

Степаненко І.В.

ДУХОВНІСТЬ І ДУШЕВНІСТЬ: КАТЕГОРІАЛЬНІ КОНТУРИ І ФУНКЦІОНАЛЬНІ МОЖЛИВОСТІ

Актуальність теми, що розглядається, зумовлена передусім певним теоретичним парадоксом. Незважаючи на те, що поняття «духовність» і «душевність» все частіше застосовуються на пострадянському теоретичному просторі в філософських описах людини в її особистісному і соціокультурному вимірах і навіть належать до актуалітетів пострадянської суспільної свідомості, їх категоріальне навантаження і функціональні можливості залишаються ще далеко не визначеними.

Аналіз *ступеня розробленості проблеми* показує, що у філософському дискурсі смислові обсяги понять «духовність» і «душевність» встановленні ще не достатньо точно хоча важливі інтенції у цьому напрямку вже існують [1 – 6, 9 – 12]. Але виявлення смислової розбіжності понять «духовність» і «душевність» здійснюється переважно на описовому, а не категоріально-ідентифікаційному рівні. Це не тільки є суттєвою теоретичною перешкодою для набуття даними поняттями філософсько-категоріального статусу, але й ускладнює їх застосування для аналізу актуальних проблем людини та її буття в світі у тематичних полях сучасної філософсько-антропологічної, філософсько-педагогічної, соціально-філософської рефлексії.

Виходячи з усього вищезазначеного, визначена *мета даної роботи* – на підставі семантичного аналізу диспозиції поняття «духовність» відносно споріднених йому понять, таких як «дух», «душа», «душевність», «позірна духовність», «позірна душевність», «бездуховність», «бездушність», окреслити категоріальні контури і функціональні можливості духовності і душевності як філософських понять. Причому слід наголосити, що йдеться про деякі можливості теоретичної реконструкції смислових контурів даних понять, а не про їх остаточну та вичерпну категоріальну ідентифікацію, яка є неможливою не тільки з огляду на обсяг даної статті, але й принципово – з огляду на граничну загальність і багатовимірність понять, що розглядаються.

У своїх попередніх роботах ми вже неодноразово звертали до проблеми категоріальної ідентифікації понять «дух», «духовність», «душа», «душевність» [Див.: 5 – 8]. Тому у даній роботі ми будемо спиратися на здобутки нашого попереднього аналізу, а також наголосимо ті моменти, які ще не були висвітлені раніше і можуть стати предметом для подальших міркувань у даному річищі.

Передусім зазначимо, що семантичні контури поняття «духовність», що зафіксовані в мові [Див. про це більш докладно: 6], дозволяють ідентифікувати цей феномен як основу, смисл, відношення, дію і виявити його інспіруюче, інтегруюче значення для людини та її життєдіяльності.

Аналіз семантичних інтервалів у філософському дискурсі [Див. про це більш докладно: 8] привів до такої ідентифікації: категорія «духовність» позначає дух як людське надбання, розкриває сутність людського духу як специфічну форму самовизначення людини у світі і вказує на те, *яким* є дух як людське надбання з точки

зору його якісної визначеності та спрямованості.

Виходячи з того, що духовність маніфестує себе як сила, що конститує людину на родовому, особистісному і соціокультурному рівнях, можна окреслити сукупність її категоріальних контурів.

Перший контур фіксує сенс філософської категорії, що позначає сутнісну характеристику людини, розкриває специфіку її буття в світі: духовність – це специфічно людська здатність ціннісно-сислового ставлення до світу (зовнішнього і внутрішнього у їх взаємозв'язку), здатність розрізняти, засвоювати і виробляти цінності та смисли, здійснювати їх інтеграцію і субординацію. Духовність як сутнісна характеристика людини не є суто психічним феноменом. Вона виникає у царині напруження людина-світ.

Другий контур фіксує сенс філософської категорії, що позначає сутнісну характеристику особистості, її визначальну властивість: духовність – це ціннісно-сисловий стрижень особистості, який визначає її цілісний склад, спрямованість і зміст її життєдіяльності; як особистісна якість духовність може мати різну – як позитивну, так і негативну – диспозитивну модальність. Духовність особистості має автопоезисні властивості самодетермінації і відносної автономності і формується шляхом особистісного самовизначення і самоздійснення, суттєву роль у цих процесах відіграє вчинок, в якому особистість вибирає, формує й утверджує свою духовну «самість». Духовність як найважливіша якість особистості уможливорює її самоконструювання й самототожність, інтенціональність та трансцендентність, її свободу і творчість.

