

УДК 37.037:37.014.542

СОЦІАЛЬНИЙ ВИМІР ДУХОВНОСТІ В ПЕДАГОГІЧНІЙ НАУЦІ

В. І. Кафарський

У статті надається характеристика соціального виміру духовності в педагогічній науці через аналіз сутності понять «істина», «віра», «любов». Особлива увага приділена дослідженню історії становлення поняття «духовність».

Автор підкреслює важливість історичного методу пізнання світу у контексті розгляду проблеми дослідження, який в українській історіософії пов'язаний з науковими пошуками П. Юркевича, В. Соловйова, М. Бердяєва, Б. Кістяківського, І. Франка, М. Грушевського та ін.

Підкреслено, що в процесі всебічного вивчення духовності конкретного соціуму необхідно уникати двох крайностей: по-перше, психологізму (тобто перетворення психології в науку наук по відношенню до соціології, історії, етики, педагогіки і т.д.); по-друге, ігнорування або недооцінки психології.

Автор приходять до висновку, що духовний розвиток людини сприймається як соціалізація особистості, але щоб стати особистістю потрібно набагато більше. Тож другий шлях є лише увертюрою до першого, який єднає нас з Богом не найвним виконанням обрядів, а співчуттям і добрими ділами. Адже віра без діла – мертва (Як. 2:14).

Ключові слова: *духовність, духовний розвиток особистості, соціальний вимір, істина, віра, любов, милосердя, історіософія.*

Духовність людини базується на вірі, надії і любові; соціуму – на правді та справедливості. Часто наше бачення світу, як і самих себе, залежить від розуміння духовних істин і тих визначень, якими їх намагаються донести до нашої свідомості¹. Варто зауважити, що слова,

¹ Слова, якими користуємося, швидко змінюються не тільки в англійській, але й у французькій, російській, японській та інших мовах. Стюарт Берг Флекснер, головний редактор «Словника англійської мови», ілюструє цю думку цікавими даними. З 450 тис. англійських слів, які сьогодні вживаються, лише 250 тис. були б зрозумілі В. Шекспіру. Якщо б він з'явився в сучасному Лондоні чи

незалежно від того, наскільки вони вдало підібрані, теж приховують від нас свій істинний зміст. Слова, пише Ф. Бекон, встановлюються відповідно до розуміння натовпу, вони «гвалтують розум», змішують усе і ведуть людей до пустих суперечок [1, с. 197]. Коли відомі мислителі говорять про істину, віру, надію і любов, правду і справедливість, то за межами їх пояснень залишається щось таке, що не дає нам бажаної повноти осягнення. Хибне, кажуть мудреці Стародавнього Сходу, уявляється істинним, а істинне хибним, бо таке розмаїття буття.

Для Платона пізнання істини – це ціла наука про благо і добро, а для Сент-Екзюпері – це те, що спрощує світ, і не створює хаос. Ніби усе й зрозуміло, але в той же час відчувається внутрішня потреба звертатися до нових знань, щоб зрозуміти один одного і увесь світ. Тож будьте розумні, не суперечте істині (Сир. 4:27).

Істину, писав у свій час П. Юркевич, можна осягнути не тільки мисленням, але й «серцем», бо лише воно «народжує всі ті форми душевного життя, які підлягають загальним умовам і законам». Процес сходження до істинних знань філософ поєднує з вірою, яка «являє собою більш могутній чинник, ніж суто емпіричний зміст мислення» [2, с. 91-103]. Нині близьку до П. Юркевича позицію займає Х. Ортега-і-Гассет, який вважає, що з усіх часткових картин можна виткати всеохоплюючу і абсолютну істину, яка йде до нас від «абсолютного розуму» [3, с. 47-49]. Він порівнює свої погляди з поглядами Н. Мольбранша, який був переконаний, що ми пізнаємо істину, тільки тому, що бачимо речі в Богові, з божественної точки зору. При цьому, Х. Ортега-і-Гассет заявляє: «мені здається, що більш правдоподібним є зворотне: Бог бачить речі крізь людей, люди суть органи бачення божества». Відтак, для нього надважливим органом такого бачення є не мозок, а серце людини [3, с. 50].

Сьогодні на вістрі суспільного мислення знову опинилася віра, правда і справедливість. «Віра, вчив апостол Павло, є здійснення очікуваного і впевненість у невидимому» (Євр.11:1). Але таке визначення віри несе в собі різновекторні пояснення. Для Й. Гьоте, наприклад, віра – це райдужний міст між небом і землею, який кожний бачить по-різному, а для Л. Толстого – узгодження волі з совістю. Коли

Нью-Йорку, то зміг би зрозуміти п'ять із дев'яти слів. Нині, підсумовує Флекснер, словники поновлюються утричі скоріше, ніж у період з 1564 по 1914 рр. (Див.: Тоффлер Э. Шок будущего. – М., 2002. – С. 193).

Й. Гьоте говорить, що віра – це радість для всіх, то папа Франциск каже, що справжня віра ніколи не шукає зручностей і не зосереджується на собі, що вона містить в собі глибоке бажання змінити світ, передати цінності, залишити після себе на цій землі щось добре [4, с. 143]. Р. Декарт був впевнений, що віра – це намагання душі переконати себе в тому, що бажане збудеться, а Аристотель, що це «сон наяву» [5, с. 247]. Саме на перехресті соціальних форм людського життя віра єднається з надією, яка, як каже Тібул Альбій, «стверджує, що в майбутньому буде легше», а християнин, що в майбутньому він буде прийнятий в Царство Небесне.

Можна сказати, що людину формує віра, сила духу та наснага до праці і, не в меншій мірі, віра в безсмертя душі. Попри це людина, добре знає, що немає в світі почуття більшого за любов. Скільки про це говорено? І все ж таки у кожної людини своє особисте бачення цього найвищого духовного дару небес. Якщо, каже ап. Павло, «я маю дар пророцтва, знаю всі таємниці, і маю всяке пізнання і всю віру, так що й гори можу переставити, а любові не маю, – то я ніщо... Любов довго терпить, милосердствує, любов не задрить, любов не вихваляється, не пишається, не безчинствує, не шукає свого, не гнівається, не замишляє зла; не радіє з неправди, а радіє істині; усе покриває, всьому йме віру, всього сподівається, все терпить. Любов ніколи не минає, хоч і пророцтва скінчатся, і мови замовкнуть, і знання зникне. Бо частинно знаємо і частинно пророкуємо» (1 Кор. 13:2-9). Апостол дає зрозуміти, що під впливом знань віра і надія можуть змінитися, з'єднавшись з новими науковими відкриттями та передбаченнями, але любов ніколи не змінюється, – якщо її у нас немає, то й віра не зможе підняти душу до вершин, за якими не потрібні ні людські закони, ні соціальні норми і правила життя.

