Федотова В. Г. Указ. соч. — С. 25).

У названной позиции, несомненно, есть реальное основание, заключающееся в том, что духовные интересы, ценностные ориентации и идеалы с необходимостью должны объективироваться, воплотиться в деятельности и поступках индивида, чтобы стать реальностью не только для других, но и для него самого. Очевидно, что духовность и бездуховность реализуются в различных поступках и действиях индивида, но в самом процессе реализации перестают ли они быть духовными феноменами? Видимо, все же нет. Поэтому правомерно сделать вывод, что духовность все же принадлежит сфере субъективного, но такого субъективного, которое должно с необходимостью и постоянно объективироваться, чтобы состояться, осуществиться. Следовательно, только объективация в поступках и деятельности индивида придает качество духовности его идеальным устремлениям и ценностям, что, несомненно, роднит духовность с мировоззрением.

4. Имманентно присущая духовности направленность на объективирование в бытии человека обуславливает еще одну особенность, делающую ее нетождественной сознанию. Речь идет об этической, нравственной интенции духовности, которая не является необходимым качеством всего содержания сознания, но без которой немислима духовность, так как бытие индивида — это одновременно и его со-бытие с другими, выступающее в разнообразных формах взаимодействия с ними. Воплощаясь в человеческих взаимоотношениях, духовные интересы и ценности с необходимостью реализуют заложенный в них нравственный смысл. При этом и обнаруживается, являются ли они истинными ценностями или только претендуют на статус таковых.

Истинная духовность всегда ориентирована на развитие и совершенствование человека, поэтому она в принципе не может быть антигуманной и аморальной. Это прежде всего и отличает ее от псевдодуховности, получившей широкое распространение в современном мире.

Подход к духовности как определенному качественному состоянию сознания, требует рассмотрения ее не только в стати-

ке, но и в динамике, как процесс. Это открывает некоторые весьма важные для ее понимания черты, особенности. Одной из таких особенностей является неразрывная связь духовности с рефлексией. Рефлексия выступает в качестве способа бытия духовности, пути и одновременно средства ее формирования, развития и объективирования. Это свидетельствует о теснейшей внутренней взаимосвязи духовности и самосознания. Речь, конечно, не идет о том, что более развитое самосознание с необходимостью предполагает и более высокий уровень духовности, но безусловно, верно то, что без развития самосознания, способности к рефлексии не может быть развитой духовности.

Другой важной для понимания духовности как процесса особенностью является ее творческая природа. С наибольшей очевидностью это обнаруживается на стадии формирования духовности, которое выступает как активный процесс творческого становления духовных интересов и ценностей индивида, созидания им своего духовного мира. В этом смысле духовность является «принципом самостроительства человека», его «способностью переводить универсум внешнего бытия во внутреннюю вселенную личности» (Крымский С. Б. Указ. соч. — С. 23). В меньшей степени это характерно для развития и, в особенности, для самореализации, проявления духовности. Объективирование духовности в деятельности, поступках и действиях индивида с необходимостью выступают для него как процесс творчества новой реальности, которую он созидает, привносит в мир.

При этом, как отмечал М. М. Бахтин, существует опасность разрыва, противопоставления самого поступка, деятельности как процесса создания ценностей, с одной стороны, и последних как их объективированных результатов, — с другой. Когда это происходит, то творчество, духовность связываются обычно с миром культурных ценностей, а «отрешенный от них поступок ниспадает на степень элементарной биологической и экономической мотивировки, теряет все свои идеальные моменты» (Бахтин М. М. Из работы «К философии поступка»// Махлин В. Л. Михаил Бахтин: философия поступка. Приложение. — М., 1990. — С. 44). Следствием этого разрыва является взаимная отчужденность культуры и бытия индивида: «И в результате встают друг против друга два мира, абсолютно не сообщающиеся и не проницаемые друг для друга: мир культуры и мир жизни... мир в котором объективируется акт нашей деятельности, и мир, в котором этот акт единожды действительно протекает, свершается» (Там же. — С. 33). Творческая природа духовности в наи-

более концентрированном и ярко выраженном виде выступает в деятельности выдающихся представителей духовной культуры человечества.

