

У истоков науки // Религия первобытного общества в свете современных данных. Л., 1984. С. 145-153]. Ф. Х. Кессиди связывает становление рационального знания и философии с преодолением мифологического способа мышления [Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. Становление греческой философии. СПб., 2003].

2. Мамардашвили М. К. Появление философии на фоне мифа // Экология и жизнь. 1999. № 3 (11). С. 14-16; Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. СПб., 2001.

3. Косарев А. Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость. М., 2000.

4. Голосовкер Э. Я. Логика мифа. М., 1987.

5. Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX в. М., 1997.

6. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1998.

7. Пропп В. Я. Фольклор. Литература. История. М., 2002.

8. Мелетинский Е. М. От мифа к литературе. М., 2001.

9. Frank M. Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie. Frankfurt am Main, 1982. S. 76-78.

10. Wuchterl K. Religionsphilosophie im Spannungsfeld von Wissenschaft und Innerlichkeit // Theologie und Philosophie. Freiburg etc, 1993. Jahrgang 68, Heft 1. S. 82-89.

11. Правда, история знает и другие примеры. Так, Геродот, описывая культы вавилонян, персов, ассирийцев, римлян, каждый раз пытался провести аналогию с греческими божевами. Рассматривая функции бога, основываясь на родственных связях небожителей, греческий историк определял, какому персонажу греческого пантеона соответствует данный чужой бог. В этом смысле Геродота можно считать предтечей сравнительного религиоведения.

12. Мюллер М. Введение в науку о религии: четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале-марте 1870 г. М., 2002.

13. Тиле К. Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиоведения. М., 1996. С. 144-197.

14. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989.

15. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Мифология и история религии. М., 1998.

16. Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985.

17. Дюркгейм Э. Священные объекты как символы // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 3-34.

18. Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998.

19. Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3 т. Т. 1: От каменного века до Элевсинских мистерий. М., 2002.

20. Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2001.

Инга Николаевна СТЕПАНОВА —
зав. кафедрой философии
Курганского государственного университета,
кандидат философских наук, доцент

Соломон Михайлович ШАЛЮТИН —
профессор кафедры философии
Курганского государственного университета,
доктор философских наук, профессор

УДК 130.123.4:37.0

ДУХОВНОСТЬ ЛИЧНОСТИ КАК ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ

АННОТАЦИЯ. В статье рассматриваются проблемы духовной сущности человека, духовности как качества личности, духовной направленности личности в сфере культуры, соотношения духовности и религиозности личности и внутренних механизмов формирования духовности личности. Спиритуалистическое понимание сущности человека характеризуется как

философско-антропологическое основание стратегии духовного образования и воспитания.

The authors regard the problems of spiritual nature of a human being, spirituality as a quality of a personality, spiritual objectives of a personality in the field of culture, as well as the ratio between spirituality and a religious orientation of a person and the inner mechanisms that shape individual spirituality. Spiritual understanding of the nature of human being is characterized as a philosophic and anthropological basis to build up a strategy for spiritual education.

В истории философии существовало два подхода к соотношению духовности человека и развитию мудрости, знания, науки. Один можно назвать сократовским, ибо именно Сократ первым ввел в философию идею тождества знаний и нравственности, а другой — руссоистским, ибо именно Руссо разработал концепцию, согласно которой развитие знания, науки ведет к порче нравов. В XX веке подтвердилось, что прав был Руссо, а не Сократ: нравственные качества людей не совершенствуются вслед за научно-техническим прогрессом, ибо самые кровопролитные мировые войны и самые жестокие средства массового истребления мирных людей (концлагеря, взрывы атомных бомб, проводимые США в Японии) приходятся именно на этот период. В философии данная ситуация была осмыслена как духовный кризис в развитии человечества. О. Шпенглер трактовал его как кризис Европы, связанный с отказом от христианских ценностей, Н. А. Бердяев как результат перерождения культуры в цивилизацию, Х. Ортега-и-Гассет как приход массового общества и «человека-массы», Г. Маркузе как превращение культуры в инструмент технологической рациональности и возникновение одномерного человека, Э. Фромм как наступление общества потребления и формирование рыночной личности, Ж. Бодрийяр как создание технологически-рационального мира симулякров (ложных подобий) и типа человека-потребителя, homo consumens.