Любов проникає в усі сфери людських відносин і творить те, що ми називаємо правдою і справедливістю. Без правди і справедливості не виживе жодне суспільство, хіба що те, яке утримують ілюзіями, страхом, насильством або моральним терором. Тому Діоген й каже грекам, що з правдою потрібно жити, як з вогнем: ні сильно наближатися, щоб не обпектись, ні далеко відходити, щоб не було холодно. Його наступник Квинтіліан Марк Фабій, виходячи з норм римського права, поєднує правду, законність, добродієність, лагідність, справедливість та об'єднує їх в одне поняття «чесність» [6]. Тут ми впритул підходимо до того, що сприймається нами як духовність.

У повсякденному житті духовність часто асоціюється з милосердям, з сприйняттям хорошої музики з мистецтвом та етикою поведінки. Часто це поняття наповнюють метафізичним смислом, а то й повір'ями і містичними обрядами. Таке розуміння духовності, наголошує С. Соммер, не має нічого спільного з високим рівнем внутрішньої дисципліни людини, яка усвідомлює свої сутнісні якості, глибоко розуміє добро і зло, і має на меті стати «сином Божим», тобто людиною, в якій «дух проявляє себе через мозок» [7, с. 63]. Звідси С. Соммер робить висновок, що духовність – це стан свідомості заснованої не на розумі, а на внутрішньому світобаченні людини, це практика найвищих людських добродієностей.

Зрозуміло, що духовність, як якість людського духу, теж має свою історію. У християн вона поєднана з глибоким відчуттям того, що Дух Святий перебуває або не перебуває в людині, що саме дух є божественним елементом людської особи. Досконала людина, говорить святий Іреней, складається з трьох елементів Духа, Душі і Тіла: один діє і зберігає форму, це – дух; другий є елементом, який підлягає об'єднанню і одержує форму, це – тіло; між ними знаходиться душа, яка іноді приєднується до духа і підноситься ним, а іноді, піддаючись плоті, впадає в земні бажання. Чимало людей бездуховні, такі що не мають Духа, який діє і зберігає форму; таких ап. Павло називає плоттю і кров'ю. Лише ті, наголошує він, хто має страх Божий, чекає пришествя його Сина, утверджує в своєму серці Віру, Надію і Любов заслугують називатися одухотвореними, тобто такими, що мають «Духа Отця, який очищає людину і підносить її до Божого життя» [8, с. 36].

В минулому столітті духовність стала об'єктом вивчення «простих наук», що, на думку П. Юркевича, ускладнювало розуміння цього феномену. Для нього однією із причин спрощеного підходу до розуміння духовності є підміна духовного душевним, яке проявляє себе в почуттях, думках, прагненнях, звичках, нахилах, пристрастях, душевних хворобах, тупоумстві і бездарності. Якщо, наголошує він, духовне забрати хоча б з однієї сфери, то порушиться загальна гармонія розвитку людини і людських спільнот. В такому випадку діють інші – не духовні, а моральні – механізми, що закладаються в закони, норми і правила поведінки [2, с. 108].

Новий Завіт дає нам розуміння того, що духовність у більшій чи меншій мірі притаманна всім сферам людського життя, що вона потребує не закону, а совісті, сумління та здатності людини стати образом і подобою Бога, тобто розкрити Бога в собі настільки,

«наскільки людська природа дає можливість проникнути обожествляючій благодаті у наше ество» [9, с. 505-506]. В цьому й полягає різниця між концепціями духовного і гуманітарного розвитку: перша опирається на віру, світогляд, і звичаї народу, друга – на цивілізаційні цінності, діяльність держави і громадських інститутів. Єднає їх совість – «правильний суд доброї людини» [10, с. 184]. Здавалося б усе зрозуміло, але коли сучасна людина намагається осягнути зміст цих важливих складових суспільного життя, то нашттовхується на безліч незрозумілих для практичного розуму проблем, які потребують конкретизації.

Зокрема, можна виділити вісім основних сфер життєдіяльності людини і суспільства, в яких соціальне та духовне тісно пов'язані одне з одним – це соціальна взаємодія, добробут, здоров'я, освіта, професійна діяльність і внутрішній світ людини; сім'я, культура та дозвілля. Серцевиною цих сфер були і залишаються світогляд, мета та принципи життя.

Відтак, усі без виключення сфери життєдіяльності людини необхідно розглядати у безпосередньому зв'язку з її духовним розвитком, цивілізаційною культурою та ритмами історії. Людина, пише М. Бердяєв, є великою мірою історичною істотою. Вона знаходиться в історичному, але й історичне знаходиться в ній, тому «не можна виокремити людину з історії, не можна взяти її абстрактно, і не можна виділити історію з людини, не можна історію розглядати поза людиною і нелюдськи, і не можна розглядати людину поза глибинною духовною реальністю історії» [11, с. 14].

У зв'язку з цим варто зупинитися на історичному методі пізнання світу, який в українській історіософії пов'язаний з науковими пошуками П. Юркевича, В. Соловйова, М. Бердяєва, Б. Кістяківського, І. Франка, М. Грушевського та ін. Особливе місце в такому осмисленні історичного методу займає праця Л. Карсавіна «Філософія історії». Філософія історії, пише він, визначається трьома основними своїми завданнями. По-перше, вона досліджує першооснови історичного буття; по-друге, вона розглядає ці основи в єдності буття і знання, тобто вказує на значення і місце історичного в усьому світі і у відношенні до абсолютного буття; по-третє, завдання її полягає у пізнанні і зображенні конкретного історичного процесу в його цілісності, в розкритті сутнісного змісту цього процесу. У третьому завданні дослідження історії постає перед нами як «метафізика історії». «В терміні «метафізика», зауважує Л. Карсавін, мною не мислиться щось відірване

від конкретної емпірії, а конкретне пізнання історичного процесу в світлі найвищих метафізичних ідей» [12, с. 15].