Третій контур фіксує сенс оцінної категорії: духовність – це ціннісний ідеал і «норма» людського буття, що існують в культурі у вигляді певного ідеального обр'ю, певного інтервалу смислів і цінностей і окреслюють міру взаємозв'язку родового та індивідуального у продуктивному розвитку людини. Ідеал духовності і її «норма» не є Абсолютами, надісторичними і позакультурними константами і не вичерпують усе багатоманіття її буттєвих форм репрезентації, котрі можуть мати надзвичайно напружений, «ненормований» характер, коли головною етичною основою духовності особистості виступає поклик власного духу. Для позначення таких форм доцільно ввести поняття «екстремальна духовність». Абсолютизація імперативної і нормативної модальностей приводить до переносу центра ваги із внутрішнього духовного світу особистості на зовнішні вимоги й настанови щодо її духовності.

Четвертий контур фіксує сенс філософської категорії, що позначає якісну характеристику соціуму з точки зору його ціннісно-сислових домінант і механізмів їх функціонування, їх вироблення і засвоєння людиною: духовність – це ціннісно-сисловий обрій соціокультурного континууму. В такій якості поняття може бути застосоване для розкриття специфіки духовного життя, духовних спрямувань як конкретного суспільства, так і певної культурно-історичної епохи, цивілізації, їх порівняльного аналізу. Розкриття специфіки пануючих у соціумі типів духовності уможливорює визначення перспектив духовного й духовно-практичного розвитку конкретного суспільства, виявлення шляхів оптимізації такого розвитку.

Щодо сислового навантаження понять «душа», «душевний», то для його

встановлення плідним виявляється семантичний аналіз [Див. про це більш докладно: 5, 7]. На підставі такого аналізу можна зробити висновок, що поняття «душа», «душевність» співвідносні зі світом соціально-моральних почуттів людини. Причому поняття «душа» не є тотожним поняттю «психіка», хоча етимологічно вони і є спорідненими. Але поняття «душа», позначаючи внутрішній психічний стан людини з її настроями, переживаннями та почуттями, фіксує не фізіологічні характеристики психіки, а наголошує на її соціокультурних та особистісних вимірах.

Смислові контури поняття душевність можна окреслити як *емоційно-моральне ставлення до себе як цінності та ставлення до іншого як до самого себе* [Див. про це більш докладно: 5]. Міра душевності залежить від конкретного характеру такого ставлення. Душа та душевність розвиваються природним шляхом з самого життя, потреб емоційно-чуттєвого сприйняття світу та людського спілкування, починаючи з самого дитинства, й значною мірою не суперечать цінностям повсякденності. Недаремно у повсякденному житті так високо цінуються люди щирі, душевні.

Важливі наближення до категоріального відрізнення духовності і душевності містяться у розвідках Г.І. Горак, Н.В. Хамітова. Так, останній справедливо зазначає, що «Категорії «духовність» у людському бутті певною мірою протистоїть категорія «душевність», яка виражає спрямованість людини передусім не до трансцендентного, а до ближнього, здатність до конкретно вираженої любові та співчуття. Цю різницю духовності та душевності українська мова окреслює у контроверзі «духовна людина» – «душевна людина» [11, с. 179].

Заслуговують на увагу і міркування Г.І. Горак, котра ідентифікує душу як виключно індивідуальний збудник, осереддя, ядро всієї духовності. Така ідентифікація ґрунтується на уявленні, що в душі «зосереджені ті космічні потенції, якими наділено людину, потужність її внутрішніх енергетичних джерел, її неповторні здатності й можливості, які їй власною волею дано реалізувати шляхом граничної напруги» [2, с. 33]. Погоджуючись із такою ідентифікацією душі, ми не поділяємо подальшу її інтерпретацію, яку здійснює Г.І. Горак, коли стверджує, що «душа – особистісне начало індивідуальної духовності» [2, с. 33]. На нашу думку, більш влучним було б твердження: *душа – індивідуальне начало особистісної духовності*. Що тут мається на увазі?