В России после Октябрьской революции 1917 года и Гражданской войны произошло разрушение старой культуры, и в общественном мнении утвердилось отвращение к капитализму и буржуазии, сочетавшееся с враждебным отношением к культурной элите и духовным ценностям, стал формироваться в массовых масштабах человек, «склонный переносить военные методы на устройство жизни, готовый практиковать методическое насилие, властолюбивой и поклоняющийся силе» [1; 101]. Нормативным стал коммунистическо-идеологический тип псевдодуховности, в котором классово-пролетарские ценности вытеснили общечеловеческие. Растущее отчуждение между господствующим классом номенклатуры и большинством населения подтачивало этот тип псевдодуховности, пока в условиях начавшейся демократизации политической жизни с середины 80-х годов, тоталитарный строй не рухнул под совместным воздействием факторов экономического упадка и девальвации коммунистических идей.

Переход России к социальному строю рыночной экономики и политической демократии, сопровождавшийся коммерциализацией и вестернизацией отечественной культуры и внедрением в жизнь людей идеалов потребления, привел к возникновению ситуации духовного кризиса, ранее поразившего благополучный в экономическом отношении Запад. Споры о том, является ли этот кризис кризисом роста или системным кризисом, характеризующим развитие техногенной цивилизации, продолжается до сих пор, и в связи с этим несет потери отечественная культура и система образования и воспитания, в которых нарастает критическая масса вопросов о том, на каких идеалах воспитывать молодежь и какие ценности должны обеспечить духовную консолидацию общества.

Осмысление этих вопросов под углом зрения историко-философской традиции свидетельствует о том, что проблема духовности имеет религиозные истоки, ибо христианская религия, а затем и христианская философия создали образ человека духовного. Важнейшая проблема, которую стремился решить Августин в своей «Исповеди», есть проблема личности верующего как духовного человека, которого он противопоставлял типам плотского и душевного человека. Августин сформулировал представление о духовной сущности человека и наметил ту дифференциацию ценностей, которая в XX веке стала разрабатываться в аксиологии.

Но если философию католицизма больше интересовала проблема человеческой греховности и избавления от нее, то православное богословие в лице византийских мыслителей, особенно св. Григория Паламы, в центр изучения поставило проблему богоподобия человека и пути к богоуподоблению человека. Эта проблема рассматривалась в русской философии XX века в форме развития традиционных религиозных представлений (В. В. Зеньковский, И. А. Ильин) либо в форме нетрадиционной христианской позиции (Л. Н. Толстой, Н. А. Бердяев). Последний, считая, что «творчество есть один из путей исцеления большого существа человека» [2; 87], разработал учение о творческой сущности человека и в этой связи о его абсолютной ценности, ибо человек через выбор между добром и злом оказывается способным при сотрудничестве с Богом реализовать свое предназначение в борьбе с мировым злом.

В западной светской философии идеи духовной сущности человека и человека как высшей ценности разрабатывались И. Кантом, М. Шелером, а трагической духовной судьбы человека в отчужденном обществе — А. Камю, Ж.-П. Сартром, М. Хайдеггером, К. Ясперсом и другими экзистенциалистами. Попытка вывести человека за рамки монадного существования и освободить его от роли Сизифа привела к возникновению диалогической философии, представители которой (Н. А. Бердяев, М. Бубер, Х. Ортега-и-Гассет, Л. С. Франк) рассматривали туистическое бытие (Я-Ты) как единственное бытие, в котором возможна духовная самореализация человека. Таким образом, религия и спиритуалистическая философия утверждали идею духовной сущности человека и его духовного предназначения в мире.