В розумінні М. Бердяєва, лише християнство дало світові історіософську ідею історії, бо саме воно вперше визнало, що вічне може мати вихід у тимчасове, що вічне і тимчасове існують нероздільно: вічне входить у тимчасове, а тимчасове – у вічне. «Якщо б діяло тільки одне начало природної необхідності, або тільки одне начало Божественної необхідності, або тільки одне людське начало, то не було б драми історії, взаємодії і боротьби людства в основі якої – свобода, підкреслює М. Бердяєв. «Без свободи духу людського як начала самобутнього, що не зводиться ні до Божественної свободи, ні до Божественної необхідності, як начала ірраціонального і непояснимого, не було б світової історії» [11, с. 28-29]. Якщо до цих завдань додати пізнання внутрішнього смислу соціокультурних процесів: «внутрішню душу історії», одухотворення та преображення історичного процесу і нашого «я» у «смисловому тілі історії», то стає зрозуміло чому на дослідженнях історії лежить печать характеру дослідників та інтересів тих народів, які вони представляють [11, с. 16]. Це дає підстави говорити про національні особливості німецької, французької, англійської, індійської, китайської, слов'янської і, зокрема, української історіософської думки. Якщо, наприклад, брати до уваги гносеологію, то в Україні світ завжди сприймався крізь філософію серця і особистий діалог з Богом – творцем видимого і невидимого світу. Звідси стає зрозуміло чому для М. Бердяєва історія – це здійсненна містерія, що має свій внутрішній смисл, свій початок і кінець, свій центр, свою зв'язану одна з одною дію, тобто історію, яка «йде до факту – явлення Христа і йде від факту явлення Христа» [11, с. 27].

Не тільки він, але й митрополит Іларіон, Г. Сковорода, П. Юркевич, В. Соловйов, М. Федоров, В. Зеньківський і такі російські мислителі, як І. Льїн, П. Флоренський, С. Булгаков, М. Лоський, що були глибоко пов'язані з українською культурою, не раз заявляли – цілісна історія відкривається тільки цілісній людині, яка може зібрати в єдине ціле свої духовні сили: чуттєвий досвід і раціональне мислення, моральні цінності та релігійне бачення світу.

Під таке осмислення історії історіософія долучає одкровення, осягання і споглядання. Осягнення буття, наголошує В. Соловйов, неможливе без одухотвореної особистості, яка «одухотворена через людство, яке з надією очікує одкровення синів Божих» [13, с. 154-160].

На його переконання божественне одкровення, не є щось раз і назавжди дане. Воно не тільки існує, але й розвивається, бо Бог вчить людство поступовому сприйняттю істин, які йому відкриваються. Духовне через одкровення повідомляє людині істини, недоступні для її розуму, але людина не є тварина, яку навчає тільки Бог, її душа теж носить у собі зародки і нахили для цього надзвичайного навчання [9, с. 163]. Яскравим прикладом осяяння, а то й Божого одкровення, є наукові відкриття А. Ейнштейна, який створив «нову фізику», але не зміг її пояснити. Наші знання фізичної суті мікро-і макросвіту, заявив А. Ейнштейн на П'ятому Сальвеевському конгресі, є неповними, але «Бог не грає в кості» [14].

Осяяння, тобто ті чи інші частини одкровення приходять до людини на найвищій стадії морального розвитку, коли розум, як пише І. Кириєвський, піднімається до рівня «духовного бачення», без якого неможливо осягнути Божественну істину. На такому рівні духовного розвитку спосіб мислення з'єднується з вірою і піднімається до «співчутливого згори». В такі моменти віра стає «авторитетом спільного зовнішнього і внутрішнього, вищою розумністю, живильною для розуму», що пізнає світ. Лише за таких обставин людина набуває здатності до містичної інтуїції і споглядань, які роблять доступною для неї суперраціональну істину про Бога і Його відношення до світу [9, с. 33]. Більшість людей добре знає, що найбільш значиме ніколи не лежить на поверхні. Відшукати його дуже важко, але можливо за умови, що програма нашого духовного розвитку буде чітко сформульована і одержить нове прочитання. Нажаль, констатує С. Соммер, мало хто хоче кардинально змінювати свій спосіб життя, тож людство ще довго буде страждати одними і тими моральними недугами [7]. Це в значній мірі стосується й матеріалістів, які не бачили усієї глибини душевного і духовного життя, а тільки одну, порівняно незначну його функцію – абстрактне мислення, що базується на теорії відображення. «Чим яснішими й виразнішими були спроби матеріалізму пояснити духовне життя зі станів і рухів речовини, – пише П. Юркевич у своїй праці «Характер і спрямованість сучасної німецької філософії», – тим наочніше виявляється слабкість його начал, тим глибше усвідомлювалась неспроможність вирішити завдання знання без припущення існування духу, розуму й ідеї» [15, с. 19].

П. Флоренський доповнює цю думку принципом консубстанціональності².

В. Соловйов, М. Лоський, А. Хомяков, С. Франк і П. Юркевич використали запроваджений ним принцип в теорії інтуїції. У пізнанні світу, пише М. Лоський, не варто применшувати можливості інтуїції. «Пізнаний об'єкт, навіть тоді, коли він є частиною зовнішнього світу, включається безпосередньо у свідомість суб'єкта пізнання, так би мовити, в особистість і тому розуміється як існуючий незалежно від акту пізнання. Подібного роду споглядання інших сутностей такими, якими вони є самі по собі, можливе тому, що світ – певна органічна цілісність, а суб'єкт пізнання, індивідуальне людське «я» – якесь надчасове і надпросторове буття, тісно пов'язане з цілим світом [9, с. 321]. С. Франк, пояснюючи можливості інтуїції, теж звертає увагу на те, що індивідуальне буття коріниться в абсолюті як у «всеедності», внаслідок чого кожний об'єкт ще до будь-якого його пізнання знаходиться у безпосередньому контакті з нами, оскільки ми «злиті з ним не через свідомість, а в самому нашому бутті» [16, с. 340]. Буття, зауважує він, є не «змістом як вмістом, а вмістом, як змістом», або, принаймні, «єдністю того і іншого» [17, с. 223]. Ми маємо не одне, пише С. Франк у своїй книзі «Неосяжне», – а ніби два знання, абстрактне знання про предмети, виражене в судженнях і поняттях, і безпосередню інтуїцію предмету в його металогічній цілісності і суцільності» [17, с. 229]. Цей суто історіософський принцип інтуїтивісти доповнюють «даними релігійного досвіду» [9, с. 328-329].