Рефлексивный, творческий характер духовности обуславливает индивидуализированную форму ее бытия. Духовность является способом существования человеческой индивидуальности, которая не только находит свое выражение в ней, но и оберегается ею в противостоянии с нивелирующими тенденциями социального бытия. Поэтому отнюдь не случайно, что все истинно духовное несет на себе печать самобытности, неповторимости. Однако в этом кроется и опасность духовной замкнутости, разобщенности и непонимания между людьми, что ведет ко многим социальным проблемам и конфликтам.

Духовная культура общества может быть единым целым лишь в том случае, если в ее основе лежат некоторые исходные ценности, разделяемые всеми или абсолютным большинством членов общества. Рассматривающий эту проблему как актуальнейшую для современного западного общества крупный современный физик-теоретик, ученик А. Эйнштейна Д. Бом назвал органическое единство таких ценностей «согласованной, когерентной духовностью». По мнению выдающегося ученого, «умножать несогласованную (не-когерентную) духовность бесполезно», так как она может привести к тому, что «в конце концов наша культура утратит всякий смысл, а без него наше общество рассыпается, потеряет ценности и идеалы» (Бом Д. Наука и духовность: необходимость изменений в культуре// Человек, 1993, № 1. — С. 14).

С целью более полной и адекватной характеристики состояния духовности в современном обществе, в философской литературе используется понятие типов духовности, которое призвано выразить ее внутреннюю расчлененность, а в некоторых случаях и разорванность, нецелостность. Последние характеристики духовности являются следствием потери ею в ходе исторического развития культуры своего первоначального синкретизма. В современном обществе это обозначилось с такой резкой определенностью, что «духовный мир некогда такой гармоничный и единый, по сути дела превратился в разбегающуюся вселенную. Познавательное, нравственное и эстетическое стали едва ли не полностью автономными сферами духа» (Никитин Е. П. Духовный мир.: органичный космос или разбегающаяся вселенная?// Вопросы философии, 1991, № 8. — С. 5).

В суждении Е. П. Никитина упоминаются три типа духовности, которые называются в философской литературе ря-

дом авторов. Впервые в советской философии их выделил М. М. Бахтин в работе «К философии поступка», основывающийся на соответствующих идеях И. Канта. Развивая подход М. М. Бахтина, В. Г. Федотова в качестве основных типов духовности вычленила и охарактеризовала: 1) «теоретизм как максимум научной интеллигенции и деятелей сферы управления» 2) «эстетизм как предпочтительную доминанту духовного развития некоторых представителей художественной интеллигенции и... части молодежи» 3) «этизм как направленность педагогики, публицистики, значительного числа произведений художественной литературы..., отношения взрослых к молодежи» (Федотова В. Г. Указ. соч. — С. 14).

В качестве социальных причин внутренней дифференциации некогда целостной духовности на упомянутые типы В. Г. Федотова называет разделение труда и социальную неоднородность общества (См. там же. — С. 24): Такое объяснение вполне убедительно, если иметь ввиду эти типы духовности как сложившиеся «жизненные односторонности», «культивируемые определенной профессиональной или социальной группой» (Там же. — С. 24, 14). Однако далеко не все члены общества входят в эти группы (например, рабочие, крестьяне), и не все входящие в них обладают одним и тем же типом духовности) не случайно автор говорит, что эстетизм присущ «н е к о т о р ы м представителям художественной интеллигенции» (разрядка наша — авторы). Тем не менее эта неувязка отнюдь не свидетельствует о несостоятельности рассматриваемой классификации типов духовности, но предполагает некоторое уточнение и развитие ее.