Вопрос о том, каково содержание духовности и как ее формировать, требует понимания того, что собой представляет духовный мир человека-индивида. Рассматривая его как систему, в нем можно выделить три блока компонентов. К первому *познавательному* относится информационно-интеллектуальный компонент в виде взаимосвязанных теоретических знаний о вещном мире и законах его существования и развития, а также в виде подсознательной и бессознательной психики, являющейся сферой психических переживаний и творческих интуиций. Во второй *ценностный* блок включаются ценности и ценностные ориентации, детерминирующие ценностное отношение человека-индивида к миру, его поступки и их мотивы. Среди ценностных образований особую роль играют вера, надежда, совесть, смысл жизни и идеал. К третьему *нецессито-капацитарному* (*necessitas*-потребность, *saracitas*-способность) блоку относятся духовные потребности и духовные способности индивида, среди которых особо значимую роль играют духовная свобода, духовная любовь и духовная идентичность. Образования ценностной сферы представляют аксиологическую основу мировоззрения, благодаря которому отдельный индивид осмысливает и понимает мир и себя в нем как родовой человек, вооруженный такими универсальными способами отношения к миру, как нормы культуры, язык, система смысложизненных ориентиров.

Духовность или, наоборот, бездуховность, псевдодуховность характеризуют жизнь и духовный мир человека-индивида с ценностной точки зрения. В аксиологии (Н. О. Лосский, Г. Риккерт, М. Шелер и другие) ценность рассматривается в рамках субъект-объектного отношения как значимость объекта для субъекта,

который он оценивает в соответствии с приданием объекту смысла. При этом оцениваются объекты и сами способы оценок (эталонные) со стороны субъекта. В литературе существуют различные классификации оценки ценностей. С точки зрения рассматриваемой в статье проблемы наибольшее значение имеет классификация, разработанная М. Шелером, который предпочтения субъектом объектов выстроил в виде следующей иерархии модальностей: «Ценности благородного и низкого образуют более высокий ценностный ряд, чем ряд приятного и неприятного; духовные ценности — более высокий ряд, чем витальные ценности, ценности святого — более высокий ряд, чем духовные ценности» [3; 328].

В более обобщенном виде ценности можно дифференцировать на витальные (связанные с жизнью человека как живого существа и продолжением его рода), прагматические (ценности власти, собственности, обладания, потребления, пользы) и духовные (познавательные, нравственные, эстетические, религиозные). Каждый из видов ценностей обусловлен потребностями (соответственно витальными, прагматическими, духовными). Любой объект может быть оценен с точки зрения того или иного вида ценностей как позитивная или негативная ценность, так что аксиологические оценки того же самого объекта могут являться амбивалентными.

Наличие у личности системы ценностей представляет собой ее аксиологическое качество. Дифференциация ценностей позволяет выделить такие ее качества, как духовность или бездуховность, или псевдодуховность в зависимости от приоритета определенного вида ценностей. Духовность обозначает приоритет духовных ценностей в духовном мире личности, бездуховность — соответственно приоритет витальных или прагматических ценностей, псевдодуховность — абсолютизацию каких-либо духовных ценностей или абсолютизацию духовных ценностей и игнорирование недуховных ценностей [4]. Различие между духовностью и бездуховностью заключается и в тех ценностях-эталонах, с помощью которых оцениваются объекты. Например, к власти можно стремиться ради личной выгоды или чувства гражданской ответственности (забота об улучшении жизни людей). Научный труд можно высоко оценивать с точки зрения возможностей достижения истины или получения материального вознаграждения.

Ценности играют важную роль не только в оценке объектов, событий, принятии решений (т. е. в сфере должного), но и в реальной вовлеченности индивидов в процесс воплощения ценностей в жизнь (т. е. в сфере сущего). Бездуховность личности заключается в том, что обладание вещами (материальными или духовными) превращается для нее в самоцель, а при распределении вещей ею усматривается в них лишь то, из чего можно извлечь пользу. Вещизм, фанатизм, фетишизм представляют различные проявления бездуховности личности, живущей, по терминологии Э. Фромма [5], в модусе «иметь». Духовность личности выражается, наоборот, в том, что она живет полноценной жизнью в модусе «быть», участвуя в процессе созидания ценностей, а не становится рабом вещей или идей.