Саме тому пізнання навколишньої дійсності П. Юркевич пов'язував з повнотою духовного життя. «В його глибині, недоступній аналізу, завжди залишається джерело нового життя, нових рухів і устремлень, які переходять за межі кінцевих форм душі і роблять її здатною для вічності» [2, с. 91]. В цілому інтуїтивісти виходять з того, що реальність поєднує в собі раціональне й ірраціональне, тобто необхідність і свободу, що односторонність раціонального пізнання може бути подолана за допомогою діалектичного мислення, яке дає змогу осягнути повноту духовного і тілесного буття. Але коли вони говорять про діалектичне мислення, то мають на увазі не формальну логіку, а метафізику, яка акцентує свою увагу на переходах від одного мислення до іншого і являє собою систему категорій, тобто логічних законів,

² *Металогіка* (словосполучення «мета» і «логіка») – теорія, що досліджує системи й поняття сучасної формальної логіки.

даних не в досвіді, а в «чистому мисленні». Така єдність діалектичної логіки і метафізики пояснюється тотожністю «законів розуму і законів зовнішнього світу». Звідси випливає, що розум пізнає об'єкти згідно своїх власних законів, що він, як пише Б. Чичерін, «абсолютна потенційна енергія, або міць, яка включає в себе всі можливості, тобто Всемогутність». Ця абсолютна енергія націлюється на дію не ззовні, а внаслідок внутрішнього самовизначення, тобто визначення себе через відношення до себе. В такий спосіб вона і являє собою самосвідомість [18, с. 178]. Без цього абстрактні пояснення духовності у соціології, психології і педагогіці лише підтверджують обмеженість сучасного наукового мислення, зокрема й того, що повністю або частково відмежувалося від християнського світогляду. Виникає питання: чи може соціологія віри, яка вивчає духовні характеристики соціуму пояснити процес пізнання світу та освоєння природного середовища? Важко відповісти на це питання, пише П. Бурдьє, але можливо за умови, що соціологія буде наукою, а не соціологією, яка часто використовується для того, щоб висікти інших [19, с. 133]. У зв'язку з цим П. Бурдьє ще раз наголошує, що «соціологія – це наука езотерична: долучення до неї довготривалі і вимагають справжнього перегляду всього бачення світу» [19, с. 85].

Зауважимо, що на початку ХХ ст. С. Булгаков проводить аналогію між соціалізмом К. Маркса і єврейською хіліастичною утопією, яка співзвучна тому, що в наш час говорить П. Бурдьє³. С. Булгаков був переконаний, що плуганина есхатологічного і хіліастичного планів зіграла фатальну роль в історії іудейського народу, притупила в ньому відчуття дійсності, історичного реалізму, засліпила утопіями, розвинула релігійний авантюризм, прагнення до вимагання чуда. Звідси він робить висновок, що «соціалізм Маркса – це раціоналістський переклад іудейського хіліазму з мови космогонії і теології на мову політекономії» [9, с. 255-256]. У ХІХ ст. К. Маркс переносить месіанську ідею, яка була розповсюджена на народ єврейський, як обраний народ Божий на пролетаріат: «той самий драматизм, ті ж страсті, та ж нетерпимість, які раніше зв'язані були з народом Божим – Ізраїлем». Тому, підкреслює М. Бердяєв, революції нічого не могли створити, вони тільки руйнували і «ніколи не бували творчими» [11, с. 70]. Відтак, революція перемістилася з соціальної сфери в духовну. Поштовхом для цього стала не тільки наука, але й

³ Хіліазм – золотий вік, тисячолітнє царство святих на землі.

спосіб мислення та умови життя людини. Концентрація населення у великих містах перетворилася на велику «психологічну скупченість», в якій людина намагається віднайти свою індивідуальність, але в більшості випадків лише наслідує інших [20, с. 122-123]. Внаслідок цього пише Хосе Ортега-і-Гассет, виникло явище «скупчення скупченості», тобто усе що було створено цивілізацією перейшло у розпорядження натовпу [3, с. 4-5]. Ми, підхоплює його думку С. Соммер, стали настільки залежні від чужих поглядів, що дозволяємо натовпу бути нашим суддею і арбітром, ми жертвуємо усім лише для того, щоб нас вважали «такими як усі» [7, с. 35]. За відсутності власного «я» людину гнітить комплекс меншовартості та відчуття тривоги. Такі почуття часто штовхають людину в релігійні секти, що амбітно називають себе конфесіями. Нині світські релігії, наголошує С. Московичі, посилюються на А. Грамші – це величезна влада, на службі якої знаходяться найбільш сильні людські емоції [19, с. 133]. Ці риси світської релігійної свідомості не можуть бути знехтувані ні соціологами, ні психологами, ні педагогами.

Соціологія релігії, зауважує П. Бурдьє, є дуже важкою справою, особливо тоді, коли нею займаються вчені, причетні до певного поля релігії, адже коли ти в ньому, то поділяєш віру, властиву цьому полю, а коли ти поза ним, то ризикуєш «забути включити віру в дослідну модель». В таких випадках неможливо обійтися без того, що теологія називає «спогляданням», адже несвідоме кожної людини містить первинні образи, які К. Юнг називає архетипами, тобто початковими образами, що відображають спільні моделі, які існують в колективному несвідомому [21, с. 87]. Споглядання, в педагогічній науці близьке до методу спостереження, якій дає можливість проникнути у внутрішній світ людини і соціуму та зіставити його вплив з впливами нових соціальних релігій, сект чи традиційних релігій на формування світогляду, стилю і способу життя тих, хто знаходиться у полі їх досяжності.