В реализации высказанного намерения можно оттолкнуться от мысли Е. П. Никитина о том, что «в норме» человек существует во всех трех мирах сразу (познавательный, эстетический и этический миры — авторы) и поэтому вынужден либо сам заниматься всеми видами духовного производства, либо усваивать продукты разных специализированных производств» (Никитин Е. П. Указ. соч. — С. 11). Это означает, что не связанные профессионально или функционально с производством определенных духовных ценностей, индивиды активно потребляют все основные их виды и тем самым как бы восстанавливают в своем духовном мире утерянный на заре человеческой истории синкретизм духовности. Безусловно, речь при этом не идет о полном тождестве, поскольку нераздельность, нерасчлененность духовного мира первобытного человека в принципе невозможна для современного человека в условиях дифференциации культуры общества. Этим определяется неизбежность домини-

рования в духовном мире индивидов (исключения, конечно, как и везде возможны) несмотря на его относительную целостность одного из типов духовности. Но такое доминирование необязательно обуславливается названными В. Г. Федотовой социальными факторами бытия человека, оно может быть и следствием его индивидуальности, прежде всего своеобразия его восприятия и переживания мира: осуществляется ли оно через призму идеалов истины (правды), добра или красоты.

Изложенное здесь представление о типах духовности при всей его обоснованности не является исчерпывающим и единственно возможным. Так, по мнению С. Б. Крымского, «история цивилизации, как известно, знала несколько типов духовности: восточного, античного, христианского и даже сциентистского образца» (Крымский С. Б. Указ. соч. — С. 23). Очевидно, что С. Б. Крымский исходит из иных, чем В. Г. Федотова, оснований, выделяя типы духовности. Нам представляется, что в качестве такого основания не только правомерно, но и весьма важно использовать характер мировоззренческих ценностей, лежащих в основе определенного типа духовности. Выбор такого основания обусловлен наличием фиксируемой даже на уровне обыденного восприятия неразрывной внутренней связи между духовностью и мировоззрением человека. Особенно важное значение в этом отношении имеет характер решения индивидом вопроса о природе мира и человека, что, как известно, приводит к религиозному и нерелигиозному мирозерцанию с различными вариациями и оттенками позиций внутри каждого из них. Религиозное и атеистическое (как наиболее последовательное и в явной форме выраженное нерелигиозное) мировосприятия выступают в качестве оснований двух типов духовности, которые правомерно обозначить этими же терминами. Как религиозный, так и атеистический типы духовности обладают всеми отмечавшимися в статье основными чертами, присущими духовности вообще как определенному качественному состоянию сознания индивида. Поэтому нет никаких философских или научных оснований для дискредитации любого из этих типов духовности, в границах которых возможны разные степени ее развития: от высшего проявления до псевдодуховности и бездуховности. В связи с этим трудно не согласиться с Л. Н. Митрохиным, что представлять религию как «стержень, если не демиург всей культуры, как изначальное лоно нравственности, «духовности» (См.: Религия и политика в посткоммунистической России

(Материалы «круглого стола») //Вопросы философии, 1992, № 7, — С. 30), так же неверно, как и «впадать в другую крайность, игнорировать духовное наследие антиклерикальной и атеистической мысли, вместо одного примитивного клише возводить другое» (Культура. Нравственность. Религия. (Материалы «круглого стола») //Вопросы философии, 1989, № 11. — С. 63).

Как религиозный, так и нерелигиозный (в том числе и атеистический) типы духовности ориентированы на одни и те же высшие ценности — истину, добро, красоту, любовь и др. Различие же между ними заключается в понимании природы субъекта, демиурга этих ценностей, той высшей инстанции, из которой они выводятся и с которой соотносятся. Если для религии таким демиургом является бог, то для нерелигиозной духовности — человек. Из этого со всей определенностью следует алогичность обвинения атеизма в антигуманности. В теологической и религиозно-философской литературе для обоснования названного обвинения широко используется идея об отсутствии у нерелигиозной нравственности, духовности онтологических корней. Так, например, утверждает проф. богословия А. И. Осипов: «Если есть бог как объективно существующая идеальная цель всех положительных человеческих стремлений, то все основные этические категории, такие, как любовь, свобода, справедливость, добро и т. д. приобретают реальную жизненную значимость... Возникает, естественно, вопрос, на каких основах стоит и может строиться общечеловеческая этика без признания этого личного идеального Начала?» (См. там же. — С. 57).