В актах выбора у бездуховной личности имеет место приоритет недуховных ценностей, которые некритически заимствуются или сознательно выбираются ради удовлетворения эгоистической устремленности к сиюминутному удовольствию. Духовная личность сознательно выбирает приоритет духовных ценностей, отвергая другие альтернативы. Приоритет духовных ценностей для нее состоит в том, что они очерчивают границы, за пределы которых личность не позволяет себе выйти при реализации витальных и прагматических целей и даже результаты прагматической деятельности оцениваются ею под углом зрения приоритетности духовных ценностей.

При этом духовная личность высоко оценивает ряд прагматических (профессионализм, деловитость) и витальных (телесное здоровье, рождение детей) цен-

ностей, тем самым, не игнорируя недуховные ценности. Более того, если личность ограничивается предпочтением для себя духовных ценностей, но живет в иллюзорном мире и не реализует эти ценности в жизни (тип личности романтика), то эта форма духовности обретает черты, присущие бездуховности. В том случае, если личность в реальной жизни действует в соответствии с прагматическими ценностями, а духовными ценностями руководствуется лишь в период досуга, свободного времени, то имеет место либо ханжество, либо раздвоение личности. В связи с этим, выступая за приоритетность духовного воспитания в отечественной школе, мы отнюдь не призываем формировать тип личности романтика или аскета, а считаем, что задача формирования духовности должна решаться в оптимальном сочетании с формированием практичности.

Сравнивая духовность и бездуховность личности в аспекте проблемы свободы, можно в итоге выделить два типа бездуховности: порождаемого неразвитостью личностного начала (отсутствием потребности и способности к самостоятельному выбору) и являющегося результатом выбора в виде прямого выбора приоритета недуховных ценностей или выбора невыбора (по сути дела выбора удовольствия, представляющего состояние духовной лени). Духовность личности заключается в сознательном предпочтении духовных ценностей и опоре на них в реальной жизни. Предотвращение первого типа бездуховности может быть достигнуто в системе образования и воспитания методами развития личностного начала у формирующегося индивида, а предотвращение второго типа бездуховности — методами, направленными на развитие приоритета у формирующегося индивида духовных ценностей.

Понимание духовности требует ее соотнесения с такими особенностями отношения человека к миру, как открытость-закрытость, а также уровнем культуры личности. Разработкой проблемы соотношения открытости-закрытости занимались представители философии экзистенциализма, начиная с Кьеркегора. Общество, в котором живет человек-индивид, К. Ясперсом характеризовалось как массовое бытие, некое «роение», в котором «в качестве социального Я я становлюсь подобно всем» и имеет место «идентификация всех со всеми» [6]. М. Хайдеггером человеческое сообщество понималось как некая анонимная коллективность «тап», где человек-индивид лишен возможностей свободы выбора и самостоятельности действий. Этому неподлинному существованию человека противопоставлялось экзистенциальное существование, характеризующееся открытостью и «любящей борьбой» с Другим, где человек принимает риск быть непонятым и использованным и существует лишь в коммуникации с Другим.

В диалогической философии М. Бубер отношение к Другому как Ты рассматривает как встречу, поток взаимности, а С. Л. Франк как «бытие для меня-другого» и «бытие-ко мне», где индивидов не связывают отношения полезности или использования. Тем самым, духовность не тождественна открытости, а характеризует особый тип открытости, основывающейся на приоритетности духовных ценностей и представляющей отношения душевной расположенности и духовного сродства с Другим.

Духовность не тождественна также высокому уровню культуры и образования. Поскольку духовных ценностей существует множество, а жизнь человека сложна и разнообразна, то дедуцировать конкретные ценностные ориентации личности из универсальных духовных ценностей представляется невозможным, но при высоком уровне культуры человека-индивида достаточным является отсутствие между ними существенных противоречий. Еще менее духовность совпадает с высоким уровнем образования, ибо знания сами по себе не определяют направленность личности, так что воспитательные задачи автоматически не реализуются в процессе обучения.