Можна, пояснює П. Бурдьє, опираючись на Карла Юнга, вважати себе таким, що залишив поле релігії, але в дійсності не вийти з нього, можна пережити втрату віри і навіть декларувати розрив з Церквою, але інтерес до релігійної істини залишається в людини на підсвідомому рівні: гнів, обурення і протест – знаки цього інтересу. Він не сумнівається, що негативне ставлення до тієї чи іншої релігії може бути перенесене на дослідження і переживатися як інтерес суто науковий через змішування наукової позиції з особистим ставленням до

наукового поля релігії [19, с. 135]. Спокуса подвійної гри і подвійної вигоди особливо загрожує фахівцям з великих універсальних релігій: католикам, що вивчають католицизм; протестантам, що вивчають протестантизм; євреям, що вивчають іудаїзм (не можна не зазначити, що перехресні або порівняльні дослідження – це рідкість). З іншого боку, якщо знати про приналежність до поля релігії, то можна навчитися черпати з нього досвід і необхідну інформацію для виробництва нередукованої об'єктивності і того, що П. Бурдье називає «частковим ясновидінням». Без цього, застерігає П. Бурдье, існує велика небезпека зробити якусь повчальну науку, приречену служити фундаментом наукової релігійності, яка б дозволила поєднати вигоди наукової проникливості з вигодами релігійної вірності [19, с. 138]. В такому ключі, наприклад, можна розглянути ієрархію потреб А. Маслоу, яку він демонструє у вигляді піраміди. Основу цієї піраміди формують фізичні потреби, а верхівку – психологічні і соціальні. Піраміда вміщує і етику, і творчість, і повагу до себе та інших людей; дружбу, сексуальну близькість, але обходить стороною духовні потреби людини, зокрема: віру, надію і любов, моральну доброчинність і т.ін. Невипадково критики теорії А. Маслоу сумніваються в його твердженнях про те, що людина не може досягти самоактуалізації поки не задовольнить потреби нижчого рівня ієрархії. Такі сумніви мають під собою підстави, адже формування особистості відбувається на рівні духу, а не на рівні емоцій або інтелекту.

Цікавим з цієї точки зору є експеримент Дж. Дарлі і Д. Бетсона, який вони, опираючись на притчу з Нового Завіту про доброго самаритянина, провели в 1978 році. «Один чоловік, говорить у притчі, йшов з Єрусалима до Єрихона і потрапив до рук розбійників, які зняли з нього одяг, поранили його і відійшли, залишивши його ледве живого. Випадково один священик проходив тією дорогою і, побачивши його, пройшов мимо. Так само і левит, що був на тому місці, підійшов, подивився і пройшов мимо. Якийсь же самаритянин, проїжджаючи, натрапив на нього і, побачивши його, змилосердився; і, підійшовши, перев'язав йому рани, поливши оливою і вином; і, посадивши його на свого осла, привіз його до заїжджого двору і потурбувався про нього; а на другий день, відходячи, вийняв два динарії, дав господареві заїжджого двору і сказав йому: подбай про нього; і якщо витратиш на нього більше, я, коли повертатимусь, віддам тобі (Лк. 10:30-35).

Дж. Дарлі і Д. Бетсон вирішили перевірити три гіпотези: 1) припускається, що священик і левит були надто зосереджені на

релігійних справах, тому не звернули уваги і не допомогли постраждалому; 2) припускається, що люди, які поспішають, менше схильні допомагати; 3) припускається, що люди, які звертаються до релігії у пошуку сенсу життя і духовного прозріння, більш схильні допомагати, ніж люди, які використовують релігію для особистої вигоди.

Але Ісус поставив законнику зовсім інше питання: «Кого з тих трьох вважаєш ти ближнім того, хто потрапив до рук розбійників? Він сказав: «Того, який змилосердився над ним» (Лк.10:36-37). Тож організатори експерименту змістили акценти у сферу етики, а духовне прозріння перенесли у сферу моралі.

За результатами опитування та реакції студентів релігієзнавчих факультетів на інструктаж Дж. Дарлі і Д. Бетсона прийшли до висновку, що поспіх – визначальний чинник рішення людини зупинитися й допомогти, що зосередження людей на власних думках може призводити до шкідливої бездіяльності. А от причини релігійності людини (особиста вигода чи духовне прозріння), як виявили проведені ними дослідження, «не мають значення» [22, с. 188-190].

Такі висновки викликають сумніви, адже сам хід експерименту студенти могли розглядати як навчальну гру, а вказівку поспішати: ніби вони мають лише кілька хвилин на перехід до іншої будівлі, як спробу попередити можливий конфлікт з викладачами, що чекали на них в іншій будівлі. Так чи інакше, але експеримент, що пов'язаний з рівнем релігійним сюжетом не дає відповіді на питання, пов'язані з рівнем духовного розвитку студентів. Саме цим не варто нехтувати в процесі соціально-психологічних досліджень та введення в рамки наукового дискурсу слів, запозичених з релігійної мови, а, тим більше, не звертати уваги на ментальні уявлення учасників того чи іншого соціально-психологічного дослідження. Відтак не слід забувати про те, що в сучасному релігійному полі спостерігається нова конкурентна боротьба між агентами нового типу, які займаються «лікуванням душі», вірячи в те, що займаються наукою, хоча всього на всього лише моралізують під прикриттям психоаналізу.

Не менш важливим для соціально-психологічної та педагогічної науки є те, що на протязі останніх десятиліть спостерігається перехід від старого духовенства до нових агентів суспільного впливу: психоаналітиків, психотерапевтів, фахівців з нетрадиційних методів лікування, соціальних працівників і т.ін. Усі вони складають частину соціально-психологічного поля боротьби за символічне маніпулювання

поведінкою людей та впливу на їхнє приватне життя, як за допомогою відповідних психоматичних практик, так і за способом визначення стану здоров'я чи лікування тіла і душі.

Консультантам з «життєвих проблем», про яких писав Карл-Вільгельм Дам, соціальним працівникам, діяльність яких вивчав Ремі, вчителям східних видів спорту та «тілесної виразності», психологам і, особливо, психоаналітикам доводиться конкурувати зі священниками на їхній території. Тому вони намагаються встановити свої кордони між наукою і релігією (або магією), між технічним і магичним лікуванням. Для цього використовують такі техніки впливу, як трансферт, навіювання та ін. більш менш удосконалені і раціоналізовані види магичного впливу [19, с. 152].