Душа – початок індивідуальності. Це те, що належить індивіду і є у нього глибоко індивідуалізованим. Душа, дійсно, як стверджує Г.І. Горак, «якоюсь мірою генератор індивідуальної енергії» [2, с. 33]. Але якщо душа «генерує енергію», то дух її «індукує», оформлює, спрямовує. Енергії душі мають «приховану здатність» не тільки «творити», але й руйнувати буття, можуть бути спрямовані як у продуктивному, так й у деструктивному щодо особистості і буття напрямках, чи взагалі «ентропійно» розсіюватись, розчинятися в Ніщо.

Дух репрезентує в душі надіндивідуальне, «горизонти загальної значущості». Причому ця репрезентація постає як взаємоперетворення і взаємоперевірка об'єктивного і суб'єктивного на їх буттєву спроможність. Об'єктивні надіндивідуально значущі цінності і смисли «перевіряються» з точки зору їх спроможності щодо індивідуального буття. В свою чергу, індивідуальні цінності і смисли «перевіряються» з точки зору їх

спроможності відтворювати в людині міру людяності, спроможності збереження в особистості людської гідності. У цьому сенсі дух постає як ставлення, що ставиться до ставлення. Іншими словами, як саморефлексія над саморефлексією в горизонті загальної значущості. Чи ще інакше – як оцінювання і спрямування себе, своєї автентичності з точки зору наявних в соціумі і культурі горизонтів цінностей і смислів. У такому ракурсі дух ідентифікується не як самостійна субстанція, що є трансцендентною щодо світу, людини, буття. Дух – це навіть не поняття у власно філософському сенсі. Це скоріше метафора, що фіксує самотворчі властивості буття, людини, соціуму, культури.

Щодо особистості, то ця метафора позначає вищий рівень її душі. Але скоріше це не «розумна частка душі», як вона інтерпретується в античній і новоевропейській традиції, і не «божественна частка», як її інтерпретують релігійні мислителі, а саморефлексивна і ціннісно-смілова частка душі, що зрозуміло, також не вичерпує весь багатомірний сенс цієї метафори.

Дух як репрезентація надіндивідуально значущого, як вищий рівень душі має над нею, за висловом К.Г. Юнга, «батьківську владу». У взаємодії душі і духу формується духовність як *начало особистості*. Отже, дух і душа взаємодоповнюють один одного – *перший відкриває людині цінності творення, обрії досконалості та вічності*, а друга – *цінності переживання, обрії світу та почуттів*. Духовність же постає як сполучення обох цих обривів в особистісному самовизначенні і самоздійсненні.

Духовність, на відміну від духу, є вже не тільки семантичним феноменом, метафорою, а феноменом буття. Духовність – це найважливіша якість людини як особистості. Водночас, духовність, так само як і дух, не є самостійною субстанцією. Духовність – це ціннісно-смілова форма людини і її буття. Форма ж не може існувати без змісту, так само як і зміст без форми. Змістом духовності є духовне життя особистості, в котрому взаємодіють «дух» і «душа» і котре розгортається у певному соціокультурному та індивідуальному контексті, у контексті співбуття з іншими. Духовність же є формою репрезентації, організації, активізації, спрямування цього життя.

Виходячи із зазначеного, можна побудувати такий інтерпретаційно ідентифікаційний ланцюг. Душа – це «енергетичний потенціал» людини, царина «прихованих здатностей». Душевність, дух, духовність – це «актуалізовані здатності», це якості, що душа набуває чи не набуває у бутті. Наведена інтерпретація є ще надто метафоричною. Інтерпретація й залишиться такою, якщо оперувати поняттями «дух» і «душа», оскільки вони і є метафорами. Щодо понять «душевність» і «духовність», то вони вже позначають відповідні якості особистості і тому не тільки можуть, але й мають бути залучені до філософського аналізу людини і її буття в їх різних вимірах. Причому за цими поняттями можна зафіксувати ті категоріальні контури, що вже були виявлені у попередньому аналізі, а до категоріального навантаження поняття «духовність» додати ще й той смисловий аспект, котрий фіксувався раніше за поняттями «дух», а саме «ставлення, що само до себе ставиться і само себе спрямовує».