Направленность личности обусловлена тем, каким образом в ее духовном мире интегрируются духовные ценности. Эстетические и познавательные ценности могут сочетаться с нравственными ценностями или нравственными антиценностями. Религиозные ценности могут абсолютизироваться и противопоставляться другим духовным ценностям, особенно нравственным (религиозный фанатизм). В связи с этим приоритет нравственных ценностей среди других духовных ценностей характеризует тип гуманистической духовности, а абсолютизация других духовных ценностей — тип псевдодуховности. Но нравственные представления о добре и зле, долге, достоинстве и т. д. могут иметь как гуманистический, так и антигуманистический характер, поэтому приоритет нравственных ценностей является недостаточным условием для отнесения данной духовности к гуманистическому типу. Важнейшим условием для этого является гуманистический характер самой морали.

Многие философские учения претендовали на звание гуманистических (марксизм, неопрагматизм, экзистенциализм, христианская философия и т. д.), вследствие чего выделяют разные типы гуманизма (соответственно — социальный, виталистский, антропологический, христианский и т. д.). В западноевропейском Просвещении базовой являлась идея человека как высшей ценности, которая с тех пор включается в понимание гуманистической духовности. Многообразие субъектов ценностей имело следствием выявление, с одной стороны, позиции аксиологического релятивизма, считавшего ценности всех субъектов равнозначными, а с другой — позиции аксиологического догматизма, признающего абсолютность универсальных ценностей.

Стремление избежать данной антиномии привело к обоснованию общечеловеческих ценностей, которые признавались всеми или большинством человеческих обществ как необходимые для сохранения жизни людей. Эти ценности «не убий», «не укради», «не прелюбодействуй» и т. д. сакрализировались в Библии как заповеди Бога. Постепенно сфера этих ценностей расширялась, включая защиту слабых, обездоленных, детей, женщин и отказ от различных форм вражды и ненависти между людьми. Приоритет общечеловеческих ценностей и плюрализм групповых ценностей в их границах стали включаться в содержание гуманистической духовности. Таким образом, духовность может быть гуманистической и антигуманистической. Данное разграничение методологически обуславливает задачи образования. Они должны быть не сциентическими, религиозными или эстетическими, а задачами формирования гуманистической духовности.

Особо следует остановиться на рассмотрении соотношения духовности и религиозности. По данному вопросу существуют две альтернативные точки зрения. Согласно первой духовность и религиозность тождественны, ибо отрицание веры в Бога ведет к моральной вседозволенности, означающей бездуховность, и культу личности, социальная опасность которого не раз подтверждалась в истории человеческого общества. Согласно второй — духовность и религиозность нетождественны, поскольку сакрализация ценностей и норм возможна как с помощью веры в Бога, так и с помощью атеистической веры (в родину, вождя, науку, народ, разум и т. д.), а субъективная интерпретация божественных ценностей и норм служителями церкви лишает ценностно-нормативные системы реальной сакральности [7].

В пользу большей корректности второй точки зрения свидетельствует сама Библия, в которой Иисус Христос выступает против саддукеев, фарисеев и книжников, лицемерно и несправедливо истолковывающих закон Божий и заповеди пророков. Вместе с тем глубокая и искренняя вера в Бога, превращающая его заповеди в базовые ценностные ориентации человека, формирует в нем качество духовности. Поклонение же человека религиозным обрядам и ритуалам, превра-

щение их в культ, наоборот, формирует в человеке бездуховность, ибо формой подменяется при этом само содержание религиозных ценностей. Но и атеистическая вера так же, как и вера в Бога, может быть как духовной, так и бездуховной — в зависимости от того, является она верой в предмет веры или в его символы, духовными или прагматическими мотивами направляются при этом действия человека. Задача образования заключается не в формировании религиозной или атеистической веры, ибо педагог должен уважать свободу выбора молодого человека, а в формировании нравственной гуманистической духовности как в ее элементарных формах человеческой порядочности, так и в высших формах терпимости и уважения достоинства другого человека.

Сам процесс формирования духовности, рассмотренный в аспекте его способов, средств, механизмов, используемых человеком-индивидом, представляет собой взаимодействие ценностной идентификации и свободы выбора. Общество через социальные институты, особенно институт образования и воспитания, и культура через традиции, обычаи, нормы стремятся сформировать образованного и воспитанного человека-индивида, но конечный результат зависит от него самого, активности его души и духа, потребностей и способностей к созиданию своего внутреннего духовного мира. Эта духовная деятельность человека-индивида представляет собой процесс ценностной идентификации с другими и обретение личной ценностной самоидентификации.