Звідси й труднощі не тільки для соціологів, але й для педагогів, бо, з одного боку, поле релігії «розчиняється» у більш широкому полі символічного маніпулювання, а з іншого – забарвлюється моралізмом. Це приводить до того, що соціологи і, в якійсь мірі, педагоги піддаються спокусі трансформувати позитивні знання в нормативні дискурси, здатні здійснювати легітимізований за допомогою науки вид тероризму. Але ж наука – це розум, що шукає істину, а не якась біологічна функція інтелекту [23, с. 28-32]. Невипадково, Х. Ортега-і-Гассет наголошує, що «наука – це рід божественної одержимості». Відтак, для нього, іншим важливим чинником нашого життя є «культура, завдяки якій життя здобуває вагу, гідність, світло та такі відомі атрибути реальності як: Добро, Істину і Красу». Але є культура, яка ніколи не відривається від «божественної особистості», і є культуризм, який Х. Ортега-і-Гассет сприймає як «християнство без Бога». Це не що інше, уточнює він, як «ізми», які ніколи не були справжніми цінностями життя. Вони стають цінностями лише тоді коли використовуються в якості інструменту і ґрунту для «потойбічної культури» [3, с. 35].

З таких позицій варто розглядати й впливи релігійних сект, які, опираються на те, що певне число людей, завдяки підвищенню рівня освіти, отримало можливість долучитися до культурної продукції з перших рук та досягти духовного самоврядування, але засновані на відчуттях, що людина сама собі найкращий порадник. Таке ставлення людини до свого внутрішнього духовного світу нині, каже Жак Гурвич, веде до утворення нових нібито релігійних утворень та «скупчення дрібних харизматичних пророків». Інша риса функціонування таких утворень – різного роду маніфестації, які утворюють зародки натовпу з

власною системою вірувань. Такі соціальні групи С. Московичі відносить до «світських релігій», що намагаються задовольнити певні психологічні потреби людини з натовпу. В жодному разі, наголошує він, такі утворення не засновані на так званих релігійних почуттях, властивим людській природі, бо людина, яка є членом соціально-трансформованої секти не надіється на втручання, нехай навіть скрите, божественної істоти в людські справи, навпаки: вона вважає себе чимось іншим далеким від Бога – природою, історією, батьківщиною і т.д. [24, с. 419].

Відтак, світські релігії разом з сучасною наукою «вигнали Бога з розуму». І в такий спосіб намагаються збільшити вагу світогляду, в якому від науки і традиційних релігій залишається хіба що «словник, аргументи і образи, які вони тасують на свій лад». Більшість світських релігій, пише С. Московичі, замінюють зовнішні сили впливу внутрішніми, а примус шляхом грубого придушення – індивідуальною совістю [24, с. 420]. Коли до цього додається емоційна прихильність, то виникає те, що нині називають ідентифікацією, яка якраз і змушує людину приймати своїм внутрішнім світом те, що співтовариство нав'язує і навіть вимагає від неї. Тому, Хоссе Інхен'єрас і заявляє, що «посередня людина – це тінь суспільства, яка пристосована до життя в стаді, слідує рутині, пересудам і догмам, бо це визнано корисним для суспільного життя» [7, с. 113].

Якщо усе це поєднати з такими феноменами, як культуризм, урбанізація і приватизація життя, то руйнується важлива складова суспільних відносин – внутрішній контроль, в тому числі і духовний контроль з боку релігійних громад та відповідних соціумів. За таких обставин традиційна особа духовного звання втрачає вплив на людей і зберігає за собою лише соціальний ритуал: вона змушена бути лише розпорядником церемоній (похорону, вінчання, хрещення і т.ін.). «Ритуал у свою чергу інтелектуалізується: стає все більше вербальним, зводиться до слів, а слова все менше функціонують в логіці магичного примусу; дієвість ритуальної мови зводилася до впливу сенсу, тобто до розуміння» [19, с. 133-154].

Тому в процесі всебічного вивчення духовності конкретного соціуму необхідно уникати двох крайностей: по-перше, психологізму (тобто, перетворення психології в науку наук по відношенню до соціології, історії, етики, педагогіки і т.д.); по-друге, ігнорування або недооцінки психології. В комплексних дослідженнях духовності не варто применшувати значення історіософського аналізу суспільних

процесів, що протікають у тих чи інших соціальних утвореннях. Тим більше тоді, коли основним об'єктом вивчення стає особистість, тобто, людина, яка не тільки знаходиться в «тілі історії», але й творить історію, а з нею і саму себе [12, с. 183-186]. Від такої «живої особистості» історичний процес піднімається до індивідуума як «всеедності», а від нього до розуміння його проявів в загальноісторичних повтореннях, що формують генетичний код нації.

Педагогічній науці добре відомо, що істинна мораль, як і духовний досвід – це знання, емоційна пам'ять, сумління і світобачення кожної окремої людини. Така мораль властива лише високому рівню свідомості і може бути досягнута завдяки особистій праці, яку на початковому етапі соціалізації моделює сім'я і школа. На жаль, саме в цій сфері навчання і виховання, а отже і формування особистості ми зазнаємо значних втрат, бо особистістю може стати та людина, яка володіє відповідальною поведінкою, свідомим і цілісним «я». Саме про таких говорять – це людина з характером. «Якщо прийняти, що *persona* – це людина, що має свідоме і цілісне «я», то ми побачимо, пише С. Соммер, що людей, які відповідають цьому визначенню можна перерахувати на пальцях. Відверто кажучи лише люди зрілі і свідомі, мають право називатися людьми» [7, с. 270]. Нагадаємо, що з історіософської точки зору особистість – це людина, яка реалізувала себе як особу – історично, соціально і духовно. З богословської – це особа, виражена «*adextra*», «видиме невидимого», «досяжна таємниця»; однак це не самореалізований детерміністично (фізично чи соціально) індивідуум, а співреалізована (в співпричасті з особою Божою та іншими людськими особами) людина-особа», яка бере участь «у світлі божественного розуму» [25, с. 39].