Душевність і духовність – це сутнісні характеристики людини. Як філософські категорії вони фіксують здатність людини в бутті набувати, розвивати і реалізовувати спроможність до встановлення відповідно емоційно-чуттєвих і творчо-

перетворювальних стосунків із світом, іншими людьми, самою собою на засадах цінностей і смислів, у «горизонтах загальних значень». На рівні існування, ці сутнісні потенції людини можуть мати різний рівень розвитку, набувати різних форм прояву і реалізації, мати як «справжні» (з точки зору людської сутності і специфіки людського буття), так і «перетворені» форми. Для фіксації і опису цих перетворених форм і вживають такі поняття як «бездушність» і «бездуховність», «позірна душевність» і «позірна духовність». Ці терміни скоріше є не поняттями у строгому сенсі слова, а метафорами. Як поняття вони можуть бути вжиті переважно як оцінні категорії для позначення рівня і якості розвитку духовності і душевності як сутнісних властивостей людини.

Суттєві інтерпретаційні можливості щодо цих понять можна виявити, звернувшись до міркувань І.О. Ільїна. Виходячи з того, що справжнім місцем пробуття добра і зла є душевно-духовний світ людини, російський філософ доходить висновку: *там, де духовних необхідностей немає, а душевні можливості незчисленні, відбувається розпад особистості, перетворення її на жертву дурних пристрастей та обставин. У цьому твердженні виявляється невідривний взаємозв'язок духовності і душевності. Розгортаючи цю думку, І.О. Ільїн зазначає: «Людина, духовно дефективна з дитинства, може виробити у себе навіть особливий душевний лад, який при поверховому спогляданні може бути прийнятий за характер й особливі уявлення, які помилково приймаються за «переконання». Насправді ж вона, безпринципна та безхарактерна, залишається завжди рабом власних дурних пристрастей, полоненим вироблених душевних механізмів, які поїняли її і є всесильними у її житті, не мають духовного виміру й складають криву її огидної поведінки. Вона не опирається їм, але вивертко насолоджується їхньою грою, примушує наївних людей приймати її злу пройнятість за «волю», її інстинктивну хитрість за «розум», позиви злих пристрастей за «почуття» [3, с. 11].*

Наведені міркування дозволяють інтерпретувати «бездушність» як такий стан душі, коли вона перебуває у полоні нічим необмежених «дурних» пристрастей, коли вона не знає ніяких духовних необхідностей вчиняти «так-то» і неможливості вчинити «інакше», котрі надають єдність і визначеність особистісному буттю [3, с. 10]. За І.О. Ільїним, «бездушність» – це своєрідний стан душевної хвороби, завершеною формою якої є «моральний ідіотизм» [3, с. 11]. Можна додати, що ця хвороба може набувати форми й «емоційного ідіотизму», на що вказує В.Г. Федотова, характеризує бездушність як суспільно нерозвинуту чуттєвість (її зведення до елементарних потягів, рівно як й повна відмова від чуттєвих переживань – аскетизм, ханжество) [9]. Такий «емоційний ідіотизм» стає ґрунтом зростання бездуховності.

«Емоційний ідіотизм» може мати й форму нездатності до «глибокої і щиросердної любові до досконалості та її живих проявів». Без цього «душа, навіть із вірною спрямованістю є роздрібненою, екстенсивною, холодною, мертвою, творчо непродуктивною» [3, с. 15]. Поняттям «бездушність» як антонімом «душевності» можна позначити і нездатність до конкретно вираженої любові і співчуття.

Суттєві інтерпретаційні можливості для розкриття специфіки бездуховності

містяться і в міркуваннях С. К'еркегора. У «Хворобі до смерті» він визначає бездуховність як «стагнацію духу і спотворений образ ідеальності» [4, с. 191] і фіксує такі її характеристики: *беззмістовність*: «...загубленість бездуховності – це найбільш жахливе з усього; бо нещастя полягає як раз у тому, що бездуховність стоїть до духу у відношенні, яке є Ніщо. Тому бездуховності може до певного ступеню бути властивий спільний із духом зміст... Бездуховність цілком може казати те ж саме, що промовив справжній дух, – ось тільки каже вона це не силою духу. Будучи визначеною бездуховно, людина стає розмовляючою машиною, і цьому ніскільки не заважає те, що вона з однаковим успіхом може навчитися філософським високопарностям або ж знанню віри і політичному речитативу» [4, с. 190]; *безсилля*: «Її погибельність, але також і її надійність полягають як раз у тому, що вона нічого не осягає духовно, нічого не розглядає як своє завдання, навіть якщо вона і в змозі доторкнутися до всього у своїй слизкій млявості» [4, с. 191]; *відсутність авторитетів (ідеалів)*: «Для бездуховності немає ніякого авторитету, оскільки їй відомо, що для духу немає ніяких авторитетів; але так як, на горе, вона сама не є духом, то всупереч тому, що їй відомо, вона виявляється закінченою ідолопоклонницею. Вона поклоняється розтяпі та герою з однаковою ретельністю, але справжнім її фетишем виступає все-таки шарлатан» [4, с. 191].