Проблема идентификации разрабатывалась в философии в учениях Дж. Локка и Д. Юма о персональной идентичности, во фрейдизме, постмодернизме, философии нарратива, диалогической философии. Значительный вклад в решение этой проблемы внесла западная социальная психология в теории малых групп и особенно теории референтных групп (Келли, Китт, Мертон, Ньюком, Хайман, Шериф и др.), обосновав идею о том, что именно малые группы, в которые входят индивиды (семья, профессиональные, конфессиональные, группы друзей, родственников и т. д.), определенным образом оценивают их, устанавливая и навязывая им ценностные стандарты и сами индивиды используют эти группы как эталоны при оценке себя и других. Тем самым, малые группы становятся референтными в качестве источника стандартов образа мыслей и поведения и стандартов для сравнения разных ценностей. Хотя членские референтные группы, в которые входят или хотят вступить индивиды, существуют реально как объективный феномен, человек-индивид обладает способностью создавать в своем духовном мире референтную группу как субъективный феномен, представляющий значимых для него идеальных Других.

Эмоционально-психические механизмы идентификации были выявлены и теоретически осмыслены в отечественной психологии В. А. Петровским в его концепции отраженной субъектности на основе проведения психологических экспериментов, исследующих отношения индивидов в группах межличностного общения. Согласно этой концепции, индивид создает в своем духовном мире идеального значимого Другого и осуществляет отождествление Я и Другого во мне [8]. Но поскольку, как это доказывает теория референтных групп, в качестве идеального Другого может выступать вся малая группа, в которую входит или хочет войти индивид, то индивид отождествляет свои ценности с ценностями, доминирующими в данной группе. С учетом того, что индивид одновременно в своей социальной и личной жизни входит в различные малые группы с их разнообразными ценностями, то число идеальных других умножается, и без активного отношения индивида к этим идеальным другим ему грозит превращение в «человека-массу» (Х. Ортега-и-Гассет), среднего, стереотипизированного индивида.

В гносеологическом плане ценностная идентификация представляет процесс построения индивидом моделей значимых других и трансформации их в модель

личной системы ценностей путем сближения и отождествления образов духовного Я: значимых других, образа Я индивида в значимых других и образа Я в самом индивиде, которые связываются иерархически. Сама идентификация представляет сложный противоречивый процесс, в котором образы Я вступают в отношения конфронтации, конвергенции, диалога. В результате, хотя механизм идентификации один и тот же, формируются в аксиологическом отношении различные типы личности: конформист, нигилист, деструктивист, эгоцентрист, гуманист и т. д.

Ценностная идентификация всегда осуществляется во взаимосвязи и взаимодействии с механизмом свободы выбора со стороны человека-индивида, и потребность и способность к свободному выбору характеризуют развитие личностного начала в человеке-индивиде. В отличие от выбора витальных или прагматических ценностей, который обусловлен внешними факторами деятельности индивида и осуществляется в форме познания необходимости, выбор духовных ценностей предоставляет индивиду возможности действовать свободно. Реализация этой возможности характеризует личность в аспекте ее духовности, бездуховности или псевдодуховности. Осуществление свободного выбора прежде всего в аспекте выбора нравственных ценностей, свободного выбора добра, свидетельствует о духовности индивида.

Духовная личность самостоятельно созидает свой духовный мир, его ценности, идеалы, смыслы жизни, ценностные ориентации, корректирует их с учетом своего личного опыта и изменившихся условий жизни общества, находясь, тем самым, постоянно в процессе духовного поиска. Сфера ее активности охватывает не только ее мышление, но и волю, память, чувства, эмоции, воображение. Она стремится духовно самоопределиваться и реализовать свою духовность в практической деятельности и отношениях с другими индивидами. Свободный выбор духовной личности не тождественен позиции нигилизма по отношению к ценностям и нормам общества и его культуры, а представляет акты критического творческого освоения их.