Нерелигиозная философская мысль в качестве таких основ нравственности и духовности называет социальные формы жизни, взаимоотношений людей, соотносимые с выработанным ими на протяжении тысячелетий и постоянно совершенствуемым идеалом человека. Звучащий, как правило, со стороны представителей религиозного миропонимания упрек в релятивности названных основ не более уязвим, чем утверждение об абсолютности религиозных нравственных оснований.

Речь идет о том, что содержание фундаментальных нравственных ценностей религии (добро, любовь, истина и др.) не выражено в священных религиозных текстах (например, в Библии) в абсолютно исчерпывающей полноте и ясности, которая сохранялась бы неизменной несмотря на бег времени. Поэтому, чтобы стать жизненными ценностями верующего человека, они должны быть предварительно истолкованы, поняты. Кто выступает в качестве такого интере-

претатора: сам ли верующий, его духоовный наставник, вышше ли авторитеты церкви, — принципиального значения не имеет. В данном отношении важно, что это делают сами люди, привнося в свое понимание все то, что идет как от их индивидуальности, так и от социального контекста их бытия — эпохи, социальной среды, жизни церкви, то есть от всего того, что отнюдь не является абсолютно неизменным. История религии и церкви убедительное тому подтверждение: судилища католической инквизиции и протестантская «охота на ведьм» эпохи. Реформации, христианские религиозные войны и джихад мусультан, — все это вполне укладывалось в ту интерпретацию истины и добра, которую давали этим ценностям религиозные авторитеты своего времени.

В то же время идеал человека и социальные формы бытия людей как основы нравственности и духовности не сводятся только к изменчивому, преходящему и, следовательно, относительному. В их содержании сохраняется и передается через наследуемую культуру, социальный опыт то, что является непреходящим и, следовательно, абсолютным, то есть некие, по выражению С. Б. Крымского, «первичные смысловые матрицы бытия, благодаря которым функционируют архетипы культуры, социальные инварианты жизни» (Крымский С. Б. Указ. соч. — С. 21):

Таким образом, «онтологические корни», основания нерелигиозной нравственности, духовности органично соединяют в себе вечное и преходящее, абсолютное и относительное. Поэтому нерелигиозные и религиозные нравственные ценности в данном отношении принципиально не отличаются, по сути это одни и те же — общечеловеческие ценности. Но, как уже упоминалось, между религиозным и атеистическим пониманиями природы нравственных ценностей существует важное различие в масштабе, глубине их гуманистического измерения.

В религиозной духовности за любовь к человеку стоит любовь к богу как нравственная ценность более высокого порядка: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душею твоею, и всем разумением твоим». Сия есть первая и наибольшая заповедь, Вторая же, подобная ей: «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Новый Завет и Псалтырь. — СССР, 1991. — С. 27). Для нерелигиозной же духовности любовь к человеку является высшей нравственной ценностью и единственным мерилom ее гуманистического потенциала. Исходя прежде всего из этого фун-

даментального различия и следует, на наш взгляд, решать вопрос о степени гуманистичности религиозного и атеистического типов духовности, не подменяя его вопросом о конкретно-исторических социальных формах их объективирования, которые могут быть весьма противоречивыми.

Философское осмысление природы духовности выявляет исключительную сложность, богатство и многогранность этого феномена человеческого бытия, что уже само по себе предполагает не только правомерность, но и плодотворность разных позиций и подходов к его пониманию. Однако при этом принципиальное значение имеет недопустимость сознательной или неосознанной подмены философского понимания духовности тенденциозным политологическим подходом, какие бы мотивы и побуждения не лежали в его основе.

Опасность такого подхода заключается в том, что взгляд через его призму на природу, историю и перспективы развития духовной культуры общества, неизбежно дает односторонний, искаженный образ ее, который начинает использоваться в качестве «теоретического» основания для новых идеологических штампов и клише подобных названным в начале статьи. Само собой разумеется, что это никак не способствует формированию и развитию в обществе истинной духовности, подменяя ее различными, порою весьма броскими и внешне привлекательными суррогатами псевдодуховности.