Правомірним удається припущення, що характеристики бездуховності, виявлені І.О. Ільїним і С. К'еркегором, мають сенс і за межами християнського світогляду. У філософському сенсі поняття «Бога» позначає «абсолютний горизонт загальних значень». Отже, концептуальні відмінності будуть полягати не стільки у змістовному наборі характеристик «бездуховності», скільки в інтерпретації і засобах обґрунтування самого «горизонту загальних значень». У даному контексті ми обмежимося лише інтерпретацією самого поняття «бездуховність».

Поняття «бездуховність» як антонім «духовності» позначає домінування у внутрішньому духовному світі людини утилітарних смислів і цінностей, відсутність в людині «горизонтів загальних значень», ціннісно-смыслову спустошеність її духовного світу і життя у цілому, а відтак, нездатність особистісно, тобто творчо, вільно, відповідально поставитися до світу та особисто до себе. Поняття «бездуховність» позначає не самотворчий, ціннісно вагомий і осмислений, а саморуйнівний, утилітарно звужений і безсмыслений вимір людини і її буття.

Феномен бездуховності постає як зuboжіння ціннісно-смыслового змісту внутрішнього світу особистості, як дифузія та інфляція цінностей, зведення усіх життєвих прагнень та сподівань до тих, які мають безпосередньо утилітарне значення, як втрата особистісного обличчя, власної «самості», духовної автономності. Бездуховність, так само як і духовність, є становленням. Бездуховність, якщо застосувати термінологію С. К'еркегора, – це становлення, яке визначене у напрямку «геть від духу».

Поняття «позірна душевність» і «позірна духовність», як вже зазначалося, можуть бути застосовані для позначення різноманітних перетворених форм душевності і духовності. Вихідною властивістю цих перетворених форм є те, що в них відбувається розщеплення зовнішнього і внутрішнього у духовно-душевному житті, коли зовнішність видається за справжність, і буття людини втрачає цілісність і зв'язність, як зв'язність

своїх миттєвостей, так і зв'язність своїх антропологічних складових.

Видання зовнішності за справжність, зовнішнього за внутрішнє, зовнішньої доброзичливості, співчування і шанобливості за внутрішньо зумовлені співпереживання і є формами прояву позірної душевності. Людина може бути приємною у спілкуванні, демонструвати надзвичайну доброзичливість і зацікавленість у справах іншого, але за цим може ховатися глибока байдужість, стан душі, спотворений отрутами «недоброзичливості, заздрості, злості, мстивості та інтриги» [3, с. 14]. Якщо душевність не є знаком «внутрішнього, явленого у зовнішньому», то вона перетворюється на позірну духовність. Як справедливо зазначає І.О. Ільїн, «Тільки наївні люди можуть думати, що усмішка є завжди доброю, що поклін є завжди чемним, що поступливість є завжди доброзичливою, що поштовх завжди образливий, що удар завжди виражає ворожнечу, а спричинене страждання – ненависть» [102, с. 14]. Отже поняття «позірна душевність» дозволяє зафіксувати міру єдності внутрішнього та зовнішнього в прояві душевності, у взаємовідносинах Я – Інший, у царині інтерсуб'єктивності.

Позірна духовність з'являється тоді, коли людина здійснює самовизначення і самореалізацію у перетворених формах і сприймає їх як єдино можливі, «справжні», «абсолютні». Наприклад, до релігійних фанатиків, таких як шахиди, чи до представників релігійних сект, таких як відоме «Біле братство» тощо, навряд чи можна застосувати метафору «бездуховні». Але їх тип духовності є буттєво деструктивним як для них самих, так і для інших людей, суспільства в цілому. З точки зору людської буттєвості, ці форми духовності є перетвореними, «позірними».