Бездуховность индивида выражается в отказе от свободного выбора в силу присущей ему духовной лени, безразличия по отношению к духовным ценностям, страха перед риском и неизвестностью результатов выбора, а также перед ответственностью за свой выбор или в силу присущего индивиду конформизма, стремления мыслить, оценивать и действовать, как все. Бездуховная личность не имеет своего индивидуального, оригинального духовного мира и находится в состоянии духовного отчуждения, ибо ее внутренний мир заполнен чужими мнениями, ценностями и нормами, которые господствуют в нем и подчиняют личность себе.

Понимание сущности человека детерминирует понимание сущности образования и его стратегий, так что образование представляет собой бытие, формирующее сущность человека в отдельном индивиде. Следовательно, основой стратегии духовного образования и образования является спиритуалистическая трактовка человека. Сама же стратегия выступает в двух вариантах: теистической и нетеистической. Первая разрабатывалась, например, в философских учениях А. Августина, Л. Н. Толстого, В. В. Зеньковского, И. А. Ильина. Системообразующими принципами стратегии религиозного духовного образования и воспитания, основывающейся на христианских идеях спасения, искупления, образа Божия в человеке, связи человеческой свободы и божественного всемогущества, являются внесение в образование и его задачи эсхатологического момента, развитие духовности индивида через путь к Богу, всецелостность личности при примате в ней духовного, воцерковление сознания и поведения индивидов, непротивление злу насилием и духовная любовь к людям. Вторая нетеистическая стратегия образования разрабатывалась, например, И. Кантом, П. Наторпом, С. И. Гессеном, М. Шелером, представителями экзистенциалистской педагогики. Идеи

и методы этой стратегии основывались на таких принципах, как нравственное самосовершенствование, свобода выбора, толерантность, гуманитаризация образования, экзистенциальная коммуникация.

Формирование гуманистической духовности личности как приоритетная задача отечественной системы образования включает, таким образом, гуманистическое понимание человека, гуманистическое мировоззрение, гуманистические ценности. Россия, «отлученная от гуманизма» [9] в XX веке, должна сохранить и умножить гуманистический потенциал отечественной культуры, ее философии и педагогики.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.
2. Бердяев Н. А. Проблема человека // Ступени. 1991. № 1.
3. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // М. Шелер. Избранные произведения. М., 1994.
4. Степанова И. Н., Шалютин С. М. Духовность как качество личности и проблема ее воспитания: Уч. пособие. Курган, 2004.
5. Фромм Э. Иметь или быть? // Э. Фромм. Величие и ограниченность теории Фрейда. М., 2000.
6. Ясперс К. Духовная ситуация времени // К. Ясперс. Смысл и назначение истории. М., 1994.
7. Шалютин С. М. Проблема сакрализации ценностно-нормативных систем // Религия, человек, общество: Доклады Международного научно-религиоведческого Конгресса (Курган, 22-24 сентября 1998 г.). Ч. 1. Курган, 1998.
8. Петровский В. А. Личность в психологии: парадигма субъектности. Ростов-на-Дону, 1996.
9. Гивишвили Г. Феномен гуманизма. М., 2001.

*Елизавета Владимировна ШУСТРОВА —
докторант кафедры английской филологии и
сопоставительного языкознания
Института иностранных языков
Уральского государственного педагогического
университета,
кандидат филологических наук*

УДК 420 (045)

КОНЦЕПТОСФЕРА «БОГ» В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КАРТИНЕ МИРА АФРОАМЕРИКАНСКИХ ПИСАТЕЛЕЙ

АННОТАЦИЯ. Объектом исследования является метафорическое моделирование концептосферы «Бог» в произведениях афроамериканских писателей. В данной статье сделана попытка проследить способы конкретной языковой реализации и выявить функциональную роль концептуальной метафоры при развертывании образа Бога в романах Р. Райта и Р. Эллисона.

The author scrutinizing prose fiction of R. Wright and R. Ellison dwells upon the metaphoric concept of God in African American Literature to trace the means of its concrete linguistic presentation and function to structure the image of God.

Объектом нашего исследования является метафорическое моделирование различных концептов в произведениях афроамериканских писателей. Оговоримся, что мы рассматриваем метафору с позиций когнитивного подхода, предполагающего включение в состав концептуальной метафоры и других тропов каче-