Коли ми говоримо про характер, то маємо на увазі те, що робить поведінку людини впорядкованою. «Вірність самому собі і незмінна цілеспрямованість – ось головні характеристики, тобто етичні цінності, які ми вважаємо важливими в питанні формування і виховання характеру» [7, с. 72]. Характер людини залежить від багатьох чинників, в тому числі від духовного буття, самовиховання, і соціальних впливів. Соціальне «я», може бути й помилковим «я», оскільки часто являє собою дещо таке, що не належить людині, зокрема, «насильницьке щеплення соціальної програми в індивідуальне «я», яке у підсумку виявляється під контролем фальшивого «я». Внаслідок цього «людина перетворюється в того ким в дійсності не являється, а її сутність хтось краде. Вона живе як частина натовпу, виконує його очікування і забуває

про власні» [7, с. 434]. Якщо людина, каже св. Іоан Златоуст, запитає себе: «хто я?». То у відповідь має прозвучати: «я є мій власний дух», або «я єсь я». Благо життя в тому, наголошує він, що для усіх людей існує можливість проявити свій дух через своє матеріальне тіло, не втікати від спокус і гріхів, а перемагати їх, відокремити своє істинне «я» від «я», з яким ми зазвичай живемо. Тому у християнському вченні й говориться про те, що:

а) людина створена як образ Божий, відкуплена Кров'ю Христа та покликана до вічної єдності з Богом. Людину не можна зводити до рівня засобу й об'єкта державних, суспільних або економічних процесів – «устрій речей має бути підпорядкованим правопорядкові особи, а не навпаки»;

б) Христос спас людину в усіх її проявах, а отже, й у взаємозв'язках з іншою людиною та суспільством. Тож не потрібно звужувати християнське вчення про людину, тобто вбачати в ній «лише одну, покликану Богом до існування, душу»;

в) слова з Книги Буття про те, що, створюючи людину, Бог «вдихнув» в неї дихання життя, не слід тлумачити так, ніби людський дух є частиною божества. Сказане у Святому Письмі слід розуміти зовсім по-іншому, а саме, що «дух людини тісно пов'язаний з Божою благодаттю», що опосередковано і визначає принципи суспільного співжиття [9, с. 507];

г) «особистість – не частина цілого, вона містить у собі ціле. Тож спотворення бажаного Богові устрою суспільного життя «приносить величезні ускладнення великій кількості людей», заважаючи їм «діяти задля свого спасіння»;

д) умови, що суперечать спасінню (наприклад, безмежна бідність деяких країн, що розвиваються), це якраз те, що закликає нас до допомоги, і не лише у формі соціальної критики чи подавання милостині, а й у формі нового суспільного устрою за принципами християнського соціального вчення. Жорстка і рішуча боротьба проти бідності, голоду, хвороб, злиднів і біди є християнським обов'язком. Поспішне зречення цього обов'язку було б не християнським підкоренням Божій волі, а фаталістичним квієтизмом, відповідно до якого можна було б дорікати християнській вірі, що вона є «опіумом для народу» [25, с. 33-41].

Нагадаємо, що ще Тарас Шевченко «в релігійному підкладі розвивав головно мотиви соціального протесту» [26, с. 107]. Але не зважаючи на постійні спроби вирішити соціальні проблеми різними

методами впливу, в тому числі і педагогічними, позитивних зрушень, якщо говорити про Україну, немає. Причина не тільки в соціально-політичному, але й в моральному становищі українського суспільства. Моральна, а отже й педагогічна проблема в тому, що в суспільстві відсутній потяг до духовного розвитку, оскільки в загальноприйнятій культурі немає чіткого визначення цього поняття. Більшість і не підозрює, що окрім релігійного існує і інший шлях духовного зростання, який доступний кожному хто хоче удосконалити свій внутрішній світ. Ключова роль у виборі такого шляху належить сім'ї, школі, вищим навчальним закладам та закладам культури, які мають властивими їм методами впливу, навчити пересічну людину відрізнити добро від зла, оцінити свої можливості, тобто «пізнати саму себе» (Втор. 15:41), і як каже св. Григорій Ніський: «вийти із всього видимого» [27, с. 187]; по-друге, спільними зусиллями сформуванати характер, який би включав у себе такі якості, як: воля, відповідальність, послідовність у поведінці; по-третє, усвідомити причини, які послаблюють характер і те, як вони впливають на особисте «я». Серед таких причин може бути залежність від дорослих, надмірна опіка батьків; невпевненість в собі, відсутність самодисципліни, сумніви щодо особистого розуміння добра і зла; схильність до фантазій, залежність від віртуальної реальності; психологічні комплекси, омана відносно соціальної ролі чоловіка і жінки, погана соціальна адаптація; страх, байдужість, марнославство та інші «смертні гріхи». У зв'язку з цим духовний розвиток людини сприймається як соціалізація особистості, але щоб стати особистістю потрібно набагато більше. Тож другий шлях є лише увертюрою до першого, який єднає нас з Богом не наївним виконанням обрядів, а співчуттям і добрими ділами. Адже віра без діла – мертва (Як. 2:14).

Література

1. Бекон Ф. Новый Органон / Антология мировой философии в 4-х т. Т.2. – М., «Мысль», 1970. – 776 с.
2. Юркевич П.Д. Философские произведения / П.Д. Юркевич. – М.: Правда, 1990. – 700 с.
3. Х. Ортега-и-Гассет Что такое философия? / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: Наука, 1991. – 408 с.
4. Папа Франциск. Радість Євангелія / Папа Франциск. – Львів: Свічадо, 2014. – 220 с.
5. Антология мировой философии в 4-х т. ; Т.2. – М.: Мысль, 1970. – 776 с.