Позірна духовність має різні форми прояву. Як було показано, вона може бути наслідком домінування у духовному світі особистості окремої групи цінностей як абсолютної – чи то релігійних (фанатизм), чи то моральних (моралізм), чи то наукових (образ Фауста), чи то естетичних («ніцшеанська людина», Оскар Уайльд), чи то корпоративних («морально все, що слугує інтересам пролетаріату» тощо), чи то національних (нацизм, шовінізм), або скороминучих, штучних тощо. Позірна духовність може бути сполучена з невмінням співвідносити загально значущі цінності з реальними життєвими ситуаціями («духовна глупота»), чи з нездатністю втілювати ці цінності у життя («духовна імпотенція»), чи ефектом «розтروєння» людини, коли вона думає одне, каже друге, а робить третє тощо.

Виходячи з усього вище зазначеного, можна зробити *висновок*, що уся низка розглянутих понять може бути застосована у філософському аналізі людини і її буття в їх різних вимірах: стати важливими знаряддями для розкриття специфіки, динамізму, драматизму, антиномічності становлення і розвитку людини як особистості, розкриття механізмів особистісного самовизначення і саморозвитку і динамічного взаємозв'язку у цих процесах індивідуально та надіндивідуально значущого, зовнішнього і внутрішнього, для якісної характеристики людської суб'єктивності та інтерсуб'єктивності.

Поняття «духовність» є багатозначним. Але врешті рещт воно фіксує надутилітарно ціннісний зміст та спрямованість людини і її життєдіяльності, якісну визначеність ціннісно-смыслового універсуму людини, особистості, соціуму. Звідси духовність може бути схарактеризована як ціннісно-смыслова форма людини і її буття в світі, форма,

що є способом самовизначення, самоактуалізації, самоздійснення і саморозвитку людини в бутті і постає для неї як певна оформлена перспектива цінностей і смислів, певний горизонт її світобачення, світорозуміння, життєздійснення, життєвого світу в цілому. У своєму особистісному вимірі духовність є способом організації, інспірації, спрямування та репрезентації душевних енергій людини. Духовність є не суб'єктивною, а суб'єктною – набуває дійсності й актуальності, коли людина виступає суб'єктом діяльності, комунікації, власної життєдіяльності. Духовність не є якоюсь остаточною даністю, формується, «перевіряється» і реалізується в моменти вибору на особисту відповідальність, а не як результат накладання готової парадигми.

У функціональному вимірі духовність постає як спроможність і потреба в ціннісному баченні, засвоєнні та перетворенні світу, як засіб виходу за межі безпосередньо наявного буття, як спрямованість до надособових цінностей і смислів. Духовність надає людському життю в усіх його вимірах зв'язність і цілісність, визначені, внутрішньо необхідні йому орієнтири. Духовність має важливий буттєвий та філософсько-категоріальний статус як інтегративна, системна характеристика людини, її життєвого світу, буття у цілому.

Література:

1. Возняк В. Контрапункт душі й духу: Досвід тонального розпізнання // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – №7-8. – С. 76 – 80.
2. Горак Г.І., Березко І.В., Ніколаєнко Я.М. Стратегія життя (філософський, етичний та психологічний вимір) – К.: Центр духовної культури, 2001. – 172 с.
3. Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – С. 6 – 133.
4. Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет: Пер. с дат. – М.: Республика, 1993. – С. 251-350.
5. Степаненко І.В. Диспозиція духовність-душевність-тілесність: функціональний вимір // Наукові записки Харківського університету. Соціальна філософія, педагогіка, психологія. – Х.: ХВУ, 2001. – Вип. XII. – С. 30-36.
6. Степаненко І.В. Метаморфози духовності в ландшафтах буття. – Харків: ОВС, 2002. – 256 с.
7. Степаненко І.В. Проблема духовності у контексті сучасності // Науковий вісник ХДПУ ім. Г.С. Сковороди. Серія 1. Політичні, соціологічні та філософські науки. – 1997. – №1. – С. 18-30.
8. Степаненко І.В. Філософські конструкти духовності: проблеми інтерпретації // Науковий вісник. Серія «Філософія». – Вип. 8. – Х.: ХДПУ, 2001. – С. 144-156.
9. Федотова В.Г. Душевное и духовное // Философские науки. – 1988. – №7. – С. 50-58.
10. Хамітов Н.В. Духовні та душевні виміри людського буття // Філософсько-антропологічні читання. – К., 1996.
11. Хамітов Н.В. Духовність // Філософський енциклопедичний словник. Довідкове видання – К.: Абрис, 2002. – С. 179.
12. Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К.Г. Архетип и символ / Сост. и вступ. ст. А.М. Руткевича. – М.: Ренессанс, 1991. – С. 95-129.