6. Слово оратора. Риторика и политика [Электронный ресурс]. – Режим доступу: <https://books.google.com.ua/books?isbn=5446038193>
7. Дарио Салас Соммэр. Мораль XXI века : Пер. с исп. / Дарио Салас Соммэр. – М.: ООО Изд. дом «София», 2004. – 528 с.
8. Томаш Шпідлік. Духовність християнського Сходу / Шпідлік Томаш. – Львів: вид-во ЛБА, 1999. – 496 с.
9. Лосский Н. История русской философии / Н. Лосский. – М.: Высш. шк., 1991. – 559 с.
10. Аристотель. Никомахова этика (1143а 20) / Соч. в 4-х т. Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – 830 с.
11. Бердяев Н. Смысл истории / Н. Бердяев. – М.: Мысль, 1990. – 175 с.
12. Карсавин Л.П. Философия истории / Л.П. Карсавин – СПб.: АО Комплект, 1993. – 351 с.
13. Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. Т. 2: Чтения о Богочеловечестве. – М.: Правда, 1989. – 735 с.
14. Альберт Эйнштейн: биография известного ученого // [Электронный ресурс]. – Режим доступу: <http://dvokrapka.com/scientists/2009/05/albert-ejnshtejn-biografiya-vidomoho-vchenoho/>
15. Юркевич П.Д. З рукописної спадщини / П.Д. Юркевич. – К.: Вид. дім «КМ Академія», Університетське видавництво «Пульсари», 1999. – 332 с.
16. Франк С.Л. Письмо к Лосскому // Цит. за: Лосский Н.О. История русской философии. – М.: Высш. шк., 1991. – С. 340.
17. Франк С.Л. Сочинения / С.Л. Франк. – М.: Правда, 1990. – 607 с.
18. Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики // Цит. за: Лосский Н.О. История русской философии. – М.: Высш. шк., 1991. – С. 178.
19. Бурдые П. Начала / Перевод Шматко Н.А. – М.: Socio-Logos, 1994. – 288 с.
20. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «я» / Преступная толпа – М.: Издательство КСП, 1998. – С. 119-185.
21. Юнг К. Г. Архетип и символ / К. Г. Юнг. – М.: Ренессанс, 1991. – 300 с.
22. Клейман П. Психология 101: факти, теорія, статистика, тести й таке інше / П. Клейман. – Х.: Книжковий Клуб «Клуб сімейного дозвілля», 2016. – 240 с.
23. Свааб Дік. Ми – це наш мозок / Дік Свааб. – Х.: Книжковий Клуб «Клуб сімейного дозвілля», 2016. – 496 с.
24. Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс / С. Московичи. – М.: «Центр психологии и психотерапии», 1996. – 478 с.
25. Гьонфер Йозеф, Кардинал Християнське суспільне вчення / Пер. з нім. С. Пташник, Р. Оглашений. – Л.: Свічадо, 2002 – 304 с.
26. М.С. Грушевський. З історії релігійної думки на Україні / Духовна Україна, зб. творів. – К.: Либідь, 1994. – 556 с.
27. Протоіерей Георгій Флоровський Восточные отцы церкви. / Флоровський Георгій. – М.: «Издательство АСТ», 2003. – 636 с.

**СОЦИАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ДУХОВНОСТИ В
ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ НАУКЕ****В. И. Кафарский**

В статье дается характеристика социального измерения духовности в педагогической науке через анализ сущности понятий «истина», «вера», «любовь». Особое внимание уделено исследованию истории становления понятия «духовность».

Автор подчеркивает важность исторического метода познания мира в контексте рассмотрения проблемы исследования, который в украинской историософии связан с научными поисками П. Юркевича, В. Соловьева, Н. Бердяева, Б. Кистяковского, И. Франко, М. Грушевского и др.

Подчеркнуто, что в процессе всестороннего изучения духовности конкретного социума необходимо избегать двух крайностей: во-первых, психологизма (т.е. превращения психологии в науку наук по отношению к социологии, истории, этики, педагогики и т.д.); во-вторых, игнорирования или недооценки психологии.

Автор приходит к выводу, что духовное развитие человека рассматривается как социализация личности, но чтобы стать личностью нужно гораздо больше. Поэтому второй путь является лишь увертюрой к первому, который объединяет нас с Богом не наивным исполнением обрядов, а сочувствием и добрыми делами. Ведь вера без дела – мертва (Иак. 2:14).

Ключевые слова: духовность, духовное развитие личности, социальное измерение, истина, вера, любовь, милосердие, историософия.

**SOCIAL DIMENSION OF SPIRITUALITY IN PEDAGOGICAL
SCIENCE****V. I. Kafarskiy**

The author of the article characterizes the social dimension of spirituality in pedagogical science through the analysis of the essence of the concepts «truth», «faith» and «love». Particular attention is paid to the study of the history of development of the concept «spirituality».

The author emphasizes the importance of the historical method of cognition of the world in the context of consideration of the problem of research, which in the Ukrainian historiography is associated with the scientific research of P. Yurkevich, V. Solovyov, M. Berdyaev, B. Kistyakivsky, I. Franko, M. Hrushevsky and others.

It is emphasized that in the process of comprehensive study of spirituality of a particular society, two extremes must be avoided: first, psychology (that is, the transformation of psychology into the science of science in relation to sociology,

history, ethics, pedagogy, etc.); and secondly, ignoring or underestimating psychology.

The author comes to the conclusion that spiritual development of the person is perceived as socialization of the personality, but to become a person one needs much more. Therefore, the second path is only an overture to the first, which unites us with God, not a naive fulfillment of the rites, but with compassion and good deeds. After all, faith without a deed is dead (James 2:14).

Key words: Spirituality, spiritual development of a personality, social dimension, truth, faith, love, mercy, historiography.

Кафарський Володимир Іванович – доктор юридичних наук, кандидат філософських наук, професор, член-кореспондент Української академії політичних наук, директор Науково-дослідного центру українського конституціоналізму, завідувач кафедри спеціальних юридичних дисциплін Навчально-наукового інституту права Національного університету водного господарства та природокористування, позаштатний консультант комітету Верховної Ради України з питань науки і освіти (м. Рівне - м. Івано-Франківськ, Україна). E-mail: volodimirkafarskij@gmail.com

Kafarskiy Volodymyr Ivanovych – Doctor of Law Sciences, Candidate of Philosophical Sciences, Professor, Member-correspondent of the Ukrainian Academy of Political Sciences, Director of the Research Center of Ukrainian Constitutionalism, Head of the Department of Special Law Disciplines of the Educational and Scientific Law Institute of the National University of Water and Environment, Freelance Consultant of the Comitee of Verkhovna Rada of Ukraine on Science and Education (Rivne - Ivano-Frankivsk, Ukraine). E-mail: volodimirkafarskij@gmail.com